

Missiologie évangélique

Vol. 13, n° 2, 2025



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

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.

La compréhension évangélique de l'implantation d'Église en Europe occidentale peut-elle contribuer au renouveau missionnaire de l'Église catholique en Europe occidentale ?

Luc Emmanuel Dupont, p. 4-20.

Dans le monde des *petlovers* : adapter l'Évangile à une sous-culture occidentale contemporaine.

Mélanie Huckel, p. 21-30.

Questions juridiques dans un contexte interculturel et missiologique. Études de cas dans le monde majoritaire.

Hannes Wiher, p. 31-49.

Une lecture missiologique de la généalogie matthéenne : un récit de Dieu en mission.

McTair Wall, p. 50-62.

Recension de Hwa YUNG, *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*, 2e éd., Oxford, UK, Fortress Press, 2014, 232 p.

Sacha Vang, p. 63-68.

Recension de Lamin O. SANNEH, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, 132 p.

Sacha Vang, p. 69-73.

Editorial

Damien Wary

Une fois n'est pas coutume, *Missiologie Évangélique* vous permettra, dans le numéro qui suit, d'élargir votre horizon missiologique à différentes sphères. Des articles variés vous sont proposés. C'est d'ailleurs dans la nature même de la missiologie d'inviter chacun à cette saine curiosité qui ne peut qu'enrichir notre compréhension de Dieu, de son plan et de la mission bigarrée qu'il a confiée à son Église, une et diverse. Et bien sûr, cette plongée à la découverte de tant de diversité est à la fois un véritable défi et un merveilleux tremplin. Il nous faut constamment nous discipliner pour apprendre à passer — avec autant de sérieux que de joie — de réflexions sur la manière d'évangéliser une sous-culture locale à la manière dont les théologies contextuelles peuvent interagir sur le plan mondial, ou encore passer de l'étude exégétique minutieuse de la Parole de Dieu et de son apport fondamental pour la missiologie à des études de cas analysées suivant l'orientation de la conscience... et tout cela dans une ouverture aux autres traditions ecclésiales. Vaste programme. Exigeant, nécessaire, stimulant.

Sans entrer dans les détails, je vous invite à explorer des recoins que vous avez peut-être délaissés et à vous laisser surprendre... Que ce soit par Luc Emmanuel Dupont, qui met en dialogue la dynamique d'implantation d'Églises telle qu'on la voit dans les milieux évangéliques et l'ecclésiologie catholique (et songez à toutes les questions que cela nous pose, à nous évangéliques, en retour !), ou encore par une réflexion sur la meilleure façon de partager l'Évangile avec le nombre croissant de nos contemporains possédant un animal de compagnie et développant une vision du monde spécifique. Hannes Wiher applique son désormais bien connu modèle d'orientation de la conscience à des études de cas dans le monde majoritaire afin de mieux discerner les tensions entre un système juridique et son environnement. McTair Wall, quant à lui, propose une relecture de la généalogie matthéenne de Jésus avec une herméneutique missiologique : ce texte programmatique enracine l'identité du peuple de Dieu dans le plan rédempteur et lui ouvre la voie de la mission vers les non-Juifs. Enfin, Sacha Vang nous propose deux recensions critiques qui se répondent et se complètent sur la question des théologies contextuelles et des tensions qu'elles peuvent entretenir avec la théologie occidentale.

La compréhension évangélique de l'implantation d'Église en Europe occidentale peut-elle contribuer au renouveau missionnaire de l'Église catholique en Europe occidentale ?

Luc Emmanuel Dupont¹

L'expression « implantation d'Église » renvoie à une réalité chrétienne fondamentale : l'Église n'a pas toujours été. Et cette idée possède un corollaire : depuis les temps apostoliques, pour que l'Église existe dans un lieu, il a fallu que soient réunis l'œuvre de la grâce et le labeur de missionnaires envers des personnes qui ne connaissaient pas encore le Christ ou qui l'avaient toujours refusée. La réalité de l'implantation de l'Église a ainsi joué un rôle essentiel tout au long de l'histoire de l'Église, même si l'emploi de cette terminologie et le sens qu'on lui a donné ont pu varier avec les siècles. Aussi, de nos jours, la formule implantation d'Église — *plantatio Ecclesiae* en latin — est à la fois un concept traditionnel et une notion qui se prête à de multiples interprétations du fait de son histoire. Elle est pleinement chrétienne et, en même temps, elle n'est pas une marque déposée.

C'est pour cette raison que cette expression peut être employée par différentes confessions chrétiennes sans pour autant revêtir exactement la même réalité. Ainsi, pour les protestants évangéliques, l'implantation d'Église désigne à la fois l'activité missionnaire de première fondation de l'Église chrétienne dans un lieu où cette dernière n'est pas encore enracinée, mais également toute autre formation de communauté chrétienne postérieure à cette première implantation. Aussi, ils peuvent facilement parler d'implantation d'Église en Europe alors que le christianisme y est entré il y a des siècles et qu'il y a des églises dans la plupart des villes et villages. En revanche, pour les catholiques, les choses ne sont pas aussi évidentes et le fait de parler d'implantation d'Église en Europe est loin d'être acquis. Cependant, quelles que soient les différences de compréhension et d'application du concept

¹ Luc Emmanuel Dupont est le curé des paroisses de Villeneuve-d'Ascq.

d'implantation d'Église, c'est un fait que la réalité à laquelle il renvoie demeure, dans tous les cas, inséparablement liée à l'idée de mission depuis les débuts du christianisme. Et c'est à partir de ce puissant constat que nous voulons étudier dans cet article la pertinence, pour les temps actuels, de la notion d'implantation d'Église en Europe occidentale dans différentes confessions chrétiennes, et plus particulièrement chez les évangéliques et les catholiques. Et nous envisagerons dans quelles mesures la conception évangélique de l'implantation d'Églises peut contribuer au renouveau missionnaire du monde catholique.

L'évolution de la compréhension évangélique de l'implantation d'Église en Europe occidentale

Pour commencer, il nous faut voir les motivations qui soutiennent la théologie évangélique actuelle de l'implantation d'Église pour l'Europe occidentale.

L'implantation d'Églises comme moyen d'évangélisation

Si à l'époque de la Réforme et de la Réforme radicale, l'implantation d'Églises a surtout lieu pour des raisons doctrinales à la fin du XVIIIe siècle, un changement d'orientation de la pensée missionnaire protestante s'opère pour mettre l'accent sur la stratégie et la planification rationnelle. Comme l'affirme par exemple David Bosch, « on a pris de plus en plus conscience que l'initiative de Dieu n'excluait pas l'effort humain »². Au début des années 1970, la théorie pour la croissance de l'Église et son approche spécifique de l'implantation d'Églises est allée dans le même sens. Son père fondateur, Donald McGavran (1897-1990), affirme que « l'évangélisation mondiale est l'œuvre la plus grande et la plus sainte de l'Église »³. Et cet objectif d'évangélisation du monde doit être atteint par l'accroissement numérique de l'Église, à savoir la croissance en taille des Églises existantes et l'implantation de nouvelles Églises. Aussi, son disciple Peter Wagner peut-il affirmer dans une formule choc : « La méthode d'évangélisation la plus efficace sous le ciel est l'implantation de

² David BOSCH, *Transforming Mission, Paradigm shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, Orbis Books, 2011 (1991), p. 285.

³ Donald A. MCGAVRAN, *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980 (1970), p. 90.

nouvelles Églises »⁴. Et ces mots sont devenus la sagesse commune des évangéliques jusqu'à aujourd'hui.

Cette méthode d'évangélisation par implantation d'Églises a été introduite en Europe, à partir de la Seconde Guerre mondiale, principalement par des organisations missionnaires et des dénominations évangéliques venues des États-Unis. Et, à partir des années 1990, avec le mouvement international DAWN (Discipling a Whole Nation)⁵, cette stratégie d'évangélisation par implantation d'Églises a reçu l'attention de différentes Églises évangéliques dans plusieurs pays européens parce qu'elle fut perçue comme une stratégie adéquate pour contrer leur déclin.

Bien que s'adressant principalement aux évangéliques, d'autres confessions chrétiennes bénéficièrent de l'organisation de DAWN pour lancer leur propre mouvement d'implantation d'Églises. Ainsi, Challenge 2000, l'organisme interconfessionnel portant la stratégie DAWN pour le Royaume-Uni contribua à développer l'intérêt de l'Église anglicane pour l'implantation d'Églises. Nous reviendrons sur le développement de l'implantation d'Églises au sein de l'Église anglicane dans notre partie III.

L'implantation d'Églises comme moyen de renouveau et d'innovation

Si la croissance de l'Église est, parmi les évangéliques, la justification la plus populaire pour l'implantation d'Églises en Europe, à partir de la fin des années 1990, un nouveau motif est venu enrichir la réflexion en faveur de l'implantation d'Églises : elle peut être un lieu important d'innovation pour expérimenter de nouvelles formes d'expression de foi, de nouvelles structures d'organisation et d'interaction par rapport à un environnement qui continue de se séculariser à grande vitesse. Le Britannique Stuart Murray est l'un des premiers promoteurs de l'implantation d'Églises en tant qu'instrument d'innovation et de renouveau ecclésial. Réfléchissant aux expériences d'implantation d'Églises au Royaume-Uni dans les années 1990, il écrit que « [l'] implantation d'Églises peut être un élément crucial

⁴ C. Peter WAGNER, *Church Planting for a Greater Harvest: A Comprehensive Guide*, Ventura, Regal Books, 1990, p. 11.

⁵ Le projet DAWN est présenté par son fondateur James H. MONTGOMERY, *DAWN 2000, 7 Million Churches to Go : The Personal Story of DAWN Strategy for World Evangelization*, Pasadena, William Carey Library, 1989, traduit en français par *Explosion 2000, vers 7 millions d'Églises*, Lillebonne, Foi et Victoire, 1989.

de la mission dans la post-chrétienté, mais seule une implantation créative fera l'affaire »⁶. Quelques années plus tard, la plupart des théoriciens de l'implantation d'Églises développeront des idées similaires⁷.

Et un certain nombre d'entre eux choisiront le vocable d'« Églises émergentes » pour désigner ces nouvelles intuitions relatives à l'implantation d'Églises⁸. Derrière l'emploi de ce vocable, on trouve tout un spectre d'initiatives diverses et variées : des Églises liées à des activités sportives, culturelles ou sociales (Église-café ; Église pour les motards ou pour les surfeurs ; Églises de projets) ; des Églises liées à l'âge des participants (Église pour les enfants, pour les jeunes) ; des Églises liées à des milieux professionnels (Église pour les cadres) ; des Églises liées à une manière de vivre le culte ou à une manière de rassembler (Cyber-Église ; Église de maison ; Église de cellules ; Église avec un culte alternatif)⁹. Elles ont pour points communs leur innovation ancrée dans la conscience des changements de culture et de la pluralisation de la société et leur désir d'atteindre ceux qui sont en dehors de l'Église.

En Europe, d'autres confessions chrétiennes que les évangéliques sont entrées dans la logique des Églises émergentes. La plus représentative est l'Église anglicane d'Angleterre qui, à travers son texte *Mission Shaped Church* en 2004, en a fait une dynamique missionnaire pour tout le pays sous le nom de *Fresh Expressions*¹⁰.

Nous venons de voir les motivations qui ont poussé le protestantisme évangélique à faire évoluer la compréhension de l'implantation d'Églises en Europe occidentale. La première a été la recherche de la croissance numérique qui a poussé à une accélération de l'implantation d'Églises perçue comme la méthode la plus efficace pour l'évangélisation. La deuxième a été la prise en

⁶ Stuart MURRAY, *Church Planting : Laying Foundations*, Carlisle, Paternoster, 1998, p. 120.

⁷ Parmi les théoriciens de l'implantation d'Églises, nous pouvons citer Michael Frost et Alan Hirsch, Ed Stetzer, Craig Ott et Gene Wilson.

⁸ Nous retrouvons cette tendance dans les titres des ouvrages publiés à partir de 2003. Par exemple, le livre de Michael MOYNAGH, *Emergingchurch.intro*, Londres, Monarch Books, 2004.

⁹ Gabriel MONET, *L'Église émergente, Être et faire l'Église en postchrétienté*, Münster, LIT Verlag, 2014, p. 53-58.

¹⁰ En ligne : <https://freshexpressions.org.uk> (consulté le 19 décembre 2025).

considération de la post-modernité et de la post-chrétienté des sociétés européennes qui a conduit à l'implantation d'Églises pour des raisons d'innovation. Et nous avons vu que ces évolutions ont été reçues dans d'autres confessions chrétiennes comme l'Église anglicane.

Est-il alors probant, pour l'Église catholique, de s'appuyer sur cette compréhension contemporaine évangélique pour envisager une application renouvelée de l'implantation de l'Église en Europe de l'Ouest ? Quels seraient alors les présupposés missiologiques sur lesquels la pratique catholique pourrait se fonder ?

Les fondements missiologiques à la *plantatio Ecclesiae* dans les diocèses catholiques en Europe de l'Ouest

Si la missiologie évangélique a abondamment investi le concept d'implantation d'Églises en contexte ouest-européen depuis les années 1970 et a développé une réflexion missiologique conséquente sur ce sujet, il en est tout autrement du côté de l'Église catholique où le thème a été peu investi en dehors du magistère des papes. Il nous faut donc regarder ce qu'énoncent le décret *Ad Gentes* du Concile Vatican II et les textes pontificaux postérieurs concernant la *plantatio Ecclesiae* et voir dans quelles mesures ils s'appliquent à la réalité de l'Europe occidentale. Et, à la lumière de ces textes, il nous appartiendra de définir le cadre missiologique d'une appréhension renouvelée du concept d'implantation de l'Église pour l'Europe occidentale.

La plantatio Ecclesiae dans le Concile Vatican II et le magistère postérieur

Dans son texte sur l'activité missionnaire de l'Église, le Décret *Ad Gentes* (AG), le Concile Vatican II affirme en son numéro 6 que : « La fin propre de cette activité missionnaire est l'évangélisation (*evangelizatio*) et la plantation de l'Église (*plantatio Ecclesiae*) dans les peuples ou les groupes humains dans lesquels elle n'a pas encore été enracinée » (AG 6 § 2). De plus, ce même numéro avance que là où l'Église existe déjà, il est possible que « des situations exigent de nouveau une activité missionnaire » (AG 6 § 4). Et, Yves Congar, l'un des théologiens rédacteurs du décret, d'en fournir l'interprétation : « on admet la possibilité d'une véritable "activité missionnaire", au sens précis que ce mot a dans le

Décret (Ad Gentes), dans des pays de vieille chrétienté »¹¹. Avec de telles affirmations, c'est tout un champ d'application qui s'ouvre à la fin propre de l'activité missionnaire qu'est le couple évangélisation-implantation. Pour la théologie catholique, l'Europe peut ainsi être traitée à l'égal du reste du monde dans la compréhension théologique de la mission ad gentes. Et la notion de *plantatio Ecclesiae* peut légitimement retrouver une place dans sa missiologie ouest européen.

Une telle approche est un point de départ pour la réflexion magistérielle postérieure. L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Paul VI en est un témoignage éloquent. On y lit, par exemple, que « la totalité de l'évangélisation, au-delà de la prédication d'un message, consiste à planter l'Église » (EN 28). Et l'encyclique *Redemptoris Missio* (1990) de Jean-Paul II suit les grandes lignes tracées par le Concile, lorsqu'elle mentionne, par exemple, qu'« un important travail d'implantation et de développement de l'Église reste à faire. Cette phase de l'histoire ecclésiale, qu'on appelle *plantatio Ecclesiae*, n'est pas terminée, au contraire elle est encore à entreprendre dans bien des groupements humains. » (RM 49). Enfin, si le pape François ne reprend pas le tout de l'enseignement missionnaire du Concile dans l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (2013), il reprend à son compte la notion de *plantatio Ecclesiae* dans le motu proprio *Antiquum Ministerium* (2021) établissant le ministère de catéchiste.

Dès lors, le concept d'implantation de l'Église n'a rien perdu de son actualité selon le magistère des derniers papes. Et il est appelé à s'appliquer à l'Europe occidentale selon le Concile Vatican II. Cependant, nous constatons que cette approche de l'implantation de l'Église a trouvé très peu de retentissement parmi les théologiens catholiques¹² comme dans la pratique missionnaire des diocèses d'Europe de l'Ouest. Il nous appartient donc d'étudier le cadre missiologique qui permettrait l'accueil renouvelé de la notion d'implantation de l'Église par la théologie catholique à l'intérieur de sa réflexion sur l'activité missionnaire en Europe occidentale.

¹¹ Yves CONGAR, « Principes doctrinaux (n°2 à 9) » in Johannes Schütte (sous dir.), *L'activité missionnaire de l'Église*, Unam Sanctam 67, Paris, Cerf, 1967, p. 207.

¹² Par exemple, Eugen NUNNENMACHER, « Impiantazione della Chiesa » in *Dizionario di Missiologia*, Bologne, Urbaniana University Press, 1993, p. 279 (p. 277-280).

Le cadre missiologique pour une appréhension renouvelée de la notion d'implantation de l'Église dans les diocèses d'Europe de l'Ouest

Dans le décret *Ad Gentes* du Concile comme dans les documents magistériels postérieurs, le concept d'implantation de l'Église s'articule avec le concept d'évangélisation dans le domaine de l'activité missionnaire spécifique ou mission *ad gentes*, c'est-à-dire la mission vers ceux qui ne croient pas au Christ. Or, ce dernier ne constitue qu'un des trois domaines de la mission de l'Église à côté de l'activité pastorale déployée pour catholiques pratiquants et de la nouvelle évangélisation développée vers les catholiques non-pratiquants (cf. AG 6 § 5 ; RM 33-34 ; EG 14). On peut en déduire que la notion de l'implantation de l'Église peut être pertinente à appliquer dans la mesure où l'Église sait « nettement qu'elle a été envoyée aussi à ceux, qui ne croyant pas au Christ, demeurent avec elle sur le même territoire » (AG 20 § 1).

Et c'est à chaque diocèse — et en premier lieu à son évêque (AG 20 § 2) — que revient la responsabilité de la mission *ad gentes*, comme des deux autres domaines de la mission. C'est donc à ce niveau que l'Église doit réfléchir aux actes propres de l'activité missionnaire vers ceux qui ne croient pas en Christ et aux moyens à mettre en œuvre. Le tout en fonction des conditions liées aux réalités ecclésiales ou aux groupes humains vers qui l'Église est envoyée.

La mission *ad gentes* est une réalité complexe, qui s'accomplit de différentes manières. Le décret *Ad Gentes* de Vatican II permet néanmoins d'en définir un début et un terme. Quant au début, il commence toujours par l'envoi, par l'autorité légitime, de disciples du Christ — prêtres, religieux ou laïcs (AG 23 § 2) — et par l'insertion de ces derniers dans le groupe humain vers qui ils ont été envoyés. Quant au terme, il peut seulement être décrit à partir d'un faisceau d'éléments : il s'agit d'une nouvelle communauté chrétienne qui est enracinée dans la vie sociale et a épousé jusqu'à un certain point la culture locale (AG 19 § 1) ; qui jouit d'une certaine stabilité et solidité (AG 19 § 1) ; qui exerce une fonction sacerdotale par la célébration du sacrifice eucharistique, une fonction prophétique par le témoignage rendu au Christ et une fonction royale par le service de la charité et l'organisation de l'apostolat (AG 15 § 2) ; qui a une certaine autonomie pour pouvoir subvenir à ses besoins (AG 15 § 3) ; et qui, parce qu'elle a recours au ministère des prêtres et potentiellement

à celui des diacres, des religieux, des catéchistes, a également le souci de l'appel aux ministères (AG 15 § 8) ; et qui a, enfin, une action évangélisatrice sur son territoire, mais aussi dans la mission universelle (AG 20 § 8).

