

# Missiologie Évangélique

vol. 2, n° 2, 2014



## COMITÉ DE RÉDACTION

McTair WALL (Directeur de publication)

Daniel HILLION

Walter RAPOLD

Evert VAN DE POLL

Hannes WIHER

Missiologie évangélique est publiée deux fois par an sous la responsabilité du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF). Son objectif est de permettre la publication de travaux, d'études et de recherches missiologiques dans une perspective évangélique. Les auteurs qui souhaitent soumettre un article pour publication sont invités à prendre contact à l'adresse suivante :

[Missiologie.evangelique@missiologie.net](mailto:Missiologie.evangelique@missiologie.net)

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.

*TOUS DROITS RÉSERVÉS.*

---

## Sommaire

### Editorial

**La notion de péché dans l'islam populaire**  
(Robin REEVE)

**Regard biblique sur la polygamie dans les Eglises évangéliques de Tchad** (DJIMALNGAR Madjibaye)

**Annouer la grâce dans une culture relationnelle** (Thomas ROTHLSBERGER)

**La mission de Dieu selon Christopher Wright**  
(McTair WALL)

**Flashes sur les documents de Lausanne : La notion de « style de vie simple »** (Sylvain LOMBET)

### Recension

Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution entre 1970 et 2000, Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis (à paraître).* (Yves MULUME)

## Editorial

Le génie de l'Évangile réside dans le fait même qu'il est capable de s'enraciner dans n'importe quel contexte culturel, tout en conservant sa force de transformation, sa beauté et son authenticité. Bien évidemment, le modèle par excellence pour cette conviction est l'incarnation du Fils de Dieu parmi nous. C'est pour cette raison que Jésus a donné à ses apôtres l'ordre de faire de toutes les nations des disciples. Si Dieu nous a donné un Évangile qui, sans cesse, cherche à s'implanter au sein de nouveaux paysages culturels, il est important de prendre le temps et de se montrer patient dans sa communication transculturelle.

Les articles dans ce numéro de *Missiologie évangélique* cherchent à rester à l'écoute de divers milieux culturels et religieux. Leur but est d'abord de chercher à comprendre, avant de tenter de franchir des barrières culturelles au moyen de la Bonne Nouvelle.

McTair WALL

## LA NOTION DE PÉCHÉ DANS L'ISLAM POPULAIRE

Robin REEVE<sup>1</sup>

### Introduction

La présente étude nous a permis d'ébaucher une recherche sur la réalité de l'islam dans la vie quotidienne « des gens ». Mais nous sommes très conscients de nos limites face à une culture et à une vision du monde dont l'étude demanderait sans doute des années et la capacité de jauger l'impact de notre propre culture sur nos analyses. L'article de T. Wayne Dye, « Vers une définition du péché dans les différentes cultures »<sup>2</sup>, souligne bien le risque d'émettre des jugements à partir de références considérées comme importantes en Occident (un « bagage culturel intériorisé » dont on n'a pas forcément conscience), mais dont la validité scripturaire demande à être confirmée.

### 1. Islam populaire : tentative de définition

La notion d'Islam populaire n'est pas aisée à définir, du fait de la multiplicité de ses variantes. Ainsi, on peut y inclure les mouvements mahdistes (à tendance eschatologique), les courants de protestation motivés par la religion (sur le plan politique), les entreprises consistant à utiliser l'islam pour unir le peuple dans une situation de conflit et le panislamisme (cherchant à établir un califat). On peut y ajouter les « mouvements de *da'wa*, d'appel à l'Islam, en vue de faire accroître la pratique et la ferveur religieuse auprès des musulmans, et de répandre l'Islam parmi les non-musulmans en vue de leur conversion à l'Islam. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Robin REEVE est pasteur des Églises Évangéliques de Réveil et professeur à l'Institut Biblique d'Emmaüs en Suisse.

<sup>2</sup> T. Wayne DYE, « Vers une définition du péché dans les différentes cultures », *Perspectives Missionnaires*, 1, 1981, p. 57. Il évoque, notamment, l'efficacité, la ponctualité et la propreté.

<sup>3</sup> Jacques WAARDENBURG, « Religion populaire et religion officielle : À propos de l'Islam », *SGR Bulletin SSSR*, 11, mai 1989, p. 23 (Société Suisse pour la Science

L'islam populaire a initialement été perçu par les spécialistes occidentaux comme en rupture d'avec l'Islam « officiel et normatif »<sup>4</sup>. Certains considéraient que « les formes populaires de religions seraient reléguées au domaine du folklore dans les régions musulmanes, comme cela avait été le cas en Europe »<sup>5</sup>, face au développement de la rationalité et des contingences économiques, et que l'Islam officiel s'estomperait du fait de la sécularisation des sociétés. Toutefois, le contact plus approfondi avec la réalité a mené à nuancer cette perception tranchée : les rapports entre Islam officiel et populaire sont plus complexes qu'on l'imaginait. Les divers courants de l'islam populaire sont en lutte pour « avoir le contrôle du peuple »<sup>6</sup> et les prédictions de sécularisation ne se sont pas accomplies.

Selon Jacques Waardenburg, on peut distinguer, de manière globale, entre la religion officielle « de nature normative et de caractère cognitif [...] élaborée rationnellement par des spécialistes qui prétendent présenter un système de validité générale »<sup>7</sup>, et la religion populaire « de l'ordre de l'expérience et de caractère social, avec des formes spécifiques pour des régions et des groupes particuliers »<sup>8</sup>. Waardenburg estime que « beaucoup de ce qu'on appelle Islam "populaire" est en fait l'utilisation concrète (médicale, politique, sociale, etc.) d'éléments particuliers des nombreux symboles et significations considérés par les Musulmans de diverses tendances comme appartenant à l'Islam »<sup>9</sup>.

---

des Religions / Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft).

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Jacques WAARDENBURG, « Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies », coll. *Official and Popular Religion, Analysis of a Theme from Religious Studies*, sous dir. Pieter Hendrick VRIJHOF et Jacques WAARDENBURG, La Hague, Paris, New York, Mouton Publishers, 1979, p. 349.

L'islam populaire se développe en particulier dans les formes suivantes : rites de passage, célébration des phases de la nature, célébrations communautaires scellant la cohésion du groupe, l'attention particulière portée à certains individus (cheiks soufis, descendants du prophète), comportements religieux en réponse à des événements néfastes (naturels ou sociaux), formes religieuses non reconnues sur le plan officiel (performances musicales, « mention du nom de Dieu », fêtes nouvelles, utilisation d'amulettes ou d'autres objets « magiques »), création de « fraternités » et de « sociétés » particulières, etc.<sup>10</sup>.

Jacques Waardenburg appelle toutefois à ne pas schématiser et considère que certains éléments des religions ne peuvent être clairement classés comme officiels ou populaires<sup>11</sup>. Dans cette étude, nous nous concentrerons sur l'islam « des gens », marqué par une pensée de type animiste, suivant la définition de Hannes Wiher. Selon Wiher, « l'islam populaire est comme toute religion populaire, une combinaison entre l'animisme et l'islam officiel. Bien que les doctrines et les piliers soient les mêmes dans l'islam populaire et l'islam officiel, leur interprétation est toute différente »<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 343-344.

<sup>11</sup> WAARDENBURG, « Religion populaire et religion officielle », p. 29. Dans son autre article, « Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies », pp. 349-352, Waardenburg évoque aussi des développements de l'Islam qui ne peuvent ni être classés comme officiels ni comme populaires : le soufisme, le shiisme ou certaines formes de loi coutumière (*‘ādāt*), qui ont reçu une reconnaissance par les autorités musulmanes des régions où ils se sont déployés.

<sup>12</sup> Voir Hannes WIHER, « Les religions vivantes – notes », document fourni dans le cadre du cours dispensé sur la contextualisation à la Faculté Libre de Théologie Évangélique en 2011-2012, p. 35 ; idem, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique Occidentale*, Bonn, Culture and Science Publications, 2003, p. 31-34 ; Phil PARSHALL, *Bridges to Islam, A Christian Perspective on Folk Islam*, Grand Rapids, Baker Book House, 1983, p. 71-100.

## 2. La notion de péché dans l'islam populaire

Un premier lieu de divergence<sup>13</sup> essentielle entre l'islam populaire et le christianisme touche au *péché originel*. Dans la pensée islamique, le péché d'Adam n'a pas de conséquence sur ses descendants. Il n'est pas question de chute de l'humanité : Adam n'a commis qu'une erreur « de bonne foi », étant « quelqu'un qui recherchait ardemment le bien »<sup>14</sup>. Il a reçu le pardon de son péché selon la sourate 1.37 : « Adam reçut des propos, inspirés par son Seigneur, qui lui pardonna »<sup>15</sup>.

Le péché est dû, soit à l'ignorance de la loi divine, soit à la faiblesse inhérente à la nature humaine. Le texte de la sourate 4.28 : « Allah veut nous alléger (des obligations), car l'homme a été créé faible », conduit Chawkat Moucarray à constater que « tous les êtres humains, selon l'islam, naissent dans un état de pureté morale »<sup>16</sup>.

Bien qu'il affirme que la notion de péché originel soit « étrangère à la pensée musulmane »<sup>17</sup>, Moucarray relève une ambiguïté dans le récit coranique de l'expulsion d'Adam et d'Ève hors du Paradis, où Allah s'exclame : « Descendez (du Paradis) ; ennemis les uns des autres... Descendez d'ici vous tous » (sourate 2.36, 38). Le pluriel et le contexte du décret d'expulsion semblent en effet concerner l'humanité entière et pas seulement le premier couple. Moucarray estime que « si Dieu adresse sa promesse non seulement à Adam et Ève, mais à tous leurs descendants, ce texte indiquerait que l'humanité tout entière fut

<sup>13</sup> Il y a des lieux de continuités entre l'Islam et le christianisme au sujet du péché. On y reviendra sous la section sur la contextualisation.

<sup>14</sup> Chawkat MOUCARRAY, *La foi à l'épreuve. L'Islam et le Christianisme vus par un Arabe chrétien*, Québec, La Clairière, 2000, p. 86.

<sup>15</sup> Les citations coraniques sont tirées, sauf indication contraire, du *Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Al-Madinah Al-Munawwarah, Complexe du Roi Fahd, 1410 de l'Hégire.

<sup>16</sup> MOUCARRAY, *La foi à l'épreuve*, p. 86.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 87.

touchée par la faute de ses premiers parents »<sup>18</sup>. Mais le reste de l'enseignement du texte sacré musulman ne développe pas l'idée biblique d'une malédiction transmise à l'humanité par la chute d'Adam.

Le lien entre les *djinns* et le péché est significatif dans les formes populaires de l'Islam, où des rites d'exorcisme et de purification sont accomplis pour résoudre les problèmes liés au péché. Une parole du prophète évoque ainsi l'idée qu'à l'exception de Marie, mère de Jésus, et de Jésus, un démon touche tout fils d'Adam au moment de sa naissance<sup>19</sup>. Bill Musk estime que « le rituel de prière (*ṣalat*) en direction de la Mecque est partiellement vu comme une mesure protectrice contre les incursions du monde spirituel »<sup>20</sup>. Un hadith note : « Mohamed a insisté que le nez soit inclus dans la démarche d'ablution précédant la prière parce que le diable passe la nuit dans le nez des gens »<sup>21</sup>. Un autre « souligne que le péché est lavé par les ablutions rituelles d'avant la prière »<sup>22</sup>.

Le besoin de purification est très présent dans l'Islam. Au nord du Nigéria, par exemple, les musulmans Hausa accordent plus d'importance aux ablutions, qu'il faut scrupuleusement accomplir, qu'aux prières, qui peuvent être pratiquées de manière partielle<sup>23</sup>. Cette quête de purification par des moyens rituels s'exprime aussi lors du *Hajj*, le pèlerinage à la Mecque. Musk en décrit certains :

Entre le coin de la pierre noire et la porte de la *ka'ba*, il y a un endroit du mur connu sous le nom de *multazam*. Signifiant « ce à quoi l'on est attaché », il est l'objet de tentatives, par les pèlerins, de devenir littéralement unis avec la *ka'ba*. Les musulmans s'aplatissent contre cette partie du mur, s'y frottent et essaient s'y attacher.

Dans certains *ḥadith* il est suggéré que le fait de caresser les murs de la *ka'ba* permet l'expiation de péchés<sup>24</sup>.

