

# Missiologie évangélique

Vol. 11, n° 2, 2023



## *Comité de rédaction*

Damien Wary (Directeur de publication)

Daniel Hillion

Walter Rapold

Evert Van de Poll

McTair Wall

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 revue est enregistrée à la Bibliothèque Nationale de France sous le numéro 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](mailto: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

*Damien Wary*, p. 3-4.

La mission comme filtre de lecture de la Bible ? Une perspective lucanienne.

*McTair Wall*, p. 5-16.

Présentation contextualisée de l'Évangile aux musulmans à partir de l'histoire d'Adam dans le Coran et la Bible.

*Hani (pseudonyme)*, p. 17-38.

La justification par la grâce dans l'épître aux Romains est-elle une notion compréhensible pour des personnes de cultures différentes ?

*Hannes Wiher*, p. 39-64.

Recensions (p. 65-72) : JOSET, Timothée, *Le sacerdoce de tous les étudiants : Fondements historiques, théologiques et missiologiques d'un ministère universitaire international*, Carlisle, Langham Global Library, 2023 (recensé par *Marcus Grohmann*) ; INTERNATIONAL COUNCIL FOR EVANGELICAL THEOLOGICAL EDUCATION, « ICETE Manifesto II : Call and Commitment to the Renewal of Theological Education » (recensé par *McTair Wall*).

## Editorial

Damien Wary

Une fois n'est pas coutume ce dernier numéro de notre revue propose un panel riche et varié qui saura susciter votre intérêt sur la réflexion missiologique contemporaine en francophonie.

McTair Wall nous propose un texte qui servira certainement de base incontournable en deux sens : premièrement pour tout chrétien désireux d'appréhender la Bible dans son ensemble par un prisme différent, mais aussi deuxièmement pour toute personne intéressée par la réflexion sur la mission et dont la base biblique se doit d'être affermie. Ce texte déploie une articulation fine du concept de mission avec celui de dessein de Dieu afin de nous amener à enrichir notre lecture de la Bible, mais également notre appropriation actuelle de son message intemporel.

Le second article présente la suite de la réflexion proposée par Hani (pseudonyme) dans le numéro précédent (voir *Missiologie évangélique*, vol.11, n°1) sur le thème de la comparaison des enseignements coranique et biblique sur la création d'Adam. Ici, l'auteur poursuit par des applications sur la manière de présenter la Bonne Nouvelle aux musulmans à partir de l'histoire d'Adam. Il utilise la méthode de contextualisation critique de Paul Hiebert afin de discerner dans les thèmes de la création, du péché et du pardon d'Adam, ce que l'on peut accepter, tolérer et remplacer (ou compléter) d'un côté, ou d'un autre côté ce que l'on doit refuser ou modifier (il laisse de côté la catégorie de créer). Il clôt avec un appel à construire intentionnellement des passerelles avec les musulmans dans un dialogue dûment informé.

Enfin, notre curiosité sera probablement piquée au vif par le dernier texte qui ose une relecture du concept de justification dans l'épître aux Romains en s'interrogeant notamment sur la manière dont il peut être

communiqué dans des cultures différentes. Hannes Wiher montre qu'avec un aspect vertical et horizontal, une dimension axée sur les règles et sur la relation, la notion de justice peut être communiquée et comprise dans toute sa richesse au sein de cultures variées.

Pour finir, deux belles recensions viennent parachever ce numéro de la plus belle manière qui soit. La thèse de doctorat de Timothée Joset s'est muée en un ouvrage complet qui servira certainement de fondement, mais aussi de tremplin pour les réflexions ultérieures sur la mission en milieu étudiantin. Marcus Grohmann nous en donne un aperçu clair et informé. Enfin, McTair Wall nous offre un précieux compte-rendu du « Manifeste II » du Conseil international de la formation théologique évangélique (ICETE), voté en juillet 2022. Il en tire ensuite de belles perspectives qui nous invite à repenser l'enseignement missiologique en francophonie également.

# La mission comme filtre de lecture de la Bible ? Une perspective lucanienne<sup>1</sup>

McTair Wall<sup>2</sup>

## Introduction

Nous ne sommes pas habitués à voir le thème de la mission comme une des clés de lecture de la Bible. La plupart d'entre nous auraient peut-être des difficultés à retracer l'histoire de la Bible à travers le prisme de la mission. De nombreuses approches ont été proposées comme clé de lecture de la Bible. Entre autres, on peut lire la Bible à travers le prisme des alliances, ou bien à travers les lunettes de l'histoire du salut ou du règne de Dieu. Plus récemment, il y a eu un renouvellement heureux de la lecture de la Bible du point de vue christologique.

Cependant, l'idée de retracer toute l'histoire de la Bible à travers le concept de Dieu en mission, avec son peuple dans le monde, est assez nouvelle dans le débat théologique<sup>3</sup>. En tant que telle, elle n'a pas encore frappé notre imagination. Elle ne fait pas encore partie de nos habitudes de lecture de la Bible. Pourtant, les auteurs du Nouveau Testament, suivis par les théologiens de l'Église à travers

---

<sup>1</sup> Étude basée sur un texte présenté dans le cadre d'une conférence publique à la Faculté de Théologie Évangélique de Montréal (FTE), affiliée à l'Université d'Acadia. La forme orale a été conservée.

<sup>2</sup> McTair Wall est docteur en théologie, professeur de missiologie à la FTE et enseigne la missiologie dans plusieurs facultés de théologies évangéliques dans le monde francophone.

<sup>3</sup> Pour une introduction à cette approche, voir Christopher WRIGHT, *La mission de Dieu. Le fil conducteur du récit biblique*, trad. de l'anglais par Alexandre SARRAN, Charols, Excelsis, 2012.

les siècles ont fait une lecture théologique des Écritures orientée vers le dessein rédempteur de Dieu<sup>4</sup>.

Dans l'étude de la mission, on commence à utiliser cette nouvelle approche pour compléter des approches plus classiques<sup>5</sup>. Elle a le potentiel de renouveler notre lecture de la Bible en vue d'une meilleure compréhension de la mission. Elle peut aussi nous aider à mieux prendre notre place dans les desseins de Dieu en faveur des êtres humains. En effet, elle nous permet de mieux relier ce que nous faisons dans nos efforts de faire connaître le Christ là où il n'est pas connu à ce que Dieu fait déjà dans la Bible.

Le sujet de cette étude peut se résumer à deux questions. L'idée de la mission peut-elle être considérée comme filtre de lecture du grand récit de la Bible ? Et si oui, comment ? Ce sont là des questions complexes et vastes qui méritent des réflexions.

## **Luc l'évangéliste comme guide**

Comme nous n'aurons pas l'espace de tout aborder dans cet article, il convient de prendre un auteur biblique important comme exemple. C'est Luc l'évangéliste qui va nous guider dans notre interrogation sur la possibilité de lire la Bible à travers le prisme de Dieu en mission de rédemption avec son peuple dans le monde.

Pour rappel, Luc a écrit presque un tiers du Nouveau Testament. Dans ses deux volumes, l'évangile de Luc et le livre des Actes, on peut constater que Luc est un théologien de la mission par excellence. Il nous aide à voir comment articuler le projet rédempteur de Dieu, préparé dans l'Ancien Testament, l'œuvre de

---

<sup>4</sup> Pour le NT, l'œuvre de Luc est un bon exemple de cette lecture. Pour les Pères de l'Église, voir à titre d'exemple le traité sur la Trinité de Saint Augustin.

<sup>5</sup> Voir Charles VAN ENGEN, « Theology of Mission », in William A. DYRNESS et Veli-Matti KÄRKÄINEN, sous dir., *Global Dictionary of Theology. A Resource for the Worldwide Church*, Downers Grove, InterVarsity, 2008, p. 555.

Jésus pour notre salut, l'envoi du Saint-Esprit en mission auprès des disciples et la mission de l'Église.

Luc 24.44-49 est un texte charnière qui réunit ces diverses perspectives et missions. Ce texte clé nous sert de porte d'entrée dans l'histoire biblique que Luc raconte.

Puis il leur dit : Voici ce que je vous ai dit quand j'étais encore avec vous : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, dans les prophètes, et dans les Psaumes. » Là-dessus, il leur ouvrit l'intelligence pour qu'ils comprennent les Écritures. – Vous voyez, leur dit-il, les Écritures enseignent que le Messie doit souffrir, qu'il ressuscitera le troisième jour, et qu'on annoncera de sa part à tous les peuples, en commençant par Jérusalem, qu'ils doivent changer pour obtenir le pardon des péchés. Vous êtes les témoins de ces événements. Quant à moi, j'enverrai bientôt sur vous ce que mon Père vous a promis. Vous donc, restez ici dans cette ville, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en haut. (Lc 24.44-49, Semeur)

Nous nous trouvons devant les dernières paroles de Jésus dans l'évangile de Luc et elles résument toute sa pensée. Elles nous préparent aussi à ce qui va suivre dans le livre des Actes qui montre comment l'ordre de mission a été accompli par les disciples. On peut relever trois éléments clés de ce texte qui suggèrent comment lire la Bible de manière missiologique.

## **La mission de Jésus dépend des desseins scripturaires de Dieu**

Tout d'abord, ce texte nous rappelle que la Bible est faite pour être lue de manière foncièrement christologique. Tout l'Ancien Testament parle de Jésus le Messie et prépare le chemin pour ce

qu'il va incarner et faire. Tout le plan de Dieu pour notre salut<sup>6</sup> et pour la remise en ordre du monde nous conduit à Jésus le Messie. Il est le point culminant de tout le projet et le dessein de Dieu.

Déjà au verset 27 de Luc 24, Jésus rappelle aux disciples tout ce que l'Ancien Testament enseigne à son sujet. Ce verset nous dit : « Et, commençant par Moïse et par tous les Prophètes, il leur fit l'interprétation de ce qui, dans toutes les Écritures, le concernait ». Jésus relit donc l'Ancien Testament à la lumière de sa personne et de sa mission. Il veut ainsi donner à ses disciples une clé de lecture de toute la Bible. Ensuite, au verset 44, il rappelle encore une fois que tout ce qui est dit de Lui, dans toutes les parties de l'Ancien Testament (Loi, Prophètes et Psaumes), devait être accompli. Cela était nécessaire : « Il faut (gr. *dei*) que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi ». Car tel était le plan, le but, l'intention et le dessein de Dieu. Et ce plan ne peut être arrêté. La Parole de Dieu ne retournera pas à Lui sans avoir d'abord accompli les desseins de Dieu, comme on le voit dans la vie et la mission de Jésus (cf. Lc 1.1-4).

Ainsi, en ancrant sa mission de rédemption dans le dessein scripturaire de Dieu prévu dans l'Ancien Testament, Jésus nous rappelle que l'Écriture dessine les contours de sa mission. Mais les disciples n'ont pas pleinement intégré cette vision des choses dans leur compréhension de l'œuvre de Dieu. C'est pour cela que Jésus doit leur ouvrir l'intelligence pour qu'ils puissent comprendre le message biblique (v. 45) concernant le dessein de Dieu pour Jésus et pour eux-mêmes (cf. v. 46-49).

---

<sup>6</sup> L'œuvre de Luc s'intéresse beaucoup à la notion de dessein ou plan de Dieu. Les termes tels que *boulé* (« décision, volonté, dessein »), *boulamai* (« vouloir »), *dei* (« il faut »), *thelô* (« vouloir »), *horizô* (« délimiter, déterminer, fixer ») et *pléroô* (« accomplir, remplir ») indiquent l'importance du dessein divin dans la pensée de Luc. Voir à ce propos, John SQUIRES, *Plan of God in Luke-Acts*, coll. Society for the Study of the New Testament Monograph Series, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Ainsi, la première chose que nous pouvons apprendre en faisant une lecture missiologique de Luc 24 en suivant l'exemple de Jésus, c'est que toute l'Écriture concerne le plan de Dieu, préparé depuis longtemps, pour Jésus le Messie. Sa vie, sa souffrance, sa mort, sa résurrection et son ascension à la droite de Dieu s'inscrivent dans le plan de Dieu. Jésus est donc la clé ultime qui nous permet de découvrir le sens et la signification missiologique de toute la Bible.

Mais comment est-ce que l'Ancien Testament nous parle de la mission Jésus ? À titre d'exemple, dès Genèse 3.15 Dieu promet d'être victorieux du mal. Il compte écraser la tête du Serpent, par la « descendance » de la femme. L'idée de la descendance est ensuite reprise et développée tout au long de la Genèse et de l'AT et pointe vers la descendance à venir d'Abraham et de David<sup>8</sup>. Deux ancêtres de Jésus auxquels l'œuvre de Luc s'intéresse en particulier (Lc 1.27, 32, 54-55, 69). Cette descendance se trouve être Jésus lui-même, comme l'apôtre Pierre nous le rappelle en Actes 3.25. Dieu « a promis à Abraham (que) toutes les familles de la terre seront bénies à travers ta descendance ». Le contexte montre clairement que la descendance dont il est question dans la citation lucanienne s'agit de Jésus-Christ (cf. Gal 3.8,16). Ainsi, il est possible de dire que la mission de Jésus dépend et constitue l'accomplissement de l'intention de Dieu de bénir tous les peuples. Bénédiction qui se réalisera par la mission postpascale des disciples qui proclame le salut au nom de Jésus en paroles et en actes.

---

<sup>7</sup> Pour plus de détails, voir McTair WALL, « La Bible, un récit de Dieu en mission pour rétablir l'honneur des êtres humains ? », *Missiologie évangélique* 9, n° 1, 2021, p. 57-74.

<sup>8</sup> Voir T. D. ALEXANDER, « Descendance », *Dictionnaire de théologie biblique*, Charols, Excelsis, 2006, p. 497-501.

## La mission des disciples est basée sur et dépend de la mission de Jésus

Deuxièmement, la mission de Jésus est le fondement et le cadre de l'effort missionnaire des disciples. Leur mission n'aurait aucun sens, sans ce que Dieu a accompli à travers la mort et la résurrection de Jésus. Sans la mission de Jésus, qui ouvre la porte au pardon des péchés et à une nouvelle relation avec Dieu, la mission des disciples est en effet une « mission impossible ». C'est pourquoi Jésus insiste d'abord sur sa mission à lui, avant de parler de celle des disciples. Leur mission découle de la mission du Messie.

À cet égard, on peut noter que leur mission se fera sous l'autorité de « son nom », l'autorité bienveillante du Messie-Serviteur (v. 47). Les disciples vont également rendre témoignage du fait que tous les desseins scripturaux de Dieu ont été accomplis dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus : « Vous êtes témoins de ces choses » (v. 48). Leur mission est garantie, car la sienne a réussi. Leur mission n'échouera pas, parce qu'elle ne dépend pas entièrement d'eux. Ils seront « revêtus de la puissance d'en haut », l'Esprit-Saint (v. 49). Leur mission fait partie intégrante du dessein de Dieu d'établir la seigneurie bienveillante de Jésus sur tous les peuples et sur toutes choses. C'est là la source ultime de la confiance des disciples dans l'accomplissement de leur mission de rendre témoignage à Jésus. Cela remet nos perspectives stratégiques en perspective. Tout ne dépend pas de nous.

Ainsi, la deuxième chose que nous pouvons apprendre en lisant Luc 24 sous l'angle de la mission, c'est que la mission des disciples est un aboutissement et une application de la mission de Jésus. L'intérêt du plan de salut de Dieu pour tous les peuples trouve sa réalisation, concrètement parlant, dans la mission des disciples. C'est par le témoignage des disciples que toute l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ aura son impact réel dans la vie des êtres humains dans toutes les cultures, « jusqu'aux extrémités de la terre ».

C'est ce que nous voyons dans le livre des Actes. Il commence en parlant de « tout ce que Jésus a commencé de faire et d'enseigner » (1.1). Cela suggère que la suite de l'histoire va continuer à montrer ce que Jésus fait et enseigne, notamment par l'intermédiaire des disciples. C'est pour cela aussi que l'Écriture insiste sur la tâche primordiale des disciples de proclamer l'œuvre du Christ, en paroles et en actes, et d'inviter tous les peuples à se tourner vers lui pour vivre une nouvelle relation avec Dieu. C'est pour cette raison que Jésus souligne le rôle fondamental de ses disciples en tant que témoins, commençant à Jérusalem (Lc 24.27 ; Ac 1.8). Une des raisons pour laquelle Dieu nous a laissé une trace de cette mission dans le livre des Actes c'est pour nous montrer comment prendre notre place en tant que témoins de Jésus.

## **La mission des disciples est à comprendre à la lumière des attentes scripturaires**

Troisièmement, Jésus nous dit que la mission des disciples est aussi selon « ce qui est écrit » dans l'Ancien Testament. Nous ne prêtons pas souvent attention à ce point charnière du dernier discours de Jésus<sup>9</sup>. La petite conjonction « et » (gr. *kai*) au début de Luc 24.47 le met bien en évidence. Le verset 47 poursuit le développement de « ce qui est écrit » dans l'Ancien Testament. En effet, les trois propositions à l'infinitif dans le texte grec du verset 27 dépendent grammaticalement du verbe principal *gegraptai* (« il est écrit ») et servent à expliciter le contenu de « ce qui est écrit ». Ces propositions (*paschô*, « souffrir », *anistêmi*, « ressusciter », *kêrussô*, « proclamer ») sont mises en parallèle et coordonnées par la répétition de la conjonction de coordination « et » (*kai*). Elles ont donc la même valeur au niveau de la syntaxe. Elles expriment

---

<sup>9</sup> Cette question fait l'objet d'étude de notre mémoire de master de recherche : McTair WALL, « Luc 24.44-49 et la fonction missiologique des Écritures dans Luc-Actes », mémoire de master de recherche soutenu à la Faculté libre de théologie évangélique (FLTE) en 2014.

ensemble le contenu des attentes scripturaires au sujet du Messie *et* la nécessité de la mission de proclamation en son nom. Ces données lexicales montrent clairement que Jésus considère que l'accomplissement de la volonté scripturaire de Dieu, dans la proclamation de la repentance en vue du pardon des péchés, se situe sur le même plan que la volonté divine en ce qui concerne la mort et la résurrection du Christ. Cela signifie que Dieu a autant voulu que les disciples aient une vie intentionnellement missionnaire qu'il a voulu la mort et la résurrection du Christ. Par ailleurs, si Jésus ouvre l'esprit des disciples c'est pour qu'ils puissent comprendre aussi cet aspect central du dessein de Dieu. Jésus fait comprendre aux disciples que leur mission est déjà inscrite dans le plan scripturaire de Dieu depuis les temps anciens.