À côté de ces éléments donnés par *Ad Gentes*, il est encore nécessaire de préciser que le terme de l'œuvre missionnaire sera également marqué par l'insertion de la jeune communauté chrétienne dans les structures institutionnelles visibles du diocèse. En effet, dans la compréhension catholique de l'Église, les éléments visibles et institutionnels tels que la hiérarchie, le sacerdoce et les sacrements sont indispensables et inséparables de la communauté des fidèles. Avec ce dernier point, nous avons un élément de divergence important avec la compréhension évangélique de l'implantation d'Église.

Entre son début et son terme, la mission *ad gentes* possède un contenu protéiforme présenté dans le chapitre II du décret *Ad Gentes*, et repris dans le chapitre V de l'encyclique *Redemptoris Missio*. La première voie de la mission *ad gentes* est ainsi le témoignage : par la vie dans la mesure où elle rend visible un nouveau mode de comportement (AG 11 § 1 ; cf. RM 42 § 2) ; et par la parole dans un dialogue sincère et patient (AG 11 § 2) ; en étant également une présence de charité qui n'attend aucun profit ni reconnaissance (AG 12 § 1 ; RM 42 § 3). La deuxième voie est celle de l'annonce du mystère du Christ en vue de la conversion initiale des non-chrétiens (AG 13 § 1 et 2) ; en sachant que, dans la réalité complexe de la mission, cette première annonce a un rôle central et irremplaçable (RM 44 § 2). La troisième voie est la formation à la vie chrétienne intégrale, par le catéchuménat jusqu'au baptême et ensuite par un apprentissage continu à vivre en disciple du Christ (AG 14 § 1 ; cf. RM 47 § 4). La quatrième voie est le rassemblement, lorsqu'elle n'existe pas encore, d'une communauté chrétienne grâce aux conversions et aux baptêmes (AG 15 § 2 ; RM 48 § 1). Cette communauté est appelée à grandir jusqu'à atteindre une certaine maturité dans plusieurs domaines jusqu'à atteindre le terme de l'activité missionnaire *ad gentes* - comme nous l'avons vu précédemment.

Dès lors, en définissant le début, le terme et le contenu de ce que peut être la mission *ad gentes*, nous obtenons un cadre missiologique pour une appréhension renouvelée de la notion d'implantation de l'Église, en lien avec l'évangélisation, dans les diocèses catholiques de l'Europe de l'Ouest. Regardons à présent ce que pourrait être la mise en œuvre de cette évangélisation-implantation dans ces diocèses.

Vers un déploiement de la pratique de l'implantation de l'Église dans les diocèses catholiques d'Europe occidentale

Grâce au cadre missiologique offert par le document *Ad Gentes* et les textes magistériels postérieurs, il est à présent possible d'envisager ce que pourrait être la mise en œuvre de la mission *ad gentes* dans les diocèses catholiques d'Europe de l'Ouest. Pour mener à bien ce travail, nous partirons de quelques expérimentations qui correspondent à de nombreux éléments propres à la mission spécifique présentée par le décret *Ad Gentes*. Puis, nous nous tournerons vers l'expérience des évangéliques et sa réception dans l'Église anglicane d'Angleterre pour percevoir dans quelles mesures les diocèses catholiques peuvent s'inspirer de la pratique évangélique de l'implantation d'Église. Enfin, nous regarderons quels nouveaux types d'expérimentation il serait possible d'envisager en contexte catholique au vu de l'ensemble de ce que nous aurons alors analysé.

S'appuyer sur des expérimentations récentes en contexte catholique

Un très grand nombre d'expériences ecclésiales dans le contexte récent de l'Europe de l'Ouest pourraient être rattachées à un des actes de l'œuvre missionnaire telle que le document *Ad Gentes* la présente : témoignage de la vie et de la charité chrétiennes, proclamation de l'Évangile, catéchuménat et formation à la vie de disciples du Christ, et encore constitution d'une communauté chrétienne. Mais rares sont les expérimentations qui peuvent se réclamer de l'ensemble du processus d'évangélisation-implantation - et qui commencent donc par l'envoi de missionnaires. Nous en présentons deux qui nous semblent particulièrement intéressantes par la complémentarité de leur approche.

La première vient du Chemin néo-catéchuménal qui, depuis 1986, a mis en place ce qu'il a appelé le « dispositif de la *missio ad gentes* » ou « l'œuvre de l'implantatio Ecclesiae »¹³. Il s'agit de l'envoi pour une « *missio ad gentes* » de trois à cinq familles avec un prêtre, tous membre

¹³ Francesca CAMPIGLI, *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e chiesa di Roma*, Florence, Firenze University Press, 2018, p. 52.

du Chemin néo-catéchuménal, par un évêque dans une zone particulièrement sécularisée de son diocèse ou dans des lieux où le message du Christ n'est pas encore parvenu, et où il n'existe pas nécessairement de bâtiment d'église. Les familles et le prêtre envoyés ont pour mission d'être l'Église-Corps du Christ au milieu du quartier sur le modèle des premières communautés des Actes des Apôtres. Ils se réunissent dans leurs maisons respectives et invitent les personnes qu'ils rencontrent à se joindre à eux. Une fois par semaine, ils sortent dans la rue pour proclamer la Parole et témoigner de l'amour de Dieu. Là où il n'y a pas de bâtiments d'églises, il arrive que, par la suite, les familles missionnaires cherchent une salle qu'ils transforment en chapelle. En parallèle, le Chemin néo-catéchuménal a créé, dès 1986, des séminaires *Redemptoris Mater* à travers le monde pour former des prêtres capables d'assister les familles néo-catéchuménales en mission dans leur tâche d'« *implantatio Ecclesia* ». Si cette œuvre est mondiale, il est à noter que l'Europe concentre près de la moitié des familles envoyées dans le cadre des « *missio ad gentes* ». Ainsi, entre 1986 et 2011, c'est 389 des 800 familles qui avaient été envoyées sur le territoire européen dans une trentaine de lieux de mission.

La deuxième expérience est beaucoup plus circonscrite, mais elle se veut également être la mise en œuvre explicite d'une dynamique missionnaire d'évangélisation-implantation comprenant l'envoi de missionnaires. Il s'agit de l'expérimentation, dans le diocèse de Fréjus-Toulon, de l'envoi d'une équipe d'une dizaine de personnes missionnées par le curé de la paroisse pour « implanter l'Église » ou « revitaliser l'Église »¹⁴ dans un secteur de la paroisse où il y a très peu de chrétiens. Une famille parmi les missionnaires a déménagé pour venir habiter dans ce quartier alors que les autres missionnaires habitaient déjà sur les lieux ou à proximité. Ensemble, ils ont d'abord cherché à s'insérer dans le quartier en proposant des activités pour les enfants et en s'occupant du jardin partagé. L'étape suivante a été le lancement d'un parcours Alpha avec les personnes rencontrées dans l'idée de constituer, à terme, une communauté chrétienne avec elles. Si cette expérimentation est anecdotique par son caractère singulier, elle rejoint ce que met en avant le

¹⁴ L'expérience est relatée dans un article du magazine *Famille chrétienne*, « A Hyères, opération revitalisation d'église », n° 2263, juin 2021, p. 26-28.

mouvement catholique Divine Renovation¹⁵ présent dans plusieurs centaines de paroisses en Europe.

Ces deux expérimentations présentent des éléments communs quant au contenu de l'activité missionnaire spécifique selon le décret *Ad Gentes* : dans les deux cas, il s'agit de l'envoi de personnes en vue d'implanter, de revitaliser ou d'être l'Église au milieu d'un groupement humain peu ou pas chrétien ; de part et d'autre, ils ont commencé par chercher à s'insérer dans le lieu où ils sont arrivés et ils ont mené des actions liées soit à la présence de charité soit à la proclamation de la Parole ; et ils ont tous les deux voulu rassembler des personnes rencontrées pour former, dans le temps, une communauté avec elles. Cependant, ces deux expériences présentent des distinctions quant au profil des personnes missionnées : le Chemin néo-catéchuménal est un mouvement qui, en se mettant au service d'un diocèse, y fait venir des familles et un prêtre pour remplir la mission *ad gentes* ; à l'inverse, dans le deuxième cas, les personnes sont issues de la paroisse et elles sont envoyées dans le cadre d'un projet essentiellement paroissial. Il est à noter, à la lumière de notre étude sur l'application du décret *Ad Gentes* dans les diocèses d'Europe de l'Ouest, que les points communs comme les divergences paraissent pouvoir être assumés par le document conciliaire.

S'inspirer et recevoir des évangéliques via l'expérience récente de l'Église anglicane d'Angleterre

Si l'œuvre missionnaire selon le Décret *Ad Gentes* existe en Europe occidentale, il faut néanmoins reconnaître qu'elle demeure peu connue dans la plupart des diocèses. Il est alors légitime de se demander s'il ne serait pas intéressant de s'inspirer de l'expérience acquise ces 50 dernières années par les évangéliques en matière d'implantation de communautés ecclésiales locales en Europe de l'Ouest. En effet, si les divergences sur la conception de l'Église et sur le cadre ecclésial — c'est-à-dire les responsables, les agents et l'organisation de la territorialité dans l'œuvre missionnaire — ne permettent pas une réception dans son

¹⁵ Le mouvement *Divine Renovation*, qui s'est donné pour but de faire passer les paroisses de la maintenance à la mission, a été fondé par le prêtre canadien James Mallon. Ce dernier s'est fait connaître à travers son premier livre James MALLON, *Divine Renovation : Bringing Your Parish from Maintenance to Mission*, New London, Twenty-Third Publications, 2014.

ensemble de l'approche évangélique par les catholiques, nous faisons l'hypothèse qu'il serait toutefois possible pour ces derniers de transposer un certain nombre d'acquis de la pratique évangélique sur les questions liées à l'implantation dans le contexte contemporain de l'Europe occidentale et qu'ainsi puisse s'opérer un échange des dons dans la lignée de ce que Jean-Paul II appelait de ses vœux¹⁶.

Et, pour se représenter ce que pourrait être la réception de la pratique évangélique dans l'environnement ecclésial catholique, le plus pertinent est de se pencher sur l'histoire récente de l'Église anglicane en Angleterre qui s'est largement inspirée de la pratique évangélique dans le cadre de sa recherche d'une dynamique missionnaire à partir de la fin des années 1980 et sur ses motivations. D'autant plus que l'Église anglicane partage un cadre ecclésial proche de ce qu'on peut trouver dans les diocèses catholiques de l'Europe de l'Ouest, soit des diocèses, des paroisses et un clergé.

Quant à l'intérêt récent de l'implantation d'Églises chez les anglicans, il trouve son fondement dans un regain pour l'évangélisation, lui-même lié à un renouveau de la missiologie anglicane¹⁷. Ainsi, en 1988, à la conférence de Lambeth, les évêques anglicans déclarent que les années 1990 seront une décennie dédiée à l'évangélisation. À la suite de plusieurs initiatives d'implantation d'Églises sur un modèle évangélique, portées notamment par la paroisse Holy Trinity Brompton de Londres — désormais bien connue pour être le lieu de naissance du cours Alpha -, une première dynamique missionnaire voit le jour. Dans ce contexte est mis en place une organisation encore modeste, l'Anglican Church Planting Initiatives dont l'objectif est d'encourager et de structurer ces efforts d'implantation. C'est dans ce cadre qu'un rapport consacré à l'implantation d'Églises, intitulé *Breaking New Ground*, est soumis aux évêques anglicans en 1994¹⁸. Après une telle reconnaissance, tout s'enchaîne assez vite, l'Église anglicane

¹⁶ JEAN-PAUL II, « Le dialogue œcuménique ne se limite pas à un échange d'idées. En quelque manière, il est toujours un "échange de dons" », Lettre encyclique *Ut unum sint*, 1995, p. 28.

¹⁷ PAUL DUNTHORNE, *The Priority of the Gospel : Church Planting in the Church of England Examined in the Light of Anglican Tradition and the Ministry of the Apostle Paul*, Durham, Durham University, 1997, p. 62.

¹⁸ CHURCH OF ENGLAND (House of Bishops), *Breaking New Ground : Church Planting in the Church of England*, Londres, Church House Publishing, 1994.

participe à la stratégie interconfessionnelle de DAWN, appelée Challenge 2000 au Royaume-Uni, qui se fixe pour objectif d'implanter 20 000 nouvelles communautés ecclésiales locales en dix ans. Challenge 2000 ne sera pas une réussite relativement aux chiffres prévus, mais la dynamique initiée ne s'arrête pas avec la fin de ce projet. En 2004, un nouveau rapport, intitulé *Mission Shaped Church* est soumis aux évêques anglicans, toujours sur le sujet de l'implantation d'Églises auquel vient s'adjoindre le sujet des *Fresh Expressions of Church*¹⁹. En 2015, s'ouvrait *The Center for Church planting and Growth* pour aider ceux qui voulaient mettre en œuvre l'implantation d'Église²⁰. En 2019, le synode général de l'Église anglicane d'Angleterre fait passer une motion encourageant chaque paroisse et chaque diocèse à prendre part au mouvement pour initier de nouvelles communautés locales qui cherchent à rejoindre les personnes non atteintes par leur communauté²¹.

Que pouvons-nous dire des conditions et des motivations qui ont permis la réception de la pratique évangélique de l'implantation d'Église par l'Église anglicane ? Tout d'abord, il faut rappeler qu'il existe un courant évangélique au sein de l'Église anglicane et il n'est donc pas étonnant que les débuts de l'implantation d'Églises aient eu lieu au sein des paroisses en lien avec ce courant, et c'est seulement dans un deuxième temps que le phénomène a été plus largement reçu dans toute l'Église anglicane d'Angleterre. Il est ensuite nécessaire de mentionner que l'implantation d'Églises n'a jamais voulu constituer l'entièreté de la dynamique missionnaire de l'Église anglicane, même si elle a pris de plus en plus de place avec les années. Nous relevons encore que l'implantation d'Églises dans la compréhension anglicane ne se veut pas une remise en cause de l'organisation paroissiale des diocèses, mais une stratégie supplémentaire pour la mission de l'Église. Enfin, au vu du rapide parcours historique que nous avons exposé, nous pouvons souligner, à la

¹⁹ ARCHBISHOPS' COUNCIL ON MISSION AND PUBLIC AFFAIRS, *Mission-Shaped Church : Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*, Londres, Church House Publishing, 2004.

²⁰ Il est devenu depuis *The Gregory Centre for Church multiplication* avec le même objet et la même finalité mais non plus seulement pour le diocèse de Londres mais pour tous les diocèses anglicans d'Angleterre.

²¹ GENERAL SYNOD OF THE CHURCH OF ENGLAND, « A Missio-Shaped Church and Fresh Expressions 15 years on », juillet 2019.

fin des années 1980, l'heureuse conjonction du renouveau de la pensée missiologique, de la volonté des évêques de relancer l'évangélisation et de la prise d'initiatives de paroisses pour mettre en pratique l'implantation d'Église telle qu'elles l'avaient vue mise en œuvre dans le monde évangélique.

Dès lors, au regard des conditions et des motivations dans lesquelles le dynamisme missionnaire s'est vécu récemment dans l'Église anglicane, il nous semble qu'il est aujourd'hui possible pour les catholiques d'Europe de l'Ouest de recevoir une part de l'expérience acquise par la pratique missionnaire évangélique. Cependant, pour qu'un tel échange de dons puisse avoir lieu, il est nécessaire dans un premier temps que les diocèses catholiques se sentent concernés et accueillent une application renouvelée du décret Ad Gentes pour l'Europe de l'Ouest.

Envisager de nouvelles formes d'expérimentation

Dans la perspective de déployer la mission ad gentes dans les diocèses catholiques de l'Europe de l'Ouest, il nous semble indispensable de regarder de plus près la variété des formes d'implantation d'Église qui existe dans le contexte anglican afin d'augmenter les possibilités d'expérimentation. Nous en retenons trois. La première est l'implantation sur une zone ou vers un groupe social, qui n'est pas ou plus atteint, en vue d'y former une nouvelle communauté²². Il s'agit de l'envoi d'une vingtaine de personnes, plus les enfants, avec un prêtre ou un ministre laïc qui, après un temps de préparation, sont envoyés à l'intérieur du territoire paroissial dont ils sont issus ou sur un autre territoire, sachant que ce groupe est alors considéré comme une communauté distincte de la paroisse. Après un temps, des petits groupes pour la formation de disciples sont mis en place puis un culte dans le cadre d'une structure qui se veut délibérément légère. Cette façon de procéder apparaît se rapprocher des deux expériences catholiques présentées précédemment, à la différence qu'ici l'équipe missionnée est constituée d'une vingtaine de personnes, soit deux fois plus que dans les expérimentations catholiques.

Une deuxième forme d'implantation d'Église anglicane se passe entre deux communautés locales et prend le nom de « transplantation » ou

²² ARCHBISHOPS' COUNCIL ON MISSION AND PUBLIC AFFAIRS, *Mission-Shaped Church*, p. 71.

« greffe »²³. Elle comprend l'envoi par une communauté locale d'une équipe missionnée vers une autre communauté — qui peuvent être de la même paroisse ou de deux paroisses différentes — afin de revigorer cette dernière alors qu'elle montre des signes de faiblesse. Il est intéressant de noter que quatre des quinze implantations d'Églises de Holy Trinity Brompton entrent dans cette catégorie. De plus, James Mallon, fondateur du mouvement catholique Divine Renovation, y fait explicitement référence dans son dernier livre — sans préciser s'il connaît des lieux où une telle expérience a été vécue dans le contexte catholique — et il y ajoute deux modèles assez proches : la « transfusion » et « l'adoption »²⁴. La différence avec la transplantation réside dans le fait que l'équipe missionnée n'est pas envoyée en une seule fois, mais par petits groupes successifs sur une période déterminée. Pour l'adoption, il s'agit d'un partenariat entre deux communautés locales où la première reconnaît qu'elle est en déclin et la seconde accepte de l'adopter, c'est-à-dire s'engage à donner de ses ressources humaines et financières pendant tout un temps jusqu'à ce que la première retrouve sa vitalité.

Une troisième forme d'implantation d'Église correspond, pour une part, à ce que nous avons déjà rencontré sous le vocable d'Église émergente et qui s'appelle dans l'Église anglicane Fresh Expressions of Churches. Il s'agit de l'envoi d'une équipe missionnée vers un groupe ou un réseau de personnes qui a déjà des occasions de se réunir en dehors de la vie ecclésiale parce qu'elles partagent en commun des activités sportives, culturelles, sociales ou professionnelles ou parce qu'elles sont dans une situation de vie similaire. Le but est le même que dans les autres formes d'implantation d'Église puisqu'il est question de former, avec un certain nombre de ces personnes, une nouvelle communauté chrétienne. Le rapport Mission-Shaped Church présente ainsi, entre autres et comme on l'a déjà mentionné, les Églises-café, les Églises liées à des initiatives sociales, les Églises pour ceux qui sont en recherche, les Églises liées à une école et les Églises pour les jeunes²⁵. Cependant, à la différence des deux formes d'implantation d'Église vues précédemment, il s'avère que ce type

²³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴ James MALLON, *Divine Renovation : Beyond the parish*, Maryland, The Word Among Us Press, 2020, p. 130-132.