La pierre noire de la Kaaba est l'objet d'un baisement rituel. Bien qu'un hadith d'Ibn al-Ḥajjāj insiste pour que la pierre doit être embrassée comme un acte à l'imitation de celui de Mohamed et non comme un acte d'adoration en soi, d'autres hadiths estiment que la pierre vient du paradis et qu'elle était originellement blanche. C'est à mesure que les hommes pécheurs l'ont touchée, qu'elle est devenue noire, sous l'effet de leurs péchés. Au jour de la résurrection, la pierre recevra des yeux et une bouche pour témoigner en faveur de tous les pèlerins qui l'auront touchée et embrassée<sup>25</sup>.

Concernant la *gravité du péché*, le seul qui soit irrémédiable est le *shirk*, c'est-à-dire l'association d'autres divinités au Dieu unique. Sourate 4.48 le dit clairement : « Certes, Allah ne pardonne pas qu'on Lui donne quelqu'associé. À part cela, Il pardonne à qui il veut. » Mais, pour les autres péchés, ils peuvent être compensés par de bonnes œuvres. Celles-ci l'emportent largement, en poids, sur les mauvaises actions : « Quiconque viendra avec le bien aura dix fois autant ; et quiconque viendra avec le mal ne sera rétribué que par son équivalent. Et on ne leur fera aucune injustice » (sourate 6.160). Allah étant « bien trop au-dessus de nous pour être directement touché par nos désobéissances », celles-ci ne peuvent pas l'offenser fondamentalement<sup>26</sup>.

De plus, la peur de l'action des mauvais esprits amène à les combattre par l'accomplissement de bonnes œuvres et de pratiques symboliques. Musk observe que « la peur d'être atteint par le mauvais œil d'un mendiant motive le don d'aumônes chez beaucoup de musulmans »<sup>27</sup>. L'Islam connaît d'autres pratiques de prévention, telle le fait de bouger ses doigts autour de soi pendant la prière, pour empêcher les démons de

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>20</sup> Bill A. MUSK, *The Unseen Face of Islam: Sharing the Gospel with Ordinary Muslims*, Crowborough, Monarch Publications, 1989, réimpr. 1994, p. 217.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>26</sup> MOUCARRY, *La foi à l'épreuve*, p. 90.

<sup>27</sup> MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 217-218.



s'y établir ou celui de ne pas créer d'interstice entre les croyants en prière « de peur que Satan n'interfère entre eux »<sup>28</sup>.

Sur le plan des termes, le Coran est imprégné de l'opposition entre ce qui est interdit (*haram*) et permis (*halal*). Andrew Rippin explique que « le substantif *haram* a une structure de signification complexe en ce que le terme reflète un motif plus large, connu dans la vision du monde de plusieurs religions qui réunit le sens de base de "sanctifier" avec celui d'"interdire" »<sup>29</sup>. Il y a des passages où *haram* a le sens de sainteté<sup>30</sup>, mais « dans d'autres passages, il y a une indication claire de choses interdites et à éviter dès lors qu'elles sont désignées comme *haram* »<sup>31</sup>. Rippin remarque que l'observance des prescriptions coraniques, en se gardant des interdits, mène au salut : « Accomplir la Loi de Dieu – "agir de manière juste" – est un prérequis pour qu'un individu accomplisse son salut »<sup>32</sup>.

### 3. Contextualisation en lien avec la notion de péché

T. Wayne Dye souligne que la mise en pratique des principes moraux varie d'une culture à l'autre, et qu'il faut veiller à ne pas confondre les éléments de sa propre culture avec la volonté universelle de Dieu, exprimée par l'amour, « l'essence supraculturelle de la

loi lévitique »<sup>33</sup>. Comme aucun système culturel ne plaît entièrement à Dieu<sup>34</sup>, un travail de discernement est nécessaire dans le processus de la contextualisation.

Dye propose qu'un missionnaire transculturel conduise son apprentissage de contextualisation sur les trois lignes suivantes : les domaines dans lesquels le Saint Esprit convainc déjà les gens de péché ; les aspects de la culture qui ne troublent pas la conscience des gens bien qu'ils soient en conflit avec la Bible ; les aspects de la culture compatibles avec la foi chrétienne bien que parfois gênants pour le chrétien<sup>35</sup>. Nous proposons de nous inspirer de cette démarche.

#### *Les notions convergentes concernant le péché*

On peut d'abord noter que l'Islam, sur bien des points, dénonce des péchés communs à ceux auxquels la Bible s'oppose. Le péché suprême de *shirk* (association, polythéisme) est aussi dénoncé par le premier commandement (Ex 20.3)<sup>36</sup>. Quand bien même la Trinité est considérée par l'Islam comme une forme de polythéisme, un effort d'explication du dogme chrétien peut atténuer le niveau de certains préjugés. De même, la notion de *haram* trouve son parallèle dans la révélation biblique. Mais il est clair que celle-ci présente la question du péché de manière bien plus large qu'une classification de comportements entre le permis et l'interdit<sup>37</sup>.

L'importance donnée à la *pureté*, notamment

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>29</sup> Andrew RIPPIN, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, Londres et New York, Routledge, 1990, 3<sup>e</sup> éd. 2005, p. 30. Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, révisé par Walter BAUMGARTNER et Johann Jakob STAMM, volume I, Leiden, New York, Köln, 1994, p. 353-354, évoque le sens du terme hébreu (*hāram*) et de ses parallèles dans les langues sémitiques.

<sup>30</sup> Les pèlerins allant à la Mecque entrent dans un état de sainteté (*hurum*). Voir la sourate 5.95a : « Ô les croyants ! Ne tuez pas de gibier quand vous êtes en état d'*Ihram* ».

<sup>31</sup> RIPPIN, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 31. On trouve en effet le même type de nuances dans la notion vétérotestamentaire de *hāram*. Cf. Lv 27.21 ; Ex 22.19.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 29

<sup>33</sup> DYE, « Vers une définition du péché dans les différentes cultures », p. 59.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>36</sup> Cf. La lutte incessante dans l'AT contre l'idolâtrie et le polythéisme.

<sup>37</sup> Dans son petit guide de pratiques islamiques, Abdou I-Lah Al-Haraiyy développe une perception essentiellement centrée sur le comportement, classant les péchés en péchés des organes, du cœur, du ventre, de l'œil, de la langue, de l'oreille, des mains, du sexe, du pied et du corps. Cf. Abdou I-Lah AL-HARAIYY, *Le résumé de Abdou I-Lahi I-Harariyy, rassemblant la Connaissance Indispensable de la Religion*, Beyrouth, Darou I-Machari, 2006, p. 114-137.

par les ablutions précédant la prière, trouve un écho dans la Bible et peut aussi servir de base pour évoquer l'œuvre purificatrice du Christ, ainsi que l'œuvre subjective du salut opérée par l'Esprit-Saint.

Sur la question de *l'expiation des péchés*, Samuel Zwemer, dans un ouvrage déjà ancien, invite à trouver des lieux de convergence entre l'islam populaire et l'Évangile. Ainsi, il recommande que « le missionnaire ne devrait pas seulement connaître, mais sympathiser. En évitant le mépris ou la dénonciation, il trouvera même des points de contact dans l'islam populaire qui peuvent conduire à une discussion qui s'oriente directement vers la Croix et l'expiation. »<sup>38</sup>

### ***Les lieux de divergence, nécessitant un enseignement correctif***

L'origine du péché, liée à la nature même de l'être humain (faible et ignorant, mais né en état de pureté), génère une religion des mérites. De même, l'attribution aux *djinnns* de la source du péché engage à des rituels d'exorcisme qui atténuent l'idée de la pleine responsabilité de l'individu dans les fautes commises. À notre sens, la contestation du « péché originel » présente le même type de problème théologique que le pélagianisme. Cela implique que le besoin d'une expiation substitutive est sérieusement mis à mal, dès lors qu'il ne sépare pas la nature humaine de la corruption du péché. En ce sens, la célébration du libre arbitre de l'homme entretient l'illusion d'une capacité de propre-justice. La constatation que le péché est essentiellement lié à l'ignorance et à la faiblesse en relativise la gravité. Le pardon divin repose ainsi sur une décision arbitraire et les péchés sont l'objet de « compensations » par de bonnes œuvres (ou par un exorcisme, quand le péché est considéré comme venant d'un mauvais esprit).

<sup>38</sup> Samuel ZWEMER, *The Influence of Animism on Islam: An Account of Popular Superstitions*, New York, Macmillan, 1920, p. viii; cf. p. 106 où il est question de passerelles possibles pour annoncer l'Évangile dans ce contexte.

*La relativisation du péché* dans l'islam se pose en contraste avec la radicalité des enseignements bibliques, notamment celles du Christ. Jésus confirme l'intention profonde du Décalogue, en particulier discernable dans le dixième commandement, et souligne que l'être humain est condamné déjà au niveau de sa pensée (Mt 5.17-48)<sup>39</sup>. Cela nécessite un enseignement correctif sur l'origine et la nature du péché, sur la nature humaine et sa corruption, sur la gravité du péché et sur la pleine responsabilité du pécheur, selon la vision biblique. Cet enseignement aidera un musulman à saisir la portée du sacrifice expiatoire de Jésus-Christ.

### ***Les aspects déroutants, malgré tout compatibles avec la foi chrétienne***

La très grande importance donnée par l'islam populaire aux *djinnns* peut dérouter un chrétien occidental, marqué par le rationalisme et le « désenchantement du monde ». De plus, la culture protestante et certains courants évangéliques, dans leur combat, entre autres, contre les rituels superstitieux de certaines formes du culte catholique romain, a développé une réticence pour les questions touchant au monde spirituel (anges, démons, exorcisme, etc.). Une réappropriation de ces réalités s'est toutefois engagée depuis quelques décennies, tant par la prise de conscience de la survivance de pratiques occultes dans le monde occidental<sup>40</sup> qu'au contact du monde majoritaire, dont la majorité admet l'existence et l'interaction de réalités spirituelles avec le monde visible.

Tout en évitant de s'égarer dans des conceptions non bibliques sur le sujet, le témoignage chrétien dans le cadre de l'islam populaire devra prendre au sérieux la dimension de « combat spirituel »,

<sup>39</sup> L'apôtre Paul, expliquant le rôle « pédagogique » de la Loi, mentionne également, en cohérence avec l'enseignement de Jésus, le dixième commandement comme ayant déclenché sa conscience de péché (cf. Rm 7.7-11).

<sup>40</sup> La littérature en français est peu développée sur cette question. Cependant, on peut se référer à des ouvrages de Maurice Ray ou de Kurt Koch.

en soulignant la pleine victoire offerte par le Christ face aux puissances des ténèbres. Un texte comme Col 2.11-15 relie de manière frappante l'œuvre expiatoire de Jésus (annulant l'acte d'accusation impliqué par les exigences de la loi envers l'homme pécheur) et sa victoire sur les puissances et les dominations. La proximité ressentie et redoutée par les musulmans entre activité démoniaque et péché est ainsi aussi attestée dans la Bible. Bien qu'au lieu de rituels magiques, l'Évangile fonde la victoire sur le pardon reçu et le statut juridique du chrétien, qui met foi dans l'efficacité de l'œuvre salvatrice du Christ, face à l'Accusateur (cf. Ap 12.10s).

Sur un autre plan, *la valeur accordée aux rites et aux gestes symboliques*, si elle est excessive dans un islam populaire marqué par la pensée animiste et magique, devrait conduire les chrétiens occidentaux à dépasser leur réticence culturelle à inclure le corps et les actes visibles dans leurs démarches spirituelles. Comme illustration de l'intégration de certaines démarches dans le domaine du symbole, Bill Musk donne comme exemple le cheminement de Taha, un jeune Pakistanais, vivant en Angleterre, opprimé par des « visitations nocturnes »<sup>41</sup> depuis la mort de son père, médium. Un chrétien du Moyen Orient est mis en contact avec Taha et lui présente ainsi le chemin de conversion<sup>42</sup> : « Il y a une puissance, Taha, qui peut briser la force de ton père, ainsi que celle de ce mauvais esprit qui persiste à te tourmenter. Cette puissance appartient à Jésus-Christ. Mais il te faudra confesser ton péché et ton besoin du pardon de Jésus dans ta vie »<sup>43</sup>. Taha vit un malaise, les chrétiens présents prennent autorité au nom de Jésus. Taha répète des paroles de confession et invite le Christ à venir vivre en lui. Ensuite, les chrétiens prient une sorte de prière d'exorcisme dans la chambre à coucher au nom de Jésus<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Ces « visitations » marquent la présence ressentie de forces maléfiques.