Dans ce sens, il est notable que Luc est le seul des quatre évangélistes à établir une relation explicite entre la mission des disciples et ce qui est déjà prévu dans l'Ancien Testament. Ce détail est tout à fait remarquable et mérite notre attention, car il relie le dessein salvifique de Dieu à la mission de l'Église. D'ailleurs, Luc a un intérêt particulier pour la manifestation du salut de Dieu à tous les peuples dès le début de son évangile. Par exemple, quand Siméon voit l'enfant Jésus, il va citer le prophète Ésaïe en disant à Dieu : « Mes yeux ont vu le salut qui vient de toi, et que tu as suscité en faveur de tous les peuples : il est la lumière pour éclairer les nations » (Lc 2.31-32 ; És 42.6 ; 49.6). Quelques versets plus tard, Luc va dire à propos de l'aboutissement de la mission de Jean-Baptiste, en citant Ésaïe 40 : « Tous les hommes verront le salut de Dieu » (Lc 3.6 ; cf. 4.16-30 ; 24.47-48 ; Ac 1.8 ; 2.17, 21, 39). C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'envoi des disciples à toutes les nations, en commençant par Jérusalem, à la fin de l'évangile de Luc et au début du livre des Actes.

Mais on peut se demander où se trouve l'attente eschatologique de la mission des disciples dans l'Ancien Testament. Cela pose un vrai problème dans l'interprétation de la référence de Jésus à

l'Ancien Testament à propos de la mission des disciples. L'avis des commentateurs est partagé sur ce point. À notre avis, l'attente eschatologique de la mission des disciples est probablement basée sur le fait que leur mission fait partie intégrante de la mission du Messie, le Serviteur du Seigneur du livre d'Ésaïe, comme nous l'avons suggéré. Car c'est spécifiquement au Messie-Serviteur à qui Dieu a confié la tâche d'apporter la lumière du salut jusqu'aux extrémités de la terre (Es 49.6). C'est d'ailleurs probablement pour cette raison que les apôtres Paul et Barnabas peuvent reprendre le texte d'Ésaïe 49.6 à leur compte et l'appliquer à leurs efforts missionnaires en disant : « Car le Seigneur a bien défini notre mission lorsqu'il a dit : Je t'ai établi pour que tu sois la lumière des autres peuples, et pour que tu portes le salut jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 13.47 ; Es 49.6).

Ainsi, une troisième perspective que Luc nous donne sur la lecture des Écritures à travers le filtre de la mission est que toutes les sections de l'Ancien Testament (Loi, Prophètes et Psaumes) nous conduisent à ce point culminant : l'intention de Dieu de bénir toutes les familles de la terre à travers la descendance d'Abraham (Actes 3.25) trouve aussi son accomplissement dans la mission des disciples, comme nous le voyons dans le livre des Actes<sup>10</sup>. Le fil conducteur de la Bible nous amène à ce point précis. Cela suggère qu'il y a une « trajectoire missionnaire » dans la Bible et cela déjà

---

<sup>10</sup> Christopher Wright estime que l'interprétation que Jésus fait de l'AT en Luc 24.44-49 autorise à la fois une « lecture messianique » et une « lecture missionnelle » ou « missiologique » de l'AT. Il signale, par ailleurs, que la lecture missiologique de l'AT n'a pas été prise en compte dans la recherche et que son ouvrage est une tentative de combler une telle lacune (voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 22, 282). L'ouvrage de Wright ne traite pas suffisamment des données de l'œuvre de Luc. Les données lucaniennes reçoivent un traitement dans notre mémoire de master de recherche (voir la note 9 ci-dessus) et notre thèse de doctorat, McTair WALL, « Le débat sur l'herméneutique missiologique à la lumière de l'utilisation lucanienne de l'Ancien Testament », thèse de doctorat soutenue à la Faculté libre de théologie évangélique (FLTE) en 2021.

dans l'Ancien Testament, notamment avec la promesse faite à Abraham. Cela suggère aussi que Dieu a choisi d'accomplir ses projets de salut par l'intermédiaire de son peuple et de ses envoyés, comme l'Ancien et le Nouveau Testament nous le montrent<sup>11</sup>.

## **Pertinence et conclusion**

Revenons donc à nos questions de départ. L'idée de la mission de Dieu pour bénir tous les peuples en vue du salut par Jésus-Christ peut-elle être considérée comme filtre de lecture du récit de la Bible ? Et si oui, comment ?

Il est possible de donner une réponse affirmative à la première question. Car comme nous venons de voir, l'Ancien Testament dans son ensemble révèle que Dieu est en mission de rédemption dans le monde et prépare le chemin pour la venue du Messie en vue de bénir tous les peuples par le pardon du péché. Le plan salvifique de Dieu s'accomplit en Jésus et par extension dans la mission des disciples.

Mais cette réponse affirmative doit être nuancée pour répondre à la deuxième question. En fait, comme nous l'avons vu, le dessein missionnaire de Dieu fait partie d'un tableau plus vaste. Nous ne pouvons pas l'isoler des autres aspects du récit biblique et des thématiques centrales qui permettent de comprendre le dessein glorieux de Dieu pour le salut des êtres humains et le rétablissement de l'ordre dans le monde. Par exemple, comme le suggère notre lecture de Luc, l'intention de Dieu de bénir l'humanité par son œuvre de salut se concrétise à travers les alliances faites notamment avec Abraham et David. Par le biais de la descendance d'Abraham, Dieu promet de bénir toutes les familles de la Terre. Par l'alliance faite avec le roi David, Dieu promet de régner sur tous les

---

<sup>11</sup> Pour aller plus loin, voir Hannes WIHER, *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012 ; WRIGHT, *La mission de Dieu*.

peuples avec équité, miséricorde, droiture, bonté, justice et paix (Lc 1.32-33 ; Ac 2.29-36 ; 15.15-18). Ces deux alliances ressortent fortement dans le récit de Luc en lien avec l'intention missionnaire de Dieu.

Enfin, quelle est la pertinence de tout cela pour nous, en tant que disciples de Jésus-Christ ? Tout d'abord, cette approche de la Bible peut être utile pour nous aider à retrouver notre identité de témoin de Jésus-Christ. En Occident, l'Église devient de plus en plus marginalisée. Les valeurs chrétiennes qui ont forgées l'Occident ne sont plus les points de repère des sociétés occidentales. L'Église commence à prendre conscience du fait qu'elle se trouve sur un terrain de mission. Dans le monde majoritaire, les mouvements d'inspiration post-coloniale ont remis en cause l'héritage du christianisme occidental. Ce patrimoine reçu est parfois vu comme une « religion de blancs », ou du moins comme un véritable intrus dans les cultures et traditions locales du monde majoritaire. Cette remise en cause pousse les chrétiens à redécouvrir la richesse de leur propre identité culturelle (et même des religions traditionnelles) comme points de départ pour l'annonce de l'Évangile. Dans ces contextes, la lecture de la Bible sous l'angle de la mission de Dieu peut nous aider à retrouver notre identité et notre vocation à vivre en mission avec Dieu au sein de sociétés et de traditions qui ne s'alignent pas avec le message de l'Évangile. Celles-ci ont besoin d'entendre tout à nouveau, par nos paroles, nos prières, notre présence, notre amitié et nos actes, que l'Évangile est vraiment une bonne nouvelle pour tous les êtres humains dans leur situation et leur culture respectives.

Cette approche nous amène aussi à réfléchir sur la tendance à réduire la mission de l'Église à un programme, à une ligne budgétaire, par exemple. La vision que l'œuvre de Luc nous donne peut nous aider à remettre au cœur de nos préoccupations ce qui est sur le cœur de Dieu et au cœur même de l'Évangile. Il serait inimaginable de penser à un Évangile sans mission de faire

connaître le Christ là où il n'est pas connu, tout comme à une mission sans la Bonne Nouvelle de l'Évangile.

Cela peut aussi nous conduire à prendre conscience que nous sommes honorés d'être inclus dans la mission du Dieu trinitaire, Père, Fils et Saint-Esprit. Cela nous évitera de penser que tout dépend de nous et de nos stratégies. C'est d'abord et, avant tout, le projet du Père qui a été donné à Jésus-Christ pour bénir les autres et leur montrer à quel point il est un Dieu d'amour, d'accueil et de miséricorde. Ce qui est merveilleux, c'est que Dieu a choisi de nous inclure dans ses desseins d'incarner et de communiquer la Bonne Nouvelle autour de nous. Le plus grand honneur qu'on peut accorder aux êtres humains est de connaître le Dieu trinitaire et de le faire connaître. Autrement dit, la réflexion sur la place de la mission dans l'ensemble des Écritures nous permet d'entrer dans l'édifice majestueux de l'Évangile. Une fois entré par la porte de la mission, on se rend compte de toute la grandeur, la beauté et la structure merveilleuse de tout l'édifice de l'Évangile. On se rend compte que toute l'œuvre de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est d'une cohérence sans égal, du début jusqu'à la fin. Et cette œuvre nous inclut en tant que disciples de Jésus-Christ.

Enfin, demandons sans cesse à Dieu d'ouvrir notre intelligence afin que nous puissions mieux apprécier son plan scripturaire admirable pour notre salut. Notamment, comment ce plan se concrétise dans le témoignage du peuple de Dieu à travers l'histoire et le monde, ainsi qu'à travers nos vies ordinaires. Amen !

# Présentation contextualisée de l'Évangile aux musulmans à partir de l'histoire d'Adam dans le Coran et la Bible

Hani

## Introduction

Dans cette étude<sup>1</sup>, nous tenterons de formuler une approche contextualisée à la présentation de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ aux musulmans s'appuyant sur l'histoire d'Adam dans le Coran et la Bible. Nous chercherons à mettre en œuvre la quatrième étape de la méthode de « contextualisation critique » de Paul Hiebert<sup>2</sup>. Cette étape consiste à développer une théorie et une pratique à la fois fidèles à la Bible et pertinentes pour la culture, donc pour les musulmans. Hiebert suggère six attitudes possibles pour décrire ce processus de mise en pratique : accepter, refuser, tolérer, modifier, remplacer et créer<sup>3</sup>. Les six catégories représentent six manières de réagir à la croyance en question, en l'occurrence la conception coranique de la figure d'Adam dans sa création, sa désobéissance et son pardon. Nous allons nous inspirer de ces réactions possibles à l'enseignement du Coran à la lumière de la Bible. Nous avons choisi de nous limiter à quelques aspects centraux et pertinents de la théologie coranique à propos d'Adam

---

<sup>1</sup> Cet article représente la deuxième étude de l'auteur dans la comparaison de la Bible et le Coran sur la figure d'Adam. Pour l'étude précédente, voir HANI, « Comparaison des enseignements coranique et biblique sur la création d'Adam, sa désobéissance et le pardon divin », *Missiologie évangélique* vol. 11, n° 1, 2023, p. 47-67.

<sup>2</sup> Paul G. HIEBERT, *Mission et culture*, St-Légier, Editions Emmaüs, 2002, p. 190-215 ; voir notamment p. 209 pour les quatre étapes de la contextualisation critique de HIEBERT.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 211-212.

dans le but de montrer les passerelles possibles pour une présentation du message biblique de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ.

## **I. Éléments coraniques de la création d'Adam qu'on peut accepter, tolérer et compléter**

Premièrement, selon le modèle de Hiebert, il est possible de se positionner par rapport à l'enseignement coranique par l'acceptation de certains de ses éléments de cet enseignement. Les points de similarités entre l'enseignement du Coran et de la Bible sur la création d'Adam peuvent servir de départ pour s'interroger sur ce qu'il est possible d'accepter dans l'enseignement coranique, avec certaines nuances<sup>4</sup>.

Tout d'abord, l'idée générale du Coran concernant le rôle de l'homme en tant que responsable de la création et représentant de Dieu sur la terre peut être acceptée, car cela ne contredit pas les textes bibliques. On peut ainsi construire l'enseignement biblique sur cette idée générale de la responsabilité accordée à l'homme à partir de la notion de *khalife*. Notion qui accorde une place particulière dans le Coran aux êtres humains parmi toutes les autres créatures de Dieu. De ce fait, le Coran attache une certaine dignité et importance aux êtres humains (Sourate 55.3-4).

Mais il sera aussi important de nuancer et de compléter la notion de *khalife* par le fait que les êtres humains sont créés à l'image de Dieu, selon la Bible (Gn 1.26). Cette création spéciale à l'image de Dieu signifie que Dieu a créé Adam sans péché, sans faiblesse morale et sans honte (Gn 2.25). Adam a été créé comme une créature sainte et pure parce que Dieu est saint (Lév 11.45). Dans ce sens, Tards Yacoub Mallati rappelle que « Dieu a créé l'homme à son image d'une beauté, d'une chasteté et d'une pureté extraordinaires

---

<sup>4</sup> Voir notre article intitulé « Comparaison des enseignements coranique et biblique sur la création d'Adam, sa désobéissance et le pardon divin ».

afin qu'il soit l'image la plus sainte de Dieu sur terre »<sup>5</sup>. En d'autres termes, la création de l'homme à l'image de Dieu dans la Bible considère l'être humain comme étant la plus honorable de toutes les créatures de Dieu. Dans ce sens, vu que les musulmans respectent les hadiths du prophète Muhammad, il est possible de rappeler le fait qu'un hadith parle de l'homme en tant qu'image de Dieu. Le Prophète Muhammad dit : « Si l'un de vous combat son frère, qu'il évite son visage, car Dieu a créé Adam à son image »<sup>6</sup>. La plupart des commentateurs, y compris Al-Razi, pensent que cette image est celle de l'être humain tel qu'il est maintenant et qui diffère des autres êtres<sup>7</sup>.

La Bible complète aussi l'image d'Adam en tant que *Klalife* par la relation de filialité entre Dieu et Adam (cf. Gn 5.1). C'est dans cette relation de fils que les êtres humains sont appelés à assumer leur rôle au sein de la création, en en prenant soin et en y régnant au nom de Dieu leur Créateur et père. En tant que père, Dieu pourvoit à tous les besoins de ses enfants, tout comme il l'a fait pour Adam : nourriture, travail, relation avec d'autres êtres humains, protection d'un environnement hostile, vêtement, espoir, descendance, victoire sur l'ennemi de l'homme et de Dieu, etc. Dieu a pitié des êtres humains, tout comme un père a pitié pour ses enfants, comme il est dit dans le Psaume 103.13-14 : « Comme un père a compassion de ses enfants, l'Éternel a compassion de ceux qui le craignent, car il sait de quoi nous sommes faits, il se souvient que nous sommes poussière. » Jésus-Christ lui-même parle ainsi lorsqu'il demande à ses disciples de prier Dieu comme leur Père qui est dans les cieux (Mt 6.9). Même si le Coran parle de Dieu en termes de miséricorde et de compassion, cette perspective de la paternité de Dieu ne s'y

---

<sup>5</sup> Tards Yacoub MALLATI, *Interprétation du Livre de la Genèse*, Volume 1, Le Caire, Anba Rakis (OFFS), 1973, p. 49.

<sup>6</sup> Muslim, (piété) 32, 6821.

<sup>7</sup> <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura95-aya4.html>. L'interprétation par Al-Tabari de la sourate al-Tin sourate (95.4). (Consulté 11/12/2020).

trouve pas explicitement dans le coran. La Bible est assez unique quand elle décrit Dieu comme Père, dont les enfants sont des êtres humains qui le respectent, l'aiment et se soucient de sa réputation paternelle.

La création de l'homme en tant qu'image de Dieu rappelle aussi que Dieu veut communiquer en paroles et en actes avec les êtres humains, comme nous le voyons en Genèse 2.16-19 et en Genèse 3. Dans la vision biblique, Dieu veut être en relation avec les êtres humains (Ap 21.3 ; Mt 28.20, 18.20 ; Jn 20.17), tandis que le Coran insiste sur la transcendance et l'éloignement de Dieu (39 .67). On peut aussi remarquer que dans la vision biblique de l'homme, Dieu aime les êtres humains (Jn 3.16). Il n'a pas simplement créé Adam avec la responsabilité de prendre soin de la création en le plaçant dans le jardin d'Éden. Quand Adam et Ève ont désobéi aux ordres divins, Dieu ne les a pas simplement réprimandés, pardonnés et expulsés du jardin d'Éden, comme le Coran le dit (2.37). Selon la Bible, Dieu donne à l'homme une nouvelle vision pour son avenir : la victoire sur le mal, l'espérance, l'accompagnement de Dieu qui prend soin de lui, la possibilité de continuer à rendre un culte à Dieu, une relation caractérisée par un dialogue entre Dieu et l'homme, etc. Dans le Coran, l'amour se rapporte à la bénédiction matérielle (17.70-72), mais la Bible montre un Dieu généreux qui s'occupe de l'homme qui l'a pourtant déshonoré. Cela est possible parce que, selon la Bible, Dieu est amour (1 Jn 4.8).