²⁵ ARCHBISHOPS' COUNCIL ON MISSION AND PUBLIC AFFAIRS, *Mission-Shaped Church*, p. 44.

d'implantation s'organise dans une logique de réseau, soit en parallèle du système paroissial, ce qui a conduit l'Église anglicane à développer une double organisation ecclésiale entre réseau et paroisse²⁶. Cette troisième forme d'implantation de l'Église apparaît plus éloignée du contexte catholique actuel tant le principe territorial paroissial est prégnant dans l'organisation ecclésiale catholique en Europe de l'Ouest.

Par l'étude des principales formes d'implantation d'Église dans l'Église anglicane, il nous est ainsi donné d'appréhender quels types de nouvelles expérimentations il serait possible d'envisager en contexte catholique ouest européen. À côté de celles déjà existantes dans l'Église catholique, et dans la mesure où elles sont perçues comme une mise en œuvre du décret *Ad Gentes*, elles peuvent grandement contribuer à déployer l'activité spécifiquement missionnaire dans les diocèses catholiques de l'Europe de l'Ouest.

La compréhension évangélique de l'implantation d'Église en Europe occidentale peut-elle contribuer au renouveau missionnaire de l'Église catholique en Europe occidentale ?

Pour conclure, nous pouvons relever que nous avons envisagé ce que pourrait être une réception renouvelée de la notion d'implantation de l'Église en contexte catholique ouest-européen par l'application du décret conciliaire *Ad Gentes* et par l'accueil de la pratique missionnaire évangélique. Au terme de ce travail, il apparaît que certaines prémices d'une telle réception sont déjà perceptibles par quelques-uns des échanges entre catholiques et évangéliques, par l'intérêt suscité à travers l'expérience des anglicans anglais et par les recherches de quelques praticiens catholiques de la mission comme James Mallon. Néanmoins, il faut reconnaître que le chantier est encore largement devant les catholiques et qu'il faudra un effort conjoint des praticiens et des théologiens de la mission pour que ce renouveau puisse véritablement prendre forme.

Nous finissons cet article avec deux convictions. D'une part, en faisant nôtre l'exhortation du pape Jean-Paul II — que nous avons déjà cité — où

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

il énonce que « cette phase de l'histoire ecclésiale, qu'on appelle *plantatio Ecclesiae*, n'est pas terminée, au contraire elle est encore à entreprendre dans bien des groupements humains » (RM 49), et en y ajoutant que cette phrase s'applique aussi, selon nous, à l'Europe occidentale. En effet, dans les régions où le christianisme est établi depuis des siècles et où la maintenance a supplanté la mission dans la liste des priorités, ou lorsque la sécularisation et l'arrivée d'autres croyances ont troublé les chrétiens et les ont laissés dans l'incertitude quant à la manière de réagir, la situation peut devenir préoccupante. Il nous semble alors que la pratique de l'implantation d'Église possède en elle la capacité de rappeler les chrétiens à leur tâche missionnaire envers ceux qui ne connaissent pas encore le Christ. D'autre part, puisque le concept d'implantation d'Église fait partie de la missiologie catholique, l'Église catholique répond à l'appel de l'Esprit Saint lorsqu'elle s'intéresse à la pratique évangélique de ce concept²⁷. Et ceci d'autant plus que la nécessité de renouveler la façon de pratiquer la mission en Europe occidentale invite les différentes confessions chrétiennes à une plus grande communion dans la recherche des fondements théologiques de la mission et à une convergence des attitudes missionnaires.

²⁷ Le Concile Vatican II affirme dans son décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio* : « Il ne faut pas non plus oublier que tout ce qui est accompli par la grâce de l'Esprit Saint dans nos frères séparés peut contribuer à notre édification. » (UR 4 § 9).

Dans le monde des petlovers : adapter l'Évangile à une sous-culture occidentale contemporaine

Mélanie Huckel¹

Introduction

En 2024 plus de six Français sur dix possédaient un animal de compagnie : 16,6 millions de chats, 9,9 millions de chiens, 3,7 millions d'oiseaux, 3,7 millions de petits mammifères, 8,9 millions d'oiseaux de basse-cour, 2,5 millions d'animaux de terrarium et 29,8 millions de poissons².

Ces animaux ont une place importante dans le foyer : ils ont accès à toutes les pièces, les dépenses (nourriture, soins...) sont en augmentation, on assiste au développement de nouveaux métiers (qui montrent qu'il y a de nouveaux besoins). Notons aussi que certains services pour les êtres humains sont maintenant aussi pour les animaux : assurances (maladie et décès), hôtels, services funéraires et cimetières³.

Nous nous intéresserons ici plus particulièrement aux *petlovers*. Il s'agit des propriétaires qui ont un fort lien avec leur animal de compagnie. Ils aiment passer du temps avec eux, et cela se ressent dans leurs dépenses. Le phénomène concerne principalement la culture occidentale.

Nous nous demanderons comment partager l'Évangile aux personnes qui s'identifient comme des *petlovers*. Nous commencerons donc par définir le phénomène. Puis nous analyserons ses implications en termes

¹ Melanie Huckel est étudiante en théologie à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

² MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE ET DE LA SOUVERAINETÉ ALIMENTAIRE, « Plus de la moitié des français possèdent un chien ou un chat », [s.d.]. URL : <https://www.i-cad.fr/articles/plus-de-la-moitie-des-fran%C3%A7ais-possede-un-chien-ou-un-chat>. Consulté le 25 avril 2025.

³ Michèle CROS, « Bellina : belle “enfant” de France ou bonne soupe du Burkina », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39.1-2, 2015.

de vision du monde. Ainsi, nous pourrions nous demander comment adapter notre théologie pour toucher ce groupe culturel que forment les *petlovers*.

Caractéristiques des *petlovers*

L'animal de compagnie vu par les petlovers

Le propre de l'animal de compagnie, c'est d'apporter du bien-être, voire de l'amour, à son propriétaire⁴. Il se différencie de l'animal « utilitaire » qui fut longtemps le seul modèle de l'animal domestique (animal de ferme ou de travail)⁵.

L'animal de compagnie a tendance à être humanisé. Ce phénomène est particulièrement visible lors du deuil suite à la perte de l'animal. Les réseaux sociaux permettent d'entretenir la mémoire de l'animal disparu⁶. Des entreprises funéraires pour animaux traitent les corps comme on traite ceux d'êtres chers⁷.

Finalement, l'animal de compagnie est, comme l'homme, unique, avec sa personnalité, aux yeux de son propriétaire. ChatGPT l'a d'ailleurs bien remarqué en proposant de transformer une photo de son animal en image d'humain. Une fois que le logiciel a reçu la photo, il demande des informations comme le nom de l'animal, son caractère, des traits caractéristiques... Le risque est d'oublier que les animaux de compagnie sont, non des humains, mais des animaux.

⁴ Jean-Luc VUILLEMENOT, « La relation entre l'homme et l'animal de compagnie », *Bulletin de l'Académie Vétérinaire de France*, vol. 157.4, 2004.

⁵ Jean-Pierre DIGARD, *L'Homme et les animaux domestiques: Anthropologie d'une passion*, Nouvelle édition augmentée, Fayard, 2009.

⁶ Coline REILLE, « Les comptes dédiés aux animaux de compagnie sur les réseaux sociaux numériques. Etude du cas de la plateforme numérique communautaire Yummy pets destinée aux propriétaires d'animaux de compagnie », dans *Les discours numériques : enjeux linguistiques et communicationnels, perspectives didactiques. Le Carnet des jeunes chercheurs du Crem, Metz, Université de Lorraine – CREM – Ajc CREM*, juin 2022. URL : <https://hal.science/hal-04246597>. Consulté le 16 avril 2025.

⁷ Nadia VEYRIÉ, « Cimetières pour les animaux de compagnie et micro-rites funéraires: Quelles frontières entre humains et animaux ? », *L'Homme & la Société*, vol. 210.2, 2019.

L'animal peut ainsi être perçu comme un enfant de substitution : on lui donne un nom humain, on le désigne comme un membre de la famille⁸ (les propriétaires deviennent papas et mamans et les enfants de la famille des frères et sœurs), on lui prête un langage enfantin⁹, on lui trouve des ressemblances avec son maître¹⁰, on sélectionne des races pour leurs traits infantiles. Une étude montre que, dans le contexte chinois, l'animal peut être un substitut d'enfant lorsque les couples ou les femmes ne désirent ou ne peuvent pas en avoir¹¹. Le titre du livre de la vétérinaire française Hélène Gateau : Pourquoi j'ai choisi d'avoir un chien (et pas un enfant) montre que ces considérations s'étendent aux contextes occidentaux.

De façon plus large, la façon dont on perçoit les animaux de compagnie, en les identifiant voir les anthropomorphisant, a certains traits communs avec l'animisme – du moins tel qu'il est perçu par les anthropologues occidentaux¹².

⁸ Sophie DURAND, « Nouveau-né et animal de compagnie : chacun a sa place », *Enfances & Psy*, vol. 35.2, juin 2007.

⁹ Coline REILLE, « Les comptes dédiés aux animaux de compagnie sur les réseaux sociaux numériques. Etude du cas de la plateforme numérique communautaire Yummy pets destinée aux propriétaires d'animaux de compagnie ».

¹⁰ REILLE, « Les propriétaires et leurs animaux de compagnie : place des imaginaires sociaux et individuels au sein de leurs relations interspécifiques », mai 2021.

¹¹ Zhen GUO, Xiaoxing REN, Jinzhe ZHAO et al., « Can Pets Replace Children? The Interaction Effect of Pet Attachment and Subjective Socioeconomic Status on Fertility Intention », *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 18.16, janvier 2021.

¹² Frédéric LAUGRAND, Michèle CROS, Julien BONDAZ, « Présentation : Les questions d'affects dans les liaisons animales », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39.1-2, 2015, p. 17 ; voir aussi DIGARD, « Le tournant obscurantiste en anthropologie: De la zoomanie à l'animalisme occidentaux », §28, *L'Homme*, p. 555-578, décembre 2012.

Caractérisation des petlovers en société occidentale

L'animal évolue aux côtés de l'homme, il fait partie de sa vie et contribue à certains phénomènes sociaux plus larges¹³. La majorité des cultures où les animaux de compagnie sont répandus de façon large sont des cultures orientées vers la culpabilité. Or l'animal de compagnie se caractérise par l'innocence.

Néanmoins, certains traits peuvent laisser penser qu'une culture de groupe de petlovers amène aussi à une culture orientée vers la honte : les propriétaires ne veulent pas être de mauvais propriétaires. L'animal est en effet à la fois un vecteur de sociabilité entre petlovers, qui se retrouvent dans des lieux dédiés comme les réseaux sociaux¹⁴ ou les cimetières pour animaux¹⁵.

Mais l'animal de compagnie est aussi excluant à l'égard des personnes qui, n'étant pas des petlovers, ne comprennent pas toujours cet attachement. Les petlovers craignent d'être associés aux clichés comme la vieille fille aux chats, ou que les personnes en dehors du cercle des petlovers ne comprennent pas leur peine à la mort de leur animal¹⁶. Et, dans ce groupe, une culture se crée, porteuse d'une vision du monde particulière.

La vision du monde des petlovers

Courants de pensée influençant les petlovers

Le statut de l'animal de compagnie en Occident est lié à des courants de pensée plus larges qui changent la vision que l'on a de l'animal. La

¹³ Tadas CEKAVICIUS, Milda PAJARSKAITE, « Pets as Status Symbols », 2012. URL : <https://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:hj:diva-18306>. Consulté le 17 avril 2025 ; Catherine-Marie DUBREUIL, « L'antispécisme, un mouvement de libération animale », *Ethnologie française*, vol. 39.1, janvier 2009.

¹⁴ REILLE, « Les comptes dédiés aux animaux de compagnie sur les réseaux sociaux numériques. Etude du cas de la plateforme numérique communautaire Yummypets destinée aux propriétaires d'animaux de compagnie ».

¹⁵ Nadia VEYRIÉ, « Cimetières pour les animaux de compagnie et micro-rites funéraires ».

¹⁶ REILLE, « Les propriétaires et leurs animaux de compagnie ».

relation aux animaux de compagnie traduit une bascule du concept nature/culture vers le concept sauvage/humain¹⁷. L'animal de compagnie doit aller du sauvage, de l'animalité, vers l'humanité¹⁸. En d'autres termes il doit se « socialiser », entrer dans le monde de l'humain. C'est là qu'intervient l'éducation de l'animal. Le propriétaire petlover est prêt à investir du temps, de l'énergie, mais aussi de l'argent dans l'éducation de son animal. Par l'éducation, le propriétaire efface la part d'animalité et façonne son animal de compagnie à son image.

Ainsi, le propriétaire peut construire une « relation » avec son animal de compagnie. Mais cette relation, idéalisée, relève souvent, du moins en partie du mythe. En parlant de la rencontre avec leur animal, beaucoup de propriétaires mentionnent un coup de foudre. S'installe alors le mythe de la relation parfaite, l'animal comprend parfaitement l'homme, il devient son confident. D'un autre côté, le propriétaire se voit comme indispensable à son animal. L'animal pourrait alors être une réponse à un sentiment de solitude. Finalement, ce que recherche le petlover dans son animal de compagnie, c'est un amour inconditionnel, sans jugement¹⁹.

La question de la place égalitaire de l'animal par rapport à l'humain est une pensée de la modernité. Elle s'oppose à la pensée de la chrétienté qui l'a précédée dans laquelle, selon ce que l'on a retenu de l'ordre créationnel durant des siècles : l'homme est supérieur aux animaux et domine sur eux. Elle est plus proche des conceptions des religions orientales, tel l'hindouisme, avec le concept de réincarnation²⁰. Mais on peut surtout y

¹⁷ Emmanuel GOUABAULT, Claudine BURTON-JEANGROS, « L'ambivalence des relations humain-animal : une analyse socio-anthropologique du monde contemporain », *Sociologie et sociétés*, vol. 42.1, 2010 ; Vanessa MANCERON, « Exil ou agentivité ? ce que l'anthropologie fabrique avec les animaux », *L'Année sociologique*, vol. 66.2, octobre 2016.

¹⁸ REILLE, « Les propriétaires et leurs animaux de compagnie ».

¹⁹ Jérôme MICHALON, « Le bien-être des animaux de compagnie : la remise en question d'une évidence ? », dans *CapWelfare*, 2019, p. 12. URL : <https://shs.hal.science/halshs-02421090>. Consulté le 16 avril 2025.

²⁰ « The status of human beings among the animals », dans *Darwin, God and the Meaning of Life: How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew*, S. STEWART-WILLIAMS, sous dir., Cambridge, Cambridge University Press, 2010. URL : <https://www.cambridge.org/core/books/darwin-god-and-the-meaning-of-life/status-of-human-beings-among-the-animals/97F7E4375063AB5D5ECA265F21E52C95>. Consulté le 18 avril 2025.

voir les retombées des travaux de Darwin, car c'est bien en Occident que l'on voit apparaître, à la fin du XIX^{ème} siècle, la notion de protection puis, courant XX^{ème} siècle, de droit des animaux²¹. L'animal devient « agent », acteurs de leur propre histoire et de l'histoire humaine²². Ce cadre de pensée, cette vision du monde, implique une vision sotériologique particulière au groupe de petlovers.

La vision sotériologique du groupe social « petlovers »

Il y a une tension dans l'image de l'homme et son rapport aux animaux. S'ils sont égaux sur bien des plans dans la pensée moderne évolutionniste et matérialiste, le phénomène des animaux de compagnie montre pourtant une supériorité de l'homme : il forme les animaux à son image²³. Mais l'homme est aussi vu comme inférieur car capable du pire, envers ses semblables, la nature et les animaux. Certains préfèrent la relation qu'ils ont avec leur animal à une relation avec les êtres humains²⁴.

Le problème de l'humanité, autrement dit le mal, serait alors la tendance de l'homme à dominer, opprimer, et détruire ses semblables, mais aussi l'environnement et les animaux. Et c'est bien cette dernière proposition que soulève le plus l'univers des propriétaires d'animaux de compagnie. De nombreux propriétaires voudraient une législation plus stricte « pour protéger davantage les animaux de la bêtise et de l'inconscience humaines »²⁵. La question du bien-être des animaux de compagnie a émergée pour dénoncer la gestion industrielle des animaux

²¹ Ruth MACDONALD, Cheryll REITMEIER, « Chapter 4 - Animals in the Food System », dans *Understanding Food Systems*, R. MACDONALD et C. REITMEIER, sous dir., Academic Press, 1 janvier 2017. URL : <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780128044452000041>. Consulté le 18 avril 2025.

²² Vincent LEBLAN, Mélanie ROUSTAN, « Introduction. Les animaux en anthropologie : enjeux épistémologiques », dossier du site <https://www.lecturesanthropologiques.fr>, 5 octobre 2024. URL : <https://www.lecturesanthropologiques.fr/393#tocto1n1>. Consulté le 28 mars 2025.

²³ DIGARD, *L'Homme et les animaux domestiques*, p. 2 de « l'avant-propos »

²⁴ C'est ce que montre selon nous les épitaphes relevées par VEYRIÉ, « Cimetières pour les animaux de compagnie et micro-rites funéraires », p. 96.

²⁵ Propos recueillis par REILLE, « Les propriétaires et leurs animaux de compagnie », p. 93.

domestiques « utilitaires »²⁶. Mais d'où pourrait alors venir le salut de cette humanité ? Pour cela, regardons ce qui donne aux animaux leur statut privilégié. Ils sont sensibles, ils aiment inconditionnellement, ils auraient peut-être même une forme de compassion dont l'être humain devrait s'inspirer²⁷.

L'animal devient ainsi le modèle à suivre pour une humanité libérée du mal. On peut finalement se demander si ce schéma sotériologique comprend l'existence d'un dieu ou de quelque chose de l'ordre du divin. Entre le mythe d'une relation parfaite et le modèle qu'il est pour l'homme corrompu, l'animal serait-il élevé à un statut divin ? Bien ce ne soit pas clairement dit, c'est une piste qu'on ne peut négliger, et qui, pour le moins, nous invite à la comparaison avec Dieu tel qu'il est présenté dans la Bible. Néanmoins, dans une pensée matérialiste et évolutionniste, il n'existe pas de dieu ni de grâce. L'homme trouve son salut en traitant son animal avec la compassion que sa sensibilité réclame.

De la vision du monde des « petlovers » à Christ : un défi pour l'Église

On a vu à plusieurs reprises que la question de la relation avec l'animal est au cœur de la vision du monde des petlovers. Une relation idéalisée, où l'on forme l'animal à son image tout en effaçant sa part d'animalité pour n'en garder que le meilleur : l'innocence et l'absence de jugement qu'on lui prête. Partager Christ à un petlovers c'est donc surtout une question de relation, de lui offrir un espace où il pourra être lui-même, sans être jugé, comme Christ l'a fait avec nous et le fait avec lui. Car, si le petlovers cherche une telle relation à son animal, n'est pas parce qu'il ne l'a pas trouvée ou pense ne pas pouvoir la trouver auprès des êtres humains ?

L'amour de l'animal serait alors une réponse à une déception, et ce fait devient un défi lancé à nos Églises : comment être une communauté qui accueille de façon inconditionnelle et visible ? Nous l'avons vu, la vision du monde des petlovers, issue du modernisme, n'inclut pas explicitement l'idée d'un Dieu. Aussi, pour pouvoir découvrir le Dieu d'amour révélé en

²⁶ Voir entre autres MACDONALD et REITMEIER, « Chapter 4 - Animals in the Food System », p. 136-137

²⁷ BURGAT, « Le propre de l'homme et l'appropriation de l'animal », *Nature Sciences Sociétés*, vol. 10.1, 2002.