<sup>42</sup> Liant, notons-le, combat spirituel et demande de pardon.

<sup>43</sup> MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 242.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 243.

Dès lors, les oppressions occultes ont cessé dans la vie de Taha.

## Conclusion

La contextualisation du message de l'Évangile dans l'environnement de l'islam populaire demande à la fois au missionnaire transculturel une décontextualisation par rapport à certains éléments de sa propre culture. S'il vient de l'Occident, il se peut qu'il ait perdu de vue la prise en compte du monde invisible et de la valeur des gestes symboliques liés aux démarches spirituelles des croyants. Il devra aussi savoir approuver les concepts semblables à ceux que présente la révélation biblique, tout en veillant à présenter des correctifs indispensables dans les domaines où il y a contradiction.

La difficulté de l'exercice de contextualisation nous semble résider dans l'équilibre entre adaptation et critique. La peur de la compromission avec des pratiques magiques, par exemple, se heurte à celle d'importer des éléments culturels inconsciemment considérés comme chrétiens (et donc non négociables), mais qui s'avèrent, à la lumière des textes bibliques, plus relatifs qu'on pourrait le supposer.

Au-delà de la confrontation avec les erreurs évidentes de la notion de péché de l'islam populaire, nous osons considérer que celui-ci peut positivement mettre en question certains acquis et réflexes occidentaux et amener le missionnaire transculturel à remettre en valeur certains concepts oubliés ou « dormants » de sa théologie.

## Pour aller plus loin

AL-HARAIYY, Abdou I-Lah, *Le résumé de Abdou I-Lahi I-Harariyy, rassemblant la Connaissance Indispensable de la Religion*, Beyrouth, Darou I-Machari, 2006.

COLLINSON, Bernard, *Occultisme en Afrique du Nord*, éditeur inconnu, s.d., 48 p.

- DYE, Wayne T., « Vers une définition du péché dans les différentes cultures », *Perspectives missionnaires* 1, 1981, p. 56-74.
- Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses textes*, Al-Madinah Al-Munawwarah, Complexe du Roi Fahd, 1410 de l'Hégire.
- MONTEIL, Vincent, *L'Islam Noir*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augm., Paris, Seuil, 1971.
- MOUCARRY, Chawkat, *La foi à l'épreuve. L'Islam et le Christianisme vus par un Arabe chrétien*, Québec, La Clairière, 2000.
- MUSK, Bill A., *The Unseen Face of Islam. Sharing the Gospel with Ordinary Muslims*, Crowborough, Monarch Publications, 1989, réimpr. 1994.
- PARSHALL, Phil, *Bridges to Islam, A Christian Perspective on Folk Islam*, Grand Rapids, Baker Book House, 1983.
- RIPPIN, Andrew, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, Londres et New York, Routledge, 1990, 3<sup>e</sup> éd. 2005.
- RIPPIN, Andrew, *The Islamic World*, Londres et New York, Routledge, 2008.
- SIVAN, Emmanuel, *Interpretations of Islam. Past and Present*, Princeton, The Darwin Press, 1985.
- WAARDENBURG, Jacques, « Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies », in Pieter Hendrick VRIJHOF et Jacques WAARDENBURG, sous dir., *Official and Popular Religion, Analysis of a Theme from Religious Studies*, La Hague, Paris, New York, Mouton Publishers, 1979, p. 340-386.
- WAARDENBURG Jacques, « Religion populaire et religion officielle : À propos de l'Islam », *SGR Bulletin SSSR*, 11, Mai 1989, Société Suisse pour la Science des Religions/Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft, p. 19-34.
- WIHER, Hannes, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique Occidentale*, Bonn, Culture and Science Publications, 2003.
- ZWEMER, Samuel, *The Influence of Animism on Islam. An Account of Popular Superstitions*, New York, Macmillan, 1920.



## REGARD BIBLIQUE SUR LA POLYGAMIE DANS LES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES DU TCHAD

DJIMALNGAR Madjibaye<sup>1</sup>

### Le problème

« Introduire l'Évangile dans une nouvelle culture, enseigner les principes de la vie chrétienne et établir une Église locale devraient conduire inévitablement à des modifications culturelles et sociales parfois profondes »<sup>2</sup>. Dans le contexte tchadien, la communication de l'Évangile doit faire face à la question de la polygamie. C'est un sujet pertinent et complexe pour les Églises évangéliques du Tchad. Il préoccupe les sociologues, les politiciens, les philosophes, les missiologues et les pasteurs.

La polygamie constitue un sérieux problème social. Alors que certains hommes continuent actuellement de prendre plusieurs femmes, d'autres ont vu que la polygamie est un piège. Les avantages qu'elle semble offrir sont moins importants que les malheurs qu'elle donne. L'homme pensait au prestige, au plaisir que lui procurerait une femme plus jeune, plus belle, et peut-être à l'aide de plusieurs femmes et de leurs enfants dans ses travaux champêtres. Cependant, il trouve que les charges d'une grande famille dans le contexte actuel sont lourdes : entre autres, frais de scolarité, habillement, soins médicaux et nourriture. Beaucoup d'hommes ont du mal à supporter les querelles entre les épouses et ils se voient toujours en train de mentir dans un effort de ne pas exciter la jalousie de l'une ou de l'autre.

Mais ces problèmes ne se limitent pas aux hommes, car les femmes et les enfants doivent en subir aussi. La première femme a peut-être accepté l'idée d'un foyer polygame en pensant

à l'aide dans le ménage et les autres devoirs domestiques. La nouvelle femme a probablement pensé à la sécurité matérielle et sociale d'un mariage avec un homme déjà établi dans la vie. Cependant, chacune s'est trouvée, par la suite, devant une rivale. Il faut lutter contre l'autre afin d'avoir l'amour et l'argent de son mari pour soi-même et pour ses enfants. De même, l'enfant qui n'a pas choisi de naître dans un foyer polygame se voit négligé par son père qui a déjà trop d'enfants. Il peut être méprisé par sa marâtre et ne reçoit pas les mêmes avantages que les autres frères et sœurs parce que sa mère n'est pas la femme préférée.

Ce phénomène social n'épargne pas les Églises évangéliques du Tchad. En effet, il constitue un des problèmes éthiques importants qui a marqué, et qui touche encore aujourd'hui, ces Églises. Les évangéliques croient que le mariage chrétien doit être monogame. Mais que faire avec le mari polygame et ses femmes s'ils veulent devenir chrétiens ? Et que faire avec toute une famille polygame dont les membres veulent se faire baptiser ? Toutes les femmes, sauf une, doivent-elles s'en aller ? Si oui, quel sera leur statut dans la société ? Que faire avec un chrétien qui volontairement décide de prendre une deuxième femme ?

Certaines Églises défendent à leurs membres de prendre plus d'une femme, mais acceptent et baptisent ceux qui se sont mariés à plusieurs femmes avant de recevoir Jésus Christ comme Seigneur et Sauveur personnel. D'autres Églises refusent aux polygames le baptême et la communion, mais leur permettent de jouer un rôle actif dans la vie de l'Église locale. D'autres demandent au polygame de se séparer de toutes ses femmes sauf la première avant de recevoir le baptême et de jouer un rôle quelconque dans l'Église. Quoiqu'il en soit, le problème ne date pas d'aujourd'hui<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> DJIMALNGAR Madjibaye est pasteur au Tchad et doctorant en missiologie à la FATEB.

<sup>2</sup> Jean ISCH, *Jusqu'au bout du monde*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2000, p. 106.

<sup>3</sup> Voir à titre d'exemple, Hannes WIHER, « Une contextualisation critique. Méthodologie et exemples pratiques », in *L'Église mondiale et les théologies*

Dans cette étude, nous reprendrons cette problématique dans le cadre particulier des Églises évangéliques au Tchad. Dans le but d'amener chaque chrétien à faire sien l'Évangile, de l'articuler avec sa culture, ses luttes et ses réalités quotidiennes, nous proposons d'utiliser le modèle de la contextualisation critique de Paul Hiebert<sup>4</sup>. Cette approche nous permettra de commencer une réflexion qui peut être développée ultérieurement. Dans un premier temps, nous ferons une analyse fonctionnelle de la polygamie au sein de la culture tchadienne, en s'appuyant sur des entretiens sur le terrain. Cette analyse donnera lieu ensuite à une relecture des données bibliques relatives à la polygamie. Dans un deuxième article à venir, nous tenterons une évaluation critique de la polygamie tchadienne à la lumière de textes bibliques. Nous espérons également proposer quelques pistes pratiques de démarches à faire en vue d'une pratique contextualisée.

## 1. Les fonctions culturelles de la polygamie

Pour être respecté en Afrique, il faut être marié à un certain moment de la vie. Être marié est donc une exigence sociale. Au Tchad, les hommes peuvent se marier selon leur choix à une ou plusieurs femmes<sup>5</sup>. Dans beaucoup des milieux culturels tchadiens, la polygamie a toujours existé. Elle est l'héritage d'une longue tradition tribale<sup>6</sup>. Elle est beaucoup plus pratiquée dans des mariages coutumiers où elle répond à un souci d'affirmation de l'autorité masculine,

du pouvoir et de la puissance<sup>7</sup>. La polygamie est profondément ancrée dans le principe de la vie des habitants si bien qu'elle subsiste encore aujourd'hui. De puissants arguments culturels justifient cette pratique.

### *Les arguments d'ordre socioculturel en faveur de la polygamie*

*Du côté des femmes.* Selon les sondages, beaucoup des jeunes filles en âge de mariage optent de plus en plus pour le régime polygamique. De même, la polygamie comme sécurité sociale est choisie par la plupart des filles-mères<sup>8</sup>, les veuves et les femmes célibataires pour être à l'abri de surprises désagréables. Les femmes célibataires, par exemple, déplorent le fait qu'après leurs études supérieures, celui qu'elles considèrent comme l'homme idéal soit déjà marié. Et donc de peur de « mourir vieille-fille », elles préfèrent s'engager dans un ménage polygame.

Le témoignage des femmes que nous avons recueilli confirme cette perspective. Une jeune fonctionnaire raconte son histoire de la manière suivante :

Je ne peux pas passer toutes mes journées au boulot et revenir m'occuper d'« un gros bébé » le soir. Je n'ai vraiment pas le temps de faire du poulet tous les soirs. Avec mon statut de troisième épouse, je ne vois mon mari que deux fois dans la semaine. Les autres jours, il est chez ses trois autres femmes. Cela m'arrange et me permet de m'occuper de ma carrière<sup>9</sup>.

Une autre femme partage cet avis : « La polygamie m'arrange parce qu'elle me permet de bien concilier "travail et ménage". Je doute fort que j'aurais été aussi heureuse si j'avais à voir mon mari tous les jours »<sup>10</sup>. Une troisième jeune

contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation, in Matthew COOK *et al.*, (sous dir.), Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis (à paraître).

<sup>4</sup> Paul HIEBERT, *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 2002, p. 11-340.

<sup>5</sup> Nous signalons que le code de la famille n'est pas en vigueur au Tchad. Le choix des formes du mariage est laissé à l'appréciation des conjoints.

<sup>6</sup> Wilbur O'DONOVAN, *Pour un christianisme biblique en Afrique*, Abidjan, Centre de Publications évangéliques, 1998, p. 443-448.

<sup>7</sup> Kassoum KEITA, « L'Afrique et la polygamie », *Promesses*, 1984, p. 12-14.

<sup>8</sup> Les filles-mère ont un enfant sans un père reconnu par les parents. Souvent elles sont abandonnées à leur triste sort.

<sup>9</sup> Achtetou NGUEMADJIBAYE, Interview accordée le 23 mars 2014 à son domicile.

<sup>10</sup> Bernadette NGUEMADJITA, Interview accordée le 24 mars

célibataire sans enfant croit que la polygamie résout un problème majeur de la société : « Les femmes sont trop nombreuses. Il faut accepter la polygamie pour que chaque femme puisse avoir un mari »<sup>11</sup>.

Mais il y a également la question de pouvoir et d'influence qui est en jeu. Dans la majorité des familles polygames, c'est la première femme qui commande la seconde qui commande à son tour, la troisième et ainsi de suite. En conséquence, ce sera souvent la première épouse qui demandera à son mari de prendre une seconde femme afin d'avoir quelqu'un sous ses ordres ou pour l'aider dans son ménage. La seconde, à son tour, suggéra à son mari d'en prendre une troisième pour la même raison et ainsi de suite.