Dans la Bible, Dieu n'a pas seulement aimé Adam et Ève, mais leur a aussi donné la responsabilité de prendre soin de la création. Il a eu confiance en Adam et Ève pour être les gardiens du monde (Gn 1.28). Il voulait collaborer avec Adam et être son partenaire dans l'exécution de la mission confiée à l'homme<sup>8</sup>. Ainsi, le Dieu de la Bible ne considère pas les humains simplement comme des serviteurs, ce qui est souligné par le concept de *khalife*. Il les

---

<sup>8</sup> MALLATI, *Interprétation du Livre de la Genèse*, p. 51.

regarde aussi comme ses enfants qui peuvent être en relation étroite avec lui ; des enfants que Dieu aime et pour lesquels il a un plan parfait qui va se dérouler sur l'ensemble de la Bible.

Dans ce sens on peut considérer que Jésus-Christ comme la parfaite image de Dieu, son représentant par excellence sur terre (Col 1.15). Il est le messager idéal de Dieu envoyé pour chercher les enfants d'Adam perdus, égarés et en révolte contre Dieu leur créateur. Jésus-Christ est venu pour nous rappeler notre dignité et notre valeur aux yeux de Dieu le créateur et père. Jésus s'identifie à nous comme un grand frère sans faute, pur et saint qui a une bonne relation avec Dieu notre père (Mt 3.17 ; Hé 2.11-18). Jésus peut nous ramener au père et être l'intermédiaire entre Dieu et nous pour la réconciliation d'une relation brisée<sup>9</sup>. Jésus sait restaurer en l'homme l'image de Dieu, qui a été déformée et abimée par le péché. Dieu agit par Jésus Christ pour nous sauver et nous pardonner d'avoir sali cette l'image de Dieu en nous. Dieu nous donne la vie éternelle par Jésus qui est le véritable « arbre de vie » (1 Jn 2.25). Par son intermédiaire, Dieu nous établit comme ses héritiers. Personne d'autre n'est capable de nous donner cette assurance de retrouver notre place auprès de Dieu. Jésus peut nous permettre d'assumer pleinement notre rôle en tant que représentants de Dieu dans le monde, dans un esprit de service, de partenariat et d'amour pour le créateur.

## **II. Éléments coraniques de la création d'Adam qu'on peut refuser ou modifier**

Deuxièmement, il y a certains aspects de la création d'Adam dans l'enseignement du Coran qui, étant en tension ou ne correspondant pas aux textes bibliques, sont à refuser ou modifier. Dans le Coran, par exemple, Dieu a ordonné aux anges de se prosterner devant

---

<sup>9</sup> Voir interprétation de Jean 3.16 par Anthony FEKRY dans ce sens (<https://st-takla.org/>), consulté le 01/05/2021.

Adam (2.34), ordre qui n'existe pas dans la Bible. Vu que le Coran refuse catégoriquement l'idolâtrie, tout comme la Bible le fait d'ailleurs, il est difficile de comprendre le sens de cet ordre. S'agit-il d'un signe de respect et de reconnaissance du rôle particulier d'Adam parmi toutes les créatures de Dieu ? Si tel est le cas, il sera nécessaire de préciser cette lecture du texte coranique pour éviter toute confusion.

La Bible s'intéresse au rapport entre les êtres humains et les anges. Les anges sont des serviteurs envoyés pour aider les enfants d'Adam. L'épître aux Hébreux déclare : « Les anges ne sont-ils pas tous des esprits au service de Dieu, envoyés pour apporter de l'aide à ceux qui vont hériter du salut ? » (Hé 1. 14). 1 Pierre 1.10-12 affirment aussi que « les anges désirent plonger leurs regards » dans le message du salut que les prophètes ont annoncé concernant Jésus-Christ. Enfin, l'apôtre Paul rappelle aux Corinthiens que les croyants jugeront les anges (1 Co 6.3). Ces diverses affirmations peuvent aider le croyant musulman à corriger et préciser sa conception du rapport entre les croyants chrétiens et les anges. L'enseignement biblique met en évidence la place privilégiée accordée aux êtres humains dans le plan du salut de Dieu.

La vision coranique d'Adam le met particulièrement dans une position de soumission, de réception et de dépendance totales à Dieu pour toute connaissance. Par exemple, c'est Dieu qui a appris à Adam le nom de toutes choses, y compris des animaux (sourate 2.31-33). Tout en reconnaissant la dépendance et la soumission de l'homme à Dieu, la vision biblique donne une autre conception de l'humain. Elle laisse à Adam l'occasion d'agir, de réfléchir, de répondre librement à Dieu et de prendre des initiatives dans les limites que Dieu a établies pour l'humanité (Gn 2.19-20). Ainsi, Adam est créé comme une créature noble. Cela signifie qu'il a été fait complet, une personne conçue à l'image du créateur, avec toutes les capacités d'un être inventif prenant des initiatives dans l'accomplissement de ses tâches. Ainsi, contrairement à

l'affirmation du coran (sourate 4.28) Adam n'a pas été conçu faible. Car cela ouvre la voie au péché. Dieu a donc inventé un homme libre, capable de lui dire oui ou non ainsi qu'au diable. La Bible donne une autre compréhension de l'homme à la création et situe le péché au niveau du libre arbitre des êtres faits à l'image de Dieu<sup>10</sup>.

Enfin, vu l'importance du rôle de la femme dans le débat international, on peut aborder ce sujet dans le cadre de l'enseignement biblique et coranique. Le statut et le rôle de la femme, selon le Coran, sont en tension avec le récit biblique. La Bible affirme la pleine dignité de la femme, non seulement comme épouse d'Adam, mais Ève la mère de tous les vivants (Gn 3. 20). Pareillement à Adam, car pleinement créée en image de Dieu elle peut aussi refléter et représenter le créateur sur Terre (Gn 1.26). Il est clair également que la femme est placée en étroit rapport avec l'homme dans une relation de vis-à-vis et de partenaire dans la tâche de s'occuper de la création, de peupler la terre et d'être responsable devant Dieu de toutes les tâches confiées à l'humanité. Elle bénéficie et participe aux bénédictions divines et au salut. Par sa descendance Dieu vaincra le mal (Gn 3.15). La place de dignité et d'honneur accordée à la femme dès la création du monde, dans la vision biblique des choses, peut aider le croyant musulman à mieux apprécier l'enseignement biblique sur cette question.

### **III.Éléments coraniques du péché d'Adam et ses conséquences qu'on peut accepter, tolérer ou compléter**

Tout d'abord, on peut accepter la description générale du péché d'Adam dans le Coran. Elle rapport qu'Adam a mangé le fruit que Dieu a explicitement défendu, et que Satan a joué un rôle important dans ce fait et que le premier couple a été expulsé du paradis. On peut même construire des ponts vers les musulmans à partir de ces grands traits identiques dans la Bible et le Coran. Dans ce sens, il est

---

<sup>10</sup> Nous reviendrons sur ce point ci-dessous.

possible d'insister sur le fait que Dieu est un Dieu juste, car il a clairement établi les limites pour Adam et Ève avant leur désobéissance. La justice est un aspect fondamental de Dieu dans les deux écrits. C'est à partir de cette croyance en la justice divine que Dieu demande des comptes aux êtres humains pour les biens qu'il leur a accordés.

Dans la version biblique de la tentation et la désobéissance, Ève se laisse séduire d'abord par le serpent (Gn 3.1-2), qui représente le diable, et mange d'abord du fruit avant de le donner à Adam qui était avec elle (Gn 3.6). Même si cet ordre est inversé dans le Coran, on peut tolérer ce détail dans une première approche de l'enseignement biblique et insister sur le fait de la désobéissance du couple. On peut aussi tolérer le fait que les musulmans mettent beaucoup d'accent sur Satan comme la cause du péché (7.20). Mais il sera aussi important de souligner que Dieu a demandé des comptes à Adam et Ève, car ils ont été acteurs réels dans la désobéissance au commandement de Dieu. Si Dieu ne les tient pas pour responsables de leurs actes, pourquoi les juge-t-il ? Il s'agit ici d'une question en lien avec la justice de Dieu.

Au niveau de la compréhension du péché, il est possible d'accepter la conception générale du péché dans le Coran. Car le Coran et la théologie islamique considèrent le péché comme un acte de désobéissance contre les commandements de Dieu<sup>11</sup>. Dans le cadre de cette conception générale, il existe dans l'Islam certains courants qui qualifient les péchés de petits ou grands. Par exemple, parmi les grands péchés se trouvent l'adultère, le vol, le fait d'associer *Allah* (Dieu) à d'autres dieux. Les petits péchés sont, entre autres, l'abandon par un musulman de son frère musulman, l'animosité croissante entre les gens, l'écoute de la médisance dans

---

<sup>11</sup> MOUCARRY, *A tout péché miséricorde*, p. 96.

le but de la transmettre aux autres<sup>12</sup>. Mais pour d'autres, comme le groupe Kharijites<sup>13</sup>, tous les péchés sont majeurs. Pour ce groupe, il n'y a pas donc de distinction<sup>14</sup>. Toute tentative d'amener le musulman vers une compréhension plus biblique du péché peut partir de cette conception générale. Mais le but est de l'aider à prendre conscience du sérieux du péché aux yeux de Dieu, peu importe qu'il s'agisse de « petit » ou de « grand » péché. C'est à cause de la gravité du péché que Dieu doit juger les êtres humains, car il est un Dieu saint et juste. La justice de Dieu est liée aussi au fait qu'Adam et Ève étaient complètement libres de profiter de tout ce qui se trouvait dans le jardin, sauf d'un seul arbre. Le croyant musulman comprendra normalement cette manière de présenter les choses.

#### **IV.Éléments coraniques du péché d'Adam et ses conséquences qu'on peut refuser ou modifier**

D'autre part, l'enseignement coranique insiste sur le fait que le péché n'affecte qu'Adam seul, sans impacter la personne de Dieu, puisqu'il est au-dessus des hommes<sup>15</sup>. Cet aspect ne s'accorde pas du tout avec l'enseignement de la Bible, depuis le péché d'Adam et Ève. Cette différence majeure entre le vision coranique et biblique du péché s'appréhende difficilement et nécessite d'aider le croyant musulman à la mesurer. On peut procéder de la manière suivante. Selon le récit biblique la relation privilégiée qu'Adam a entretenue

---

<sup>12</sup> L'école islamique Mu'tazila représente ce courant. Ce groupe islamique a vu le jour au IXe siècle après J.-C. Il utilise la raison et la logique pour analyser les textes religieux islamiques. Pour plus d'informations voir, <https://almalomat.com/>. Le Mu'tazila. Consulté le 11 /05/2021.

<sup>13</sup> Les Kharijites sont une secte islamique qui a refusé d'obéir au khalife Ali. Ce groupe veut appliquer les textes religieux littéralement. Pour plus d'informations voir, [https://ar.wikipedia.org/Les\\_kharijites](https://ar.wikipedia.org/Les_kharijites), consulté le 11/05/2021.

<sup>14</sup> Voir MOUCARRY, *A tout péché miséricorde*, p. 97.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 102.

avec Dieu dans le jardin d'Éden n'est plus la même après sa désobéissance (Gn 3.7-14). Adam et Ève se sont caché de Dieu, ayant peur de lui à la suite de leur péché. La communion avec Dieu dont ils ont joui avant leur faute a été rompue. Cela se manifeste dans leur incapacité à se tenir dans sa présence. De plus, ils ont été expulsés du jardin d'Éden, lieu symbolique d'une relation privilégiée avec Dieu. Par la suite, Caïn a tué son frère Abel (Gn 4.8), car son offrande n'a pas été favorablement accueillie par Dieu. Caïn semble avoir vécu le rejet de son offrande, comme étant le rejet de Dieu de sa personne et par jalousie, a commis le premier meurtre. La prise de conscience de Caïn montre la rupture de sa relation avec Dieu à qui il dit : « Voici que tu me chasses aujourd'hui de cette terre. Je serai caché loin de toi, je serai errant et vagabond sur la Terre » (Gn 4.14). Ensuite, les êtres humains, tant dans le Coran (sourate 10.74,7.64) que dans la Bible commencent à s'éloigner de Dieu lorsque le péché se multiplie sur la terre. Genèse 6.5-7 expliquent de manière forte l'impact du péché sur Dieu :

L'Éternel vit que les hommes commettaient beaucoup de mal sur la terre et que toutes les pensées de leur cœur se portaient constamment et uniquement vers le mal. L'Éternel regretta d'avoir fait l'homme sur la terre et eut le cœur peiné. L'Éternel dit : « J'exterminerai de la surface de la terre l'homme que j'ai créé, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles et aux oiseaux, car je regrette de les avoir faits.

Ces quelques exemples peuvent aider le musulman à prendre conscience de l'impact du péché sur Dieu ainsi que de sa rupture relationnelle avec Dieu. En ce sens, l'image de la relation d'un père avec son fils favorise la compréhension de l'impact d'une faute commise par le fils sur son père. D'une manière similaire, en créant l'homme à son image, Dieu est devenu comme un père pour les êtres humains et ainsi peut être touché par leurs péchés. Il arrive que la faute des enfants provoque une rupture relationnelle avec leurs parents ; selon sa gravité les parents peuvent être déshonorés et traiter leurs enfants comme s'ils étaient morts. Dans cette

logique, nos péchés déshonorent Dieu et provoquent une rupture relationnelle profonde, un éloignement même de la présence de Dieu. Cet éloignement est symboliquement représenté dans l'expulsion du jardin, où Adam et Ève marchaient avec Dieu et jouissaient de sa présence particulière. L'interdiction de retourner dans le jardin d'Éden, par la mise en place des anges gardiens pour avoir accès à l'arbre de la vie, décrit d'une manière forte le coup d'arrêt de cette relation.

Le Coran n'enseigne pas non plus l'impact du premier péché sur les descendants d'Adam et Ève, mais insiste plutôt sur les conséquences personnelles du péché sur le pécheur. Cette manière de concevoir les conséquences du péché ne correspond pas complètement à l'enseignement biblique. Il sera donc nécessaire d'enseigner à la fois les conséquences personnelles du péché en continuité avec le Coran, mais aussi celle du péché d'Adam sur autrui et sur le reste de la création dont l'homme est responsable. L'image familiale peut être utile pour illustrer cet aspect du péché. Il arrive en effet que la faute des parents ait des répercussions à bien des niveaux (social, économique, matériel) sur leurs enfants pendant des générations. Cette manière de présenter les choses favorise, pour le croyant musulman, la compréhension d'autres aspects de la présence et de la persistance du péché et du mal dans le monde. Dans ce sens, il est difficile d'expliquer le péché simplement par la tentation de Satan et la faiblesse constitutionnelle de l'homme. Le Coran enseigne que le désir de faire le mal réside dans le cœur humain (sourate 7.20-22). Ce désir montre que les enfants d'Adam sont des héritiers des péchés de leurs parents, Adam et Ève.

Il convient aussi de souligner que la conséquence du péché est la mort (Gn 2.17), comme Dieu en avait averti Adam dès l'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Le péché a aussi rendu l'homme faible et incapable de se sauver lui-même (Ac 4.12). L'enseignement biblique insiste sur la gravité et l'étendue de

l'impact du premier péché et de tous péchés par la suite. On peut classer le premier péché parmi les « grands péchés », car il a conduit Adam à perdre sa place et sa belle relation avec Dieu. Perte qu'on peut qualifier de « mort spirituelle ». Moucarray remarque que « c'est pourquoi, plus d'une fois, Jésus a qualifié de morts les hommes autour de lui (Mt 8.21-22 ; Jn 5.24-25 ; cf. Ep 2.1) »<sup>16</sup>.

Comme nous le verrons, cette compréhension du péché aura des implications pour notre compréhension du salut.

## **V. Éléments coraniques du pardon d'Adam qu'on peut accepter, tolérer ou compléter**

Dans un article précédent<sup>17</sup>, nous avons comparé la repentance et le pardon d'Adam dans le Coran avec la version biblique de l'histoire d'Adam. Nous avons souligné que la Bible n'en parle pas. Cette différence majeure pose la question de savoir ce qu'on peut accepter, tolérer et modifier dans l'enseignement coranique, et ce qu'on doit refuser. Dans cette dernière partie de notre étude, nous nous intéresserons à la manière dont on peut communiquer l'enseignement biblique concernant Adam au croyant musulman qui croit qu'Adam et Ève se sont repentis et ont été pardonnés par Dieu (sourate 2.37). Cet aspect de la croyance musulmane concernant péché, repentance et pardon divin est important pour la communication de la Bonne Nouvelle de l'Évangile auprès des musulmans, nos frères humains que Dieu aime.

On peut accepter et construire sur l'insistance du Coran sur le pardon et la miséricorde de Dieu. L'enseignement biblique rejoint cette perspective (Mc 1.15 ; Ps 18.34 ; Mt 9.13). Comme le rappelle Moucarray, le pardon divin est un sujet plus large, tenant une plus

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Voir Hani, « Comparaison des enseignements coranique et biblique sur la création d'Adam, sa désobéissance et le pardon divin ».

grande place dans la Bible que dans le Coran<sup>18</sup>. Nous avons vu que, selon le Coran, tous les péchés peuvent être pardonnés par Dieu à l'exception du péché qui associe *Allah* (Dieu) à un autre dieu (4.48, 116)<sup>19</sup>. Mais il y a toujours des dangers, même pour les chrétiens, à insister de manière déséquilibrée sur la miséricorde et le pardon de Dieu. Car cela risque d'encourager les fidèles à commettre de nombreux péchés, s'ils pensent que Dieu est toujours prêt à pardonner leurs fautes et s'ils font peu de cas de leur responsabilité personnelle devant Dieu et des conséquences du péché.

Dans le cas du péché d'Adam et Ève et du « pardon » que Dieu leur a accordé, on peut aider le musulman à comprendre que, même si le Coran parle explicitement de leurs repentance et pardon, cela ne signifie pas que le premier péché dans le Coran soit sans conséquence. Car Dieu a considéré Adam et Ève comme « des injustes » qui méritaient la colère divine (sourate 2.35). C'est pourquoi le couple est expulsé du paradis, probablement un lieu céleste<sup>20</sup>, et doit faire face à une nouvelle situation terrestre qui est plus pénible et temporaire que la vie dans le jardin d'Éden. Le récit biblique met en avant cet aspect des conséquences du premier péché, mais, en même temps, montre qu'Adam et Ève n'ont pas obtenu tout de suite ce qu'ils ont mérité de la part d'un Dieu juste et saint, c'est-à-dire la mort.