Christ, le petlovers passera probablement par une rencontre tout à fait humaine avec les personnes et les communautés chrétiennes. Et c'est par leur comportement d'accueil inconditionnel que ces personnes et communautés porteront l'image du Christ et pourront mener à lui.

Il ne s'agira pas de vouloir remplacer l'animal par nous-mêmes ou nos communautés, ou même par Christ, mais d'être une présence en plus de celle de l'animal et d'inclure Christ dans la relation du petlovers à son animal, au titre de Créateur, plein de bonté, et de l'animal et du petlovers. Pour cela, certaines considérations théologiques et missiologiques peuvent nous aider.

Conséquences missiologiques

Des réponses possibles

Le christianisme n'est pas entièrement dépourvu de considération pour les animaux²⁸. Du côté catholique, on bénit même les animaux de compagnie lors d'une fête dédiée à François d'Assise. En plus de cette pratique, on peut aussi regarder du côté de l'histoire de l'Église pour trouver une place pour les animaux dans la pensée et la théologie chrétiennes²⁹. Dans les apocryphes des premiers siècles, les animaux accompagnent parfois les apôtres, preuve de l'universalité de l'Évangile. Pour Augustin, l'amour de Dieu entraîne l'amour de la nature, signe de l'harmonie qui existait avant la chute.

Pour François d'Assise, toute la création participe à louer le Créateur, comme le montre son « Cantique des créatures ». Luther parle de la nature comme une façon dont Dieu se révèle, et qui est rendue d'autant plus belle par l'incarnation. Pour Jean Calvin, Dieu a une relation avec toute la création.

Dennis Edwards développe cela par la pneumatologie : l'Esprit restaure toutes les relations, y compris celle de l'homme et la création. Ainsi, en

²⁸ LAUGRAND et al., « Présentation ». p. 17 et 26

²⁹ Les exemples qui suivent viennent de Daniel L. BRUNNER, Jennifer L. BUTLER et A. J. SWOBODA, *Introducing Evangelical Ecotheology: Foundations in Scripture, Theology, History, and Praxis*, Baker Academic, 2014, p. 73, 75, 85, 87, 113 [s.d.]. URL : <https://www.amazon.com/Introducing-Evangelical-Ecotheology-Foundations-Scripture/dp/0801049652>. Consulté le 20 avril 2025.

réponse au schéma sotériologique évoqué en partie II, nous pouvons dire que l'Évangile laisse une place à la nature et aux animaux, que la relation de l'homme à la création devait être harmonieuse selon l'ordre créationnel, mais que le péché a aussi dégradé cette relation. Mais le salut, restaurant les relations de l'homme à Dieu et des hommes entre eux, restaure aussi les relations de l'homme à la nature, ne serait-ce qu'en nous rendant sensibles à la révélation de Dieu dans la nature. Cette théologie trouve des échos dans la théologie orthodoxe orientale³⁰.

Une invitation à réfléchir à notre théologie et à nos pratiques

Ce phénomène culturel des animaux de compagnie et des petlovers nous invite à regarder davantage à la doctrine de la création. Dans *Introducing Evangelical Ecotheology: Foundations in Scripture, Theology, History, and Praxis*, les auteurs notent que le protestantisme a eu tendance à mettre en avant la doctrine de la rédemption, parfois au risque d'oublier les autres. De même, le principe du *Sola Scriptura* dans nos cultures de l'écrit ne doit pas nous faire oublier la révélation par la création, qui a pu contribuer à plus large échelle à amener d'autres peuples à l'évangile. Aussi, les auteurs proposent une approche prenant en compte la création en faisant dialoguer la nature et l'Écriture. Nous pouvons aussi regarder à des théologies sud-américaines, qui donnent une plus grande place à la nature en adaptant l'Évangile aux contextes indigènes d'Amérique latine.

Si les moyens cités nous permettaient d'annoncer l'Évangile de façon contextualisée aux petlovers, nous pouvons aussi nous demander comment l'Église pourra répondre à leurs questions et prendre en compte certains de leurs besoins. L'arrivée de petlovers au sein de l'Église pourrait amener des questions — par ailleurs déjà soulevées par certains enfants — de la place de l'animal dans la Bible, mais aussi dans le salut. Nous pouvons déjà voir ce phénomène. Par exemple, la Bible

³⁰ Voir Elizabeth THEOKRITOFF, « The Salvation of the World and Saving the Earth: An Orthodox Christian Approach », cité par BRUNNER et al., *Introducing Evangelical Ecotheology: Foundations in Scripture, Theology, History, and Praxis*, p. 133.

archéologique s'intéresse à la place des animaux dans les civilisations du Proche Orient Ancien³¹.

Des questions plus pratiques peuvent parfois se poser, sur les notions d'eschatologie. Là encore, une entreprise américaine apporte des réponses : « After the rapture pet care » propose aux chrétiens propriétaires d'animaux de compagnie de prendre soin de leurs protégés, grâce à des volontaires non chrétiens, après l'enlèvement pour dix dollars de frais de souscriptions³². Quoique l'on pense de cette entreprise, elle montre que la question du devenir eschatologique des animaux de compagnie peut se poser – et nous incite peut-être à trouver des éléments de réponse. Sur ce point, je m'inspirerais d'un prêtre présent sur YouTube qui, pour répondre à la question « mes animaux iront-ils au ciel ? », explique que la Bible n'est pas claire là-dessus et en profite pour mettre l'accent sur le salut du propriétaire qui se pose la question : s'il n'est pas sauvé, dans tous les cas, il ne retrouvera pas son animal au ciel³³.

Enfin, de façon plus pratique, on peut s'interroger sur l'accueil des animaux de compagnie au sein de l'Église. Est-il envisageable que les paroissiens et visiteurs puissent amener leur chien ? Peut-on envisager des activités d'Église incluant les animaux (et bien sûr leur propriétaire) et permettant d'inviter plus largement dans ce cercle particulier des petlovers ? Et pourquoi ne pas utiliser les animaux pour encourager le lien social, comme dans certaines églises américaines³⁴ ?

Conclusion

Le phénomène social des petlovers offre un regard particulier sur l'animal, et par là sur l'homme. Ce groupe social nous invite à repenser notre théologie de la création et ouvre le débat : faut-il faire de la place aux animaux dans notre théologie et nos cultes ?

³¹ SOCIÉTÉ BIBLIQUE DE GENÈVE, *Bible Segond 21 avec notes archéologique*, édition illustrée, Romanel-sur-Lausanne, 2015.

³² URL : <https://aftertherapturepetcare.com/>. Consulté le 28 avril 2025.

³³ Paul-Adrien d'HARDEMARE, « Les animaux vont-ils au paradis ? », [s.d.]. URL : <https://www.youtube.com/shorts/hR2HQMCaZ9Q>. Consulté le 29 avril 2025.

³⁴ Kathryn POST, « Un pasteur à quatre pattes aux Etats-Unis », *Journal Chrétien*, 15 septembre 2021. URL : <https://chretiens.com/quoi-de-neuf/un-pasteur-a-quatre-pattes-aux-etats-unis/2021/09/15/18/37/>. Consulté le 28 avril 2025.

Questions juridiques dans un contexte interculturel et missiologique. Études de cas dans le monde majoritaire

Hannes Wiher¹

Dans cet article, nous voulons mettre en lumière les tensions qui existent entre un système juridique et son environnement. Nous menons cette réflexion par le biais d'études de cas tirées du monde majoritaire et réfléchies d'un point de vue théologique et anthropologique. Pour ce faire, nous avons choisi quatre domaines thématiques, à savoir la violation des règles, dont la corruption est un cas particulier, la confession de la foi ou la prise de position dans l'espace public et la violence envers les femmes.

Cadre théorique

Pour notre thématique « Les questions juridiques dans un contexte interculturel et missiologique », le modèle de l'orientation de la conscience se prête bien comme cadre théorique. En effet, en ce qui concerne la culpabilité, le pardon conduit au rétablissement du droit. Ma réflexion sur ce modèle a été amorcée dans deux de mes ouvrages antérieurs publiés il y a une vingtaine d'années². Elle est basée sur les

¹ Hannes Wiher est professeur de missiologie dans plusieurs facultés de théologie du monde francophone et président du Réseau de missiologie évangélique en Europe francophone (REMEEF, <https://www.missiologie.net>). Conférence présentée à la rencontre de l'Association germanophone de missiologues évangéliques le 27 janvier 2024 à Burbach en Allemagne. La forme orale a été maintenue.

² Hannes WIHER, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique occidentale*, Bonn, Culture and Science Publications, 2003 ; IDEM, *Shame and Guilt. A Key for Cross-Cultural Ministry*, Bonn, Culture and Science Publications, 2003. Pour une réflexion actualisée, cf. IDEM, *Qui es-tu, et qui suis-je ? Comprendre les humains et leurs cultures pour mieux communiquer l'Évangile*, Charols, Excelsis (à paraître).

travaux de Lothar Käser et de Klaus Müller³. Pour que nous puissions aborder ensemble les études de cas suivantes, je me permets de rappeler le modèle brièvement.

D'un point de vue biblico-théologique, le modèle de l'orientation de la conscience repose sur le fait que, pour la Bible, le chemin qui mène du péché au salut en passant par le pardon est central. C'est pourquoi il peut être considéré comme un modèle sotériologique. Du point de vue des sciences sociales et culturelles, il aborde les sentiments de honte et de culpabilité, qui sont considérés en psychologie, en psychiatrie, en sociologie et en anthropologie culturelle comme des éléments de base du fonctionnement des personnes, des cultures et des religions. Ainsi, le modèle d'orientation de la conscience est un modèle à la fois théologique, psychologique, sociologique et anthropologique. Il est au cœur de la Bible et de la théologie, mais aussi des sciences sociales et culturelles. Il s'agit donc d'un cas rare parmi les modèles scientifiques.

Développement de la conscience

La conscience et ses différentes orientations sont plus faciles à comprendre quand on l'envisage du point de vue de son évolution. Je les présente brièvement ci-dessous.

La conscience est présente dans chaque être humain sous la forme d'une prédisposition. De même qu'un enfant naît avec la capacité d'apprendre une langue, il naît également avec une prédisposition à former une conscience. De même qu'il apprend la langue de ses proches, sa conscience se développe également pendant l'enfance en fonction du contexte socioculturel dans lequel il grandit. Partant de ces principes directeurs, l'anthropologue américain Melford E. Spiro a fait des observations dans un kibboutz israélien et les a interprétées avec les méthodes de la psychanalyse⁴.

³ Plus tard publié dans Lothar KÄSER, *Voyage en culture étrangère*, Charols, Excelsis, 2008 ; IDEM, *Animisme*, Charols, Excelsis, 2010 ; Klaus W. MÜLLER, *Conscience – The Moral Law Within. Formation and Function of Super-Ego / Ego-Ideal, Shame and Guilt within Society, Culture and Religion, Handbook Elenctics*, Nuremberg, VTR, 2023.

⁴ Melford E. SPIRO, *Children of the Kibbutz*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.

Spiro a observé que les enfants socialisés par un petit nombre d'éducateurs dans le cadre d'une famille nucléaire, par exemple par leur père et leur mère, intègrent non seulement les normes présentées dans leur conscience, mais aussi les éducateurs (les personnes de référence). Ils fonctionnent avec un ensemble fixe de normes et développent des personnalités axées sur la règle. Lorsqu'ils enfreignent une norme, ils se sentent coupables. C'est la raison pour laquelle Spiro appelle cette orientation une conscience axée sur la culpabilité. Nous adopterons la terminologie plus neutre de *conscience axée sur la règle*.

En revanche, lorsque les enfants sont socialisés par beaucoup d'éducateurs, par exemple dans une famille élargie ou une crèche, ils intègrent les normes, mais ne peuvent pas intégrer les éducateurs dans leur conscience. Ils restent donc dépendants de la présence de leurs personnes de référence pour que leur conscience soit opérationnelle. Quand la mère est présente, ce sont les normes de la mère qui sont fonctionnelles ; quand la grand-mère est présente, les normes de la grand-mère sont fonctionnelles. Si aucune personne de référence n'est présente, aucune norme n'est fonctionnelle, selon le proverbe : « Quand le chat dort, les souris dansent ». Les règles sont alors en quelque sorte là pour être transgressées. C'est précisément sur ce point que repose le phénomène de la corruption. Mais lorsque la violation de la norme est rendue publique, un sentiment de honte naît chez la personne concernée. C'est pourquoi Spiro appelle cette orientation une conscience axée sur la honte. Nous préférons ici le terme de *conscience relationnelle*.

D'une manière générale, les personnes, les cultures et les religions du Sud sont principalement orientées vers la relation. Au cours des cent dernières années, les générations du Nord sont passées d'une orientation vers la règle à une orientation de plus en plus relationnelle, et d'une vision dichotomique du monde à une vision principalement holistique, comme le montre schématiquement le tableau 1⁵. L'espace géographique dans lequel il existe un champ de tension entre les contextes relationnels et les systèmes juridiques s'en trouve élargi.

⁵ Marc MCCRINDLE et Emily WOLFINGER, *The ABC of XYZ. Understanding the Global Generations*, Sydney, University of New South Wales Press, 2011, <https://mc.crinkle.com.au>.

Tableau 1: Vision du monde des générations de l'Occident

Génération	Vision dichotomique	Vision holistique	Conscience axée sur la règle	Conscience axée sur la relation
Génération d'avant-guerre (1925-1945)	+++		+++	
Génération d'après-guerre (1946-1965)	++	+	++	++
Génération X (1966-1980)	+	++	+	++
Génération Y (1981-1995)	+	+++		+++
Génération Z (1996-2010)		++++		++++
Génération Alpha (2011-2025)		+++++		+++++

Le modèle sotériologique de la conscience

Le modèle de la conscience le plus approprié est le modèle sotériologique que je représente schématiquement dans la figure 1⁶. À gauche se trouvent les termes bibliques, du péché au salut en passant par la repentance et le pardon, au milieu l'axe relationnel de la honte à l'harmonie et à l'honneur en passant par la réconciliation, et à droite l'axe légal de la culpabilité à l'innocence et au droit en passant par la réparation. Le pardon équilibré implique la repentance, la réconciliation et la réparation (les trois Rs).

⁶ WIHER, *Shame and Guilt*, p. 175-176.

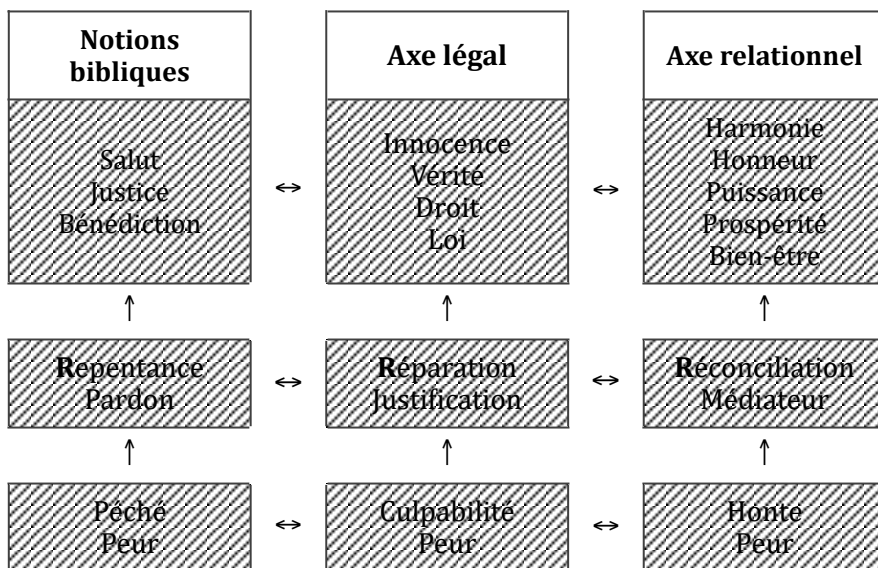


Figure 1: Le modèle sotériologique de la conscience

Infraction à la règle

Notre première thématique est la transgression des règles sous forme de mensonge, de vol ou d'adultère.

Bible

La Bible en parle dans son ensemble de règles fondamentales que sont les dix commandements, et plus particulièrement dans les commandements 7 à 9 :

Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne commettras pas de vol. Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain (Exode 20.14-16⁷).

⁷ Sans autre mention explicite, les références bibliques sont tirées de la version Nouvelle Bible Segond (NBS).

J'ai indiqué ailleurs que nous pouvons observer le fonctionnement de la conscience relationnelle dans le livre de Genèse⁸. En introduisant une multitude de règles dans Exode et Lévitique, Dieu active l'axe légal de la conscience. Sa motivation fondamentale est d'engager, au sein du peuple de Dieu, la transformation de la vision du monde animiste et relationnelle en une vision du monde que nous qualifions de biblique. Dieu crée ainsi une tension entre un environnement relationnel et un code de règles.

Parmi les chrétiens de Guinée, je n'ai pas trouvé d'unanimité sur le nombre de commandements dans Exode. La connaissance du nombre de commandements était légèrement meilleure parmi les étudiants en théologie, mais ce que les commandements signifiaient n'était pas clair pour eux non plus. Cela signifie que dans des contextes relationnels, d'autres normes sont plus pertinentes au quotidien qu'un code de règles. Ce sont justement des normes relationnelles, comme, par exemple, les cinq relations principales, les cinq constantes et la règle d'or du confucianisme. Celles-ci sont devenues la base du modèle de société de l'Extrême-Orient⁹. Jésus mentionne également la règle d'or et y voit le résumé de la loi, tout comme l'apôtre Paul (Mt 7.12 ; Rm 13.10). Jésus et Paul reviennent également sur la notion de justice en tant que comportement conforme aux normes de Dieu et de sa communauté, c'est-à-dire un comportement d'alliance (p. ex. Mt 3.15 ; 6.33 ; Rm 1.16s)¹⁰. Et nous trouvons également chez Jésus et Paul l'accent sur une éthique relationnelle, sous la forme d'une éthique relationnelle théocentrique (p. ex. Mt 22.37-39) ou christocentrique (p. ex. 1 Co 3.22-23 ; 11.1)¹¹.

Mensonge

En Guinée, lors d'une retraite pastorale, nous avons assisté à une discussion de trois heures sur ce qu'est le mensonge. Pour les personnes

⁸ WIHER, *Qui es-tu, et qui suis-je*, ch. 3.

⁹ Pour une discussion plus détaillée, cf. Hannes WIHER, *Que crois-tu ? Comprendre les religions*, Charols, Excelsis (à paraître), ch. 6.

¹⁰ Cf. David J. REIMER, « *tsèdèq* », *NIDOTTE*, vol. 3, sous dir. Willem A. Van Gemeren, Carlisle, UK, Paternoster, 1997, p. 747, 750 ; Klaus KOCH, « *tsdq* gemeinschaftstreu, heilvoll sein », *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, 1995, sous dir. Ernst JENNI, Gütersloh, Kaiser, 1975, p. 511.

¹¹ WIHER, *Qui es-tu, et qui suis-je*, ch. 3.

axées sur la règle, il est assez clair que ne pas dire la vérité est un mensonge. La définition du mensonge est beaucoup moins claire dans un contexte relationnel. Mais après trois heures de discussion entre pasteurs, le consensus était clair : un mensonge consiste à ne pas dire la vérité avec une mauvaise intention. En d'autres termes, si l'intention est bonne, ne pas dire la vérité n'est pas une infraction aux normes bibliques. Car on l'a fait pour maintenir l'harmonie dans une relation.