La stérilité peut être également invoquée comme argument pour la polygamie. Du point de vue psychologique, la stérilité est incontestablement une très grande souffrance pour la femme tchadienne. Car l'incapacité de donner naissance à un enfant porte atteinte à l'identité féminine dont la vocation procréatrice fait partie intégrante de sa vie. Dans les sociétés traditionnelles, le mariage sert surtout à la continuation de la vie clanique. Ainsi apparaît l'importance capitale que revêt la procréation. C'est pourquoi en cas de stérilité, les parents conseillent au mari d'épouser une deuxième ou troisième femme.

On peut aussi penser à ce que la famille polygame peut apporter en temps de crise. Lorsqu'une femme accouche, est malade ou meurt, les autres femmes sont à ses côtés pour la soigner et s'occuper de ses enfants. Il y aura donc toujours quelqu'un pour aider au mauvais jour. Dans ce cas, la polygamie prend la fonction d'une assurance sociale.

**Du côté des hommes.** On découvre par une étude approfondie que les arguments des

---

2014 à son domicile.

<sup>11</sup> Anastasie BEMADJI, Interview accordée le 30 avril 2014 à la faculté d'Ardepdjoumbal.

hommes sont dictés par les avantages aussi bien économiques qu'éthiques. Dans les régions rurales, les femmes et les enfants représentent un facteur économique non-négligeable. Ainsi dans les sociétés agricoles, « avoir plusieurs femmes est un moyen d'engendrer beaucoup d'enfants, et donc de disposer de suffisamment de main d'œuvre pour les travaux agricoles, pour l'élevage et les travaux domestiques »<sup>12</sup>. La famille nombreuse est considérée comme un signe de puissance chez les hommes.

En effet, un homme qui épouse plusieurs femmes n'est plus seul dans son champ. La polygamie apparaît donc comme un avantage pour la vie rurale. Les femmes travaillent durement dans les champs, tout en s'occupant de la préparation des repas et des tâches ménagères.

Aussi, comme de nombreuses femmes africaines refusent tout rapport sexuel avec leurs maris pendant les longues périodes tabous de la grossesse et de l'allaitement, le fait de posséder plusieurs femmes empêche le mari de tomber dans l'immoralité sexuelle<sup>13</sup>. La polygamie aide donc à protéger l'homme de l'infidélité et à contenir la prostitution. Elle est aussi une manière naturelle de contrôler et d'espacer les naissances. À cet avantage s'ajoute un autre, celui de repas toujours assurés, même lorsque l'une des femmes est fatiguée.

Compte tenu de tous ces avantages, un polygame disait : « Vous monogames, ne vivez pas tellement différemment des célibataires. Il suffit que votre femme soit malade, en voyage ou accouche, pour que vous retombiez dans la vie des célibataires »<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Monsieur Paul NGUEIKNAN, Interview accordée le 25 mars 2014 à son domicile.

<sup>13</sup> O'DONOVAN, *Pour un christianisme biblique en Afrique*, p. 443.

<sup>14</sup> Monsieur Pascal NGARMADJI, Interview accordée le 27 mars 2014 à son domicile.

### *Les arguments d'ordre religieux et éthique*

Dans la pensée africaine, le couple et la procréation sont le moyen pour acquérir l'immortalité. Un homme qui a de nombreuses femmes et donc aussi de nombreux descendants, possède la meilleure garantie de son immortalité. De plus, si la mortalité infantile est élevée, un grand nombre d'enfants constitue une assurance. Wilbur O'Donovan remarque à juste titre : « Il est important dans la société traditionnelle que le nom d'un homme se perpétue dans les générations futures. En ayant plusieurs femmes, l'homme a plus de chances de compter dans sa progéniture des garçons qui perpétueront son nom »<sup>15</sup>. Dans les milieux traditionnels, la pratique de la polygamie est basée sur une croyance populaire selon laquelle la femme est source et porteuse de vie. Par conséquent, plus il y a de sources de vie dans un groupe, plus la vie du groupe peut se développer. Multiplier la source pour élargir la vie du groupe, c'est la philosophie de la polygamie. Autrement dit, il faut avoir plusieurs femmes pour augmenter la lignée familiale<sup>16</sup>.

On peut ajouter un argument éthique à cette liste en faveur de la polygamie par les propos d'un vieillard :

Mon enfant, l'émancipation de la femme aura un effet terrible sur la société de demain. Si, comme tu le dis, chaque homme ne doit prendre qu'une seule femme, et si toutes les femmes sont libres, eh bien ! la débauche s'étendra à tous les recoins de notre pays. La vraie dignité d'une femme réside dans sa soumission à son mari. Et si plusieurs femmes sont réunies sous l'autorité d'un seul homme, il n'y aura aucune femme dans les rues, comme tu les vois aujourd'hui<sup>17</sup>.

On peut évoquer d'autres arguments en

faveur de la polygamie<sup>18</sup>, mais cette liste est représentative. Toutefois, il est important de souligner que sur le plan culturel tchadien, peu de personnes sont contre la polygamie. Dans le contexte actuel, c'est le coût de la vie et le christianisme qui semblent empêcher à beaucoup d'hommes de se lancer dans la polygamie.

## **2. Analyse biblique de la polygamie**

### *La polygamie dans l'Ancien Testament*

*L'institution originelle.* L'ordre créationnel ne connaît que le mariage monogame (Gn 2.24 ; cf. Mt 19.3-6). Cette institution du mariage permet l'unité dans la diversité à l'image du Dieu trinitaire. Dans le mariage, la femme est la partenaire de l'homme, « l'aide vis-à-vis », dans une relation unique, reflétant la relation entre Dieu et sa créature (Gn 1.26-27 ; 2.23-25 ; cf. Jr 3 ; Os 1-3). Cette norme est présumée dans la suite des textes bibliques. Ce n'est qu'après la chute que le mariage polygame commence à voir le jour (Gn 4.19). Les causes de la polygamie sont nombreuses dans l'Ancien Testament. Ces motifs changent et varient d'un cas à l'autre et d'une époque à l'autre. Dans les limites de cette étude, nous nous attacherons à quelques cas particuliers.

*La révolte contre l'ordre créationnel.* Dans le livre de la Genèse, le récit s'intéresse au fait en ces termes : « Lémek prit deux femmes » (Gn 4.19). Ainsi, la polygamie, contraire à l'institution divine primitive, s'introduit dans l'humanité<sup>19</sup>. Ce fait même prouve, cependant, que l'institution du mariage monogame subsistait, même à cette époque la plus sombre de l'histoire de l'humanité primitive. Aucune raison n'est donnée dans le texte pour justifier ce

<sup>15</sup> O'DONOVAN, *Pour un christianisme biblique en Afrique*, p. 443.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Bernard BENELOUM, Interview accordée le 27 mars 2014.

<sup>18</sup> On peut penser, par exemple, au « lévirat » (le frère cadet épouse la veuve de son frère pour susciter une postérité à son frère) et au « sororat » (le veuf épouse la sœur de sa femme défunte).

<sup>19</sup> John A. THOMPSON, « Polygamie et divorce » in *Vie et coutumes aux pays bibliques*, Guebwiller, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1978, p. 86-96.



premier cas de bigamie. Le récit après la chute montre comment l'humanité s'éloigne de Dieu et l'escalade du péché et du mal dans le monde créé. Aux yeux de l'auteur la démarche de Lémek n'est certainement pas un bien, puisque le texte caractérise Lémek comme un homme brutal et sanguinaire (Gn 4.23-24). En effet, il entraîna la lignée de Caïn dans une rébellion ouverte contre Dieu en violant l'institution du mariage. Ce mouvement de révolte se caractérise par l'orgueil et l'égoïsme, la violence et le meurtre (Gn 4.23), la falsification de la Parole de Dieu sur Caïn (Gn 4.15) en lui attribuant une valeur plus importante, lorsqu'il dit : « Caïn sera vengé sept fois et Lémek soixante-dix-sept fois (Gn 4.24).

#### *La postérité et l'observation des coutumes.*

Dans le cas du patriarche Abraham, ce n'est pas lui-même qui prend l'initiative d'avoir une deuxième femme, mais Sara (Gn 16.1-3). Au Proche-Orient, la stérilité d'une femme était considérée comme une disgrâce, la pire des calamités, voire une punition divine. Ce procédé qui permettait à une épouse stérile d'avoir des enfants par l'intermédiaire d'une autre femme est attesté par plusieurs documents archéologiques, notamment le Code d'Hammourabi et les tablettes de Nuzi<sup>20</sup>. Lors de ces événements, Abraham est âgé de 85 ans et Sara en a 80. Sara a perdu patience et décide de résoudre son problème par ses propres moyens malgré la promesse de Dieu. Le problème n'est pas simplement d'ordre moral, mais spirituel. Le récit suggère que le couple apprend à faire confiance à Dieu.

Nous retrouvons le même phénomène dans le cas de Jacob<sup>21</sup>. Il était de coutume en ce temps là d'offrir une servante à une jeune fille en cadeau de mariage. Jacob reçoit Léa en mariage,

accompagnée d'une servante, Zilpa (Gn 29.24). Par la suite, il se marie à Rachel qui arrive aussi chez Jacob avec sa servante, Bilha. Comme Sara, les deux sœurs, Léa et Rachel, donnent leur servante à Jacob pour produire des enfants (Gn 30.1-13). Il faut remarquer que c'est Rachel et Léa qui prennent l'initiative de donner leur servante à Jacob. Car sans le consentement de sa femme, le mari n'avait aucun droit sur les servantes de son épouse<sup>22</sup>. D'ailleurs, c'est l'épouse qui a tous les droits sur les enfants de sa servante. C'est pourquoi Sara s'adressant à Abraham, peut dire : « Viens, je te prie, vers ma servante ; peut-être aurai-je par elle des enfants » (Gn 16.2). De même Rachel dans son désir ardent d'avoir des enfants dit à Jacob : « Voici ma servante Bilha ; va vers elle [...], et que par elle j'aie aussi des fils » (Gn 30.3).

Le récit fait voir aussi la souffrance, la jalousie et la concurrence à l'œuvre chez les deux sœurs, Rachel et Léa. Par exemple, Rachel donne le nom de Nephtali au deuxième fils né de Bilha, ce qui veut dire « il lutte ». Elle exprime ce combat lorsqu'elle dit : « J'ai livré un combat féroce contre ma sœur et j'ai vaincu » (v.8). Cette parole de Rachel donne bien le ton de l'ambiance à la maison entre ces deux sœurs qui se déchirent pour obtenir le pouvoir au foyer et l'attention de leur mari. Cette rivalité amère suggère que le mal réside dans la polygamie. En tant que violation de l'institution divine (Gn 2:24), la polygamie ne peut pas apporter le bonheur. C'est pour cette raison que la loi de Moïse interdirait d'épouser simultanément deux sœurs (Lé 18.9).

Nous arrivons ainsi à une troisième série de faits bibliques qui ne sont pas les moindres.

*L'exigence de la dignité royale.* Dans la période des rois, l'exemple de Salomon fait écho aux pratiques des rois non-juifs de l'époque. Le texte biblique indique que Salomon fut entraîné

<sup>20</sup> Voir J. S. WRIGHT et J. A. THOMPSON, « Mariage », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, 2<sup>e</sup> éd. rév., Charols, Excelsis, 2010, p. 1007.

<sup>21</sup> On peut remarquer que d'autres figures bibliques importantes de cette période, comme Isaac et Moïse (pour Moïse, ce n'est pas clair : Nb 12.1), sont monogames.

<sup>22</sup> Barnabé ASSOHO et Samuel NGUEWA, « Le livre de la Genèse », in *Commentaire biblique contemporain*, sous dir. Tokunboh ADEYEMO, Marne-la-Vallée, Farel, 2008, p. 9-84.

par l'amour, un euphémisme pour dire le sexe (1 R 11.1-2). Il a tout d'abord copié son père David, qui lui aussi avait plusieurs femmes. Il est vrai que certains de ces mariages répondaient à des fins politiques et visaient à sceller des alliances avec les peuples voisins, suivant une pratique courante dans le Proche-Orient ancien. Mais ce faisant, ces mariages constituaient une violation des commandements divins qui interdisaient aux Israélites d'épouser des femmes de peuples voisins et aux rois d'avoir un trop grand nombre de femmes (cf. Dt 7.3-4 ; 17.14-20).