Il importe aussi de rappeler au musulman que même si la Bible ne parle pas de la repentance du premier couple, ni du pardon divin à leur sujet, Dieu prend soin d'Adam et Ève et leur montre ainsi sa grâce et sa miséricorde. Par exemple, il tue un animal pour leur faire des vêtements de peau et les habille lui-même (Gn 3.21). Entre autres, ce geste révèle la provision de Dieu pour dissimuler la honte

---

<sup>18</sup> MOUCARRY, *A tout péché miséricorde*, p. 131.

<sup>19</sup> La Bible parle aussi de péché impardonnable, tout en l'associant au blasphème (Mt 12.22-32 ; Mc 3.22-30).

<sup>20</sup> Il y a un flou dans le Coran à ce sujet.

qu'Adam et Eve ont ressenti à la suite de leur péché et qu'ils ont tenté de couvrir eux-mêmes par des feuilles (Gn 3.7). Cette première intervention divine en faveur des hommes symbolise la nécessité de faire un sacrifice pour couvrir la honte introduit par le péché dans le monde. Il est possible aussi de comprendre cet acte en termes d'honneur que Dieu accorde au couple en lui donnant des vêtements. Dans ce sens, Walton et Matthews suggèrent que « Dieu leur a remis ces vêtements un peu comme un patron remettait un don à un client. Les dons de vêtements sont parmi les plus fréquents mentionnés dans la Bible » (cf. Gn 41-42)<sup>21</sup>.

Ce geste divin est susceptible d'aider le musulman à comprendre la nécessité du système de sacrifice que Dieu a mis en place et décrit dans la Bible (Gn 3.21, 22.1-8 ; Es 53.3-9 ; Jn 1.29). Cela conduit ultimement au sacrifice de Jésus-Christ à la croix pour couvrir la honte des péchés de tous les hommes (1 Pi 1.2). Ce sacrifice vaut aussi pour les musulmans qui se tournent vers Dieu pour recevoir de sa part les bénéfices du sacrifice de Jésus-Christ, tout comme Adam et Ève ont bénéficié de la mort de l'animal. Si la vie de Jésus a été sacrifiée à la croix, comme l'était l'agneau sacrificiel, les résultats de cet acte violent couvrent ainsi la honte devant Dieu de quiconque fait appel à la miséricorde de Dieu. Le musulman croit que le pardon est un don de Dieu, don que lui seul est en mesure d'accorder, conditionné par la démarche de repentance. Ainsi, la réception du don des bénéfices du sacrifice de Jésus en faveur des musulmans se rapproche en quelque sorte de la démarche de repentance envers Dieu. Un de ces bénéfices est l'accès au paradis par la foi dans le sacrifice de Jésus-Christ à la croix.

Cette manière de tenter de contextualiser le message du pardon divin d'une manière cohérente avec le concept coranique semble pertinente. Car le don du pardon offert aux musulmans par Dieu, à travers Jésus-Christ, pourrait trouver un terrain d'accueil fertile

---

<sup>21</sup> WALTON et MATTHEWS, *Le Pentateuque expliqué*, p. 22.

chez les musulmans, vu qu'ils accordent un grand respect à Jésus-Christ.

En effet, le Coran place Jésus (*Issa*) parmi les grands prophètes, comme Noé, Abraham, Moïse et Muhammad (sourate 33.7). Mais à la différence des grands prophètes et de tous les êtres humains, Jésus n'a pas commis de péché, car il est pur comme le déclare le Coran (sourate 19.19). Le Coran reconnaît aussi que Jésus est toujours vivant au ciel (sourate 4.158) et qu'il viendra à la fin des temps répandre la justice sur la terre. Le fait que *Issa* soit sans péché signifie qu'il est la véritable image de la sainteté, de la piété, de la justice et de la pureté. Cela révèle sa place noble et sa personnalité spéciale. Les musulmans seront également attirés par le fait que Jésus a aimé les enfants (Lc 18.16) et respecté les femmes, comme la femme samaritaine, la femme adultère et la femme avec le dos courbé. Ce sont des traits qui caractérisent uniquement Jésus Christ lorsqu'on le compare aux autres prophètes et messagers de Dieu. Jésus a également accueilli et accepté les gens avec leurs faiblesses (Lc 7. 36-50). Il nous a enseignés à aimer tous les hommes dont nos ennemis (Mt 5.44), à se concentrer sur nos cœurs et à être humbles. Tous ces facteurs aideront peut-être les musulmans à comprendre que Jésus est beaucoup plus qu'un simple prophète. Ainsi, il est digne d'être suivi, car il a tant donné pour eux.

Le Coran insiste aussi sur une démarche individuelle pour obtenir le pardon auprès de Dieu et résiste plutôt à l'idée de l'impact du péché d'Adam et Ève sur leurs descendants. Ainsi, chaque individu est responsabilisé pour ses propres fautes. Le chrétien peut tolérer, dans un premier temps, l'opposition à l'idée du « péché originel ». Car, afin de gagner l'intérêt et l'écoute du musulman, il semble sage de commencer par la responsabilité de chaque individu pour ses propres péchés aux yeux de Dieu. Le principe est de commencer sur des points communs, par ce qui est connu par les musulmans pour les conduire ensuite vers ce qu'ils ne connaissent pas encore. Ainsi, en introduisant la responsabilité, le

chrétien sait qu'il respecte un aspect important de l'enseignement biblique, important aussi pour le musulman. Cette responsabilité personnelle se perçoit déjà dans Genèse 3 lorsque Dieu demande des comptes à chaque acteur lors de la désobéissance d'Adam et Ève. Le récit de Caïn en Genèse 4 se poursuit aussi dans ce sens lorsque le Seigneur dit à Caïn : « Pourquoi es-tu irrité et pourquoi arbores-tu un air sombre ? Certainement, si tu agis bien, tu te relèveras. Si en revanche tu agis mal, le péché est couché à la porte et ses désirs se portent vers toi, mais c'est à toi de dominer sur lui » (v. 6-7). Le reste de la Bible confirme cette perspective de la responsabilité individuelle devant Dieu : « En effet, il nous faudra tous comparaître devant le tribunal de Christ afin que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait, bien ou mal, alors qu'il était dans son corps » (2 Co 5.10). Ainsi, la démarche personnelle de demande de pardon à Dieu pour ses propres fautes, au lieu de commencer avec l'impact du péché sur les autres, peut permettre un meilleur dialogue avec les musulmans.

Ensuite, en prenant appui sur cette responsabilité personnelle, on peut évoquer l'idée biblique de la relation entre Dieu et l'homme qui est comparée à une relation entre un père et son fils. Même si le fils est personnellement responsable quand il commet une faute, le père peut aussi assumer ses responsabilités vis-à-vis de son enfant afin de l'aider quand le fils est incapable de se débrouiller seul. De la même manière que Dieu s'est occupé d'Adam et Ève après leur désobéissance, il s'engage aussi à s'occuper de leurs descendants, en montrant qu'il est miséricordieux et prêt à pardonner tous ceux qui se tournent vers lui. Dieu a aussi promis que la descendance de la femme allait écraser la tête du serpent, qui représente le mal. La suite du récit biblique identifie Jésus comme cette descendance que Dieu a promise, et qu'il a vaincu le mal et détruit les œuvres du Diable (1 Jn 3.8). Cette intervention de Jésus en notre faveur nous donne la possibilité d'être libéré de Satan et de ses œuvres. Il est capable de pardonner les péchés et conséquences. Ainsi, Dieu

assume son rôle de père, en envoyant Jésus-Christ pour agir à notre place et en notre faveur. Il est à ce titre l'intermédiaire parfait entre Dieu et les hommes. Dans ce sens Moucarray dit « que Jésus est habilité à intercéder pour nous car il est mort pour nos péchés »<sup>22</sup>. Il a fait et continue de faire pour les musulmans et tous les êtres humains ce que Muhammad et tous les prophètes n'ont pas réalisé : il ouvre la porte au paradis et à la vie éternelle. Dans sa vie terrestre, Jésus a montré par ses paroles d'autorité et ses actes de puissances et d'amour qu'il est véritablement l'envoyé par excellence de Dieu. Il est donc digne de confiance.

## **VI. Éléments coraniques du pardon d'Adam qu'on peut refuser ou modifier**

Comme nous l'avons vu ci-dessus, les conséquences du péché, selon la Bible, débordent le cadre de la responsabilité individuelle. Elles touchent l'ensemble des relations et ont des impacts sur le plan social, économique, matériel et même sur les générations futures. Cette manière de voir les choses a des implications pour la présentation du pardon et du salut aux musulmans. Mais vu que l'enseignement coranique semble résister à cette perspective, comment peut-on en parler pour le modifier ?

Tout d'abord, on aidera le musulman à comprendre que le pardon est nécessaire non seulement à cause de la désobéissance de l'individu et l'impact sur le pécheur, c'est-à-dire pour soulager sa conscience, mais parce que Dieu est offensé. Nous avons évoqué le récit de Genèse 6 ci-dessus où Dieu est attristé par la multiplication du péché sur la terre et prend la décision d'intervenir en jugement par le Déluge. Dieu est offensé par l'acte du pécheur contre le commandement divin, qui représente la personne de Dieu. Dans ce sens, il serait difficile de faire une séparation radicale entre la personne de Dieu et sa parole parce que Dieu s'engage par sa parole

---

<sup>22</sup> MOUCARRAY, *A tout péché miséricorde*, p. 157.

dans laquelle il révèle sa volonté. Ainsi, toute transgression contre la parole de Dieu est une transgression contre Dieu lui-même nécessitant son pardon pour satisfaire sa justice. Si Dieu n'accorde pas son pardon au pécheur, il sera toujours considéré comme « injuste » aux yeux de Dieu, tout comme cela a été le cas d'Adam et Ève après leur désobéissance (sourate 2.35).

Le pardon est aussi nécessaire à cause de la rupture relationnelle d'avec Dieu. C'est le pardon divin qui permet la restauration de la relation. Au lieu d'être exclu et éloigné de la présence de Dieu et de vivre sous son mécontentement, ce pardon enlève l'hostilité et rétablit la paix entre Dieu et le pécheur. Il rétablit aussi l'honneur, là où la honte régnait : l'honneur de Dieu, mais aussi celui du pécheur. L'exemple de la relation entre un père et son fils rappelle que, lorsque le fils fait quelque chose de mauvais, le père et toute la famille sont aussi déshonorés. C'est le pardon et la réconciliation qui enlèvent la honte. L'histoire du fils prodigue dans le Nouveau Testament (Lc 15.12-32) illustre l'impact du péché sur Dieu et ses enfants. Un autre exemple biblique concernant les répercussions du péché de l'enfant sur le parent se trouve dans l'histoire du fils du roi David (Amnon) qui a commis l'inceste avec sa demi-sœur (Tamar). D'abord, le péché de David a eu des répercussions sur ses enfants. Mais le péché du fils de David a eu un impact sur l'honneur et la position de David en tant que père et roi d'Israël. Donc par cette logique nous comprenons la gravité du péché et ses conséquences sur nos parents et nos enfants (2 Sam 13.14). Enfin, étant donné que Dieu est saint et ne peut tolérer l'impureté causée par le péché, le pardon divin purifie le pécheur aux yeux de Dieu. Il est donc possible de refuser la vision coranique de l'impact du péché sur Dieu lui-même, tout en aidant le croyant musulman à considérer une autre vision des choses grâce à la Bible.

Deuxièmement, il est difficile d'accepter la vision coranique du pardon, notamment avec ses implications dans sa conception du

salut. Car comme nous l'avons vu dans notre étude précédente<sup>23</sup>, selon le Coran l'homme peut se racheter et recevoir le pardon divin en mettant sa foi en *Allah*, en s'attachant au Coran et au prophète Muhammad qui intercédéra pour le croyant au dernier jour<sup>24</sup>. Mais l'homme doit aussi sincèrement se détourner de ses mauvaises voies et faire de bonnes œuvres, notamment celles qui sont exigées dans les cinq piliers de l'Islam (sourate 7.7-8, 118 ; 23.102-103 ; 101)<sup>25</sup>. Cependant, le croyant musulman n'a aucune garantie d'obtenir le pardon divin qui lui permettrait de regagner le paradis. La différence notable entre la conception du pardon et du salut dans le Coran et la Bible doit être surmontée pour rejoindre le musulman avec la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Pour ce faire, il va falloir modifier la vision coranique du pardon et du salut à la lumière des textes bibliques, tout en construisant sur ce que le croyant musulman connaît déjà.

Dans la perspective biblique, le pardon, la réconciliation et le salut sont liés à la croyance en Dieu et à son envoyé, Jésus-Christ (Jn 3.16 ; 14.1 ; Hé 11.6). Le pardon dans la Bible est dans une certaine mesure liée à la bienveillance et à la grâce de Dieu. En ce sens, Moucarray rappelle que :

La bonté caractérise le comportement bienveillant de Dieu à notre égard tandis que la grâce met l'accent sur la souveraineté en même temps que la gratuité de son action. C'est Dieu qui prend l'initiative de combler nos besoins. Les bienfaits qu'il nous accorde sont des dons gratuits et immérités.<sup>26</sup>

Dieu accepte la repentance dans le Coran et la Bible et montre ainsi sa bienveillance envers les pécheurs. Mais dans la Bible Dieu

---

<sup>23</sup> Voir Hani, « Comparaison des enseignements coranique et biblique sur la création d'Adam, sa désobéissance et le pardon divin ».

<sup>24</sup> Voir MOUCARRY, *La foi à l'épreuve*. p. 103.

<sup>25</sup> Pour une bonne introduction des cinq piliers d'Islam, voir SCHIRMACHER, *L'Islam*, p. 159-208.

<sup>26</sup> Voir MOUCARRY, *A tout péché miséricorde*. p. 272.

donne le pardon et la grâce par Jésus-Christ (Mt 9.2, Mc 2.5, Lc 5.20, 7.48). Ceux qui, par la foi, accueillent la grâce de Dieu offerte par l'œuvre expiatoire de Christ à la croix sont pardonnés, libérés de leur péché et sauvés. Ils reçoivent le salut véritable et final, sans se soucier de leurs propres efforts méritoires. Cependant, les œuvres ont une place importante dans la vision biblique du salut. Elles sont le fruit du salut et un critère pour reconnaître l'œuvre de la grâce divine dans la vie du croyant. Le chrétien n'est pas sauvé par ses œuvres, mais ses œuvres sont la preuve de l'œuvre de Dieu et du Saint-Esprit dans sa vie (Jn 15.5). On peut ainsi montrer le lien entre le salut et les œuvres pour aider le musulman à mieux accepter la grâce de Dieu en sa faveur.

## Conclusion

Dans cette étude nous avons proposé une approche basée sur la contextualisation critique de Paul Hiebert du problème de la figure d'Adam dans la Bible et le Coran afin d'aider les musulmans à saisir la pertinence du message biblique. Le problème majeur se trouve au niveau d'une apparente ressemblance entre les deux textes à propos d'Adam. Pour aller au-delà des apparences, nous avons comparé les données du Coran et de la Bible. Ces textes se ressemblent à certains points, pourtant des différences tant au niveau de la forme que du fond sont à noter. Les similarités sont nombreuses : le statut particulier des êtres humains parmi toutes les créatures de Dieu (*khalife, imago Dei*), la révolte contre Dieu, l'expulsion du jardin, le besoin d'être gracié par Dieu, etc. Les points de divergence abondent néanmoins : la création de l'homme et la femme en image de Dieu ne trouve pas de correspondance exacte dans le Coran, le rôle particulier de la femme dans la désobéissance est un enseignement biblique, les conséquences du péché diffèrent dans les deux textes, la repentance du couple et le pardon divin se présentent différemment dans la Bible et le Coran, le salut ne dépend pas de l'initiative humaine dans la Bible, mais de

l'intervention gracieuse de Dieu dans la mise en place d'un projet de salut qui se développe tout au long du récit biblique, etc.

Nous avons également proposé une manière de réunir l'ensemble de ces éléments afin de présenter le message biblique du salut aux musulmans d'une manière contextualisée. La méthode de Paul Hiebert nous a permis de réfléchir à la possibilité d'accepter et de tolérer certains éléments de l'enseignement coraniques afin d'aider les musulmans croyants à mieux saisir le message biblique du salut. Cette méthode nous a également permis de voir que certains aspects de l'enseignement coranique sont en tension majeure avec la Bible et qu'il faut donc soit les refuser, les modifier ou les compléter.

Nous avons vu que grâce à l'initiative de Dieu annonçant l'envoi d'une descendance de la femme le salut devient possible et non par une démarche uniquement humaine. L'initiative de Dieu prend en compte la démarche humaine de se tourner vers lui pour recevoir son pardon. L'annonce d'un sauveur qui triompherait sur le mal et le péché fait partie des nombreuses prophéties dans la Bible d'un Messie-libérateur qui sauverait les enfants d'Adam de leur péché. La venue de Jésus et sa mort à la croix est l'accomplissement de ces attentes déjà annoncées en Genèse 3. C'est par Jésus-Christ que le problème de péché est traité une fois pour toutes.