Le missionnaire américain Duane Elmer raconte un épisode avec son aide-ménagère sud-africaine¹². Un matin, il entend un bruit de vaisselle brisée venant de la cuisine. Il demande : « Eunice, as-tu cassé une vaisselle ? » Il l'appelle par son nom et utilise un discours direct.

« Non Seigneur, la tasse est tombée et est morte. »

« Tu veux dire que tu as laissé tomber la tasse ? »

Elle dit une deuxième fois, « la tasse est tombée et est morte », sans répéter la formule de politesse.

Elmer est un peu déçu par la réponse, mais laisse l'affaire en suspens. Pourquoi n'est-elle pas prête à assumer la responsabilité de l'incident ? Une personne mûre et adulte devrait pourtant admettre une telle bagatelle. Mais Eunice exprime sa mésaventure de manière indirecte et veut simplement sauver la face et son honneur et maintenir l'harmonie dans sa relation avec le missionnaire.

Vol

Une histoire similaire, mais de vol, est racontée par Daniel Tolno de Guinée¹³. Un couple de missionnaires américains a embauché une aide-ménagère guinéenne. Chaque matin, ils lisent ensemble un texte biblique et prient. La confiance mutuelle est grande. Nantènè, c'est son nom, a libre accès à toutes les chambres. Elle découvre bientôt le coffre-fort et la cachette de la clé. Il ne faut pas longtemps pour que de l'argent manque. Pendant la prière du matin, les missionnaires évoquent ce fait et prient pour que le coupable se manifeste. Interrogée par la missionnaire, Nantènè nie avoir volé de l'argent. Elle insiste, en disant qu'elle est une enfant de Dieu et qu'elle ne vole pas. Un jour, le missionnaire se cache dans le bureau où se trouve le coffre-fort et sa femme accompagne les

¹² Duane H. ELMER, *Cross-Cultural Conflict. Building Relationships for Effective Ministry*, Downers Grove, IL, IVP, 1993, p. 52-53.

¹³ Fara Daniel Tolno, Communication personnelle, 13 novembre 2023.

enfants à l'école et rend visite à une amie. Ce matin-là, Nantènè est prise en flagrant délit. Elle demande pardon au missionnaire. Mais elle est licenciée sans préavis et doit restituer la somme volée.

Le lendemain, les parents et la grand-mère de Nantènè se rendent chez les missionnaires et leur demandent pardon en s'agenouillant devant le couple de missionnaires. Remarquons qu'ils sont tous plus âgés que les missionnaires. Mal à l'aise, les missionnaires disent aux membres de la famille de Nantènè : « Levez-vous et rentrez chez vous. Vous serez pardonnés, mais votre fille devra rembourser l'argent qu'elle nous a volé. » Sans dire un mot, ceux-ci quittent la maison. Après leur départ, les missionnaires se disent l'un à l'autre : « Un tel comportement est vraiment anormal. Ils ont besoin d'un psychologue. » D'autre part, les membres de la famille de Nantènè concluent ceci de cette rencontre : « Ce couple de missionnaires, qui vient d'arriver dans notre église, ne connaît pas la parole de Dieu. Malgré notre demande de pardon, ils nous renvoient de leur maison. Ils insistent pour que notre fille leur rembourse la somme volée. Ils ne savent pas ce qu'est le pardon et n'ont pas d'amour. »

Les conceptions du pardon des deux partis sont diamétralement opposées. Il faut noter que tous se considèrent comme chrétiens. Pour les missionnaires, la priorité est la confession et la réparation, pour la famille de Nantènè, la réconciliation et le rétablissement de l'harmonie dans la relation et l'honneur de la famille. La conséquence de ces différentes conceptions est l'incompréhension et la frustration des deux côtés.

Adultère

Dans une région de Guinée, l'adultère est puni de la manière suivante. Les deux coupables doivent marcher nus autour de la place du village pendant une journée, au cours de laquelle on se moque d'eux et on leur crache dessus. Ils doivent ensuite quitter le village. Cela nous rappelle le pilori des villes européennes où on attachait ceux qui ont fait infraction aux règles de la communauté.

Punition

Dans les sociétés relationnelles, les sanctions doivent susciter de la honte si elles veulent être efficaces. Elles sont suivies d'une exclusion de la communauté afin d'effacer de la vue et de la mémoire la situation honteuse. Dans la Bible, les vainqueurs posaient leur pied sur la nuque

des rois vaincus en guise d'humiliation (Jos 10.24), ou ils coupaient le pouce et les gros orteils des rois pour les marquer d'un handicap honteux pour le reste de leur vie (Jg 1.6s). Dans l'Empire romain, les empereurs conduisaient l'armée vaincue en triomphe sur le forum de Rome pour l'humilier. Dans le Nouveau Testament, nous trouvons la même scène décrite pour la victoire de Jésus sur les puissances démoniaques (Col 2.15 ; Lc 20.43 cite Ps 110.1). Les croyants marcheront dans cette marche triomphale avec le Christ, le grand vainqueur (2 Co 2.14). Dans la Bible nous trouvons également des cas d'exclusion de la communauté, par exemple du clan de Coré après sa révolte contre Moïse et Aaron (Nb 16) et de la famille d'Akan à Aï après son vol d'une part de ce qui avait été frappé d'anathème (Jos 7).

Dans les sociétés régies par des règles, en revanche, la réparation par des amendes et des années d'emprisonnement revêt une importance capitale. Dans la Bible, nous trouvons les offrandes comme moyen de réparation (Lv 1-7), à l'exception peut-être le « sacrifice de communion »¹⁴, dont une partie était mangée dans la communauté (Lv 7.11-31).

Lorsqu'un système juridique doit être appliqué dans un environnement relationnel, les mesures qu'il prévoit, telles que les amendes et les peines de prison, ont peu d'effet, car elles sont axées sur la réparation. En revanche, le rétablissement de l'harmonie et de l'honneur y est souvent négligé, voire occulté. C'est pourquoi, dans les sociétés relationnelles, on trouve souvent les juges engagés dans un processus de réconciliation. Ils assument en quelque sorte la fonction de juge de paix.

Corruption

Notre deuxième thématique est le phénomène de la corruption. C'est un phénomène typique des consciences relationnelles. Si aucune personne de référence n'est présente et que personne ne vérifie, tout est permis. La comptabilité des grandes banques est si compliquée que la probabilité que quelqu'un puisse découvrir un comportement incorrect est faible. Depuis que les banques sont dirigées par des personnes relationnelles, elles ont de gros problèmes.

¹⁴ Le mot hébreu *zèbah shelamim* est traduit par « sacrifice de communion » dans la Bible la Colombe (COL), par « sacrifice de paix » dans la Nouvelle Bible Segond (NBS) et par « sacrifice d'actions de grâces » dans la Bible Louis Segond (LSG).

Bible

La Bible parle de la corruption sous le terme de pots-de-vin (hébr. *shohad*). Elle affirme que Dieu n'est pas corrompible :

L'Éternel, votre Dieu, est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs... qui ne fait pas de favoritisme et qui n'accepte pas de pot-de-vin (Dt 10.17).

Et c'est de la même manière que les gens doivent se comporter :

Tu ne porteras pas atteinte au droit, tu ne te montreras pas partial et tu n'accepteras pas de pots-de-vin (Dt 16.19 ; cf. És 33.15).

Même : « Maudit soit celui qui accepte un pot-de-vin » (Dt 27.25). Comme contre-exemple, on mentionne en général les assoiffés de sang et les injustes (Ps 26.10 ; Pr 15.27) et en particulier les fils de Samuel (1 S 8.3) et les princes d'Israël (És 1.23 ; Éz 22.6 ; Am 5.12).

Cadeau ou pot-de-vin ?

Dans le secteur de l'éducation, lorsque des élèves doivent coucher avec leurs professeurs pour obtenir un diplôme ou être promues dans une classe supérieure, la question de savoir si la corruption est en jeu est assez claire.

Pendant, dans la pratique quotidienne des sociétés relationnelles dans des contextes de pauvreté, où les salaires ne suffisent pas pour pouvoir survivre, la question se pose souvent de savoir si un don est un cadeau solidaire ou un pot-de-vin. Lorsque des processus déjà lents doivent être quelque peu accélérés afin d'être finalisés à temps, comme l'établissement d'une carte d'identité, d'un passeport ou d'un visa, ou les papiers pour importer des marchandises au port ou à l'aéroport, la somme excessive demandée est-elle un cadeau ou un pot-de-vin¹⁵ ?

De même, lors de nominations ou de placements dans l'administration, la science, l'économie et l'Église, la somme demandée peut être un cadeau solidaire ou justement un pot-de-vin, compte tenu de l'insuffisance des salaires¹⁶.

¹⁵ Cf. Paul G. HIEBERT et Frances F. HIEBERT, *Case Studies in Missions*, Grand Rapids, Baker, 1987, p. 136-137.

¹⁶ *Ibid.*, p. 146-148.

La même question se pose souvent lorsqu'il s'agit de changer de l'argent et d'acheter du diesel ou de l'essence dans des pays à économie parallèle et au marché noir. La société missionnaire peut-elle défendre éthiquement le fait que 95 % des dons soient offerts à l'État parce que le taux de change officiel est vingt fois plus élevé que celui du marché noir ? Est-ce que cela sert le royaume de Dieu si le parc de véhicules de la mission est à l'arrêt parce qu'il n'y a pas de carburant¹⁷ ?

Confession de la foi et prise de position dans l'espace public

La troisième thématique concerne la confession de la foi ou la prise de position dans l'espace public dans des contextes relationnels et dans des pays où la liberté religieuse n'est pas exercée dans la pratique quotidienne ou est même limitée par la loi¹⁸. Le même problème se pose pour les missionnaires qui viennent du pays des anciens maîtres coloniaux, comme les missionnaires français dans les anciennes colonies françaises ou les missionnaires américains dans le sud du Vietnam¹⁹.

Bible

La Bible nous demande de confesser notre foi en Jésus-Christ.

C'est pourquoi, quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai moi aussi devant mon Père qui est dans les cieux (Mt 10.32 COL // Lc 12.8).

Si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé (Rm 10.9 COL).

Quiconque nie le Fils n'a pas non plus le Père ; celui qui confesse le Fils a aussi le Père (1 Jn 2.23 COL ; cf. 1 Jn 4.15).

Par cette invitation, Dieu nous demande d'adopter un comportement qui pourrait être difficile pour les personnes relationnelles qui souhaitent maintenir l'harmonie avec leurs personnes de référence et leur environnement socioculturel et religieux plus large. Une fois de plus, Dieu souhaite encourager l'orientation de notre conscience vers les règles.

¹⁷ *Ibid.*, p. 141-145.

¹⁸ *Ibid.*, p. 223-225.

¹⁹ *Ibid.*, p. 212-214.

Confession d'une missionnaire au Qatar

Une collègue missionnaire au Qatar a vécu une expérience étonnante qui illustre l'importance de la communication non verbale. Alors qu'elle se rend à l'aéroport, elle passe la tête dans un taxi pour voir si le chauffeur est prêt à l'y emmener. Au lieu de répondre à sa question, il lui demande si elle est chrétienne. Stupéfaite, elle réfléchit un instant ; si elle répond oui, elle pourrait être sévèrement punie pour témoignage chrétien illégal ; si elle répond non, elle ment. « Oui, je suis chrétienne », dit-elle. Le chauffeur de taxi lui répond : « Je le savais ». Pourquoi le savait-il ? Sans doute pour la même raison que celle qui a fait briller le visage de Moïse après les quarante jours de communion avec Dieu sur le mont Sinaï (Ex 34.29, 35). Et c'est précisément pour cela que le psalmiste peut dire : « Ceux qui regardent vers lui [Dieu] sont radieux » (Ps 34.6). Dans un milieu relationnel, ce qui est manifestement la composante populaire de l'islam qatari, la communication non verbale de l'Évangile est d'une grande importance.

Déclaration pour la presse mondiale

Stuart Willcuts et Helena Eversole décrivent une situation vécue par les collaborateurs de l'organisation non gouvernementale américaine *Development Aid*²⁰. Une guerre entre le Salvador et le Honduras s'est terminée douze ans auparavant par un cessez-le-feu sans un accord de paix officiel. Les migrants veulent fuir la guerre et l'intolérance au Salvador en traversant le large fleuve frontalier vers le Honduras. Dix jours plus tôt, 614 Salvadoriens, qui voulaient traverser le fleuve, ont été abattus dans le fleuve par des soldats des armées du Honduras, du Salvador et du Guatemala, jusqu'à ce que le reste du groupe fasse demi-tour vers le Salvador. Des pêcheurs en aval, membres d'un diocèse catholique, ont découvert les cadavres dans leurs filets. Leur prêtre voulait inciter les responsables de *Development Aid* à signer un communiqué pour la presse mondiale. Devaient-ils signer et mettre ainsi en péril leur propre carrière et l'avenir de leur organisation ?

²⁰ HIEBERT et HIEBERT, *Case Studies in Missions*, p. 215-219.

Violence envers les femmes

Notre quatrième et dernière thématique concerne la violence envers les femmes. Celle-ci peut se manifester par le viol ou le meurtre (féminicide). Je mentionne d'abord quelques exemples, puis je présente quelques statistiques, les causes, une typologie et les approches d'analyse²¹.

Bible

Dans la Bible, nous n'avons connaissance que du féminicide commis dans le cadre de la tribu de Benjamin (Jg 19-20).

Exemples contemporains

Début 2024, la mort d'une étudiante de 22 ans dans le nord de l'Italie a ému les esprits. La police a arrêté l'auteur présumé après plusieurs jours de poursuite en Allemagne. Selon les médias, les deux étudiants ont vécu en couple pendant un an et demi avant que la jeune femme ne se sépare l'été dernier ; ils sont toutefois restés en contact. Le corps de la jeune femme, originaire de la région de Venise, a été retrouvé après de longues recherches dans un ravin de la région Frioul-Vénétie Julienne. Bien entendu, le coupable sera puni.

Un policier de Buenos Aires tue son épouse d'un coup de feu tiré avec son arme de service. Le policier n'est pas condamné. Par solidarité avec son collègue, la police prend même en charge les frais de la procédure judiciaire.

Douze jeunes hommes de New Delhi violent une jeune femme et ne sont pas punis. La femme meurt des suites de cet acte.

Dans le nord-est du Congo et au Soudan, le viol et le féminicide sont utilisés comme armes de guerre.

Statistiques

Les statistiques divergent énormément, mais on peut dire que les féminicides représentent environ un sixième de tous les homicides.

²¹ Cf. Diana E. H. RUSSEL et Nicole VAN DE VEN, Nicole (sous dir.), *Crimes Against Women. Proceedings of the International Tribunal*, Palo Alto, CA, Russell Publications, 1984.

Chaque année, entre 50 000 et 80 000 féminicides sont commis dans le monde. Cela correspond à environ deux féminicides pour 100 000 femmes par an, soit environ 200 féminicides par jour. Parmi les 25 pays ayant le taux de féminicide le plus élevé, la moitié sont d'Amérique latine, le Salvador occupant la première place. Parmi les 25 premiers figurent également sept pays européens (Lituanie, Lettonie et Hongrie en tête) et trois pays asiatiques (Japon, Hong Kong et Corée du Sud ; dans ces pays, les féminicides représentent plus de 50 % de tous les homicides).

Les crimes d'honneur (tuer une femme pour « comportement immoral » réel ou supposé) constituent un cas particulier de féminicide. Ils sont surtout connus au Proche-Orient et en Asie du Sud. Selon un rapport du Fonds des Nations unies pour la population (UNFPA) datant de 2000, environ 5000 femmes perdent la vie chaque année dans des crimes d'honneur, soit environ un dixième des féminicides.

Causes

En simplifiant, on peut dire que les féminicides sont le résultat de sociétés patriarcales. Un conjoint est responsable du féminicide dans 40 à 50 % des cas, à la suite de violences domestiques ou d'un avortement lié au sexe de l'enfant. On parle alors de féminicide intime. C'est la raison pour laquelle cette problématique a fortement augmenté pendant la pandémie de Covid. En Inde, les disputes sur la dot jouent souvent un rôle, en Amérique latine, la violence organisée. En Afrique, la guerre sexuelle et la mort après l'excision font partie des causes les plus fréquentes de féminicide.

Typologie et approches d'analyse

Les féminicides sont le plus souvent classés en fonction de la relation entre la victime et l'auteur ou du motif du crime. L'OMS distingue les féminicides intimes, les crimes d'honneur, les meurtres liés à la dot et les féminicides non intimes.

Les approches suivantes sont souvent utilisées dans l'analyse du féminicide :

- L'approche féministe (la société comme patriarcat) ;
- L'approche sociologique (circonstances de l'acte et profils des auteurs) ;
- L'approche criminologique (dans le cadre des homicides) ;

- L'approche basée sur les droits de l'homme (à partir de la constatation que les féminicides sont en augmentation dans le monde entier) ;
- L'approche décoloniale (dans le contexte de la domination coloniale, y compris les crimes d'honneur).

Pour l'analyse en profondeur, les approches susmentionnées sont toutefois peu fructueuses. L'approche biblico-théologique et l'approche culturelle et anthropologique semblent plus profitables. D'un point de vue biblique et théologique, la violence envers les femmes peut être interprétée comme l'expression et la conséquence de la chute de l'être humain. Cela peut déjà être pressenti sur la base de Genèse 3.16 : « Ton désir se portera vers ton mari, et lui, il te dominera ». Lorsque le partenaire ne peut pas satisfaire ses désirs et que Dieu n'est pas pris en compte comme source pour cela, la frustration, la colère et l'agressivité apparaissent. L'interprétation anthropologique fait suite à cette observation. Lorsque les gens sont couverts de honte une fois ou à plusieurs reprises, ils peuvent (ceci dit en simplifiant) être bloqués et paralysés, c'est-à-dire qu'ils « implorent » en quelque sorte. Cela peut s'exprimer par une dépression. Ou bien ils développent de l'agressivité et de la colère, c'est-à-dire qu'ils « explosent », ce qui peut se traduire par un acte criminel. Ce deuxième cas conduit au « cycle honte-colère », et justement, par exemple, à la violence envers les femmes. Cela signifie que du point de vue de l'anthropologie culturelle, la violence envers les femmes est avant tout un problème de personnes et de cultures orientées vers la honte et la relation.

Conclusion

Nous pouvons conclure de ces études de cas que le modèle de l'orientation de la conscience peut être fructueux pour l'analyse des tensions entre un système juridique et son environnement.

Annexe : L'histoire de Jean ou le pneu éventré

Pour illustrer les implications de l'orientation de la conscience, nous ajouterons une histoire que l'auteur a vécue²². Pendant notre service

²² L'histoire est un extrait de WIHER, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique occidentale*, p. 21-25 ; IDEM, *Qui es-tu, et qui suis-je*, ch. 2.

missionnaire en Afrique, nous avons un chauffeur en commun avec les autres collègues missionnaires. Nous l'appellerons ici Jean. Comme Jean a un salaire appréciable, la famille lui confie des enfants à scolariser. Cela augmente la pression financière sur lui et il commence à boire de l'alcool. Alors qu'il est en route vers la capitale pour aller chercher du matériel avec notre agronome autochtone, il décide de prendre des passagers contre paiement, malgré les règles de la mission et les protestations de l'agronome. Malheureusement, dans un virage il fait une sortie de route. Le véhicule se retourne. Un des passagers est tué et Jean mis en prison temporairement pour suspicion d'homicide par négligence.