En outre, l'histoire du fils de David change tout à coup de caractère. Le début du règne de Salomon est caractérisé par la piété, la sagesse, la gloire, la richesse et une influence grandissante parmi les autres peuples. A ce propos, il semble servir de « type » de notre Seigneur Jésus-Christ. Cependant, la suite de son histoire montre un roi qui s'égare de plus en plus de Dieu. Il n'est pas étonnant que ce changement coïncide avec le fait polygame chez Salomon. Fait qui a introduit des pratiques idolâtres parmi le peuple de Dieu. Le texte porte aussi notre attention sur la vanité de ce roi, car il a voulu surpasser tous les princes de son temps par son sérail (700 femmes et 300 concubines), comme par la multitude de ses chevaux et par l'opulence de sa maison. L'histoire polygame de Salomon a laissé son empreinte sur l'histoire des rois d'Israël et sur tout le peuple par la suite<sup>23</sup>.

**Le lévirat.** Une dernière forme et cause de polygamie dans l'Ancien Testament qui nous intéresse se trouve dans le cadre du mariage du lévirat. Ainsi, la polygamie est même exigée dans certaines circonstances très particulières. Le texte de Deutéronome 24.5-10 explique le motif de cette démarche :

Lorsque des frères habitent ensemble, si l'un d'eux meurt sans laisser de fils, la femme du défunt ne se mariera pas au dehors avec un étranger ; son beau-frère ira vers elle, il la prendra pour femme

et il remplira envers elle son devoir de beau-frère. Le premier-né qu'elle mettra au monde portera le nom de son frère défunt, afin que son nom ne soit pas effacé d'Israël. (v. 5-6)<sup>24</sup>

Cette ancienne coutume date du temps des patriarches ; on l'appelle la loi du lévirat, parce que le terme « lévirat » vient du latin *levir* qui signifie « beau-frère ». Pour mieux comprendre le sens de cette loi, il faut considérer le contexte de la vie des Israélites dans l'Ancien Testament<sup>25</sup>. En Israël, hormis les descendants de la tribu de Lévi, toutes les familles possédaient des terres qu'elles cultivaient. Quand un homme mourait sans laisser d'enfant, sa veuve se retrouvait seule et sans soutien. Elle prenait alors l'initiative de demander au beau-frère qui habitait le plus près de chez elle de l'épouser, peu importe s'il était marié ou on, vu que cette forme de la pratique polygame était tolérée par la loi de Moïse. Le beau-frère avait un devoir à accomplir envers sa belle-sœur dont l'existence devait être assurée. Il avait aussi un devoir envers son frère défunt lui-même afin que son nom ne disparaisse pas des registres d'état civil israélite. Il fallait éviter cela à tout prix. Sans être obligatoire, ce mariage reflétait l'affection fraternelle. Si un frère célibataire refusait de se conformer à cette pratique, il subissait le mépris et l'humiliation des anciens et ainsi que de toute la population (Dt 25.7-10).

Ce survol de quelques cas de polygamie dans l'Ancien Testament montre plusieurs choses. D'une part, la norme semble bien être la monogamie instituée à la création. D'autre part, les textes s'intéressent aux situations polygames

<sup>23</sup> Isabel APAWO PHIRI, « La Bible et la polygamie », *Commentaire biblique contemporain*, p. 440-441.

<sup>24</sup> Selon MacDonald il n'y a pas de contradiction entre le texte de Deutéronome et celui de Lévitique 20.21. Le texte lévitique interdit à un homme d'épouser la femme de son frère, tandis que Dieu lui ordonne de l'épouser en Deutéronome 25. Le passage du Lévitique s'appliquait sans aucun doute du vivant du mari tandis que le Deutéronome évoque le cas où le mari décède sans laisser d'héritier. Voir William MACDONALD, *Le commentaire biblique du disciple. Ancien Testament*, Saône, La Joie de l'Éternel, 2010, p. 215.

<sup>25</sup> Frank REISDORF-REECE, *Encyclopédie biblique*, Montélimar, CLC, 2012, p. 298.

de plusieurs figures bibliques, en montrant tous les problèmes qui sont y associés<sup>26</sup>. Nous avons également vu que la loi de Moïse tolère, dans certains cas particuliers, une forme de pratique polygame, notamment le lévirat<sup>27</sup>. De ce fait, on peut dire que même s'il n'y a pas d'interdiction explicite de la pratique de la polygamie dans les textes de l'Ancien Testament, « il semble que Dieu ait laissé l'être humain découvrir par lui-même que la monogamie originelle était le juste cadre relationnel du mariage »<sup>28</sup>. Cette perspective tient compte de l'économie du péché, de la dureté du cœur humain et de la révélation progressive, dans l'attente de la nouvelle alliance.

### ***La polygamie dans le Nouveau Testament***

La polygamie était toujours pratiquée au premier siècle, notamment chez les Juifs. Ce fait est rapporté par l'historien juif Josèphe qui parle de « la permission que nos lois nous donnent d'avoir plusieurs femmes »<sup>29</sup>. Cependant, le Nouveau Testament est largement silencieux sur le sujet<sup>30</sup>.

***Les enseignements de Jésus.*** Jésus accorde une attention à la question, mais de manière indirecte. Dans le texte bien connu de l'évangile de Matthieu 19 la réponse de Jésus aux pharisiens apporte un éclairage sur la polygamie :

Des pharisiens vinrent le mettre à l'épreuve en lui demandant : Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quel motif ? Il répondit : N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès le commencement, les fit homme et femme et qu'il dit : C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux seront une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni ! (Mt 19.3-6)

À cette époque, tout le monde pensait que le divorce était parfaitement légitime. Il suffisait seulement d'en préciser les raisons qui le justifiaient. Mais celles-ci étant très controversées, les religieux étaient persuadés que quelle que soit la réponse de Jésus, ils pourraient ternir sa réputation devant la foule. Bien sûr, il ne s'est pas laissé prendre à leur piège. Se référant à la création de l'homme, il leur rappelle l'intention originelle du Créateur pour le couple : l'union pour la vie d'un homme et d'une femme<sup>31</sup>.

En répondant à la question, Jésus a émis quatre idées principales qui valent pour notre sujet. Premièrement, Dieu a créé Adam et Ève, homme et femme, montrant que sa conception du mariage comprenait un homme et une femme. On en conclut ainsi que toute autre conception du mariage est humaine et non divine. Deuxièmement, la volonté de Dieu est qu'un homme quitte son père et sa mère et s'attache à une seule femme. La séparation d'avec ses parents est un ordre tandis que l'union implique qu'à partir du mariage, les époux sont attachés l'un à l'autre par la conclusion d'une alliance<sup>32</sup>. Troisièmement, cette certitude repose non sur la volonté des époux mais sur le décret de Dieu. Ainsi, dans le mariage, c'est Dieu qui unit. Par l'acte d'engagement mutuel et libre, les deux époux sont unis par Dieu<sup>33</sup>. Quatrièmement, les autres doivent prendre garde de ne pas s'ingérer dans leur vie ; autrement ils s'opposent à Dieu et

<sup>26</sup> Jacob est amené à la polygamie par tromperie. Il préfère Rachel à Léa (Gn 29). Elqana préfère Anne malgré sa stérilité (1 S 1.1-8). Voir Dt 21.15-17.

<sup>27</sup> Il semble toutefois qu'en Israël les mariages monogames étaient prédominants. Mais aucun des mariages polygames n'était explicitement condamné comme péché. La loi de Moïse tient compte de leur existence et traite de quelques cas particuliers (voir Ex 21.10 ; Lv 18.18 ; Dt 21.15). On peut également noter que la loi de Moïse tolère le divorce, à cause de la dureté du cœur humain, même si cette pratique ne correspond pas à la norme divine.

<sup>28</sup> WRIGHT et THOMPSON, « Mariage », p. 1007.

<sup>29</sup> Josèphe, *Antiquités juives*, XVII,14, cité dans Wayne GRUDEM, *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010, p. 1009.

<sup>30</sup> WIHER, « La contextualisation critique. Méthodologie et exemples pratiques », p. 259.

<sup>31</sup> Samuel NGEWA, « Mariage, divorce et remariage », *Commentaire biblique contemporain*, p. 1237-1238.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

risquent de défaire ce que Dieu a fait. Autrement dit, personne ne doit séparer ce que Dieu a uni.

Jésus a donc adopté l'ordre de la création et a rejeté ainsi le droit et les coutumes des Juifs de son temps. Sans mentionner directement la monogamie et condamner la polygamie, il donne à la monogamie une valeur supérieure à celle des pratiques culturelles.

**Les enseignements de l'apôtre Paul.** Dans sa lettre adressée à Timothée, Paul demande : « Il faut donc que l'évêque soit irrépréhensible, qu'il soit l'homme d'une seule femme » (1Tm 3.2). Paul pose la même exigence à Tite en ce qui concerne les responsables d'Églises (cf. Tit 1.6). La phrase clé est « le mari d'une seule femme ». Que signifie-t-elle ? L'expression « mari d'une seule femme » peut être comprise de manières différentes. Wayne Grudem argumente avec force pour une interdiction à un polygame de prendre une place d'ancien dans l'Église. Grudem suggère donc qu'il ne s'agit pas ici du mariage ou du divorce<sup>34</sup>. Il n'est pas question de l'état civil du responsable, mais de sa pureté sexuelle et morale. Cette qualité figure en tête de liste, car c'est dans ce domaine que l'on rencontre le plus d'occasions de pécher. En réalité, l'« homme d'une seule femme » est celui qui se consacre entièrement à son épouse, manifestant un dévouement et une affection exclusifs envers elle. Toute violation de ce principe lui ferait perdre son irréprochabilité.

## Conclusion

Cette étude des textes choisis nous fait prendre conscience de plusieurs réalités. En premier lieu, le plan originel de Dieu au moment de la création était le mariage d'un homme et d'une femme. En deuxième lieu, la polygamie n'est apparue qu'après la révolte contre Dieu. Le mariage polygame donc relève de l'ordre de la chute. La femme est devenue un objet de désir,

de satisfaction<sup>35</sup>. En troisième lieu, certains patriarches, dans le livre de la Genèse, étaient polygames. Cependant, il faut noter que cela n'était pas leur premier choix. La polygamie est intervenue dans leur histoire comme une conséquence de circonstances complexes, parfois culturelles, parfois imposées et parfois à cause de problèmes spirituels. L'histoire du roi Salomon reprend ce même schéma. En quatrième lieu, la reprise des paroles de l'institution du mariage par Jésus montre que l'intention originale de Dieu était la monogamie. En remontant jusqu'Adam et Ève, Jésus cherche à restaurer le mariage monogame dans la nouvelle alliance comme Dieu l'a voulu au commencement. En dernier lieu, la suite du Nouveau Testament cherche à mettre en place une éthique qui favorise la monogamie dans le nouveau peuple de Dieu qui est l'Église.

Cette lecture des textes bibliques nous permettra dans un deuxième article d'évaluer la situation polygame au Tchad. Nous tenterons également de donner des pistes pratiques pour la gestion de situations diverses et complexes auxquelles les Évangéliques tchadiens doivent faire face.

## Pour aller plus loin

ASSOHOTO, Barnabé et NGUEWA, Samuel, « Le livre de la Genèse », in *Commentaire biblique contemporain*, Tokunboh ADEYEMO, (sous dir.), Marne-la-Vallée, Farel, 2008, p. 9-84.

APAWO PHIRI, Isabel, « La Bible et la polygamie », *Commentaire biblique contemporain*, Tokunboh ADEYEMO, (sous dir.), Marne-la-Vallée, Farel, 2008, p. 440-441.

GRUDEM, Wayne, *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010.

<sup>34</sup> Wayne GRUDEM, *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010, p. 1008-1009.

<sup>35</sup> WIHER, « La contextualisation critique. Méthodologie et exemples pratiques », p. 259.