Nous avons également découvert que le salut divin et le pardon ne donnent pas seulement à l'homme le pardon des péchés, mais rétablissent une relation intime entre Dieu et l'homme par la réconciliation. À la différence du Coran, qui conçoit cette relation plutôt comme celle d'un esclave et son maître, la Bible la considère comme celle d'un fils avec son père. C'est grâce à cette relation de père-fils que la honte du péché est enlevée et l'honneur est restaurée. Le pardon divin permet également à l'être humain de retrouver sa dignité de personne créée en tant qu'image de Dieu. Ainsi, une fois la communion restaurée avec le Créateur, l'être humain peut à nouveau assumer son rôle de responsable de la

création. En tant qu'image de Dieu, il reflète à nouveau la gloire de son Créateur, tout en assumant un rôle de « missionnaire » dans le monde afin de guider les autres vers une nouvelle relation avec Dieu par Jésus-Christ.

Ce travail nous a aussi permis de voir les possibilités de construire des ponts positifs et efficaces avec les musulmans, en recherchant des points de dialogues constructifs par l'écoute de ce qu'ils croient et espèrent. Au lieu d'être dans un esprit d'affrontement et de conflit, nous pensons qu'il est possible d'aider les musulmans à construire sur l'enseignement coranique pour éventuellement accueillir la vérité biblique concernant Jésus-Christ qui libère vraiment du péché. Mais il faut prendre le temps de mieux comprendre la forme et le fond des deux messages coraniques et celui de la Bible. Nous espérons qu'une présentation de la figure d'Adam dans les deux textes aidera les musulmans à découvrir le message glorieux de Jésus-Christ et le salut que Dieu offre par le second Adam, Jésus-Christ.

# **La justification par la grâce dans l'épître aux Romains est-elle une notion compréhensible pour des personnes de cultures différentes ?**

Hannes Wiher

## **Introduction**

L'auteur a vécu et travaillé vingt ans comme missionnaire en République de Guinée, en Afrique de l'Ouest. Bien que l'épître aux Romains ait eu une place centrale dans le programme d'enseignement de l'école biblique de l'Église partenaire et qu'elle fut intensément étudiée en conséquence, l'auteur n'a jamais entendu un seul sermon sur l'épître aux Romains de la part d'un pasteur local pendant les vingt années de son service missionnaire. Il a également constaté que certains chrétiens guinéens considéraient, en se référant à 1 Jean 1.9, que le pardon s'opère sur la base d'une simple confession des péchés, pour ainsi dire du bout des lèvres. Cela pourrait s'expliquer par le fait que ces chrétiens ne comprenaient pas du tout la justification ou ne la comprenaient que de manière réductrice.

Cet article a de ce fait une intention à la fois pastorale et missionnaire. On examinera d'abord le but de la rédaction et le sujet principal de l'épître aux Romains. Puis on étudiera ses notions les plus saillantes. Ensuite on présentera sommairement ces concepts-clés dans la Bible et dans les sciences humaines. Ce faisant on accordera une attention particulière aux recherches effectuées par les théologiens allemands au cours du xxe siècle. Ces réflexions serviront de base à l'élaboration de la manière dont le message et la notion de justification dans l'épître aux Romains peut être communiquée de manière compréhensible à des personnes de cultures différentes.

## L'épître aux Romains

L'épître aux Romains a joué un rôle central dans l'histoire de l'Église. Presque tous les théologiens de renom lui ont consacré des commentaires. La découverte de son message par Martin Luther (1483-1546) en 1512-14 a débouché sur la Réforme protestante. Sa préface à son commentaire de l'épître aux Romains a conduit à la foi John Wesley (1703-1791), alors âgé de trente-neuf ans, marquant ainsi le début des grands réveils anglo-saxons des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles<sup>1</sup>. Au XX<sup>e</sup> siècle, de concert avec Édouard Turneysen (1888-1974), Karl Barth (1886-1968) a trouvé, grâce à l'épître aux Romains, un nouvel accès à la Bible et à son message<sup>2</sup>.

### Le but de la rédaction

La rédaction de l'épître aux Romains coïncide assez vraisemblablement avec le séjour de Paul à Corinthe lors de son troisième voyage missionnaire, au printemps de l'année 56, qui est aussi celle de son arrestation à Jérusalem (Rm 15.25s). C'est là qu'il la dicte à son secrétaire Tertius, probablement dans la maison de Gaius (Rm 16.22s ; cf. Ac 20.3s). Paul se trouve à un tournant décisif de son activité missionnaire : il a achevé le travail missionnaire dans l'est de la région méditerranéenne (Rm 15.19, 23) et mené à bien l'œuvre de la collecte conformément au mandat reçu (Rm 15.26s). Il projette donc d'étendre sa mission vers l'ouest jusqu'en Espagne et souhaite pour cela prendre Rome comme base de départ (Rm 15.24).

---

<sup>1</sup> Cf. Martin LUTHER, « Préface au Nouveau Testament 1922 », in *Œuvres*, publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France et de la revue Positions luthériennes, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 257-262 ; Albert GREINER, *Luther: Essai biographique*, 3<sup>e</sup> éd. revue, Strasbourg, Oberlin, 1992, p. 111s ; Jacques BLANDENIER, *Martin Luther et Jean Calvin*, Charols/St-Prex, Excelsis/Je sème, 2008, p. 32, n. 12.

<sup>2</sup> Cf. Karl BARTH, « Préface », in *L'épître aux Romains*, trad. Pierre JUNDT, Genève, Labor et Fides, 2016 (édition originale allemande 1923).

Paul et « son Évangile » (Rm 2.16) sont fortement contestés en Orient par les juifs et les judéo-chrétiens (Rm 3.8 et autres). Des adversaires de Paul sont à l'origine d'une forte agitation dans certaines Églises d'Orient avec leur « autre Évangile » (2 Co 11.4). C'est pourquoi il souhaite exposer en détail « son Évangile » aux Églises de maison à Rome, afin d'éliminer la méfiance et les malentendus qu'il constate et établir en même temps une base de confiance pour une collaboration ultérieure. Ce faisant, il se rattache sciemment à leur tradition doctrinale et confessionnelle et présente « son Évangile » comme un message concordant clairement avec ce que les chrétiens romains savent de leur foi<sup>3</sup>. En ce sens, l'épître aux Romains est un « rapport d'activité ». C'est dans ce même sens que James Dunn parle d'une intention missionnaire, apologétique et pastorale de la rédaction de l'épître aux Romains<sup>4</sup>.

### **Le thème**

Le thème de l'épître aux Romains en découle : il s'agit de l'Évangile de Dieu concernant son Fils Jésus-Christ, destiné aux juifs et aux non-juifs (Rm 1.1, 3, 5). Cet Évangile, précise Paul en Romains 1.16-17, consiste en la révélation de la justice salvatrice de Dieu dans le Messie Jésus, pour le salut de tous ceux qui croient, tant juifs que non-juifs.

Le thème n'est pas seulement la justification, qui a pris une importance particulière lors de la Réforme protestante, sinon l'exposé de Romains 1.1-5.11 aurait suffi. C'est aussi la révélation de la justice de Dieu dans l'histoire du salut et dans la vie des croyants. C'est à Martin Luther que revient le mérite d'avoir mis en évidence ce sujet transversal de la justice salvatrice de Dieu. Avec ce thème, Paul se rattache étroitement à la tradition de l'Ancien Testament, à

---

<sup>3</sup> Cf. Rm 1.3s ; 3.24s ; 4.25 ; 6.17 ; 8.3 ; 10.9 ; 13.8s ; 14.17 ; 15.14s.

<sup>4</sup> James D. G. DUNN, *Romans*, Word Biblical Commentary, vol. 38 A+B, Waco, Word Books, 1988, p. liv-lviii.

la tradition judéo-apocalyptique et à la tradition de Jésus, comme nous le verrons en détail. Dunn ajoute un deuxième accent, en soulignant que cette justice de Dieu est pour *tous* les croyants, pour les juifs d'abord, mais aussi pour les non-juifs<sup>5</sup>.

## Définition des notions principales

Après avoir présenté le but et le thème de l'épître aux Romains, il est important d'examiner ses notions principales. Dans le cadre de la problématique de cet article, on se limitera aux notions bibliques de justice, de justice de Dieu et de justification. Comme ce sont toutes des notions d'ordre juridique, il convient de préciser au préalable qu'en Israël, la notion de droit déterminait de manière décisive toutes les relations communautaires jusqu'à la pensée théologique à propos de la communion établie entre Dieu et l'être humain. On peut dire que le droit constitue le fondement de la vision de Dieu dans l'A.T., dans la mesure où elle est théologiquement marquée. Et, rétroactivement, le fait de donner un sens religieux aux notions juridiques a contribué à donner une dimension éthique au droit.

## La justice

Il est indéniable que Paul s'inscrit dans la tradition juive de l'A.T. en désignant l'événement du salut par le terme de justice<sup>6</sup>. Le fait que ce terme est fondamental pour l'A.T. et le judaïsme est également attesté par la lexicographie : *tsèdèq* ou *tsedaqah* « justice » et *tsadiq* « le juste » sont des termes mentionnés en tout 523 fois dans la Bible hébraïque. On constate une vraie

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. lxi-lxii.

<sup>6</sup> Cf. Hans Heinrich SCHMID, « Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas », in *FS Ernst Käsemann*, sous dir. Johannes FRIEDRICH *et al.*, Tübingen, Mohr, 1976, p. 404.

accumulation en Ésaïe, en Ézéchiel, dans les Psaumes et dans les Proverbes<sup>7</sup>.

Dans l'A.T., la justice concerne les relations sociales. Il s'agit d'une action marquant la fidélité à la communauté. Ainsi, la justice vise un comportement conforme aux normes de la communauté et, par le biais du principe de rétribution, un état de santé, d'intégrité et de bien-être<sup>8</sup>. Le principe de rétribution renvoie à la loi de cause à effet entre le péché et le malheur ou la maladie. De même, un comportement selon les normes engendre le salut, le succès, la santé, la prospérité et la bénédiction. Dans une perspective eschatologique, la justice devient une notion fondamentale pour le salut et la caractéristique des temps messianiques. Elle se rapproche ainsi de celle de *shalom*. Le vrai juste est le serviteur de Dieu qui exécute parfaitement la volonté de Dieu et qui, bien qu'innocent, subit la mort par substitution pour les injustes (És 53).

En ce qui concerne Dieu, la justice est par conséquent un comportement conforme à l'alliance avec Israël. C'est pourquoi les actions de Dieu dans l'histoire du salut concordent avec les actions du Créateur, c'est-à-dire qu'elles sont justes. L'action juste de Dieu exige de la part de l'être humain une réponse correspondante. Pour l'Israélite, le monde était un tout cohérent en lui-même. L'ordre dans le domaine de la nature, du social et du droit, de la sagesse, du politique et du culte, et même de l'histoire, recouvrait tous des aspects d'un seul et même contexte global. En fait également partie

---

<sup>7</sup> *The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament*, 5<sup>e</sup> éd., Londres, Samuel Bagster and Sons, 1890, p. 1063s. Cf. J. B. PAYNE, « Justice », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 895-897 ; M. BURCH, « Justice », *Le Grand Dictionnaire de théologie*, sous dir. Daniel J. TREIER et Walter A. ELWELL, Charols, Excelsis, 2021, p. 718-720 ; David J. REIMER, « *tsèdèq* », *NIDOTTE*, vol. 3, p. 744-768 ;

<sup>8</sup> Klaus KOCH, « *tsdq* gemeinschaftstreu, heilvoll sein », *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, sous dir. Ernst JENNI, Gütersloh, Kaiser, 1975, p. 511 ; Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1-3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1978, p. 212.

la notion d'interdépendance entre l'action et le résultat, le principe de rétribution<sup>9</sup>.

Pour le judaïsme rabbinique, la justice devient concordance avec la loi par obéissance et acquisition de mérites. Sont réputés particulièrement méritoires la bienfaisance et les gestes d'amour : nourrir les affamés, vêtir les gens nus, consoler les malheureux, visiter les malades et les prisonniers (cf. Mt 25.35s)<sup>10</sup>. Dans la pensée rabbinique on trouve au premier plan l'action judiciaire eschatologique de Dieu envers les injustes. Ainsi la justice de Dieu devient une justice punitive qui vient s'opposer à sa miséricorde et à sa bonté envers les croyants<sup>11</sup>.

Jésus intègre la tradition de justice de l'A.T. présentée ci-dessus dans sa prédication, en demandant une justice meilleure que celle des Pharisiens (Mt 5.20). L'évangile selon Matthieu, rédigé pour des chrétiens juifs, reprend particulièrement cette préoccupation, ce qui est significatif<sup>12</sup>. Avec la venue du règne de Dieu en Jésus-Christ, la justice attendue pour la fin des temps est également advenue. Ceux qui ont faim et soif de cette justice ou qui sont persécutés à cause d'elle, sont déclarés bienheureux et assurés de la communion avec Dieu dans les cieux (Mt 5.6, 10). Jésus demande à ses disciples de rechercher d'abord son règne et sa justice (Mt 6.33). La justice signifie ici l'action de Dieu qui constitue son règne<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> SCHMID, « Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen », p. 405.

<sup>10</sup> Cela correspond largement à la conception du mérite dans l'islam (cf. la notion islamique de *sadaqa*).

<sup>11</sup> PAYNE, « Justice », p. 897 ; Horst SEEBASS, « Righteousness », *NIDNTT*, vol. 3, p. 352-365.

<sup>12</sup> L'évangile selon Matthieu présente 7 mentions de *dikaionè* « justice » et 14 occurrences de *dikaïos* « le juste ». *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, sous dir. John R. KOHLENBERGER *et al.*, Grand Rapids, Zondervan, 1995, p. 216s.

<sup>13</sup> Peter STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1981, p. 106.

C'est chez l'apôtre Paul que la notion de justice est utilisée le plus souvent et de la manière la plus différenciée. Dans sa proclamation de la justice de Dieu et de la justification par Dieu, il se rattache le plus fortement possible à la tradition de l'A.T. et donc aussi à celle de Jésus. Il est significatif qu'il le fasse particulièrement dans l'épître aux Romains, qui traite de la problématique des relations entre chrétiens d'origine juive et non juive<sup>14</sup>. À cet effet, Ernst Käsemann remarque : « Paul occupe une position clé pour la signification de la justice dans l'histoire de la pensée néotestamentaire, parce qu'il a élevé la justice de Dieu en Jésus-Christ au point d'en faire le contenu cardinal de l'Évangile missionnaire »<sup>15</sup>. Le seul chemin menant à la justice sera désormais la foi en Jésus-Christ (Rm 1.16s ; 3.26, 28 ; 5.1 ; Ga 2.16).

## La justice de Dieu

Avec la notion de « justice de Dieu », Paul reprend une expression du judaïsme apocalyptique. En passant par Matthieu 6.33<sup>16</sup> et Jacques 1.20<sup>17</sup>, celle-ci remonte à 1QS XI.12<sup>18</sup> (règle communautaire de Qumran, manuscrit de la grotte 1), et jusqu'à Deutéronome 33.21<sup>19</sup>. L'expression apparaît dix fois dans le N.T., dont six dans la

---

<sup>14</sup> L'épître aux Romains contient 29 mentions de *dikaïosunè* « justice », 7 mentions de *dikaïos* « le juste », 14 occurrences de *dikaïoô* « déclarer juste » et 2 occurrences de *dikaïosis* « justification ». *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, p. 216s.

<sup>15</sup> Ernst KÄSEMANN, « Gottesgerechtigkeit bei Paulus », in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, 2<sup>e</sup> éd., Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1964, p. 185.

<sup>16</sup> « Cherchez d'abord le règne de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mt 6.33). Les citations bibliques sont tirées de la version NBS.

<sup>17</sup> « La colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu » (Jq 1.20 ; cf. Sir 1.22).

<sup>18</sup> « Si je trébuche à cause de la culpabilité de la chair, mon droit dure, grâce à la justice de Dieu, pour toujours » (1QS XI.12).

<sup>19</sup> « Il [Gad] a agi selon la justice [*tsedaqa*] du Seigneur, il a agi selon son équité [*mishpat*] envers Israël » (Dt 33.21). Les références à la justice de Dieu sont tirées de STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, p. 31.

seule lettre aux Romains<sup>20</sup>. Pour Peter Stuhlmacher, « dans la seule expression-clé justice de Dieu se trouve toute la compréhension du Christ et donc tout l'Évangile de Paul ». Pour lui, cette expression possède un « champ sémantique étendu et synthétique » (cf. Rm 3.5, 21-26 ; 10.3), et « une structure typiquement vétérotestamentaire »<sup>21</sup>.

Au cours de l'histoire de l'Église, la construction du génitif dans l'expression « *dikaïosunè tou théou* » a été l'objet d'un débat animé, avec des positions opposées<sup>22</sup>. Est-t-il un *génitif objectif* et signifie-t-il la justice que l'être humain possède en présence de Dieu ? (Rm 4.3, 5 ; cf. Phil 3.9). Pour Luther et la Réforme protestante, cette interprétation, comprise comme justice par grâce et par la foi, a pris une importance décisive dans le contexte des indulgences. Elle met l'accent sur la justice en tant que statut et situation dans le processus judiciaire et donc sur l'aspect légal individuel<sup>23</sup>.

Ou alors, cette expression est-elle un *génitif subjectif* et signifie-t-elle ainsi la justice propre de Dieu comme puissance salvatrice ? (cf. Rm 1.17 ; 3.5, 21s ; 10.3 ; 2 Co 5.21). Avec cette interprétation, Adolf Schlatter (1852-1938) souligne que Dieu est la force motrice de l'histoire du salut<sup>24</sup>. On vise alors l'événement théologique et christologique ainsi que l'étendue cosmologique et eschatologique de la notion.

---

<sup>20</sup> Rm 1.17 ; 3.5, 21, 22 ; 10.3 ; 2 Co 5.21 ; Phil 3.9 ; Jq 1.20 ; 2 P 1.1. *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, p. 217.

<sup>21</sup> STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, p. 100, 105, 107.