Lorsque notre agronome suisse arrive sur les lieux, il trouve le véhicule fort endommagé et un pneu éventré, évidemment par un couteau. De retour à la maison, les missionnaires demandent à Jean une participation aux frais considérables suscités par l'accident. Sa famille demande pardon à la mission ; Jean ne peut pas perdre son poste, car la famille en est dépendante. Quant à Jean, il n'avoue jamais le moindre de ses actes. Il ne reconnaît que ce qu'il est forcé de reconnaître par ses supérieurs. Le pasteur Jacob, qui nous a recommandé Jean pour ce poste, vient demander pardon pour lui ainsi qu'une exemption de sa participation aux frais de l'accident. Ensuite le pasteur Joseph, dont le premier enfant de Jean porte le nom, vient chez nous avec Jean pour solliciter une réembauche de celui-ci comme chauffeur.

Les missionnaires décident de congédier Jean sans délai puisqu'il ne montre aucun remords pendant toute l'affaire et ne reconnaît aucun tort. Sa participation aux frais de l'accident n'est jamais remboursée. Mais sa famille ne comprend pas pourquoi la mission ne réengage pas Jean.

Dans les sections suivantes, nous tenterons de comprendre les différents éléments de cette histoire en nous basant sur le modèle de la conscience.

La restauration du prestige et de l'honneur

Dans cette histoire, le désir de mettre fin à la perte de l'honneur et de rétablir le prestige apparaît de façon marquante. Jean a perdu la face et essaie de trouver les moyens lui permettant d'éloigner cette honte de sa vie. Pour restaurer l'honneur, une simple excuse, comme dans les scènes de réconciliation, ne suffit pas. Le pardon signifie le rétablissement de sa position initiale de chauffeur de la mission.

Comment les choses ont-elles évolué pour Jean, alors que ses efforts pour être rétabli comme chauffeur de la mission n'aboutissent pas ? Non seulement chacun peut voir qu'il ne conduit plus les voitures de la mission, mais il doit faire face aussi chaque jour à la situation de ne pouvoir subvenir aux besoins de sa famille. Cette situation est insupportable. Il quitte donc la ville, non seulement parce qu'il ne trouve pas d'embauche en tant que chauffeur, mais aussi parce qu'il ne veut pas s'exposer aux regards de ses amis et aux attentes de sa famille proche et élargie. Pour lui, il est très difficile de digérer cette expérience, parce que la perte de son honneur le poursuit sans cesse dans les conséquences visibles qui se manifestent dans sa vie de tous les jours.

La restauration de l'harmonie

Pour une personne axée sur la règle, le problème est résolu avec la punition, l'annulation de la faute ou une réparation, alors que chez la personne axée sur la relation, le problème persiste jusqu'à ce qu'elle soit à nouveau admise dans la communauté et restaurée dans son honneur. L'isolement doit être surmonté et l'harmonie avec la communauté rétablie. Jean ne vit pas d'isolement dans le cadre de sa famille élargie ou dans l'église. Tous intercedent en sa faveur auprès de la mission. Les deux pasteurs en tant que médiateurs l'accompagnent même à la mission. Seule la mission ne l'accepte pas, même après de nombreuses tentatives.

L'absence de remords

Les missionnaires reprochent surtout à Jean de ne jamais avoir fait un aveu lui-même et de s'être toujours retranché derrière les excuses des autres. Pour une personne orientée vers la relation, il s'avère extrêmement difficile de se découvrir devant les autres. Une telle demande lui est bien plus difficile à satisfaire que pour des personnes orientées vers la règle. Les personnes axées sur la règle interprètent le fait d'éviter de reconnaître sa faute comme de la lâcheté. Pour une personne relationnelle, le « courage » de reconnaître sa faute serait le comble de l'insolence. Faire un aveu soi-même serait considéré comme une deuxième faute.

Le médiateur

Pour reconnaître une faute, une personne axée sur la relation a besoin d'un médiateur. En effet, elle éprouve de la honte devant l'offensé et est très gênée de reconnaître une faute, car le faire d'elle-même serait de l'insolence. Un membre important de la famille est choisi, par exemple un oncle ou un pasteur, pour faire l'aveu et pour demander pardon à la place de l'offenseur. Dans le cas de Jean, plusieurs pasteurs et la famille elle-même ont joué ce rôle, mais la communauté missionnaire a interprété cela comme de la lâcheté.

La réparation

Pour une personne axée sur la règle, le pardon comprend la punition et la réparation de la faute. Dans une société axée sur la relation, la restauration de l'harmonie, du prestige et de l'honneur sont importants. La réparation ne vient pas premièrement à l'esprit.

Dans beaucoup de pays avec une culture relationnelle, le pardon est considéré comme complet lorsque le malfaiteur ou sa famille en ont fait l'aveu. Cette décision est basée sur le consentement mutuel des deux familles. Lorsque les choses se passent ainsi, la décision peut impliquer que la réparation ne soit pas nécessaire. Seule la justice moderne, influencée par l'Occident, introduit la punition, la réparation ou l'amende. Sur la base d'une mauvaise compréhension de 1 Jean 1.9, chez certains chrétiens, après la cérémonie de pardon, il n'y a plus d'autres exigences ; la réparation n'est plus nécessaire.

Dans notre histoire, Jean ne pense jamais à payer sa part des frais de l'accident. De son point de vue, cette décision se justifie d'autant plus que la mission est bien plus riche que lui et qu'il ne gagne de toute façon plus rien depuis l'accident. Il serait inhumain d'exiger un remboursement.

Le pardon

Pour Jean et sa famille, le pardon c'est de le garder comme chauffeur de la mission. L'affirmation des missionnaires de lui avoir pardonné et, en même temps, le refus de réengager Jean est pour eux une divergence qu'ils interprètent comme un refus de pardonner. Les actes parlent plus que les paroles. À leurs yeux, les missionnaires sont des hypocrites.

Pour les missionnaires, le manque de respect répété des règles par le transport illégal de passagers est une raison suffisante pour ne plus engager Jean. Pour certains, le fait que Jean n'ait jamais reconnu sa faute et qu'il n'ait pas exprimé de réels remords est une raison de plus. Loin d'eux l'idée de ne pas lui pardonner et de ne pas l'accepter en tant qu'être humain et de ne pas l'aimer. Leur point de vue est qu'il n'y a que deux aspects : un état continu de faute et le pardon envers Jean en tant qu'homme. Pour eux, ces deux choses sont totalement séparées, mais pas pour les autochtones. Les deux points de vue ne peuvent pas se rencontrer. Ainsi, les malentendus et les frustrations sont programmés.

Des questions sans réponse et la suite de l'histoire

On peut se poser plusieurs questions : que ce serait-il passé si l'employeur avait été africain, sans aucune influence occidentale ? Jean aurait-il été rétabli ? Est-ce que les missionnaires n'avaient pas peur de l'effet « boule de neige » consistant à laisser penser aux locaux que n'importe quelle infraction aux règlements serait, en définitive, pardonnée sans conséquences ?

On peut effectivement s'imaginer une autre issue de l'histoire : Jean est maintenu à l'atelier mécanique et reçoit un salaire dont est déduite automatiquement une somme destinée à réparer petit à petit une partie des frais de l'accident. Pendant ce temps de sanction, Jean n'est pas autorisé de conduire les voitures de la mission. Tout en étant soumis à une punition, il peut ainsi sauvegarder sa face et son honneur et rester à son domicile.

En revanche, à cause du renvoi par les missionnaires et le manque de salaire, Jean se voit obligé de quitter la ville pour éviter les regards des voisins et leur bavardage. Ironiquement, étant muté dans la capitale, l'auteur le retrouve là-bas, assidu à l'église pour la traduction du message dans le culte. N'ayant pas d'argent pour acheter de la boisson, il peut se débarrasser de l'alcool. Il commence une entreprise de taxi et y réussit.

Une lecture missiologique de la généalogie matthéenne : un récit de Dieu en mission

McTair Wall¹

Introduction

J'ai grandi dans un petit village de pêcheurs au bord de la mer des Caraïbes, un endroit où connaître ses ancêtres n'était pas une question d'archives, mais un pilier de l'identité. Dans ce monde, les histoires se racontaient et se répétaient : des récits rythmés des exploits de nos ancêtres, de leur courage et de leur persévérance. À mes jeunes oreilles, ils étaient les héros qui définissaient qui j'étais et quelle était ma place dans le monde.

Par conséquent, lorsque j'ai découvert les généalogies de la Bible, elles étaient loin d'être de simples listes de noms ou comme des photos jaunies dans un album de famille. Elles étaient des récits vivants qui m'invitaient à entrer dans une histoire familiale plus large, reliant mes propres racines, issues d'une lignée oubliée de travailleurs migrants indiens, aux figures de la foi biblique : Abraham, David, Tamar, Rahab et Ruth.

Or, la généalogie qui ouvre l'évangile de Matthieu est souvent mise du côté en Église ou dans la réflexion missiologique. Elle est perçue comme une simple liste de noms, voire une introduction sans intérêt au récit de la vie ou de la mission de Jésus. Pour le lecteur moderne, il est difficile de voir le lien de cette liste avec ce qui suit et de comprendre pourquoi l'évangéliste commence son récit d'une telle manière. Cependant, un examen plus attentif montre que la généalogie est un texte programmatique, bien construit pour situer la personne de Jésus dans l'histoire d'Israël. Elle est d'une richesse théologique et missiologique remarquable préfigurant les thèmes majeurs développés ultérieurement par Matthieu. Elle retrace l'histoire du salut pour établir la scène de l'intervention salvifique de Dieu qui culmine en Jésus-Christ. En fin de

¹ McTair Wall est professeur de missiologie à la Faculté de Théologie Évangélique de Montréal, affilié à l'Université Acadia. Il est professeur visiteur à plusieurs facultés de théologie du monde francophone. Une première version de cette étude a été présentée dans le cadre d'un séminaire doctoral à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui, extension Yaoundé en décembre 2025.

compte, la généalogie de Matthieu offre une clé de lecture de l'évangile et de sa missiologie.

Dans la présente étude, nous proposons une lecture missiologique de cette généalogie (Mt 1.1-17). Ce texte se présente comme un récit fondateur au cœur duquel nous découvrons les desseins rédempteurs de Dieu, le souci de donner forme à l'identité du peuple de Dieu et à l'interaction critique avec la culture des premiers lecteurs.

Pour ce faire, nous définirons d'abord les contours de la grille de lecture missiologique qui guidera notre analyse du texte. Ensuite, nous appliquerons cette grille à la généalogie de Matthieu, en nous intéressant en particulier à la manière dont ce texte apporte une réponse aux questions missiologiques fondamentales, telles que la mission divine, la formation de disciples et l'interaction culturelle du texte avec son contexte pour répondre aux besoins contextuels de sa première audience.

La grille de lecture : contours d'une herméneutique missiologique

Avant d'analyser la généalogie elle-même, il convient de définir la grille herméneutique qui va guider notre lecture du texte. L'herméneutique dite missiologique ou missionnelle que nous proposons ne se contente pas de chercher des thèmes missionnaires dans quelques textes isolés. Elle ne s'oppose pas, non plus, aux outils exégétiques jugés fiables dans la recherche biblique, mais s'appuie sur eux pour réaliser ses objectifs.

Le bibliste Richard Bauckham rappelle qu'il s'agit d'une « façon de lire la Bible dont la mission est la clé herméneutique ». En ce sens, ce n'est pas simplement « l'étude du thème de la mission dans les textes bibliques, mais plutôt une façon de lire la totalité des Écritures, en ayant la mission pour intérêt et but central »².

La typologie de référence du missiologue George Hunsberger sur le sujet nous permet d'identifier quatre composantes essentielles de cette herméneutique³.

² Richard BAUCKHAM, « Mission as Hermeneutic for Scriptural Interpretation », dans Michael GOHEEN (dir.), *Reading the Bible Missionally*, Grand Rapids, Eerdmans, 2016, p. 28.

³ George HUNSBERGER, « Mapping the Missional Hermeneutics Conversation », dans GOHEEN, *Reading the Bible Missionally*, p. 45-67.

Le récit de Dieu en mission

Le postulat fondamental est que la Bible est le compte rendu de la mission rédemptrice de Dieu pour le monde. Les textes bibliques sont les « fruits » et les « produits » de cette intervention divine dans l'histoire du salut. Par conséquent, le dessein rédempteur, qu'on peut qualifier de « mission de Dieu » (*missio Dei*) ne sert pas seulement de fil conducteur, mais constitue un cadre interprétatif fondamental pour comprendre l'ensemble du récit biblique. Une telle lecture postule que la Bible, dans sa nature même, est intrinsèquement liée à l'œuvre de la rédemption. Elle est donc un document missionnaire⁴.

La formation d'un peuple pour prendre part à la mission divine

Les textes bibliques ont été écrits, entre autres choses, pour former le peuple de Dieu dans sa vocation de témoin de l'intervention salvifique de Dieu dans le monde. Ce rôle formateur des textes nous permet de les lire à partir de leur missionnalité, leur caractère foncièrement missionnaire. Ils ne sont pas de simples archives historiques. Selon le théologien Kevin Vanhoozer, ils ont une « fonction performative ». Ce sont des « paroles en mission » (*words on a mission*)⁵ dont le but est de former le lecteur pour qu'il devienne un témoin actif de l'œuvre salvifique de Dieu. L'Écriture vise à façonner le peuple de Dieu dont l'identité et la vocation sont intrinsèquement missionnaires.

La prise en compte de la situation missionnaire du lecteur

Cette approche reconnaît que les textes bibliques ont été formulés en réponse aux réalités socioculturelles et aux défis missionnaires de leurs premiers lecteurs. Ils ne sont pas nés dans un vide. Les textes ont été écrits, en général, à l'intention du peuple de Dieu. Cela signifie qu'ils visent

⁴ Ce point représente le consensus des spécialistes qui proposent cette grille de lecture. Voir GOHEEN, *Reading the Bible Missionally*.

⁵ Kevin VANHOOZER, *First Theology. God, Scripture and Hermeneutics*, Downers Grove, IVP, 2002, p. 179. C'est Vanhoozer qui le souligne.

un public particulier et interagissent avec le lecteur en tant que croyant pour répondre à ses besoins et à ses questions diverses⁶.

L'interaction critique avec la culture ambiante

L'herméneutique missiologique postule que les textes bibliques démontrent une interaction constante et critique avec les cultures ambiantes. On peut citer comme exemple, la lutte contre l'idolâtrie dans l'Ancien Testament et la proclamation de la seigneurie de Christ face au culte de l'empereur romain dans le Nouveau. En ce sens, l'Écriture présente une vision du monde centrée sur la personne de Dieu et ses desseins rédempteurs en Jésus-Christ. Cette perspective divine sur la réalité des choses constitue un point de départ pour les chrétiens dans leur interaction avec les cultures dans lesquelles ils sont appelés à vivre en disciples de Jésus-Christ.

Lecture missiologique de Matthieu 1.1-17

Cette grille de lecture, guidée par quatre questions fondamentales, nous permet d'analyser la généalogie de Matthieu pour en sonder la profondeur missiologique. De quelle manière la généalogie révèle-t-elle les desseins rédempteurs de Dieu ? Comment Matthieu forme-t-il son lectorat en vue de prendre sa place dans la mission de Dieu de faire de toutes les nations des disciples ? À quelles questions de la communauté matthéenne répond-elle ? Comment la généalogie interagit-elle avec la culture des premiers lecteurs ? Dans cette étude nous nous intéresserons en particulier aux deux premières questions, sans pour autant passer sous silence les deux autres questions.

Un récit condensé de Dieu en mission de rédemption

Conformément à la première composante de notre herméneutique, la généalogie de Matthieu expose de manière surprenante le récit de Dieu en mission de rédemption à travers l'Ancien Testament. Elle est un condensé de cette mission divine de faire connaître son salut parmi tous les peuples.

⁶ Dans le cas de l'évangile de Matthieu, voir Craig KEENER, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 1-2, 45.

L'ancrage scripturaire et le titre

La structure de la généalogie fait ressortir cette perspective. Dès le premier verset, le lecteur prend conscience d'un « récit de l'origine » (*Biblos geneseôs*, « livre de la genèse ») de Jésus-Christ. Ce premier verset fonctionne comme un titre et oriente la suite de la généalogie et du récit de Jésus le Messie : « Livre des origines de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1.1, TOB)⁷. Les deux premiers mots en grec (*Biblos geneseôs*, « récit de l'origine ») font écho aux généalogies fondatrices de Genèse 2.4 et 5.1⁸. Mais à la différence de ces généalogies fondatrices, Matthieu commence par Jésus-Christ, le dernier de la lignée, et remonte à David et à Abraham. L'histoire de Jésus est ainsi située dans la continuité et au point culminant de l'histoire de ses ancêtres. Son identité messianique donne un sens et un but à leur histoire⁹. Certains pensent même que ces liens littéraires et théologiques avec l'histoire du monde racontée dans le livre de la Genèse signalent la nouveauté de l'intervention salvifique de Dieu par Jésus le Messie¹⁰.

Les figures emblématiques : David et Abraham

Les deux ancêtres qui reçoivent une mention particulière au premier verset, David et Abraham, sont deux figures emblématiques qui attirent notre attention sur les promesses scripturaires chargées de signification missiologique particulière : royauté éternelle (2 S 7.8-16) et bénédiction universelle (Gn 12.2-3 ; 22.18). La fin de l'évangile apporte un éclairage

⁷ Certains pensent même qu'il s'agit d'un titre soit pour toute la section, soit pour l'évangile entier. Voir la discussion dans David R. BAUER, *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*, Decatur, The Almond Press, 1989, p. 73-77.

⁸ La Septante traduit l'hébreu *sefer toledôt* par *biblos geneseôs* à ces deux endroits, où il ne s'agit pas seulement de « généalogie », mais aussi d'un « récit » (voir BAUER, *Structure of Matthew's Gospel*, p. 74).

⁹ Bauer accorde une fonction téléologique à la généalogie. Voir BAUER, *Structure of Matthew's Gospel*, p. 23-24

¹⁰ Voir J. NOLLAND, « What Kind of Genesis Do We Have in Matt 1.1 ? », *New Testament Studies* vol. 42, 1996, p. 463-471 ; Herman J. WAETJEN, *Matthew's Theology of Fulfillment. It's Universality and It's Ethnicity*, Londres, Bloomsbury T&T Clark, 2017, p. 19-20.

définitif à ces promesses divines. En tant que descendance de David, Jésus-Christ a reçu toute autorité de régner dans les cieux et sur la terre (Mt 28.18). D'autre part, il envoie ses disciples pour faire de toutes les nations des disciples et ainsi apporter la bénédiction abrahamique à toutes les familles de la terre (v. 19-20). La recherche attire l'attention sur les échos entre le début et la fin de l'évangile, notamment autour de la filiation divine de Jésus et la mission universelle en lien avec la filiation envers Abraham, mais semble moins s'intéresser à l'écho émis par le règne davidique universel¹¹. Pourtant Matthieu s'intéresse de manière particulière au Messie davidique royal.