- HIEBERT, Paul, *Mission et culture*, Saint Légier, Emmaüs, 2002.
- ISCH, Jean, *Jusqu'au bout du monde*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2000.
- KEITA, Kassoum, « L'Afrique et la polygamie », Promesses n°12, 2011.
- MACDONALD, William, *Le commentaire biblique du disciple. Ancien Testament*, Châlon sur Saône, la Joie de l'Éternel, 2010.
- NGEWA, Samuel, « Mariage, divorce et remariage », *Commentaire biblique contemporain*, Tokunbo ADEYEMO, (sous dir.), Marne-la-Vallée, Farel, 2008 p. 1237-1238.
- REISDORF-REECE, Frank, *Encyclopédie biblique*, Montélimar, CLC, 2012, p. 298.
- THOMPSON, John A., « Polygamie et divorce », in *Vie et coutumes aux pays bibliques*, Guebwiller, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1978, p. 86-96.
- WRIGHT, J. S. et THOMPSON, J. A., « Mariage », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, 2<sup>e</sup> éd. rév., Charols, Excelsis, 2010, p. 1007-1012.
- WIHER, Hannes, « Qu'est-ce-que la contextualisation ? », in *Bible et mission 2. Vers une pratique évangélique de la mission*. sous dir. Hannes WIHER ; Charols, Excelsis, 2012.
- WIHER, Hannes, « Une contextualisation critique. Méthodologie et exemples pratiques », in *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, in Matthew Cook, Rob Haskell, et al., (sous dir.), Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis (à paraître).

## ANNONCER LA GRÂCE DANS UNE CULTURE RELATIONNELLE

Thomas ROTH LISBERGER<sup>1</sup>

### Introduction

Au cœur de la foi évangélique se trouve le concept de la grâce de Dieu. Être touché par cette grâce et la saisir par la foi est l'élément clé pour la nouvelle naissance et pour le salut. D'autre part, on a constaté que la conscience humaine peut être orientée soit vers la relation (honte) soit vers la règle (culpabilité)<sup>2</sup>. L'ethnologue Lothar Käser définit ces deux orientations de la conscience de la manière suivante :

Les sentiments de culpabilité sont très régulièrement des mouvements de la conscience par lesquels une personne réagit à des infractions aux normes que sa culture, sa société et son groupe qualifient expressément comme étant le droit et la loi. Il peut s'agir de prescriptions formulées par écrit, comme le code civil, le code de la route, ou plus simplement de conventions orales, telles que l'accord donné pour une date de conférence qu'il va falloir respecter. [...] Les sentiments de honte, eux, sont toujours des mouvements de la conscience par lesquels une personne réagit à des infractions à des normes que sa culture, sa société et son groupe considèrent comme des règles de bienséance, de bonne éducation et de comportement correct universellement acceptées. Ce qui est convenable, ce à quoi « on » doit tendre. En font partie les bonnes manières à table, la façon de s'habiller, un certain poids à ne pas dépasser...<sup>3</sup>

À la lumière de cette considération, on peut se demander s'il faut annoncer la grâce de Dieu différemment suivant l'orientation de la conscience d'une personne ?

La grâce a dans la Bible le sens d'une faveur imméritée. Elle intervient lorsque le pardon est accordé à un pécheur. On peut cependant considérer la notion de péché sous deux angles : la transgression et l'offense. D'abord, on peut penser au péché en termes de transgression d'une loi. Il suscite un sentiment de culpabilité. Par la grâce le pardon est accordé. Le problème ici est d'ordre juridique, et la démarche nécessaire pour résoudre le problème du péché est aussi juridique. D'autre part, la Bible considère le péché comme une offense contre Dieu et souvent contre le prochain. L'offense brise la relation entre Dieu et entre les personnes. En ce sens, le péché suscite un sentiment de honte. Par la grâce accordée la réconciliation devient possible. Le problème ici est d'ordre relationnel et la solution est conçue en termes relationnels.

Pour toucher une personne en profondeur avec le message de la grâce de Dieu il semble donc utile de tenir compte de l'orientation de sa conscience. Bien entendu, le message de l'Évangile ne change pas. Mais la façon d'expérimenter la grâce semble être variable selon l'orientation de la conscience.

### 1. La grâce pour les transgressions

On peut considérer certains aspects de la théologie de la réforme protestante comme étant orientés vers des consciences sensibles aux règles et à la culpabilité. Cela n'est pas un jugement de valeur, mais plutôt un constat, compte tenu du contexte européen au moment de la Réforme. Par exemple, le jeune moine Martin Luther cherchait un Dieu de grâce et de miséricorde. Cette recherche était motivée par le contexte des indulgences, dans l'Église catholique, par lesquelles on pensait pouvoir mériter les grâces de Dieu. Dieu était perçu comme un juge impitoyable. Les croyants vivaient dans la culpabilité et dans la peur du purgatoire. Dans un tel contexte le péché est largement vécu comme transgression de la loi de Dieu et de l'Église. Les exigences religieuses étaient lourdes : par les bonnes œuvres méritoires on devait « acheter »

<sup>1</sup>Thomas ROTH LISBERGER est pasteur dans les Églises de France-Mission et étudiant en Master professionnel en missiologie à la FLTE.

<sup>2</sup> Pour une étude ethnologique sur l'orientation de la conscience vers la culpabilité et l'orientation vers la honte, voir Lothar KÄSER, *Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée*, trad. par Jean-Jacques STRENG, Charols, Excelsis, 2008, p. 131-171.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 140.

son salut.

Ayant redécouvert le message biblique du salut par la grâce, les réformateurs, et plus tard les prédicateurs des réveils, ont annoncé un Évangile qui mettait l'accent majoritairement sur le pardon de nos transgressions (péchés), sur la substitution pénale, la justification, la rétribution, le prix payé par le sang de Jésus Christ, etc. Prêcher dans ce contexte la grâce qui nous sauve du châtement de l'enfer est efficace. Cette grâce apporte la libération de la culpabilité et l'annulation de la condamnation.

## 2. La grâce pour les offenses

Qu'en est-il de la jeune génération occidentale d'aujourd'hui qui n'a pas été marquée par cet arrière-plan catholique ? Il semble que les soixante-huitards et les générations suivantes sont de plus en plus orientés vers une conscience relationnelle, axée sur la honte. Cela signifie que les consciences sont moins sensibles à des lois religieuses et à des normes morales absolues<sup>4</sup>. Cette tendance s'accroît également par l'immigration massive en Occident de personnes d'autres cultures orientées vers la honte. La créolisation des cultures occidentales témoigne également de ce fait. Les mentalités et les systèmes de valeurs occidentaux ont énormément changés. Mais est-ce que nous avons su adapter la façon dont nous annonçons la grâce de Dieu dans nos sociétés et nos cultes évangéliques occidentaux ?

En effet, la question est de savoir comment annoncer l'Évangile aux personnes dont la conscience est orientée vers la honte. Ces personnes sont plus relationnelles et moins axées sur les lois. Nous proposons d'examiner cette question à partir de deux affirmations centrales de la révélation biblique. Nous voulons, en effet, comprendre ce que provoquent nos offenses en relation avec Dieu et comment intervient la grâce divine. Les deux affirmations sont : « Dieu est un

Père aimant » et « Dieu est saint ». Ces deux attributs de la personne de Dieu apparaissent comme des éléments clés pour interpeller de manière particulière les consciences relationnelles orientées vers la honte.

### *Dieu est un Père aimant*

Cet attribut de Dieu souligne que Dieu n'est pas une force abstraite et inaccessible, ni un juge insensible et impitoyable. Dieu est un Père aimant, compatissant et relationnel. Vu sous cet angle, le péché est une offense contre la personne de Dieu. Il a donc une dimension relationnelle. Il provoque la rupture entre Dieu et l'homme. Le paradis, qui permettait une communion parfaite avec Dieu, est perdu. L'homme est devenu orphelin. Il doit donner du sens à sa vie sans Dieu. La recherche de l'homme est de retrouver ce qui a été perdu. Les malédictions de la chute comme la maladie, la faiblesse, la fragilité, la mort, la dureté du travail, l'absence de sécurité et de prospérité sont les conséquences de cette rupture.

On peut considérer l'effet de la grâce à partir du fait que Dieu est l'offensé et que c'est lui qui prend l'initiative de rétablir la relation. Ainsi, Dieu décide dans son amour de proposer aux offenseurs une nouvelle alliance. L'Évangile nous présente Jésus comme médiateur. Il est la tierce personne envoyée par Dieu qui vient pour régler le litige qui nous sépare de Dieu. Jésus a une mission de réconciliation. Il rétablit ce qui a été brisé. Le voile qui nous séparait de Dieu est déchiré pour permettre un face à face avec Dieu. Par Jésus, nous avons un accès direct à Dieu. Une relation personnelle est possible. La grâce nous permet de devenir enfants de Dieu. Dieu nous adopte. Il devient notre Père. Il prend soin de nous. Il nous guérit. Il nous libère. Dieu nous donne une famille et une communauté. Il restaure les relations brisées. Ainsi, la présentation du message de l'Évangile dans un contexte relationnel peut mettre l'accent sur les notions bibliques de médiation, de réconciliation, d'alliance et d'adoption.

<sup>4</sup> Cette évolution est reflétée dans la montée de la postmodernité en Occident.

### *Dieu est saint*

D'autre part, la sainteté de Dieu fait allusion à la pureté, à la perfection, à l'honneur, à la réputation, au prestige et à la gloire. Cependant, le péché nous déshonore, nous salit, nous enlève notre dignité et notre honneur. La dignité est remplacée par la honte. Les bénédictions se transforment en malédictions. La Bible parle de la salissure du péché. Telles sont ses conséquences.

Jésus nous lave de nos péchés. Il enlève la salissure. La honte n'a plus de raison d'être. La nudité est couverte par le « revêtement du Christ ». Il nous fait naître de nouveau. Il nous régénère. Il nous donne de la dignité. Il nous dirige vers la gloire. Il nous fait asseoir dans les lieux célestes. Il nous donne ses bénédictions, son autorité, sa puissance. Nous sommes cohéritiers. Toutes ces images nous parlent de l'effet de la grâce. Dans un contexte orienté vers la honte, il semble tout à fait normal de mettre l'accent sur la purification, la régénération, la restauration, la communion et la nouvelle identité en Christ qui nous apporte une dignité.

### **3. Applications**

Pour pouvoir annoncer efficacement la grâce de Dieu à une personne avec une conscience relationnelle nous proposons ici quelques réflexions qui portent sur trois domaines d'actions chrétiennes : l'annonce de l'Évangile, la Sainte-Cène et l'action sociale.

#### *Évangélisation*

L'utilisation des histoires relatées dans les évangiles nous semble particulièrement adaptée. Ces récits sont orientés vers les relations et moins axés sur les normes et les règles. À de nombreuses reprises Jésus manifeste sa grâce envers des personnes avec des consciences relationnelles.

On peut citer à titre d'exemple la rencontre avec la femme samaritaine. Elle vit dans la honte à cause de son comportement et son statut marital.

Probablement pour échapper aux regards des autres femmes, elle vient puiser de l'eau à midi où elle ne risque pas de rencontrer qui que ce soit. Elle a honte de son passé. Elle est gênée que Jésus s'adresse à elle, une femme et une samaritaine. Jésus lui montre qu'il l'a connue parfaitement. Il lui témoigne de la bienveillance, de l'intérêt, de l'estime. Il ne la juge pas. Il lui annonce qu'il peut lui donner une eau divine qui éteint sa soif d'une vie en abondance. La bienveillance de Jésus bouleverse cette femme, la transforme radicalement. Elle laisse sa cruche et dépasse sa honte et sa situation de marginalisation. Elle va à la rencontre des habitants de la région et leur annonce qu'elle a rencontré le Messie qui l'a libéré de sa honte.

Dans ce genre de récits, notre auditeur peut s'identifier avec les personnages. Les témoignages lui sont plus familiers que les doctrines. On peut également trouver bon nombre de paraboles du royaume qui représentent des excellentes passerelles pour interpeller la conscience de notre interlocuteur.

L'histoire du Fils prodigue est un bon exemple<sup>5</sup>. Il offense son père par la demande de l'héritage anticipé. Il quitte la maison et gaspille l'héritage. Il brise la relation entre lui et son père. Il vit dans la débauche. Il finit par garder des porcs, symbole de la perte définitive de sa dignité et de son honneur. C'est la honte ! Il veut retourner vers son père. Probablement ce n'est pas la culpabilité à cause des lois transgressées qui charge sa conscience, mais le fait d'avoir péché contre son père et contre Dieu. Il reconnaît son offense. Il se dit qu'il n'est plus digne d'être le fils de son père. La réaction du père le bouleverse. Ce père semble bien connaître l'orientation de la conscience de son fils. Il court à sa rencontre. Il le serre dans ses bras. Il le rétablit dans sa position de fils. Il lui donne une robe blanche, symbole de

<sup>5</sup> Pour une lecture actualisée de cette parabole, voir Timothy KELLER, *Le Dieu prodigue. Revenir au cœur de la foi chrétienne*, trad. Aline NEUHAUSER, Genève, Maison de la Bible, 2013.



purification, de pardon, de dignité, d'honneur, de prestige et de gloire. Il lui donne aussi une bague. Il s'agit d'un symbole d'alliance et d'honneur. La bague était également l'expression d'un sceau paternel qui lui procurait le pouvoir et l'autorité d'agir au nom de son père. Le sceau est comparable à la carte de crédit. Il était hors question qu'il aille habiter dans la maison des esclaves, comme il l'avait prévu, mais il était réintégré dans la maison du père. Les sandales montrent qu'il a le droit d'aller de l'avant. La honte l'immobilisait et l'orientait vers son passé. Avec ses sandales il peut marcher sur un nouveau chemin vers l'avenir. Et puis il y a la notion de la fête, de repas, de musique, de danses. Cette fête devait le réintégrer dans la communauté.