<sup>22</sup> Pour la discussion relative aux constructions du génitif, cf. P. T. O'Brien, « Justification in Paul and Some Crucial Issues of the Last Two Decades », in *Right with God. Justification in the Bible and the World*, sous dir. D. A. Carson, Londres, Paternoster, 1992, p. 70 ; Käsemann, « Gottesgerechtigkeit bei Paulus », p. 182s.

<sup>23</sup> Martin LUTHER, *Œuvres*, t. VII, trad. Pierre JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 307.

<sup>24</sup> Adolf SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart, Calwer, 1935.

Dans le sillage de Schlatter, Ernst Käsemann (1906-1998) et Peter Stuhlmacher (né en 1932) plaident pour une combinaison des génitifs subjectif et objectif, ce qui, au fond, revient à un *génitif d'auteur*<sup>25</sup>. La justice de Dieu devient alors puissance et don. Elle est la seigneurie de Dieu sur le monde qui se manifeste en Christ. En lien avec la compréhension qu'en a l'A.T., elle est l'efficacité salvatrice de Dieu créateur et juge, qui établit la justice et le bon ordre pour les personnes concernées. Elle est donc à la fois l'action juridique et salvatrice de Dieu (Schlatter) et la justice qui vaut devant Dieu (Luther). Mais elle signifie en outre l'action efficace de Dieu et la manière d'être et de se comporter de l'être humain conforme à cette action. Elle vise à obtenir une réponse de l'être humain. Parce que dans sa fonction de garant de l'ordre du monde, il faut reconnaître que Dieu est juste. C'est sa justice qu'il confère à celui qui, de son côté, fait justice. Pour Käsemann, par cette expression, Paul parvient à « relier l'eschatologie présente et future, "déclarer juste" et "être juste", le don et le service, la liberté et l'obéissance, l'approche légale, sacramentelle et éthique »<sup>26</sup>.

## La justification

La notion de justification dans l'épître aux Romains met en lumière l'aspect juridique du pardon : le rétablissement de la justice hors de l'état de péché par la mort substitutive du juste sur la croix, qui est le seul moyen de satisfaire la sainteté et la justice de Dieu saint et juste. L'être humain pécheur ne peut être justifié que par la foi en Christ (Rm 3.23, 26, 28). Le contraire de justifier (*dikaïoun*) est condamner (*katakrinein*) (Rm 8.33s). Il s'agit de déclarer juste l'impie qui croit, en raison de l'action justificante de Dieu dans la

---

<sup>25</sup> KÄSEMANN, « Gottesgerechtigkeit bei Paulus », p. 181-193 ; Peter STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*. NTD 6, 14<sup>e</sup> éd., Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1989.

<sup>26</sup> Käsemann, « Gottesgerechtigkeit bei Paulus », p. 184.

mort et la résurrection du Christ (Rm 4.5 ; 5.6)<sup>27</sup>. Ainsi l'acte de grâce est opposé à ce qui autrement est familier dans l'administration de la justice. On voit ici que, malgré la terminologie juridique, il s'agit d'une objectivité relationnelle, effectuée dans la croix et saisie dans la foi.

Le fait que Paul associe la notion de justification à la mort expiatoire substitutive de Jésus sur la croix (Rm 3.25s ; 4.25 ; 5.1-11 ; 8.3s ; 2 Co 5.14-21) revêt une importance capitale du point de vue théologique et missiologique. D'une part, il se rattache ainsi à la pensée de l'A.T. sur la justification dans le sens de la substitution d'une existence à une autre (Lv 16 ; És 53). D'autre part, il s'inscrit dans la tradition de la confession de foi de Jésus et des judéo-chrétiens (Mc 10.45 ; Rm 3.25 ; 4.25 ; etc.). Ce qui se faisait chaque année au grand Jour des expiations (*yom kippour*), dans le secret du Saint des Saints, par l'aspersion de sang sur le couvercle de l'arche d'alliance (en hébreu *kapporèt*, en grec *hilastèrion*), est maintenant exposé en public sur la croix de Golgotha comme étant la justice de Dieu (Rm 3.25). Dieu y démontre sa fidélité à la promesse et à l'alliance envers Israël, mais aussi sa fidélité de Créateur envers tous les êtres humains par le pardon de tous les péchés antérieurs (Rm 3.26)<sup>28</sup>. Romains 3.25s devient ainsi un point de jonction entre la manière dont l'A.T. envisage l'expiation et la manière dont le N.T. présente la propitiation et la réconciliation. Jésus-Christ est le lieu et le médiateur de l'expiation. Les péchés sont non seulement couverts (*kappér*), mais expiés (*kippér*) par la mort du juste. Ainsi, à côté de l'aspect présent (Rm 3.24) et de l'aspect passé (Rm 5.1) du fait de déclarer juste, il résulte également un aspect futur :

---

<sup>27</sup> Cf. Sylvain ROMEROWSKI, « Justification », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, p. 897-904 ; J. I. PACKER et R. M. ALLEN, « Justification », *Le Grand Dictionnaire de théologie*, p. 721-725.

<sup>28</sup> Peter STUHLMACHER, « Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26 », in *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, p. 117-135.

l'espérance de franchir indemne le jugement final, c'est-à-dire l'espérance d'avoir accès à la gloire (Rm 5.2, 5).

En raison de la mise en parallèle de « déclarer juste » et « glorifier » en Romains 8.30 et de « sanctifier » et « justifier » en 1 Corinthiens 6.11, le fait de déclarer juste doit être considéré comme un acte de nouvelle création au sens d'un acte juridique du Dieu créateur. Et en vertu de cet acte, les personnes déclarées justes acquièrent de nouveau le droit de participer à l'existence dans la gloire et dans la justice devant Dieu (cf. 2 Co 5.17). Stuhlmacher remarque à ce propos : « La distinction dogmatique, apparue dans l'histoire de l'Église, entre la justification d'abord seulement imputée au tribunal (légale et imputative) et la justification active et efficace par un acte créateur (effective) est, à l'aune des preuves mentionnées, une abstraction non biblique »<sup>29</sup>. Les théologiens évangéliques James Packer et Michael Allen s'y opposent en ces termes :

Il n'existe pas de fondement lexical en faveur du point de vue de Chrysostome, d'Augustin et d'autres théologiens médiévaux et catholiques pour lesquels « justifier » signifiait, ou intégrait à son sens, le fait de « rendre juste » (par un renouveau spirituel subjectif). La définition tridentine de la justification comme « pas seulement la rémission des péchés, mais à la fois sanctification et rénovation de l'homme intérieur » (session VI, chap. VII) est donc erronée<sup>30</sup>.

Sur la base des explications sur la justification et de celles concernant la justice de Dieu, il pourrait être judicieux d'utiliser non pas le mot « justifier », qui reste au niveau juridique, mais plutôt l'expression « déclarer juste » plus proche du mot grec *dikaioô* ou encore, à l'instar de Käsemann et Stuhlmacher, l'idée de « rendre juste ». Mais certains théologiens évangéliques s'y opposent avec véhémence, comme Packer et Allen dans la citation ci-dessus.

---

<sup>29</sup> STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, p. 60 ; IDEM, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, p. 135.

<sup>30</sup> PACKER et ALLEN, « Justification », p. 722.

## La conscience dans la Bible et dans les sciences humaines

La compréhension erronée ou réductrice du sens de la justification et l'absence de ce sujet dans les prédications doivent inciter à une réflexion sur la communication et l'accueil du message de l'épître aux Romains. Or, la manière de connaître (l'épistémologie) et d'envisager un comportement moral (l'éthique), ainsi que le processus allant du péché au salut en passant par le pardon (la sotériologie) sont dirigés par la conscience. Il faut donc que les pasteurs, les missionnaires et les chrétiens apprennent à mieux comprendre la conscience, sa formation, son fonctionnement et ses dimensions théologique et sociale.

### Péché, culpabilité, honte et conscience dans la Bible

Du point de vue du vocabulaire, l'A.T. ne distingue généralement pas le péché lui-même de son résultat, la culpabilité, comme effet objectif du péché. La Bible hébraïque désigne les deux par le même mot. Le terme le plus courant pour signifier la culpabilité est *'awon* « tourner, s'écarter du droit chemin ». À côté de celui-ci on utilise aussi le nom commun pour le péché *chata't* « manquer, rater (la cible) »<sup>31</sup>. L'hébreu ne s'intéresse donc pas particulièrement à faire la distinction entre péché et culpabilité. En effet, sur la base du principe de rétribution, un comportement non conforme aux normes de la communauté d'alliance entraîne inévitablement une culpabilité devant la communauté et devant Dieu, et donc une punition sous forme d'exclusion de la communauté et d'autres

---

<sup>31</sup> Cf. Henri BLOCHER, « Péché », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, p. 1227-1232. Un autre terme est *'asham* « culpabilité, dette » qui est devenu principalement la désignation du sacrifice de culpabilité. Le fait que *rasha'* « pécheur, impie » soit aussi volontiers utilisé pour désigner la faute religieuse, montre l'importance du langage juridique pour la terminologie religieuse. Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, Londres, SCM, 1967, p. 452s.

malheurs (Gn 42.21). À l'inverse, un comportement conforme aux normes a pour effet une juste récompense, qui est le fait d'être juste.

Le N.T. rend la notion de culpabilité à l'aide d'une multitude de termes qui se rapprochent tous de la notion de péché au sens de manquer la cible (*hamartia*). *Hamartia* reste le terme principal pour le péché et la culpabilité dans le N.T. Alors que « péché » a davantage un caractère actif, la « culpabilité » c'est plutôt tomber dans la dépendance passive de l'instance supérieure d'un tribunal de type humain ou divin. La culpabilité est donc une notion juridique. C'est ce qui apparaît le plus clairement dans le mot *enochos*, un terme technique du langage judiciaire, qui constate la culpabilité d'un accusé devant un tribunal<sup>32</sup>.

Une notion tout aussi fondamentale que la culpabilité c'est la honte. Avant leur désobéissance, il est dit d'Adam et d'Ève qu'ils étaient nus, mais qu'ils n'en avaient pas honte (Gn 2.25). Après la chute, ils se sont cachés, parce qu'ils avaient honte (Gn 3.8-11). Le mot hébreu utilisé là est *bosh* « avoir honte devant autrui, tomber dans le déshonneur »<sup>33</sup>. Ici la conséquence du péché n'est pas ressentie comme une culpabilité, mais exprimée comme une honte. En conséquence directe, on observe un comportement typique de la honte : se cacher, éviter la personne et faire l'innocent.

---

<sup>32</sup> Il faut encore mentionner *aitia* « faute commise », qui, dans la LXX, rend partiellement le terme hébreu *'awon* et qui figure par exemple dans l'inscription sur la croix (Mt 27.37 et parallèles), et *élenghô* « persuader, condamner » qui va au-delà du domaine juridique. Friedrich THIELE et Hans-Georg LINK, « Guilt, Cause, Convict, Blame », *NIDNTT*, vol. 2, p. 137-143.

<sup>33</sup> P. WOOLEY, « Honte », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, p. 725 ; Philip J. NEL, « *bosh* », *NIDOTTE*, vol. 1, p. 620-627 ; Martin A. KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bōš, klm und hpr*, Zurich, TVZ, 1972, p. 17, 206.

Dans l'A.T., le mot honte et les termes apparentés<sup>34</sup> sont plus souvent utilisés en relation avec le péché que des expressions de culpabilité, surtout dans les Psaumes et par les prophètes (Ps 31.17 ; És 42.17 ; 44.9-11 ; Jr 3.24s). Cela explique aussi pourquoi Baal est appelé *boshèt* « honte » (Jr 3.24 ; 11.13). Il est l'opposé de Dieu, le Roi et le Seigneur tout-puissant ; ce Baal est un odieux bon à rien. Comme le malheur et la maladie sont une honte et un déshonneur et sont dans la conception de l'A.T. normalement associés au péché (Jb 4.7-9), le sort du Serviteur de l'Éternel est d'abord considéré comme un péché (És 53.3). Ce qui est incroyablement nouveau dans ce passage, comme dans le livre de Job, c'est que cette fois la honte du malheur n'indique pas le péché, mais la justice du Serviteur de l'Éternel (És 53.11s).

La mention de la honte est également fréquente dans le N.T. (Rm 1.26 ; 1 Co 6.4s ; 11.14 ; 15.34 ; 2 Co 6.8 ; Ép 4.11-13). Les termes grecs les plus courants sont *aidos* « respect, pudeur », *aishunè* « honte, déshonneur » et *atimia* « déshonneur »<sup>35</sup>. Le premier terme *aidos* a ici davantage le sens de crainte de Dieu et est de ce fait parallèle à la piété (1 Tm 2.9). Le second terme, *aishunè*, plus fréquent, désigne plutôt la honte interpersonnelle (1 P 2.6). *Atimia* signifie « déshonneur » (Rm 1.26). Comme personne innocente, Jésus-Christ a subi la plus grande honte sur la croix, mais cela lui a

---

<sup>34</sup> Des termes apparentés sont *kalam* « montrer, accuser », *hapér* « être perplexe, embarrassé » et *qalon* « bassesse, petitesse ». KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande*, p. 109, 170, 184, 206. En français : opprobre, honte, être gêné, se cacher ou perdre la face, nudité, déshonneur, moquerie, dérision (cf. Ps 44.13-15). Shin Funaki interprète les différentes situations honteuses comme signifiant « perdre la face ». Shin FUNAKI, « The Significance of the Old Testament Concept of "Losing Face" », mémoire, Wheaton College, 1957. Cf. aussi Jackson WU, *Saving God's Face. A Chinese Contextualization of Salvation through Honor and Shame*, Pasadena, William Carey International University Press, 2012 ; IDEM, *Reading Romans with Eastern Eyes. Honor and Shame in Paul's Message and Mission*, Downers Grove, IVP, 2019.

<sup>35</sup> Cf. H.-G. LINK, E. TIEDTKE, « Shame, Respect », *NIDNTT*, vol. 3, p. 561-564.

été imputé comme un honneur (Hé 12.2 ; Ph 2.9-11). Pour Paul, il est fondamental que le croyant ne soit pas couvert de honte (Rm 9.33 qui cite És 28.16). Les croyants doivent demeurer en Christ, afin de ne pas se retrouver confondus lors de son retour (1 Jn 2.28).

Le terme contraire de la honte c'est l'honneur. Cela apparaît clairement en hébreu, où *qalon* « bassesse, infamie » s'oppose à *kabod* « gravité, honneur, gloire »<sup>36</sup>. Dans le N.T., honneur est rendu par *timè* pour l'honneur humain et plus souvent par *doxa* pour la gloire de Dieu.

Dans les deux Testaments, la honte est, entre autres, étroitement liée au péché et fait partie des sentiments et des comportements élémentaires de l'être humain déchu. Elle est liée à la perte de l'honneur (cf. 2 S 13.12s) et dirigée contre les hommes ou contre Dieu. La honte peut refléter une sensation subjective, c'est-à-dire un sentiment, ainsi qu'un fait objectif et signifier une séparation d'avec les autres êtres humains ou d'avec Dieu, un péché.

C'est la conscience qui déclenche le processus allant du péché au salut en passant par la justification. Dans une perspective biblico-théologique sur la conscience, Dieu a créé l'être humain en image de Dieu, avec une conscience (Gn 1.26). Dans le paradis, l'être humain étant en harmonie avec Dieu, la conscience était en paix ; c'était une « bonne conscience ». Ainsi, le récit de la création peut conclure : Adam et Ève étaient nus et n'en avaient pas honte (Gn 2.25). Après l'infraction à la norme de Dieu lors de la chute, leur conscience fut troublée et devint une « mauvaise conscience ». Celle-ci s'est exprimée par la conscience de soi et des activités indicatrices de la honte : se couvrir, se cacher, blâmer l'autre (Gn 3.7s, 12). Dans la suite, la conscience est entachée du péché de l'être humain et influencée par le contexte corrompu et souillé qu'il crée (p. ex. 1 Co 8.1-13). Mais Dieu nous connaît en profondeur au-delà des consciences humaines soumises au péché (2 Co 5.11).

---

<sup>36</sup> KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande*, p. 206.

Dans la section suivante, on examinera de plus près l'approche de la conscience dans l'anthropologie culturelle pour mieux comprendre son fonctionnement dans des cultures différentes.

### **La conscience dans les sciences humaines**

Le fait que la conscience puisse se présenter sous différentes configurations n'a longtemps pas été perçu par les chercheurs occidentaux. C'est à Ruth Benedict (1887-1948) et à Margaret Mead (1901-1978) que l'on doit d'avoir attiré l'attention sur les différences d'orientation de la conscience<sup>37</sup>. Selon elles, une conscience orientée vers la culpabilité connaît une référence morale absolue, tandis qu'une conscience orientée vers la honte se règle sur la morale du groupe. Sur la base de ces études, plusieurs chercheurs, dont Melford Spiro (1920-2014) et plus tard Lothar Käser (né en 1938) et Klaus Müller (né en 1945)<sup>38</sup> ont élaboré leurs modèles de la conscience.

Spiro a émis l'hypothèse que deux types de surmoi (conscience) se développent en fonction du nombre de personnes de référence (les réflexions de Spiro se fondent sur la théorie de Freud). Il a trouvé la confirmation de cette hypothèse lors de son étude dans un kibboutz israélien :

Des sociétés dans lesquelles l'enfant n'est éduqué que par un petit nombre de personnes, forment des individus qui non seulement intériorisent les normes de ces personnes, mais intériorisent aussi les personnes elles-mêmes. Pour ces enfants c'est ce qui a été intériorisé

---

<sup>37</sup> Cf. Ruth BENELECT, *Le Chrysanthème et le sabre*, trad. Lise Mécréant, Paris, Picquier, 1987 (version anglaise originale 1947) ; Margaret MEAD (sous dir.), *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York, McGraw-Hill, 1937, p. 307, 343.