L'organisation structurelle et le rythme

Après l'introduction, la généalogie est organisée en trois périodes de quatorze générations, sélectionnées de manière descendante (v. 2-17), traçant la lignée des parents aux enfants. La première période s'étend d'Abraham jusqu'à David (v. 2-6) ; la deuxième de David à la déportation à Babylone (6-11) ; et la troisième de la déportation à la naissance du Messie (v. 12-16). La recherche estime que cette division en périodes distinctes peut faciliter la mémorisation de l'histoire condensée que Matthieu met en avant. Le verset 17 est une sorte de conclusion donnant un résumé des trois périodes et formant une sorte d'inclusion (*inclusio*) avec le verset 1. Cet aspect de la généalogie matthéenne semble être conçu pour transmettre un message clair : l'histoire de l'intervention salvifique de Dieu dans le monde est parfaitement orchestrée pour nous amener à son point culminant en Jésus-Christ¹².

¹¹ Voir BAUER, *Structure of Matthew's Gospel*, p. 41-43, 76-77, 115-116 ; KEENER, *Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 74.

¹² Pour une bonne synthèse de la recherche, voir Céline ROHMER, « L'écriture généalogique au service d'un discours théologique : une lecture de la généalogie de Jésus dans l'évangile selon Matthieu », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 06 janvier 2017, consulté le 15 décembre 2025. URL : <http://journals.openedition.org/cerri/1697> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cerri.1697>

La rupture grammaticale et théologique

L'action divine est encore plus marquée dans la généalogie lorsque Matthieu fait une rupture notable dans le texte avec l'occurrence du verbe à l'aoriste passif au verset 16b (*egennèthè*, « être engendré »)¹³. Les versets 2 à 16a sont rythmés par la répétition du verbe *egennèsen*, « engendra », à l'aoriste actif trente-neuf fois. Puis Matthieu casse le rythme à la fin du verset 16, créant une discontinuité remarquable : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle (*ex ès*) est engendré Jésus qui est appelé le Christ » (v. 16). Cette « distorsion » dans le récit est certainement significative. Elle interpelle l'auditoire sur l'origine non-humaine de la filiation de Jésus, répétée de manière encore plus claire au verset 20 : « Joseph fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse : ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint » (cf. 2.16). Ce point culminant de la généalogie est ensuite développé dans le récit de la nativité et nous amène à Emmanuel, « Dieu avec nous » (*meth èmôn o theos*) ; c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés (1.18-23). Cette présence divine personnelle dans l'œuvre du salut trouve un écho dans l'envoi des disciples en mission et la promesse des dernières paroles de l'évangile : « Et moi, je suis avec vous (*meth umôn eimi*) tous les jours, jusqu'à la fin des temps » (28.20).

La rupture patriarcale et ethnique

La généalogie contient encore des surprises qui sont partie intégrante de la missiologie de Matthieu. Si l'évangéliste omet plusieurs rois et générations dans sa généalogie par un procédé de « télescopage »¹⁴, il fait une autre distorsion dans l'histoire qu'il raconte en incluant cinq femmes assez marginales. Il aurait pu citer Sara, Rachel et Léa, mais il s'est tourné vers d'autres figures. Une telle inclusion est très inhabituelle dans un contexte patriarcal et dans une généalogie patrilineaire. Ce qui est également remarquable c'est que trois ou quatre de ces femmes sont d'origine non-juive : Tamar et Rahab sont d'origine cananéenne, Ruth est

¹³ On parle du « passif divin » pour signifier que Dieu est l'auteur de l'action.

¹⁴ Il s'agit de l'omission de certains noms considérés comme peu importants, pratique qui n'est pas inhabituelle dans l'antiquité (Voir E. Anne CLEMENTS, *Mothers on the Margins. The Significance of Women in Matthew's Genealogy*, Cambridge, Lutterworth Press, 2014, p. 25-26).

moabite et la « femme d'Urie » (Bathsheba) est probablement hittite. Marie, quant à elle, est entourée de scandale à cause de la conception miraculeuse du Messie. E. Anne Clements représente une tendance dans la recherche, lorsqu'elle affirme que l'inclusion des femmes étrangères dans la généalogie de Jésus constitue « la première indication de l'accomplissement de la promesse divine à Abraham que l'identité d'Israël s'élargira pour englober les nations »¹⁵.

Un récit fondateur

Bref, la généalogie de Matthieu peut être considérée comme un « récit fondateur » condensé de l'intervention salvifique de Dieu dans le monde. Selon J. A. Loubser, la généalogie de Matthieu fonctionne comme un « mythe fondateur »¹⁶. Employer le mot « mythe » (*logos*) ne signifie pas qu'on a ici un récit fictif, mais un « récit fondateur et ritualisé » qui façonne la compréhension ultime d'une communauté à propos de ses origines et de la réalité¹⁷. C'est précisément cette notion de mythe fondateur qui sert de véhicule au récit rédempteur de Dieu qui traverse son histoire avec son peuple dans l'Ancien Testament. « La généalogie de Matthieu sert de résumé à toute l'histoire de salut, depuis Abraham jusqu'au Messie »¹⁸.

La généalogie construit une identité de disciple et forme à la mission

Suivant la deuxième composante de notre lecture missiologique, on observe que Matthieu se sert du récit généalogique de Jésus-Christ pour

¹⁵ CLEMENTS, *Mothers on the Margins*, p. 272.

¹⁶ J. A. LOUBSER, « Invoking the Ancestors : Some Socio-Rhetorical Aspects of the Genealogies in the Gospels of Matthew and Luke », *Neotestamentica* vol. 39.1, 2005, p. 127-140. Loubser suit les travaux de Lambros COULOUBARITSIS, notamment dans *L'histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 33-45.

¹⁷ LOUBSER, « Invoking the Ancestors », p. 129-130. Couloubaritsis parle de la parenté « comme référence de l'organisation du monde, plus exactement comme schème [modèle] cognitif, voire transcendantal », (COULOUBARITSIS, *L'histoire de la philosophie ancienne*, p. 38).

¹⁸ LOUBSER, « Invoking the Ancestors », p. 132.

former et dynamiser les disciples à la mission. La formation et la mobilisation des disciples matthéens en vue de la mission peuvent s'articuler en lien avec les fonctions de la généalogie.

Fonction métonymique

Certains ont suggéré que la fonction de ce récit fondateur condensé est métonymique. Il ne s'agit pas simplement d'un « résumé », mais d'une métonymie qui utilise une partie pour représenter un tout. Quand le texte évoque les noms des ancêtres comme David ou Abraham, il renvoie non seulement aux individus, mais à toute leur histoire avec Dieu. Histoire de promesses, de fidélité, d'échecs et de désespoir qui leur sont associés. La généalogie condense ainsi des siècles d'histoire du salut en une seule liste ordonnée, qui travaille le monde imaginaire des auditoires, représentant un univers narratif complet¹⁹. Dans cet univers narratif le dessein divin l'emporte sur les désordres de l'histoire humaine, créant un métarécit qui a du sens pour les auditoires. Ce métarécit veut leur rappeler leur identité et leur vocation dans le dessein de Dieu.

Fonction performative

La généalogie a également une fonction performative, qui vise la formation du lecteur pour qu'il prenne sa place dans cette mission divine. Cette « fonction performative » des Écritures, évoquée par Vanhoozer, trouve une application concrète dans l'analyse de Loubser. Dans une culture axée sur l'oralité et un monde riche en histoires, les auditoires de l'évangile de Matthieu ont une relation particulière au texte : le texte est lu à haute voix. Loubser suggère que la récitation de la généalogie n'est pas une simple lecture ; c'est une « performance rituelle » qui actualise le récit pour l'ensemble de la communauté matthéenne. Loubser va jusqu'à dire que bien plus qu'une simple création de « solidarité communautaire », ce rituel « invoque la présence des ancêtres », d'où le titre de son article. En d'autres termes, cela rend l'auditoire participant à un corps vivant et spirituel de témoins du dessein de Dieu et le transforme en « participant immédiat au drame de l'Évangile »²⁰. On peut comprendre de telles

¹⁹ Voir LOUBSER, « Invoking the Ancestors », p. 132-134 ; Clements, *Mothers on the Margins*, p. 26.

²⁰ LOUBSER, « Invoking the Ancestors », p. 134-137.

affirmations dans la logique d'être entouré d'une grande nuée de témoins (Hé 12.1).

Au sein de cette performance, les récits des femmes marginalisées deviennent des modèles pour les vertus fondamentales du disciple matthéen. Clements démontre que les histoires de Tamar, Rahab et Ruth incarnent respectivement trois vertus clés que Jésus enseignera plus tard dans le récit matthéen : la justice (Tamar, Genèse 38), la foi (Rahab, Josué 2) et la miséricorde ou l'amour loyal (*hesed* : Ruth). Clements démontre que ces vertus se trouvent toutes au cœur de la vie de disciple selon l'évangile de Matthieu²¹.

Le fait de présenter ces vertus à travers des femmes étrangères provoque ce que Clements qualifie de « conversion » dans l'imaginaire des auditoires. Il s'agit d'un changement radical de perception vis-à-vis des *outsiders*, représentés par Tamar, Rahab et Ruth. Leurs actions justes et fidèles provoquent une nouvelle manière de les percevoir et accepter parmi le peuple de Dieu. Selon Clements, l'objectif de Matthieu est de redéfinir les frontières du peuple de Dieu, en marquant une ouverture vers les non-Juifs dès le récit généalogique²².

Ainsi, en invoquant les ancêtres et en présentant des modèles de vertu, la généalogie redéfinit l'appartenance au peuple de Dieu et structure l'identité collective de la communauté matthéenne. Ainsi, orientée vers la mission, cette identité renouvelée permet de s'ouvrir davantage à l'œuvre surprenante de Dieu, notamment parmi les non-Juifs.

Réponse à une crise identitaire et dialogue avec la culture ambiante

La généalogie de Matthieu offre des clés de compréhension à sa communauté et bouscule les codes culturels du 1^e siècle. Ces deux aspects ouvrent des pistes de réflexion sur les troisième et quatrième points de notre analyse missiologique. Bien évidemment, il est difficile de dire avec précision quelle est la situation de mission des premiers auditoires de l'évangile de Matthieu. Cependant, avec Craig Keener, il est possible de

²¹ Clements met en question les approches favorisant un seul aspect qui caractériserait ces femmes : femmes pécheresses, non-juives, préfigurant Marie, etc. CLEMENTS, *Mothers on the Margins*, p. 179-193.

²² *Ibid.*, p. 271-277.

postuler que « Matthieu sert probablement de manuel de formation des disciples, un "guide" sur la vie et les enseignements fondamentaux de Jésus, pertinent pour une communauté judéo-chrétienne engagée dans la mission auprès des non-Juifs et dans une polémique scripturaire avec les communautés synagogales locales.²³ »

Reconfiguration de l'honneur

La recherche constate que ce double contexte de mission, auprès des Juifs et des non-Juifs, est préoccupé par la pureté de la lignée, le statut et l'honneur dans une société patriarcale. Ainsi, le choix d'inclure des femmes à une généalogie messianique dans un tel contexte pourrait être très déconcertant. Clements va jusqu'à dire que l'inclusion de ces cinq femmes « subvertit » la recherche de la « pureté » de la lignée juive²⁴. Selon Loubser, cette approche subversive est précisément le moyen par lequel Matthieu reconfigure la notion d'« honneur et de honte », un des rôles culturels clés des généalogies. Pour Matthieu l'honneur ne réside plus dans la pureté de la lignée patrilinéaire, comme dans la culture ambiante, mais dans la participation au plan salvifique surprenant de Dieu, une valeur importante du royaume de Dieu²⁵.

Malgré leurs actions, parfois scandaleuses, les femmes marginalisées de la généalogie se sont finalement alignées sur les desseins rédempteurs de Dieu. Cela suggère que l'honneur pour Matthieu se trouve dans l'implication audacieuse à la mission divine, même en marge des structures établies. Cette interaction critique avec la culture prépare le lecteur à un Messie qui, tout au long du récit évangélique, continuera de défier les structures de pouvoir, de manger avec les pécheurs, de toucher les impurs et d'élever les humbles en vue du salut.

Identité et mission

Enfin, la généalogie semble répondre aux questions contextuelles et pressantes de l'auditoire matthéen. Cette communauté, probablement composée essentiellement de chrétiens d'origine juive, vivait une véritable

²³ KEENER, *Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 51.

²⁴ CLEMENTS, *Mothers on the Margins*, p. 275.

²⁵ LOUBSER, « Invoking the Ancestors », p. 134.

« crise de l'identité d'Israël », comme le suggère Clements. Elle devait redéfinir son rapport au judaïsme traditionnel et justifier l'inclusion des non-Juifs dans le peuple de la nouvelle alliance²⁶.

La généalogie de Matthieu offre une réponse importante à cette crise. Elle redéfinit qui constitue le véritable peuple de Dieu à l'ère messianique. Pour l'essentiel, Clements pense que le message du texte concerne l'identité chrétienne : elle n'est pas dictée par « l'ethnicité, le statut social ou le genre », mais par « une foi en Jésus qui s'incarne dans une ressemblance au Christ et qui s'exprime par une vie juste »²⁷.

Ce récit fondateur de la généalogie sert donc à rassurer et à guider une communauté en pleine transition. Il justifie l'inclusion des non-Juifs en montrant qu'ils avaient toujours fait partie du plan rédempteur de Dieu. La lignée du Messie est aussi non-juive. La généalogie offre un modèle d'identité basé non sur le sang, mais sur la foi et l'obéissance. Elle prépare ainsi les disciples matthéens à leur propre vocation missionnaire auprès des Juifs comme des non-Juifs. Ainsi, la généalogie n'est pas un simple regard en arrière, mais une véritable parole prophétique pour le présent de la communauté matthéenne qui l'équipe pour les défis de sa propre mission.

Conclusion

Une analyse missiologique de la généalogie de Matthieu nous permet de redécouvrir ce texte sous un jour nouveau. Cette liste de noms se révèle être une véritable ouverture programmatique qui dessine les contours du caractère inclusif, subversif et surprenant du message matthéen. En ce sens, elle n'est pas une simple entrée en matière, mais la pierre angulaire de toute la missiologie de Matthieu.

La généalogie nous enseigne que le dessein rédempteur de Dieu (*missio Dei*) est universel, dépassant les barrières culturelles, ethniques et de genre. Matthieu engage ainsi une sorte de « performance rituelle » qui forme le lecteur à une nouvelle identité, une identité qui le rend capable de remettre en question les normes culturelles de son temps et de

²⁶ CLEMENTS, *Mothers on the Margins*, p. 275.

²⁷ *Ibid.*, p. 272 ; cf. Ruben James Yi MCCLAIN, « Multi-ethnic Identity in the New Testament : Genealogies, Myths, and the Politics of Ancestry », thèse de doctorat soutenue à Université de Glasgow, mars 2025, p. 182-183.

répondre à la crise de sa propre communauté. La généalogie établit les thèmes de l'inclusion des nations, de la redéfinition du peuple de Dieu et de la nature de la vie de disciple, qui trouveront une pleine expression dans le ministère de Jésus et un point culminant dans le mandat missionnaire d'aller faire de toutes les nations des disciples de Jésus-Christ (Mt 28.19).

L'inclusion des femmes en marge de l'honneur et du pouvoir interpelle la communauté matthéenne à prendre sa place d'honneur, dans la continuité de la nouvelle lignée mise en place par Dieu en Jésus-Christ. Tout disciple est donc appelé à relativiser son ethnicité, son statut social et son genre, afin de s'aligner pleinement sur le dessein rédempteur de Dieu.

Recensions critiques

Hwa YUNG, *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*, 2e éd., Oxford, UK, Fortress Press, 2014, 232 p.

Recension de Sacha VANG¹

Dans son livre, *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*, Hwa Yung, pasteur et évêque émérite de l'Église méthodiste de Malaisie propose une réflexion stimulante au sujet du christianisme asiatique. C'est par la métaphore de la banane, un fruit jaune à l'extérieur et blanc à l'intérieur, et de la mangue, un fruit authentiquement asiatique, jaune or à l'intérieur comme à l'extérieur, qu'il parle des théologies asiatiques. Pour Yung, les théologies asiatiques actuelles, encore trop influencées par les catégories occidentales, devraient être des mangues et non des bananes.

Sa thèse consiste dans le fait de repenser la théologie asiatique au travers de la théologie de la mission. En effet, ce n'est que par une théologie vraiment contextuelle, mise en œuvre dans une théologie de la mission, qu'elle sera pertinente pour des chrétiens asiatiques.

Pour ce faire, Yung propose un parcours clair permettant au lecteur de suivre sa pensée et éventuellement d'y adhérer. Il commence, dans son premier chapitre, par une critique sur la manière de faire de la théologie en Occident qui n'est pas en adéquation avec le contexte asiatique. Il plaide donc pour une théologie contextuelle par le biais de la mission.

Dans le second chapitre, l'auteur se penche sur la question de la mission et propose quatre critères fondamentaux : la pertinence sociopolitique, la préoccupation évangélique et pastorale, l'inculturation et la fidélité à la tradition chrétienne. Ces critères serviront de grille d'analyse pour savoir si une théologie est contextuelle et missionnelle ou non.

Les troisième et quatrième chapitres traitent de la contextualisation démontrant qu'elle est ancrée bibliquement et historiquement.

¹ Sacha Vang est étudiant en théologie à la FLTE.

Yung présente, dans le cinquième chapitre, six modèles de théologies asiatiques datant d'avant la Seconde Guerre mondiale. Bien que ces modèles soient imparfaits, l'auteur note que des efforts sérieux de contextualisation ont pu être réalisés.

Par la suite, Yung examine, dans les chapitres six et sept, les principales théologies protestantes asiatiques postérieures à 1945. Il se demande entre autres si ces penseurs ont réussi à prolonger l'élan des pionniers étudiés au chapitre cinq, tout en répondant aux critères d'une théologie missionnelle et contextuelle déjà posés.

Dans le huitième chapitre, après avoir passé en revue les théologies asiatiques existantes, Yung propose une réflexion sur les contours, c'est-à-dire sur les préoccupations clés, d'une théologie asiatique qui prend pleinement en compte la contextualisation.

Le dernier chapitre est une autobiographie de l'auteur qui retrace son parcours pour expliquer comment il en est venu à plaider pour une théologie chrétienne asiatique contextuelle et missionnelle.

Avant d'évaluer plus en profondeur le contenu du livre, notons un élément de structure qui aurait pu renforcer l'ouvrage. Le chapitre autobiographique aurait probablement renforcé le propos de l'auteur, s'il avait été placé au début de l'ouvrage. Il aurait permis de poser le cadre dans lequel Yung s'inscrit. Ainsi, dès le début, le lecteur aurait pu facilement se mettre à la place de l'auteur et comprendre sa démarche. De plus, une narration peut permettre de mieux saisir certains enjeux parfois abstraits. Cela permet aussi de faire comprendre au lecteur que le point de vue présenté dans l'ouvrage est un point de vue « de l'intérieur ». L'auteur parle de ce qu'il connaît et vit et ne présente pas la position d'un point de vue extérieur. Enfin, cela permet d'ancrer la théologie dans le vécu. Ainsi, faire de la théologie n'est pas qu'une discipline universitaire, mais est enracinée dans une recherche personnelle. Cette inversion aurait permis de mieux comprendre pourquoi Yung plaide pour une théologie contextuelle enracinée dans la vie concrète des croyants asiatiques.

Nous notons que l'auteur cite fréquemment des auteurs évangéliques montrant son enracinement dans une théologie évangélique (Francis Schaeffer, Carl Henry, John Stott, James Packer, Vinay Samuel). Il fait référence aussi à plusieurs sources asiatiques (la théologie Minjung, les théologies japonaises, chinoises et indiennes, le confucianisme et le taoïsme) démontrant son souci de nourrir la réflexion en les faisant

dialoguer avec sa théologie de la mission. Les nombreuses références telles que les théologies de la libération, les théologies africaines et les théologies postcoloniales témoignent qu'il désire également prendre en compte le côté social du débat. C'est donc aussi un travail de réflexion intellectuel qui prend racine dans la réalité concrète de la vie.