Ces deux exemples nous rappellent que l'Évangile est avant tout relationnel. Chaque transgression de la loi de Dieu constitue à la base une offense contre Dieu. La mission de Dieu concerne avant tout nos offenses. Il veut restaurer nos relations brisées. Le concept d'un code (la loi) n'a pas su résoudre tout le problème de nos offenses contre Dieu. C'est pour cette raison que Dieu a choisi la voie de l'incarnation de son Fils unique.

Notre façon de rejoindre les autres avec le message de la grâce doit être incarnée : l'accueil des personnes en rupture relationnelle avec Dieu, sans jugement. Notre mission consiste à être des agents de réconciliation, à aider les gens à trouver leur dignité et à découvrir une nouvelle identité en Christ. À notre sens, l'Évangile est plus efficace dans une communauté qui constitue un espace de cheminement relationnel.

### *La Sainte-Cène*

Lors de la Sainte-Cène, il est possible d'être moins dans le registre de la culpabilité et plus dans le relationnel. Au lieu d'insister sur le fait de s'abstenir de la Cène si nous ne sommes pas en règle avec Dieu, il serait plus pertinent de souligner l'importance de se mettre en règle avec Dieu pour rétablir la communion que la

Cène représente. On peut donc mettre l'accent sur la grâce du sacrifice de Jésus qui est avant tout relationnelle. Jésus est médiateur, il est réconciliation, il offre une nouvelle alliance, il nous invite à nous approcher de sa table sans honte. Il nous fait participer à un repas communautaire avec des frères et sœurs. Ce n'est pas une affaire uniquement entre un individu et son Dieu. La Sainte-Cène en dehors d'une communauté perd son sens. On peut donc mettre en évidence la dimension communautaire de la Cène dans un contexte relationnel. Nous pouvons nous approcher du trône de grâce du Père céleste, car le voile est déchiré. Dans une société relationnelle, on peut facilement remettre la Sainte-Cène dans son contexte originel, c'est-à-dire dans les maisons, autour d'un repas en commun et insister sur l'esprit de famille et de partage.

### *Action sociale*

Le concept biblique de la grâce n'intervient pas uniquement dans le domaine du « salut de l'âme ». Elle n'est pas limitée au pardon et à la réconciliation. Elle est aussi exprimée dans des gestes de compassion, de bonté, de bienveillance, de générosité envers le pauvre, le faible, la veuve, l'orphelin, l'étranger et l'handicapé. Car Dieu est le Dieu de la veuve, de l'orphelin et du pauvre. Nous pouvons donc imiter notre Père céleste dans ces domaines.

Tim Keller utilise l'image du « projecteur divin » qui projette le caractère de Dieu dans ce monde. Dieu veut se faire connaître. Mais un projecteur a besoin d'un écran pour que l'image soit rendue visible. Le privilège et la mission de l'Église est de servir d'écran pour rendre visible la grâce de Dieu, sa bonté, sa bienveillance, son amour et sa patience. Cela peut permettre au peuple de Dieu d'être plus crédible dans son annonce de la grâce. Les bonnes actions des croyants peuvent rendre visible le caractère de leur Dieu et ainsi interpeller plus efficacement des personnes qui ont besoin plus de voir pour croire.

## **Conclusion**

Il est probablement temps de changer de registre dans notre communication de la grâce de Dieu dans nos sociétés occidentales, en mettant moins l'accent sur les explications judiciaires, aussi importantes qu'elles soient, et plus sur les notions relationnelles de l'Évangile. Bien entendu, cela ne signifie pas que nous cherchons à définir notre théologie à partir de l'expérience, dans un contexte orienté davantage vers l'expérience, les relations et les émotions.

Il faut savoir comment profiter de l'ouverture d'une conscience relationnelle, tout en posant des bases doctrinales solides, sans mettre en cause, par exemple, la justice de Dieu et ses exigences normatives. Si notre société tend à ne plus accepter des lois simplement pour ce qu'elles sont, il semble important de démontrer que toute transgression de la loi de Dieu a des conséquences relationnelles et constitue une offense envers Dieu et envers le prochain. Vu sous cet angle, la grâce de Dieu peut être efficace pour nous rejoindre en profondeur.

## LA MISSION DE DIEU SELON CHRISTOPHER WRIGHT<sup>1</sup>

McTair WALL<sup>2</sup>

### Introduction

L'ouvrage récent de Christopher Wright, *La mission de Dieu*<sup>3</sup>, est un livre de référence qui, depuis sa parution en 2006 en anglais, figure parmi les textes de base dans les cours de missiologie dans de nombreuses institutions de formation évangéliques. Le travail de Wright est le fruit d'années de recherche et d'une réflexion mûrie d'un bibliste compétent et un missiologue confirmé.

L'ouvrage de Wright a attiré beaucoup d'attention et a reçu à la fois des éloges et des critiques. *Christianity Today* lui a discerné le prix prestigieux Mission/Global Affairs. Par contre, certains aspects fondamentaux de sa pensée ont été critiqués, tels que sa conception de la mission et sa proposition d'une herméneutique dite missionnelle<sup>4</sup>. Cet ouvrage continue dans la lignée des autres livres de Wright, notamment dans sa spécialité dans l'Ancien Testament et dans la théologie biblique<sup>5</sup>. Vu l'importance du travail de Wright pour la théologie évangélique de la mission et la diversité d'avis à son sujet,

nous proposons une évaluation missiologique du livre.

Pour bien apprécier le travail de Wright, il nous semble important de le situer dans le contexte des débats en cours au sein du mouvement évangélique. En effet, Wright écrit son ouvrage, entre autres, pour aider les évangéliques à prendre conscience des débats missiologiques en cours. En situant Wright dans le cadre plus large de certains débats intra-évangéliques, il est possible de saisir la finesse dans son approche, son originalité et son apport majeur à la réflexion évangélique sur la mission. En effet, le simple fait de mettre le travail de Wright dans le contexte de ces débats peut aider le lecteur à mieux nuancer les propos de cet auteur sur la notion de mission, de mission de Dieu et d'herméneutique missiologique.

### 1. Wright et la mission, une difficulté de définition ?

La conception de Wright de la mission pourrait étonner, voire créer des confusions pour certains lecteurs qui pensent la mission à partir d'un paradigme classique<sup>6</sup>. Cependant, lorsque nous lisons cet auteur à la lumière de la tentative évangélique de redéfinir la notion de mission depuis un demi siècle, la définition proposée par Wright, ainsi que sa contribution aux débats actuels, peuvent être appréciées autrement.

#### *Enjeux dans la définition de la mission*

Dans un contexte où le christianisme s'est répandu sur tous les continents et où l'Europe est largement déchristianisée, la notion de mission est en crise, notamment dans la théologie occidentale<sup>7</sup>. Ce fait important est, en partie, à la racine des tentatives de repenser les bases de

<sup>1</sup> Cet texte est une version courte de notre article paru, McTair WALL, « La mission de Dieu de Christopher Wright. Mode d'emploi », *Théologie évangélique* 13.2, 2014, p. 36-53.

<sup>2</sup> McTair WALL est pasteur dans l'A.E.E.B.L.F et vice-coordonateur du REMEEF.

<sup>3</sup> Christopher WRIGHT, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, trad. Alexandre SARRAN, Charols, Excelsis, 2012.

<sup>4</sup> Voir à titre d'exemple, Jacques NUSSBAUMER, « Y-a-t-il un malentendu sur la notion de mission ? Une lecture de la *Mission de Dieu* de Christopher C.H. Wright », *Théologie évangélique*, 13.2, 2014, p. 16-35 ; Cf. Émile NICOLE, « "La mission de Dieu". Réponse à Christopher Wright », *Théologie évangélique*, 13.2, 2014, p. 54-62.

<sup>5</sup> Voir à titre d'exemple son livre de référence, Christopher WRIGHT, *L'éthique et l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2007 ; cf. Christopher WRIGHT, *Le salut. Le salut appartient à Dieu*, Charols, Excelsis, 2011.

<sup>6</sup> Les critiques de Jacques Nussbaumer et d'Émile Nicole vont dans ce sens (voir *art. cit.*).

<sup>7</sup> Voir Hannes WIHER, « Qu'est-ce que la mission ? », *Théologie évangélique* 9.2, 2010, p. 123-140 ; cf. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 37, qui parle de « la fin du stéréotype missionnaire ».

la mission au sein du mouvement évangélique. Wright tient compte de cette crise et cherche une meilleure articulation biblique et théologique de la mission pour l'Église mondiale.

Wright relève que les protestants évangéliques n'ont pas favorisé une réflexion biblique et théologique approfondies sur la mission de l'Église en se basant sur l'ensemble des Écritures<sup>8</sup>. L'exemple de William Carey, qui fait appel principalement au mandat missionnaire à la fin de l'Évangile de Matthieu (28.18-20), est représentatif de cette tendance. Wright compte aller plus loin que cette pratique qui se limite à quelques textes bibliques et proposer une base plus large pour la réflexion missiologique, en incluant toutes les Écritures, l'Ancien et le Nouveau Testament.

Au cœur du débat actuel chez les évangéliques au sujet de la définition de la mission se trouve la veille question du rapport de l'évangélisation à l'action sociale. Cet aspect du débat ressort bien dans l'ouvrage de Wright qui y prête une attention particulière dans deux chapitres entiers (ch. 8 et 9)<sup>9</sup>. Même si les documents du mouvement de Lausanne ont opté pour une approche holistique de la mission, le débat continue à générer des interrogations, notamment dans le monde occidental<sup>10</sup>. Les chrétiens du monde majoritaire ont une vision plus intégrale de la mission, notamment à cause de leur vision plus holistique de la réalité.

<sup>8</sup> WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 26-30.

<sup>9</sup> Les documents du mouvement de Lausanne, *Déclaration de Lausanne* (§5), *Manifeste de Manille* (§A4) et *l'Engagement du Cap* (I,7 et II), font échos de ce débat important. Cf. John STOTT, *Mission chrétienne dans le monde moderne*, trad. Sylvain DEPERTUIS, Lavigny, Groupes missionnaires, 1977 ; WIHER, « Qu'est-ce que la mission ? », *art. cit.*

<sup>10</sup> Voir David J. HESSELGRAVE, *Paradigms in Conflict. 10 Key Questions in Christian Missions Today*, Grand Rapids, Kregel, 2005, p. 117-140. Ce livre semble avoir relancé le débat qui tourne actuellement autour de ce qu'on appelle le « holisme » et le « priorisme ».

### *La définition que propose Wright*

Ces différents éléments dans le débat nous aident à mieux situer la conception de Wright de la mission et son originalité. De toute évidence, Wright n'est « pas satisfait de l'usage commun de l'expression “la mission” pour désigner uniquement des efforts humains de nature diverse »<sup>11</sup>. Il est vrai que les débats ont souvent tourné autour de l'entreprise missionnaire de l'Église, favorisant des approches anthropocentriques et géographiques. Wright veut changer le visage de la mission, en donnant une priorité au dessein divin, l'initiative à l'action de Dieu pour la réalisation de son plan de salut. Wright souhaite recadrer la mission chrétienne dans une théologie biblique plus large de l'œuvre de rédemption de Dieu, de son intention salvifique pour l'humanité et toute la création. Au lieu de voir la mission comme un programme, un ministère de l'Église largement limité aux spécialistes, qui se passe « au loin », il insiste sur la perspective suivante :

Fondamentalement, notre mission (si elle est informée et validée par la Bible) signifie notre participation déterminée en tant que peuple de Dieu, suivant l'initiative et le commandement de Dieu, à la mission de Dieu lui-même, à travers l'histoire du monde de Dieu, pour la rédemption de la création de Dieu<sup>12</sup>.