<sup>38</sup> Melford E. SPIRO, *Children of the Kibbutz*, éd. rév., Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1975 ; Lothar KÄSER, *Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée*, Charols, Excelsis, 2008 ; Klaus W. MÜLLER, *Conscience – The Moral Law Within*, Nuremberg, VTR, 2023.

qui devient alors la personne de référence (*significant other*). La punition attendue c'est le fait que la personne de référence retire son amour. Comme cette punition est vécue comme un sentiment de culpabilité après une transgression, on peut dire que ce type de surmoi est « orienté vers la culpabilité ».

Des sociétés dans lesquelles l'enfant est éduqué par un assez grand nombre de personnes, ou dans lesquelles les éducateurs disciplinent l'enfant en lui disant que d'autres vont le punir, produisent des individus avec un surmoi « non orienté vers la culpabilité ». Certes ces enfants intériorisent les normes des éducateurs, mais ils n'intériorisent pas les personnes de référence. Comme les personnes de référence restent à l'extérieur, c'est le retrait d'amour par les autres qui constitue la punition attendue. Et puisqu'à sa survenue cette punition est vécue comme un sentiment de honte, on peut qualifier ce type de surmoi d'« orienté vers la honte »<sup>39</sup>.

Dans la suite de notre réflexion on dira que la conscience orientée vers la culpabilité se réfère à des règles et que la conscience orientée vers la honte se réfère à des relations. Une conscience orientée vers la règle réagit à la transgression d'un interdit, alors qu'une conscience axée sur la relation réagit à la non-réalisation d'un objectif ou à la perte de l'honneur. Pour retrouver la paix, la conscience orientée vers la règle a besoin que le droit soit restauré. Pour la conscience relationnelle c'est l'honneur et l'harmonie qui doivent être rétablis.

Pour ramener au calme la « mauvaise conscience » d'une personne axée sur la règle, il faut que la faute soit expiée et donc que le droit soit restauré. Une fois la punition endurée, la paix revient. Une personne avec une conscience orientée vers la relation a besoin de retrouver son honneur, d'être réintégrée dans le groupe et d'être approuvée, confirmée par celui-ci pour retrouver l'harmonie. C'est généralement beaucoup plus difficile à réaliser que le rétablissement d'un cadre de droit.

---

<sup>39</sup> Spiro, *Children of the Kibbutz*, p. 408.

Aucun être humain n'a une conscience purement orientée vers la règle ou uniquement vers la relation. Des personnes peuvent se situer davantage sur l'axe légal ou sur l'axe relationnel. Parallèlement, l'autre composante n'exerce son influence que plus tard ou moins intensément. Selon l'environnement, une personne passera aussi d'une empreinte à l'autre. Le positionnement de la conscience est mouvant<sup>40</sup>.

Dans les pays du Sud en général, je me suis souvent trouvé aux prises avec une conscience fortement axée sur l'honneur et la relation. Pour elle, il est d'une importance primordiale de rétablir le prestige et l'harmonie. À cet effet, on a généralement recours à des médiateurs. Le pardon est d'abord vécu comme une réintégration dans la communauté. La réparation d'une faute est un aspect qu'on n'envisage généralement pas. Un observateur orienté vers la règle peut interpréter ce comportement comme un manque de repentir ou le trouver corrompu.

Les jeunes générations en Occident sont, elles aussi, principalement orientées vers la relation<sup>41</sup>. Ces considérations ne sont donc pas seulement importantes pour le ministère dans le Sud, mais aussi pour les collaborateurs dans le royaume de Dieu actifs dans le Nord.

---

<sup>40</sup> Cf. Lothar KÄSER, « Culture et sur-moi », in *Voyage en culture étrangère*, Charols, Excelsis, 2008, p. 129-168 ; Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur », *Théologie évangélique* 12, 1, 2013, p. 69-85, et 12, 3, 2013, p. 61-88.

<sup>41</sup> Cf. Hannes WIHER, « The Generation X and Shame Orientation », in *Shame and Guilt*, Bonn, Culture and Science Publications, 2003, p. 363-365 ; IDEM, *Qui es-tu, et qui suis-je ? Comprendre les humains et leurs cultures*, Charols, Excelsis (à paraître).

## **L'épître aux Romains pour des personnes de cultures différentes**

Après cet exposé sommaire sur la conscience dans la Bible et dans les sciences humaines, il reste à savoir comment la notion de justification dans l'épître aux Romains peut être un message compréhensible et pertinent pour les personnes orientées vers la règle et également pour les personnes relationnelles. L'hypothèse de l'auteur est que Dieu, qui a créé l'être humain, a également donné l'Évangile pour les personnes orientées vers la règle et la relation. Et que serait le message de l'épître aux Romains s'il n'était pas l'Évangile, la Bonne Nouvelle venue de Dieu (Rm 1.1, 16) ?

### **Justice et justification envisagées comme notions orientées vers la règle et la relation**

Le langage juridique paulinien rend compte de rapports communautaires et les met en évidence sous forme d'images ou de paraboles : le fait que Dieu n'exerce pas une grâce arbitraire, mais bien plutôt une grâce sainte, normative et conforme à l'alliance, en accord avec son droit suprême. De ce fait, la justice de Dieu signifie que Dieu pense et agit de manière conforme à l'alliance. En ce sens, la justice de Dieu est à la fois une notion relationnelle et un concept juridique qui parlent aux personnes avec les deux orientations de la conscience.

Cela est illustré par l'interprétation de ces notions au long de l'histoire de l'Église. Anselme de Cantorbéry (1033-1109), par exemple, avec sa théorie de la satisfaction, adopte clairement une approche orientée vers la relation et l'honneur<sup>42</sup>. Dans sa démarche il se fonde sur la conception germanique du souverain, dont l'honneur consiste à prendre soin de ses fidèles. La miséricorde de

---

<sup>42</sup> ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, trad. et notes René Roques, Paris, Cerf, 1963.

Dieu découle donc de sa justice. Jésus-Christ, l'homme-Dieu, donne satisfaction à l'honneur de Dieu bafoué et c'est ainsi que la justice de Dieu démontre sa puissance supérieure comme fondement de l'ordre mondial<sup>43</sup>.

Quatre siècles plus tard, l'interprétation de Martin Luther (1483-1546) de la justice de Dieu comme « justice qui vaut devant Dieu » le sauve par la grâce au moyen de la foi en Jésus-Christ. Elle le délivre de la détresse existentielle d'une justice à obtenir par les œuvres dans le système des indulgences qui se révèle n'être qu'illusion. Il est ainsi élevé à la position de juste (Rm 8.30s ; Ph 3.9). Certes, Luther lui-même n'a pas occulté l'activité salvatrice de la justice de Dieu. Mais c'est surtout l'aspect de la justice comme position juridique que Philippe Mélanchthon (1497-1560) et l'orthodoxie luthérienne ultérieure ont continué à faire ressortir et à transmettre. Elle est ainsi devenue une doctrine de pure imputation<sup>44</sup>. Suite à l'influence marquante de Luther sur le développement de la langue allemande par le biais de la traduction de la Bible, la compréhension allemande de la justice se limite pendant plusieurs siècles en grande partie à la position juridique et est donc orientée vers la règle. La justification devient ainsi le rétablissement de la position juridique<sup>45</sup>.

Ce n'est que la recherche allemande plus récente (Schlatter, Käsemann, Stuhlmacher, Wilckens<sup>46</sup>) qui a commencé à comprendre la justice comme un comportement conforme à la communauté d'alliance et, en conséquence, la justice de Dieu comme un acte de salut et de jugement. D'autre part, un comportement conforme ou

---

<sup>43</sup> Cf. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, p. 226.

<sup>44</sup> Une justification imputée uniquement sur le plan juridique, par opposition à la justification « active, efficace » sous forme de nouvelle création.

<sup>45</sup> Cf. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, p. 227.

<sup>46</sup> SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit* ; KÄSEMANN, « Gottesgerechtigkeit bei Paulus » ; STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* ; WILCKENS, *Der Brief an die Römer*.

non à la norme est indissolublement lié, par le biais du principe de rétribution, au droit ou à la culpabilité. Ainsi, l'action de justice, qui produit un état de justice, est une notion orientée à la fois vers la relation et vers la règle.

Cela ressort de ce que nous dit la Bible. Romains 3.23 parle de la honte des pécheurs parce qu'ils manquent de gloire devant Dieu : de la gloire qui appartient à Dieu (génitif subjectif) et de la gloire, don de Dieu (génitif objectif). L'honneur s'obtient quand on est déclaré juste et qu'on devient une communauté de salut avec Dieu (*eirènè*) et une espérance de la gloire de Dieu (Rm 5.1s). Cette espérance ne sera pas déçue en plongeant dans la honte (Rm 5.5 ; 9.33). Ces notions sont toutes orientées vers la relation et elles se rapportent à l'acte juridique formel de déclarer juste. D'autre part, on ne trouve pas la culpabilité devant Dieu sous forme de substantif (*enochos, aitia*), mais seulement d'adjectif, et curieusement dans le mot *hupodikos* « injuste » (Rm 3.19). La justice ne s'oppose pas en premier lieu à la culpabilité, mais au péché et à la honte (Rm 3.21).

Dans la prédication, il importe d'utiliser ces notions avec un souci d'équilibre approprié. La justice en tant que comportement conforme à la communauté d'alliance est une notion qui parle aux personnes orientées vers la relation et qui axent tout leur comportement vers la communion avec leurs dieux et les humains. Pour elles, c'est un besoin existentiel que d'être déclarées justes comme moyen de restaurer la communion et l'harmonie. Ce point est confirmé par Sunand Sumithra pour l'hindouisme, qui est au fond un système animiste codifié et orienté vers la relation. En effet, la notion hindoue centrale de *dharma* désigne un comportement conforme aux normes de la communauté sur le plan religieux, social et éthique<sup>47</sup>. Cela correspond naturellement à une justice par les

---

<sup>47</sup> Sunand SUMITHRA, « Justification by Faith. Its Relevance in Hindu Context », in CARSON, *Right with God*, p. 216-227. Voir aussi Hannes WIHER, *Que crois-tu ? Comprendre les religions*, Charols, Excelsis (à paraître).

œuvres. Le christianisme lui, peut proposer la justice par la foi en Jésus-Christ, offerte gratuitement par Dieu. Celle-ci délivre des contraintes de la communauté et redonne aux croyants l'honneur d'être enfants de Dieu. Cet honneur, leur état de pécheurs les en avait privés (Rm 3.21 ; 5.2)<sup>48</sup>.

L'islam est confronté à une problématique similaire à celle du judaïsme tardif avec sa justice par les œuvres. Voici comment la sourate 2.177 définit la piété islamique :

La bonté pieuse ne consiste pas à tourner vos visages vers le Levant ou le Couchant. Mais la bonté pieuse est de croire en Allah, au Jour dernier, aux Anges, au Livre et aux prophètes, de donner de son bien, quel qu'amour qu'on en ait, aux proches, aux orphelins, aux nécessiteux, aux voyageurs indigents et à ceux qui demandent l'aide et pour délier les jugs, d'accomplir la Salât et d'acquitter la Zakât. Et ceux qui remplissent leurs engagements lorsqu'ils se sont engagés, ceux qui sont endurants dans la misère, la maladie et quand les combats font rage, les voilà les véridiques et les voilà les vrais pieux (sourate 2.177)<sup>49</sup>.

La loi de l'islam consiste à obéir aux « six articles de foi » (*iman*) et à mettre en pratique les « cinq piliers » (*din*). La justice par la foi signifie ici un renoncement à la conscience orgueilleuse d'être dans la bonne ligne doctrinale et juste dans ses œuvres, comme c'était le cas dans le judaïsme tardif. La justice par la foi peut ici apparaître comme une « grâce bon marché »<sup>50</sup>. Mais que Dieu déclare

---

<sup>48</sup> Cf. le problème de la honte dans le récit de la chute (Genèse 3) et dans beaucoup de sociétés du Sud, par exemple, en Indonésie. À cet effet, E. Singgih remarque : « Une herméneutique indonésienne de la honte devrait rendre possible la distinction entre vraie et fausse honte. La croix pourrait aider à démasquer la fausse honte en tant qu'autojustification humaine... ». E. G. SINGGIH, « Let Me Not Be Put to Shame. Towards an Indonesian Hermeneutics », *Asia Journal of Theology* 9, 1995, p. 71-85.

<sup>49</sup> *Le Saint Coran – et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Al-Madinah, Presses du Complexe du Roi Fahd, 1410 après l'Hégire.

<sup>50</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Vivre en disciple*, trad. Bernard LAURET et Henry MOTTU, Genève, Labor et Fides, 2009.

quelqu'un juste par la foi, sans considération d'œuvres, peut constituer une grande libération pour des musulmans<sup>51</sup>.

Cela fait que l'épître aux Romains reste un message important pour des musulmans, des hindous, des bouddhistes, des chrétiens de nom et des personnes de mentalité séculière.

### **Justification, réconciliation et salut**

Déclarer quelqu'un juste comme moyen de rétablir la communion entre lui et Dieu est proche de l'image de la réconciliation. Cela ressort également de ce que nous dit la Bible. Le fait que Jésus-Christ déclare une personne juste en Romains 5.1 correspond à la réconciliation par sa mort et sa résurrection. Le fondement de cette déclaration de justice et de réconciliation est le sacrifice expiatoire de Jésus-Christ (Rm 5.10 ; 2 Co 5.21). Selon 2 Co 5.17, la nouvelle création et le fait d'« être en Christ » sont également liés à la réconciliation. La déclaration de justice, quant à elle, est liée à la rédemption (Rm 3.24).

Dès lors se pose la question de savoir quel est le rapport entre ces différentes notions. La réconciliation est-elle le « centre » de l'Évangile, comme le formule Stuhlmacher, bien que le terme sous ses différentes formes ne soit mentionné que 13 fois dans le N.T. ? Ou bien est-ce une notion englobante de la Bible (*umbrella term*), comme la qualifie O'Brien<sup>52</sup> ? Le contexte biblique global avec le rétablissement de la communion entre Dieu et l'être humain, brisée depuis Genèse 3, vient soutenir cette idée. Ou bien est-ce la justification qui est le fait fondamental (cf. Rm 1.16s)<sup>53</sup> ? Ou encore

---

<sup>51</sup> Cf. Chris MARANTIKA, « Justification by Faith. Its Relevance in Islamic Context », in CARSON, *Right with God*, p. 228-242.

<sup>52</sup> STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* ; O'BRIEN, « Justification in Paul », p. 83.

<sup>53</sup> *Justification is foundational and fundamental*. O'BRIEN, « Justification in Paul », p. 84. Cf. STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, p. 135.

faut-il suivre Stuhlmacher dans sa formulation : « L'acte expiatoire de Dieu en et par Jésus-Christ constitue le fondement juridique historique de la justification. La réconciliation désigne la sollicitude de Dieu et le bénéfice actuel du salut, qui sont liés à la justification (Rm 5.11 ; 2 Co 5.20-6.2), et cela sous l'aspect personnel »<sup>54</sup>.

Avec Ridderbos et Stuhlmacher<sup>55</sup>, l'auteur est d'avis que ces différentes notions sont des représentations, des images ou des modèles qui veulent illustrer le tournant dans la situation de l'être humain qui passe de la perdition au salut. Ce retournement s'accomplit par la mort en croix et la résurrection de Jésus, à savoir le pardon des péchés, un événement jamais entièrement compréhensible. C'est justement la multiplicité des représentations qui indique qu'aucune de ces expressions n'est considérée comme suffisante en elle-même. Mais elles doivent toutes être envisagées comme des expressions imagées d'un état de fait qui en soi ne pourra jamais être percé entièrement à jour.

Chaque notion fait ainsi référence à une situation missionnaire ou pastorale particulière. Le sacrifice expiatoire prend beaucoup de sens pour les animistes et les musulmans de l'islam populaire, mais aussi pour les personnes issues du Nouvel âge néo-animiste. La réconciliation parle aux personnes orientées vers la relation. La justification concrétise juridiquement le pardon pour les personnes orientées vers la règle. C'est une manière de déclarer juste en ce sens qu'elle rétablit la communion avec Dieu, même pour les personnes orientées vers la relation. La rédemption, quant à elle, parle à toutes les personnes en détresse. Une nouvelle création est également une image anthropologique générale, adéquate pour les personnes qui ont besoin d'un nouveau départ. La

---

<sup>54</sup> STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, p. 77.

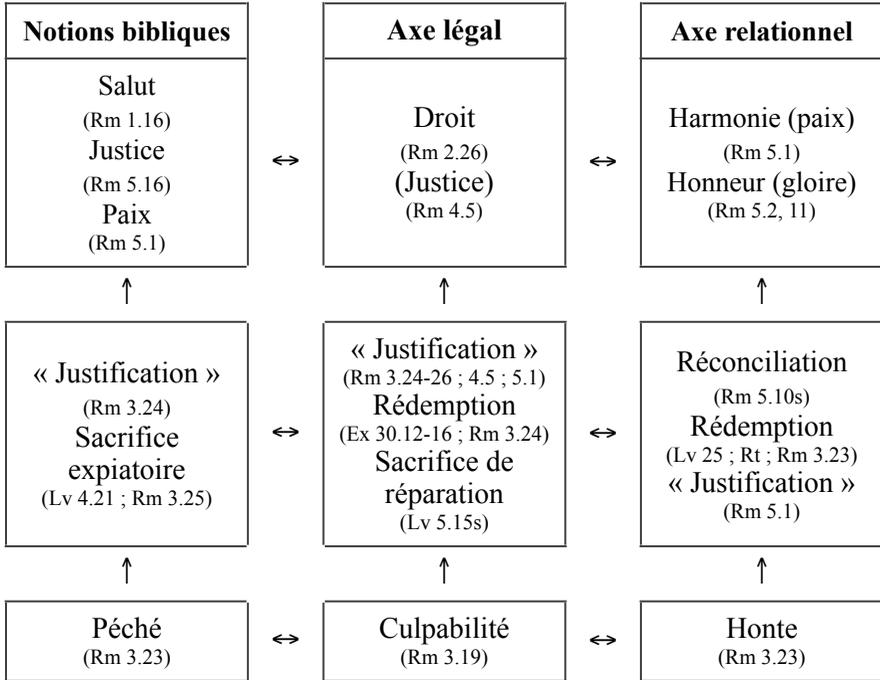
<sup>55</sup> Herman RIDDERBOS, *Paul. An Outline of His Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 132 ; STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, p. 60, 76 ; idem, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, p. 135.

repentance renvoie à la notion de péché vu comme le fait de manquer le but et indique un changement de mentalité et un demi-tour dans la vie. « Être en Christ » est parlant pour des personnes à l'esprit philosophique, familières de l'arrière-plan méditatif du bouddhisme et de l'hindouisme. Avec cette abondance d'images, Dieu sait rejoindre l'être humain non seulement dans sa diversité, mais aussi dans les différentes cultures. Pour Paul, il importait de se rattacher dans l'épître aux Romains à la notion de justice, centrale pour les juifs. L'évangile selon Matthieu procède de la même manière. Dans d'autres lettres, en revanche, la réconciliation est au premier plan comme approche pastorale et missionnaire (2 Co 5.18-21 ; Col 1.8-23 ; Ép 2.12-19).