Le sujet que Yung aborde ne manque pas de surprendre un lecteur occidental chrétien. Pour beaucoup de chrétiens occidentaux, leur théologie est universelle, produite dans leurs centres académiques, sans être vraiment conscient de son enracinement culturel. Cependant, Yung, lui-même formé dans les milieux académiques occidentaux, démontre que la théologie occidentale n'a pas eu une bonne réception dans les milieux asiatiques. Il cherche ainsi à montrer que le christianisme vécu en Asie n'est pas une victime passive de la théologie occidentale, mais que l'Asie a développé pour elle-même une théologie qui lui correspond.

Hwa Yung adresse une critique déconcertante, mais salutaire au sujet de la théologie occidentale, qu'il juge inapte à porter l'Évangile en Asie. L'un des reproches majeurs concerne l'enracinement de la théologie occidentale dans les catégories dualistes héritées du siècle des Lumières. Selon lui, la pensée théologique occidentale, influencée par le rationalisme de Descartes et l'empirisme de Hume, a progressivement intégré une vision du monde dualiste (l'âme et le corps, le spirituel et le matériel, la foi et la raison, l'individu et la communauté). En y ajoutant la méfiance des Lumières envers le surnaturel, cela a eu pour conséquence l'émergence d'une théologie désincarnée, centrée sur la conversion individuelle, mais peu concernée par les dimensions communautaires, sociales ou spirituelles concrètes de la vie humaine. Cette vision du monde se trouve être en décalage trop important par rapport à la vision du monde en Asie. Il écrit : « les théologies occidentales sont le produit de l'histoire, de la culture et des réalités de l'Occident. Elles ne peuvent donc pas aborder de manière adéquate les réalités existentielles du reste du monde, car celles-ci sont très différentes de celles de l'Occident »². Ainsi, tout cela a pour effet un rejet de la théologie occidentale par les Asiatiques qui ne voient pas en elle, la capacité de répondre à leurs préoccupations.

En un sens, il est possible de donner raison à Yung. En effet, l'héritage culturel occidental amène à adopter une telle vision du monde et empêche

² Hwa YUNG, *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*, 2e éd., Oxford, UK, Fortress Press, 2014, section « Introduction ».

de voir le monde tel que les Asiatiques le voient. Ce diagnostic rejoint l'analyse du missiologue Paul Hiebert, dans son article, *The Flaw of the Excluded Middle*³, qui soutient que la vision du monde occidental comporte un « angle mort », à savoir l'exclusion du niveau intermédiaire de la réalité. Ce niveau de réalité, le « milieu exclu », concerne le monde des esprits, des ancêtres, des malédictions, des forces invisibles, une vision du monde partagée dans les pays asiatiques. Yung adresse donc un message fort à l'Occident, en rappelant : « la communication de la foi chrétienne dans le contexte asiatique n'est pas seulement une "rencontre avec la vérité" au niveau de la "haute religion", mais aussi une "rencontre avec le pouvoir" au niveau de la « religion populaire »⁴. Cette critique peut sembler lointaine pour un lecteur occidental. Or, un pont littéraire et théologique intéressant est offert par C. S. Lewis. Dans son roman fictif, *The Screwtape Letters*⁵, Lewis présente un démon expérimenté, Screwtape, qui écrit une série de lettres à son neveu Wormwood, un jeune tentateur encore en formation afin de faire tomber dans le péché un humain ordinaire. Cette œuvre littéraire peut être une aide précieuse pour stimuler la réflexion occidentale concernant le « milieu exclu » d'Hiebert, en rendant visible l'invisible.

Toutefois, il convient de nuancer cette critique en évitant d'en faire une généralité au point de caricaturer la théologie occidentale comme uniformément dualiste. Nous notons qu'il existe plusieurs courants qui ne correspondent pas à la description que Yung donne. Le mouvement de Lausanne, porté par le théologien évangélique anglican John Stott, a insisté sur l'intégration de l'évangélisation et de l'action sociale⁶, rompant ainsi avec le dualisme hérité des Lumières. Les théologies charismatiques et pentecôtistes mettent en avant l'expérience du surnaturel, de la

³ Paul G. HIEBERT, « The Flaw Of The Excluded Middle », *Missiology: An International Review*, vol. X, no. 1, 1982.

⁴ YUNG, *Mangoes or Bananas?*, section « Chapter 3 - Criteria for a Missiological Theology – Part One ».

⁵ C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters: Letters from a Senior to a Junior Devil*, London, HarperCollins, 2016.

⁶ « ... nous affirmons que l'évangélisation et l'engagement sociopolitique font tous deux partie de notre devoir chrétien » dans La déclaration de Lausanne, 5, 1974, <https://lausanne.org/fr/statement/la-declaration-de-lausanne#l-glise-et-l-vang-lisation>, consulté le 2 juin 2025.

guérison et de l'Esprit, longtemps mis de côté par une théologie qui se dit rationaliste. Il est possible d'ajouter que d'autres courants théologiques ont vu le jour et s'engagent pleinement dans la réalité de la vie, tels que la théologie politique ou féministe.

Nous voyons donc qu'il existe une pluralité dans la théologie occidentale et qu'en son sein, existe même une critique interne du dualisme. La critique que Yung fait est recevable et certainement légitime du point de vue de la mission, mais doit aussi être plus nuancée sur le plan historique et théologique.

Yung consacre trois chapitres à analyser les propositions de certains auteurs en matière de théologie contextuelle et missionnelle. Malgré les nombreux exemples étudiés par l'auteur, aucun ne semble pleinement répondre à la grille qu'il propose lui-même, fondée sur la pertinence sociale, la fidélité biblique, l'inculturation et l'efficacité missionnelle. Il semble qu'une tension demeure entre le désir de voir émerger une réelle théologie asiatique et la difficile tâche de réconcilier pleinement la vérité biblique avec le contexte local. Cet échec apparent ouvre une question fondamentale : faut-il reconnaître qu'il n'existe peut-être aucune vision du monde culturelle qui soit naturellement apte à porter pleinement les catégories bibliques sans transformation radicale ?

Yung pense qu'il est possible de voir émerger une théologie authentiquement asiatique. Bien que les nombreux exemples ne répondent pas véritablement à la grille qu'il a proposée, il reconnaît que les écrivains ou penseurs, passionnément concernés par la mission de l'Église, ont voulu « construire des vies chrétiennes [...], parler théologiquement dans un idiome indigène afin que l'auditeur puisse comprendre l'Évangile dans la "langue" de son cœur⁷ ». Pour Yung, il s'agit d'une tentative louable pour tendre vers une théologie « mangué », mais invite à la prudence.

Les théologiens indiens qui veulent parler de la Trinité en termes de Brahman, comme Saccidananda, doivent encore convaincre le monde chrétien qu'ils ont été aussi prudents dans leur définition des termes que Jean l'Apôtre l'a été dans sa définition du Logos⁸.

⁷ YUNG, *Mangoes or Bananas?*, section « Chapter 5 - Asian Theologies up to World War Two ».

⁸ *Ibid.*

L'analyse et l'évaluation des différentes théologies sur la mission en Asie ont démontré qu'il n'existe pas encore de théologie asiatique satisfaisante, c'est-à-dire une théologie qui prend en compte tous les aspects de la vérité biblique sans les déformer. Certains modèles, comme celui de M. M. Thomas qui met l'accent sur « l'humanisation » comme cœur de l'Évangile au détriment de la seigneurie du Christ ou C. S. Song qui insiste sur le fait que « le Dieu Rédempteur se trouve dans l'histoire de toutes les cultures⁹ » et non pas seulement dans celle d'Israël et de l'Église, amènent nécessairement à se poser la question sur les garde-fous à mettre en place pour une bonne contextualisation.

Pour un lecteur occidental, lire le chapitre huit de Yung est probablement un soulagement. L'auteur y présente des solutions concrètes adressées aux théologiens asiatiques pour espérer voir émerger une théologie authentiquement asiatique. Yung admet que les Églises d'Asie ont une bonne maîtrise de l'évangélisation et des soins pastoraux. Cependant, ils devront s'efforcer de répondre à d'autres préoccupations telles que l'exégèse biblique, l'apologétique, la théologie systématique, l'éthique, afin de « saisir plus profondément le message de la Bible dans sa totalité¹⁰ ». Par ailleurs, l'exemple sur une lecture de la parabole du Fils prodigue avec un accent mis sur la culture de honte, à propos de l'exégèse biblique, illustre à merveille son propos.

Au final, *Mangoes or Bananas ?* est un livre stimulant, peut-être une découverte déconcertante pour un lecteur occidental non familier avec le milieu asiatique. Ce que Yung propose constitue un constat plutôt juste de la théologie occidentale et de son impact dans le milieu asiatique. Il ne cherche pas à détruire ou renverser tout héritage occidental, mais propose des pistes de réflexion pour une théologie pleinement adaptée à son contexte tout en restant fidèle à la vérité biblique.

Il semble que l'avenir de la théologie asiatique résidera dans la capacité à continuer de dialoguer entre fidélité biblique et enracinement culturel.

⁹ *Ibid.*, section « Chapter 6 - Ecumenical Asian Theologies After World War Two ».

¹⁰ *Ibid.*, section « Chapter 8 - Toward an Asian Christian Theology ».

Lamin O. SANNEH, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, 132 p.

Recension de Sacha VANG

Dans *Whose Religion is Christianity?*, Lamin Sanneh, professeur en missiologie et en christianisme mondiale, propose une thèse audacieuse : La résurgence du christianisme en Afrique est due à deux évènements, la fin du colonialisme et la traduction de la Bible en langue autochtone.

Sanneh commence par décrire le déclin du christianisme en Occident. L'Europe et l'Amérique peuvent être désormais qualifiées de sociétés post-chrétiennes où la laïcité a remplacé le christianisme. La sécularisation croissante des sociétés occidentales devait logiquement entraîner un déclin mondial du christianisme. Pourtant, Sanneh met en lumière un phénomène surprenant : alors que le christianisme recule en Occident, il connaît une croissance spectaculaire en Afrique.

Cette croissance s'explique par le fait que la fin des structures coloniales a laissé l'espace où les peuples indigènes ont pu découvrir Dieu par eux-mêmes, grâce à la traduction de la Bible dans leurs langues vernaculaires. À l'inverse de l'Islam qui s'ancre dans une langue sacrée, le christianisme est par nature une religion de la traduction. Ainsi, Dieu se révèle à tous les peuples en les rejoignant dans leur culture à travers leur langue locale. C'est pourquoi Sanneh affirme que « le christianisme est une religion traduite sans langue révélée¹¹ ». Pour lui, la traduction est donc un élément essentiel de la mission chrétienne.

Sanneh adopte un style original en présentant son propos sous forme de questions suivies de réponses. Ce choix est motivé par le désir de rendre son discours clair et accessible à tous, et non réservé uniquement aux cercles académiques. Le style adopté rend la lecture dynamique et stimulante, comme l'auteur le souhaitait. La réflexion sur le sujet anticipe ainsi les interrogations que le lecteur pourrait se poser. Les questions, qui visent à résumer ou clarifier la pensée de l'auteur, s'avèrent particulièrement utiles et contribuent à ancrer les idées essentielles dans l'esprit du lecteur.

¹¹ Lamin O. SANNEH, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, p. 97.

Toutefois, ce choix comporte certaines limites. Pour un sujet aussi délicat touchant au christianisme mondial où les plus sceptiques sont des Occidentaux habitués à des réflexions plus académiques, la forme pourrait desservir la rigueur argumentative. De plus, ce pamphlet peut avoir tendance à simplifier les propos qui laissent les lecteurs sur leur faim. Là où il s'attend à un développement plus approfondi, l'auteur se contente parfois d'un simple oui, donnant l'impression qu'aucune tension n'existe ou que l'auteur ne va pas au bout de la réflexion. Peut-être est-ce aussi intentionnel de la part de l'auteur qui cherche à initier la réflexion chez les lecteurs par la frustration.

Le propos central de Sanneh réside dans l'idée que la traduction a permis une découverte indigène du christianisme. Cette redécouverte de Dieu a été plus marquée chez les peuples dont la culture possédait déjà un nom pour désigner Dieu. Cela a montré que la culture occidentale n'est pas le seul cadre possible pour connaître Dieu. Au contraire, le fait que les peuples découvrent Dieu à travers leur culture « place Dieu au centre de l'univers des cultures, impliquant une co-égalité libre entre les cultures¹² ». Cela implique, pour le chrétien occidental, de se placer dans une posture d'humilité face à toute prétention de supériorité théologique et de s'ouvrir au dialogue avec les théologies du Sud, qui peuvent être une richesse dans la redécouverte des textes bibliques à travers le prisme d'une autre culture. En effet, si « la tradition d'exégèse pratiquée en Occident semble avoir fait son temps¹³ » transformant « la foi en un simple argument culturel de plus¹⁴ », il faut reconnaître qu'« en Afrique et ailleurs, il existe un sentiment d'aisance suffisant, avec l'introduction de nouveaux éléments dans les Écritures, les prières, les hymnes et la liturgie¹⁵ ». Du point de vue théologique, on peut dire avec Sanneh que « Dieu a précédé le missionnaire en Afrique¹⁶ », soulignant que la révélation ne commence pas avec l'Occident, mais avec Dieu lui-même.

¹² *Ibid.*, p. 105.

¹³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

Cette réflexion révèle toutefois une tension qu'exprimait Augustin : « Mais qui vous invoque sans vous connaître ? [...] Ou plutôt ne vous invoque-t-on pas pour vous connaître ?¹⁷ ». Le fait que le nom de Dieu soit connu dans les langues des peuples peut témoigner d'une intuition religieuse qui pourrait rejoindre l'idée de la révélation générale de Dieu dans le premier chapitre de l'épître aux Romains par exemple¹⁸.

Pendant, quelques réserves s'imposent. Posséder un terme local pour parler de Dieu, même s'il est en lien avec la révélation générale, ne signifie pas que ce peuple possède une connaissance du Dieu salvateur. Selon nous, celle-ci ne peut se faire que par la révélation spéciale de Dieu en Jésus-Christ. L'objectif n'est pas de dire que la révélation générale aurait suffi pour que les peuples indigènes deviennent chrétiens, mais plutôt de souligner le risque de confondre révélation générale et révélation spéciale. De plus, le mot local pour traduire Dieu peut courir le risque d'un syncrétisme ou d'une erreur d'identification. Les peuples pourraient croire que le Dieu biblique est identique à leur ancienne divinité. Un travail doit donc être réalisé pour clarifier qui est le Dieu biblique et en quoi il se distingue des autres divinités locales. En somme, la présence du nom local pour Dieu chez un peuple peut constituer un bon point de contact entre la foi et la culture, mais elle ne peut être l'unique moyen pour aboutir à une réelle conversion.

Il nous semble que Sanneh porte un regard juste et lucide sur la mission occidentale en Afrique. Bien souvent, elle a été entremêlée d'intérêts coloniaux, cherchant à imposer des modèles d'Églises européennes tout en méprisant les cultures locales. Ce qui a eu pour conséquence un christianisme emprisonné dans les structures occidentales. Pourtant, de manière étonnante, Sanneh montre que la traduction de la Bible a eu un résultat tout autre. Plutôt que d'emprisonner le christianisme dans des formes occidentales, la traduction a permis aux peuples locaux de découvrir, dans leur contexte et dans leur propre langue, la foi chrétienne. L'auteur met en avant l'idée que la mission véritable doit permettre l'appropriation locale de la foi. Elle doit viser une rencontre personnelle entre Dieu et les peuples locaux. Si

¹⁷ Saint AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Flammarion, 1964, p. 15.

¹⁸ Rm 1.19–21.

nous reprenons les termes « principes d'indigénisation¹⁹ » et « principe de pèlerinage²⁰ » du missiologue Andrew Walls, Sanneh semble finalement s'intéresser davantage à l'indigénisation qu'au pèlerinage. Un développement du second principe pourrait donner de la force et équilibrer sa vision de la mission probablement.

Nous remarquons aussi que Sanneh dit peu de choses au sujet de Jésus comme seul médiateur de salut, de la conversion, de la repentance, de la croix ou de la résurrection. Est-ce un oubli ? Ou n'est-ce tout simplement pas les éléments que Sanneh souhaite mettre en avant dans son propos ? Ou bien ces aspects sont-ils relégués au second plan dans sa vision (catholique) de la mission ? En tant que chrétiens occidentaux, il est impossible de ne pas lier la question de la traduction à celle de la fidélité à la vérité biblique. La traduction est bien une richesse pour la mission, mais elle ne doit pas diluer le contenu fondamental de la Parole de Dieu.

Tout comme avec Yung, la même question se pose au sujet de la contextualisation²¹ : quels sont les garde-fous pour une traduction qui reste théologiquement droite, respectant la vérité biblique tout en étant culturellement pertinente ? Il aurait été souhaitable que l'auteur aborde explicitement cette question, d'autant plus que la théologie africaine contemporaine s'est en grande partie construite en réaction (émancipation) des structures occidentales.

Sanneh nous aide à reconnaître que la mission occidentale, bien qu'ambivalente dans ses motivations, a produit un résultat inattendu, mais salutaire pour les peuples africains. La sécularisation de l'Occident n'est finalement pas synonyme de l'extinction du christianisme. Dieu œuvre encore dans son monde, de manière surprenante. Le christianisme occidental a ainsi encore beaucoup à apprendre sur la manière dont Dieu se révèle et sur les multiples manières d'exprimer la foi dans des cultures

¹⁹ Principe qui affirme que l'Évangile doit s'incarner dans chaque culture. Dans Andrew WALLS, « L'Évangile, prisonnier et libérateur de la culture », *Hokhma*, 30, 1985, p. 71.

²⁰ Principe qui affirme que l'Évangile ne fait pas que s'adapter mais la transforme. Dans *Ibid.*, p. 73.

²¹ Voir plus haut la recension sur *Mangoes or Bananas ?* de Hwa Yung, p. 6.

différentes. Le chemin semble ouvert, mais il faut reconnaître que la route reste longue.

Une remarque finale permettra selon nous de rééquilibrer notre approche. Sans tomber dans un esprit de supériorité occidentale, il semble toutefois que, à la lecture de Sanneh et Yung, la théologie occidentale offre des catégories solides pour rendre compte d'une facette importante de la vérité biblique. Si le souhait est que l'Évangile soit répandu et qu'il continue de transformer des vies en profondeur, les chrétiens occidentaux ont tout intérêt à prendre en compte ce qui se passe dans les Églises du Sud, car, comme le souligne le missiologue Hannes Wiher : « le "centre de gravité" du christianisme s'est déplacé vers le Sud et l'Est²² ». Les théologies africaines et asiatiques continueront certainement de bousculer les chrétiens occidentaux, tant dans leur manière de dire Dieu et que de vivre la foi. Avec ces prismes culturels nouveaux, les croyants d'Occident ne découvriront ni un autre Dieu, ni Dieu pleinement, mais une nouvelle facette renouvelée du Dieu unique. En cela résonne ce que Paul exprime en ces termes : « Combien grandes sont les richesses de Dieu, combien profondes sa sagesse et sa science !²³ »

²² Hannes WIHER, « Introduction : mise en contexte », dans Hannes WIHER, sous dir., *Évangile et Culture*, Charols, Excelsis, 2021, p. 11.

²³ Rm 11.33.