## **Conclusion**

Dans l'épître aux Romains, Paul décrit le tournant fondamental qui fait passer de la perdition au salut grâce à la mort sur la croix et à la résurrection de Jésus-Christ par la notion de justice, notion centrale pour les juifs. Cette Bonne Nouvelle consiste en la révélation de la justice de Dieu (Rm 1.16s ; 3.21). Cette justice par la foi s'oppose à une justice par la loi. Cette justice est l'action de Dieu en l'être humain, inspirée par l'alliance et le souci de la communion, afin de le ramener dans la communauté de salut et de lui rendre la justice. La justice en tant que notion de salut devient ainsi un concept à la fois légal et personnel et présente à la fois une dimension orientée vers la règle et un aspect relationnel, à savoir le droit et la gloire. De même, le péché se présente comme une faute, une culpabilité et une honte. Le pardon en tant que tournant menant de la perdition au salut est illustré par l'expiation, la justification, la réconciliation, la rédemption, la nouvelle création et la conversion. C'est ce que tente de représenter schématiquement le graphique ci-dessous.

Le message de l'épître aux Romains pour les cultures différentes



En résumé, on peut conclure que la notion de justification dans l'épître aux Romains est un message compréhensible et parlant aussi bien pour les personnes orientées vers la règle que pour celles axées sur la relation.

## Recensions

**Joset, Timothée. 2023. *Le sacerdoce de tous les étudiants : Fondements historiques, théologiques et missiologiques d'un ministère universitaire international*, Carlisle, Langham Global Library, 467 p., 37 Euros.**

Recensé par *Marcus Grohmann, chercheur postdoctoral, Beyers Naudé Centre for Public Theology, Université de Stellenbosch, Afrique du Sud.*

*Cette recension a été acceptée pour publication dans Evangelische missiologie (em) 2024.*

Cette thèse de Timothée Joset, publiée simultanément en anglais, en français et en espagnol, consiste en une analyse à la fois fascinante et critique de la théologie pratiquée par l'*International Fellowship of Evangelical Students* (IFES) — en français *Union Internationale des Groupes Bibliques Universitaires*, qui opère dans le monde entier. Les racines de T. Joset se trouvent dans les *Groupes Bibliques des Écoles et Universités* de Suisse romande. En 2023, il a succédé au Sri-Lankais Vinoth Ramachandra à la tête du département *Engaging the University* (Interagir avec l'Université) de l'IFES.

Cet essai interdisciplinaire, rédigé par un historien, s'interroge sur les convictions théologiques, missiologiques et ecclésiologiques qui sous-tendent le travail des mouvements IFES dans plus de 180 pays. L'IFES et ses précurseurs apparaissent aussi bien comme un reflet des processus de développement de la politique mondiale et du protestantisme interne au cours des 160 dernières années que comme un acteur autonome et parfois influent, par exemple dans le mouvement de Lausanne.

Le livre est divisé en cinq parties. Dans la première, l'auteur présente de manière synthétique, mais détaillée les différentes époques et les débats qui ont fait de l'IFES un réseau désormais actif dans le monde entier. Ensuite, les spécificités structurelles du travail des mouvements IFES sont présentées de manière succincte avec deux points forts : « les communautés missionnaires dirigées par des étudiants à l'université » et « le rôle complexe des équipiers au niveau national ». La troisième partie traite de la base doctrinale de l'organisation et des discours théologiques marquants *au sein* de l'IFES, tandis que la quatrième partie propose des réflexions théologiques sur la compréhension du sacerdoce dans la Bible et sur l'ecclésiologie missionnaire *en rapport avec l'IFES*. En conclusion, Joset noue la gerbe : avec passion et acuité argumentative, il présente le sacerdoce de tous les croyants comme le motif fondamental du ministère de l'IFES dans les universités du monde entier, qui se serait de plus en plus cristallisé au fil des années comme une « doctrine implicitement confessée » (p. 391).

Trois structures de base, auxquelles Joset se réfère régulièrement, permettent d'articuler ce « dogme » et de clarifier la nature de l'IFES. L'hypothèse de l'« immédiateté » souligne à la fois l'accès direct de chaque croyant à Dieu et la réalité et le défi missiologiques de la contextualisation de l'Évangile. Ce dernier se réfère d'une part aux différents environnements culturels dans lesquels les mouvements IFES agissent et contribuent à l'autonomie des Églises locales. D'autre part, la contextualisation concerne également l'environnement unique de l'université. Celui-ci exige une réflexion adaptée à sa nature sur les préoccupations et les questions des personnes qui y travaillent — en gardant toujours à l'esprit que l'université fait partie du monde créé par Dieu, dans laquelle le Christ est à l'œuvre.

Joset nomme la deuxième structure fondamentale du travail de l'IFES « médiation » : grâce à leur présence missionnaire, Dieu est communiqué à l'université par les étudiants ; l'université dans son

ensemble reçoit ainsi une bénédiction. En même temps, les étudiants « médiateurs » sont enrichis par le fait qu'ils peuvent élargir leur compréhension de la création de Dieu et de son action dans les universités, ce qui apporte à son tour une contribution précieuse à l'Église dans son ensemble.

Troisièmement, le travail de l'IFES est marqué par la « participation » à la *missio Dei*. Ce n'est pas l'Église qui envoie, mais l'Église qui est envoyée. L'IFES, dans son environnement spécifique, ne constitue pas une alternative ou une concurrence à l'Église ou aux églises locales, mais agit comme un prolongement de l'Église dans le monde universitaire. Ce dernier point représente en même temps la fin d'une longue chaîne d'arguments : Il s'agit de la question fondamentale de savoir dans quelle mesure et par quoi les œuvres chrétiennes sont légitimées théologiquement dans leur activité. Les mouvements IFES travaillant de manière non confessionnelle ont été et sont encore aujourd'hui confrontés au défi de le démontrer de manière concluante aux communautés locales. En s'appuyant sur la thèse de base de John Flett *Apostolicity* (2016), Joset souligne que pour lui, le « maintien de la tradition de la foi », orienté vers l'intérieur et offrant apparemment plus de sécurité, doit laisser davantage de place à l'orientation missionnaire d'une communauté, orientée vers l'extérieur. Il conclut : «Un groupe d'étudiants chrétiens missionnaires est plus proche d'une Église fidèle qu'une Église locale sans orientation missionnaire » (p. 389).

Des mesures importantes sont prises pour donner la parole à une diversité de voix marquantes de l'histoire et de l'actualité de l'IFES. Néanmoins, les interprétations de Joset sur la théologie d'une *organisation*, obtenues grâce à un travail de recherche exhaustif basé sur des textes, soulèvent la question de savoir dans quelle mesure elles correspondent à la diversité des contextes locaux à la base, comprise à travers les perspectives des catégories linguistiques et de pensée endogènes. Il s'agit là d'un point de départ pour d'autres recherches qualitatives.

Dans ce contexte, il convient de noter que Joset pose certes à plusieurs reprises le problème des tensions persistantes entre l'endogénéisation souhaitée d'une part et la conformité organisationnelle et théologique attendue d'autre part, mais qu'il n'aborde guère les conditions dans lesquelles ces tensions pourraient être résolues. En effet, il invite à reconnaître que l'Église évolue en se confrontant aux réalités de la vie et aux visions du monde sur les « lignes de front », en rencontrant des personnes *dans leurs contextes respectifs* — par exemple dans leur culture, dans leur environnement académique. Cette contextualisation si nécessaire se heurte toutefois à des limites lorsqu'il s'agit de rendre possible, au sein d'une *organisation* mondiale, aussi bien la diversité que l'unité sur la base de soi-disant langues « mondiales ». Une rencontre profonde avec d'autres sur la base de leurs « cultures linguistiques » respectives, enracinées localement et difficilement transposables en anglais, est ainsi rendue difficile, ce qui peut conduire à l'incompréhension et à des conflits ou au contraire à l'adaptation à des formes dominantes de foi et de doctrine. Pour un réseau international tel que l'IFES, il est nécessaire d'ajouter une dimension supplémentaire à la « médiation », par exemple en faisant appel à des personnes qui, grâce à leurs bonnes connaissances de la langue locale, servent de traducteurs culturels *au sein de l'organisation* et pour leur propre communauté culturelle et linguistique.

L'ouvrage de Joset, facile d'accès, est d'une grande pertinence pour tous ceux qui sont impliqués dans le travail missionnaire dans le contexte universitaire ou qui veulent servir les étudiants dans leurs églises. En outre, le livre offre de précieuses pistes de réflexion sur la relation entre le « christianisme global » occidental – pour reprendre le langage de Lamin Sanneh – et le « christianisme mondial », qui peut être désagréablement inculturé. Toute communauté internationale dans des églises et des œuvres pourra profiter de la lecture de cet ouvrage.

**International Council for Evangelical Theological Education, « ICETE Manifesto II : Call and Commitment to the Renewal of Theological Education », *Evangelical Review of Theology* vol. 47, n° 3, octobre, 2023, p. 253-273 .**

Recensé par McTair Wall.

Le récent « Manifeste II » du Conseil international de la formation théologique évangélique (ICETE), voté le 12 juillet 2022<sup>1</sup>, est une bonne nouvelle pour les théologiens professionnels et les responsables de l'Église mondiale. Il s'appuie sur le premier Manifeste, établi en 1983<sup>2</sup>, tout en répondant aux besoins actuels de la formation. Le texte commence par un résumé utile du Manifeste et une explication assez longue du processus de son élaboration. Le Manifeste est ensuite développé et commenté sur une douzaine de pages, avec des notes en bas de page des ouvrages de référence. Le Manifeste s'articule autour de cinq parties, traitant les fondements de la formation théologique, les contextes variés de la formation, les processus et programmes nécessaires pour la réalisation des objectifs, les domaines différents pour lesquels la formation est faite et les structures organisationnelles nécessaires. Chacune de ces parties est développée en trois sous sections, donnant un total de quinze sous sections, avec leur explication.

Une des particularités de ce Manifeste se voit dans son souci de savoir « pourquoi nous faisons ce que nous faisons » dans nos institutions de formation théologique. Il part ainsi des « résultats souhaités » et remonte jusqu'à la manière dont les programmes devraient être mis en place et reliés les uns aux autres afin

---

<sup>1</sup> Texte publié dans *Evangelical Review of Theology*, vol. 47, n° 3, 2023, p. 253-273. Il est aussi accessible en ligne sur le site de l'ICETE : <https://icete.info/resources/education-resources/icete-manifesto-ii-translatable-version>.

<sup>2</sup> Accessible en ligne à l'adresse suivante : [https://icete.info/wp-content/uploads/2023/10/Manifesto\\_ICETE\\_FR.pdf](https://icete.info/wp-content/uploads/2023/10/Manifesto_ICETE_FR.pdf)

d'atteindre l'objectif recherché. En tant que théologien et praticien de la mission, je suis heureux de constater que l'un des objectifs visés est lié à la pensée et la pratique missionnaires de l'Église. En effet, la place accordée à la dimension missiologique est non seulement une bouffée d'air frais pour la missiologie, mais aussi pour toutes les autres disciplines théologiques et pour l'Église mondiale. D'une part, cela s'exprime à travers le besoin d'aligner la formation avec la « mission de Dieu ». Dès le premier article on lit : « La formation théologique est appelée et engagée à fournir des programmes éducatifs visant l'objectif de servir la mission de Dieu (*missio Dei*) »<sup>3</sup>. D'autre part, la missionnalité (le caractère missionnaire) du document se traduit par la nécessité de formuler notre théologie de manière contextuelle. C'est le souci de la deuxième partie du Manifeste : « La formation théologique est appelée et engagée à formuler sa réflexion théologique (théologiser) selon les contextes locaux concrets, en dialogue avec l'Église mondiale »<sup>4</sup>. Si le Manifeste accorde une place fondamentale à l'Écriture dans la formation (cf. partie I, 2), il ne perd pas de vue l'une des raisons d'être des Écritures, qui est, entre autres, de former le peuple de Dieu à être des témoins du Christ là où Dieu l'a placé. En fin de compte, ce document cherche à donner aux préoccupations missionnaires une place centrale dans la formation théologique et, ce faisant, ne veut plus les marginaliser. Une telle approche s'annonce comme une tentative de rectifier ce qui n'est pas clairement formulée dans le premier Manifeste.

Cet accent missiologique est quelque peu nouveau dans la formation théologique et doit être salué afin de réformer la manière dont nous poursuivons notre tâche de préparer la prochaine génération à prendre sa place dans la mission de Dieu dans le monde. C'est vrai pour l'Église en Europe, qui est confrontée au défi

---

<sup>3</sup> ICETE, *Manifesto II*, partie 1, 1, notre traduction.

<sup>4</sup> *Manifesto II*, partie 2.

permanent du sécularisme et à la nécessité de faire entendre à nouveau la Bonne Nouvelle de l'Évangile dans ce contexte. Mais c'est aussi vrai pour les Églises du monde majoritaire qui ont besoin de développer des théologies pour leur contexte, face à leurs propres défis socio-culturels et missionnaires. Ce document nous rappelle qu'on ne peut plus imposer les modèles occidentaux de la formation sur les Églises du monde majoritaire.

D'ailleurs, la nécessité de faire cette réforme a été signalé par deux théologiens majeurs de la mission du vingtième siècle : David Bosch et Lesslie Newbigin<sup>5</sup>. Ils ont rappelé que l'Église a historiquement établi son programme théologique en relation avec sa mission à une époque où le christianisme régnait en Occident et où l'Église était plus ou moins tournée vers l'intérieur. Ces deux théologiens ont lancé des appels à l'Église mondiale à plusieurs reprises pour qu'elle place les préoccupations missionnaires au cœur de son programme théologique. Nous n'étions probablement pas prêts à entendre l'appel de ces « voix prophétiques » à l'époque où elles se sont exprimées. Mais vu que les sociétés occidentales ont plus ou moins marginalisé l'Église et son message, ce nouveau Manifeste cherche à prendre en compte les nouvelles réalités qui ont émergé, non seulement en Occident, mais aussi dans le monde majoritaire. Dans ces derniers contextes, les mouvements de post-colonialisme ont même remis en cause le christianisme, vu parfois comme un *outsider* (étranger), voire un intrus dans les cultures et traditions locales.

En tant que missiologue, avec un pied fermement dans l'Église et un autre dans la formation académique, je suis également heureux de voir qu'un groupe international de théologiens évangéliques a formulé une de mes luttes intérieures pendant de nombreuses

---

<sup>5</sup> Lesslie NEWBIGIN, *Une religion pour un monde séculier*, trad. de l'anglais par Mary TADIÉ, Tournai, Casterman, 1967, p. 117 ; David BOSCH, « Theological Education in Missionary Perspective », *Missiology. An International Review* 10, 1982, p. 26.

années. Ils plaident pour une intégration de la formation académique aux préoccupations quotidiennes des Églises en mission dans le monde. Bernard Ott, qui a rédigé la première version du nouveau Manifeste, le dit de la manière suivante : « Il ne va pas de soi que la formation théologique puisse fournir une inspiration, un fondement et une orientation à l'Église et à la mission »<sup>6</sup>. En ce qui me concerne, j'ai toujours ressenti une certaine déconnexion entre la recherche académique, l'Église locale et son engagement missionnaire au près et au loin. Souvent, au cours de mes études théologiques, je me suis trouvé confronté à la tâche difficile de traduire les ramifications missiologiques ou ecclésiologiques de ce que j'étudiais en cours. La dimension transculturelle de mon ministère, ainsi que le fait de relever ces défis dans une langue qui n'était pas ma langue maternelle ont rendu la tâche plus laborieuse. Le Manifeste a pour objectif d'encourager une formation à la fois théologique, missiologique et pratique, sous plusieurs formes (cf. partie IV).

Bref, ce nouveau Manifeste de l'ICETE représente sans aucun doute un développement positif pour l'Église mondiale. Il nous rappelle que si notre approche de la formation théologique ne permet pas à l'Église de donner corps à la Bonne Nouvelle de l'Évangile, de répondre aux questions de la société et d'interagir de manière critique avec le monde qui l'entoure, alors il se peut que nous ayons perdu de vue la raison d'être de nos institutions théologiques. En tous cas, j'aime bien la façon dont les auteurs de ce document ont saisi le cœur même de ce que devrait être la formation théologique, notamment dans une perspective missiologique. J'espère que ce texte vous inspirera autant qu'il m'a inspiré.

---

<sup>6</sup> Bernard OTT, « Shaping the Future of Theological Education. Introducing the ICETE Manifesto II », *Evangelical Review of Theology* 47, n° 3, 2023, p. 250.