Cela ne signifie pas que Wright remet en cause la notion classique de la mission comme proclamation de l'Évangile en paroles et en actes, ni la notion « d'envoi ». Il préfère tout simplement ne pas se limiter au langage d'envoi dans sa réflexion, mais d'élargir le champ de recherche pour tenir compte de la variété d'idées qui enrichirait notre théologie biblique de la mission<sup>13</sup>. Par exemple, Wright estime qu'on ne peut pas penser la mission chrétienne, sans d'abord examiner son ancrage dans l'Ancien Testament et dans le projet de Dieu pour

<sup>11</sup> WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 13.

<sup>12</sup> *Ibid.* Wright souligne toute la phrase.

<sup>13</sup> Voir *Ibid.*, p. 13.



l'humanité. Il insiste donc sur la mission de l'Église comme aboutissement de l'œuvre de Dieu qui commence sous l'ancienne alliance.

### *Une évaluation de cette conception de la mission*

Il y a dans la compréhension de Wright de la mission des points de convergences et de divergences avec la conception traditionnelle de la mission. Si l'on se servait des critères des mandats missionnaires des évangiles et du livre des Actes, on peut remarquer certaines convergences des idées de Wright dans une perspective de l'histoire du salut, notamment dans l'œuvre de Luc. Luc insiste sur le fait que la mission de Jésus et celle de ses disciples s'inscrivent dans le dessein scripturaire de Dieu (cf. Lc 2.30-32 ; 24.44-49 ; Ac 1.1-8). Pour Luc, la mission des disciples est le prolongement et l'accomplissement de la mission du Messie (cf. Ac 13.46-48 ; 26.16-18). Lorsque Wright fait dépendre la mission des disciples (l'Église) de la mission de Jésus, le Serviteur du Seigneur, il met en valeur un accent biblique qui ne figure pas souvent dans la réflexion missiologique.

Au niveau de son approche holistique de la mission, il est moins clair comment la vision de Wright rejoint celle des mandats missionnaires. Cependant, on peut noter que Jean 20.21, « comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie », se sert du modèle par excellence de l'envoi du Fils pour indiquer comment les disciples doivent penser et vivre leur propre mission. Dans ce texte, il semble que l'envoi des disciples peut englober des dimensions holistiques dans leur mission, à l'image de la mission du Fils.

Wright essaie aussi d'éviter la tendance de créer une hiérarchie entre l'évangélisation et des approches plus intégrale de la mission. Il le fait en basant la mission du peuple de Dieu sur la mission de Dieu et ses desseins de rédemption pour l'humanité dans toutes ses dimensions. De plus, il garde le mandat culturel et le mandat

missionnaire ensemble. Autrement dit, Wright propose que la mission humaine doive faire écho et se laisser guider par la mission divine. Malgré toutes ses tentatives de dépasser le clivage, on peut se demander si Wright arrive à le faire. A notre avis, il aurait pu insister davantage sur l'aspect distinct de la mission chrétienne d'annoncer la nécessité de la repentance et de faire des disciples de toutes les nations<sup>14</sup>.

Cependant, il est à noter que cette compréhension large de la notion de mission, que Wright propose, arrive à un moment-clé. En effet, on a pris conscience que la mission de l'Église ne peut plus être conçue simplement dans une perspective géographique, ecclésiocentrique ou anthropologique. En fin de compte, Wright fait avancer la réflexion d'une manière significative, notamment par son ancrage de la mission chrétienne dans la mission divine.

## **2. La mission de Dieu ?**

### *Une notion controversée*

Le titre de l'ouvrage de Wright, *La mission de Dieu*, révèle la préoccupation centrale de l'auteur, mais sous tend en même temps le débat important sur le concept de *missio Dei*. Le choix de Wright de faire dépendre sa compréhension de la mission de l'Église de la notion de mission de Dieu (*missio Dei*) est presque sans précédent dans les milieux évangéliques. En effet, les évangéliques n'ont pas l'habitude de concevoir et de vivre leur engagement missionnaire à partir d'une réflexion théologique sur la Trinité et les relations intra-trinitaires. Si la notion est peu abordée dans les milieux évangéliques, Wright sait qu'il s'engage dans une discussion qui est

<sup>14</sup> Wright cherche à corriger une tendance de l'évangélisme traditionnel de limiter la mission de l'Église à l'évangélisation. Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 59 et *passim*. Il est possible que les lacunes que soulève Émile Nicole à propos de l'importance du modèle de l'Exode pour Wright soient liées à la tentative de corriger une lacune dans la pensée évangélique (voir Nicole, « Réponse à Christopher Wright »).

bien connue dans le monde œcuménique<sup>15</sup>.

Le débat sur l'utilité du concept catholique de *missio Dei* pour la mission de l'Église fait son apparition dans les milieux protestants au début du XX<sup>e</sup> s., notamment sous l'impulsion de Karl Barth. Ensuite, le dialogue a progressé dans le mouvement œcuménique lors de la conférence de Willingen en 1952. Les évangéliques n'ont pas adhéré au consensus achevé à Willingen, à cause de ses positions œcuméniques. Ce n'est qu'en 1999, lors de la *Déclaration d'Iguassu*, que la notion s'introduit dans les documents officiels<sup>16</sup>. On peut constater que, d'une manière générale chez les protestants, ce qui importe n'est pas forcément le terme latin, *missio Dei*, qui peut être compris de plusieurs manières<sup>17</sup>. L'importance est plutôt portée sur le concept théologique, qui fonde l'action de l'Église dans l'action du Dieu trinitaire<sup>18</sup>.

### Une notion récupérée

Wright a donc choisi de reprendre une notion contestée, de mettre au service de la missiologie évangélique les meilleurs éléments de l'idée de la mission de Dieu et de démontrer son articulation

<sup>15</sup> Voir à titre d'exemple, David J. BOSCH, « La mission comme *missio Dei* », in *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris/Genève, Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 525-530 ; Jean-François ZORN, « Mission (Missio Dei) », Ion BRIA et al., sous dir., *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLÉ, 2001, p. 216-218.

<sup>16</sup> Voir « Déclaration d'Iguassu », *Perspectives missionnaires* 40.2, 2000, p. 55-64. Dans les « Engagements », la déclaration parle de « la base trinitaire de la mission » (§ 1) de la manière suivante : « Nous nous engageons à renouveler l'accent sur une missiologie centrée sur Dieu. Il s'agit pour cela de réétudier la fonction de la Trinité dans la rédemption de la race humaine et de toute la création, et de comprendre les rôles spécifiques du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'accomplissement de sa mission dans ce monde déchu ».

<sup>17</sup> Cf. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 61. Wright fait écho aux débats en notant que certaines conceptions radicales du concept ont même exclu le travail de l'évangélisation de l'Église.

<sup>18</sup> Voir l'excellent article de synthèse de Hannes WIHER, « “*Missio Dei*” : De quoi s'agit-il ? », à paraître dans *Théologie évangélique*.

dans les textes bibliques (cf. ch. 3 à 5). Pourtant, il préfère n'utiliser que rarement l'expression latine, *missio Dei*<sup>19</sup>.

Ce qui peut étonner, c'est que Wright fait de ce concept le fondement de sa théologie de la mission. Selon cet auteur, la mission de Dieu est fondamentale, première, et elle définit toutes les autres « missions » que la Bible nous présente<sup>20</sup>. Pourtant, on peut s'interroger sur la raison d'une démarche théologique si osée. Wright explique pourquoi il a repris ce concept controversé au service de sa missiologie évangélique. « La notion avait le mérite de relier la mission à la théologie de la Trinité, ce qui constituait un avantage théologique important »<sup>21</sup>. Il continue en disant que « le terme peut être retenu comme exprimant une vérité biblique importante et vitale (c'est d'ailleurs ce que le titre *La mission de Dieu* est censé réaffirmer) »<sup>22</sup>.

### Une notion à utiliser avec discernement

Ce fondement théologique de tout le travail de Wright mérite réflexion. D'abord, Wright est pleinement dans la lignée de la *Déclaration d'Iguassu* qui a exprimé son intention de remettre Dieu au centre de la réflexion missiologique et d'étudier davantage la fonction des personnes de la Trinité « dans la rédemption de la race humaine et de toute la création ».

Ensuite, la reprise de la notion de mission de Dieu pour la missiologie évangélique est une innovation majeure que personne auparavant n'avait osé faire, au moins dans l'ampleur de l'étude de Wright. À notre avis, il s'agit là d'un véritable tour de force pour la missiologie et la pratique évangéliques. En ce faisant, il rappelle

<sup>19</sup> Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 15 (en note), 60ss, pour les mentions de l'expression.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 63-67, pour quatre exemples de missions qui découlent de la mission de Dieu : la mission de l'humanité, la mission d'Israël, la mission de Jésus et la mission de l'Église.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>22</sup> *Ibid.*

l'importance de concevoir prioritairement la mission dans une perspective théocentrique et trinitaire, avant de la penser et de la vivre dans une perspective anthropologique, sociologique, économique ou politique, et avant même comme l'obéissance à un mandat.

Cependant, la notion de *missio Dei* est à utiliser avec discernement à cause de son histoire et des conceptions radicales qui sont y attachées. Bien entendu, on peut critiquer Wright d'avoir fondé toute sa théologie sur une notion contestée, notamment quand les textes bibliques ne se servent pas de ce langage. Cependant, le langage de « mission » ne figure pas non plus dans la Bible. Bien entendu, cela n'a pas empêché l'Église et les spécialistes d'y trouver le concept et de développer une riche théologie de la mission<sup>23</sup>.

### 3. L'herméneutique missiologique ?

#### *Le débat sur « l'herméneutique missionnelle »*

Wright fait une contribution majeure à la réflexion missiologique en proposant une herméneutique qu'il appelle « missionnelle »<sup>24</sup>. La notion de « lecture missiologique » des textes bibliques est assez nouvelle dans les discussions missiologiques et semble être un débat largement intra-évangélique pour l'instant. L'intérêt grandissant pour le sujet se voit dans la publication d'ouvrages sur la question<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Voir notre article, McTair WALL, « Théologie biblique de la mission : Définition, possibilité, contours », in Hannes WIHER, sous dir., *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 42-60, pour une étude sur cette question.

<sup>24</sup> Ce néologisme est devenu problématique et semble être contesté de plus en plus par certains spécialistes anglophones à cause sa définition peu claire.

<sup>25</sup> Voir David BOSCH, « Toward a Hermeneutic for "Biblical Studies and Mission" », *Mission Studies* III.2, 1986, p. 65-79 ; James BROWNSON, *Speaking the Truth in Love: New Testament Resources for a Missional Hermeneutic*, Harrisburg, Trinity Press International, 1998 ; Darrell GUDER, « Missional Hermeneutics : The Missional Authority of Scripture », *Mission*

Pour l'essentiel, la recherche sur l'herméneutique missiologique est une tentative de lire les textes bibliques en prêtant une attention toute particulière à la dimension missiologique, afin d'aider le peuple de Dieu à prendre conscience de l'importance de sa vocation missionnaire et à l'encourager à communiquer de manière plus efficace l'Évangile dans son milieu culturel. Cette compréhension des choses n'est toutefois que l'expression particulière d'une discussion herméneutique plus large qui, depuis un certain temps, anime les théologiens et les interprètes évangéliques<sup>26</sup>.

#### *La proposition de Wright*

La proposition de Wright d'une herméneutique missiologique commence, tout d'abord, par une compréhension de la Bible comme « fruit de la mission de Dieu ». Dans cette perspective, l'Écriture est un « phénomène missionnel », le résultat de l'intervention de Dieu dans le monde en faveur de son projet de rédemption<sup>27</sup>. Ainsi, Wright estime qu'« une herméneutique missionnelle va découler de l'idée selon laquelle toute la Bible nous présente l'histoire de la

*Focus*, Annual Review, 15, 2007, p. 106-121; Dean FLEMMING, « Exploring a Missional Reading of Scripture : Philippians as a case study », *Evangelical Quarterly* 83.1, 2011, p. 3-18 ; George HUNSBERGER, « Proposals for a Missional Hermeneutic : Mapping a Conversation », *Missiology*, 39.3, 2011, p. 309- 321 ; Michael B. KELLY, « Biblical Theology and Missional Hermeneutics : A Match Made for Heaven... on Earth? », in Peter Enns, Douglas J. Green and Michael B. Kelly, sous dir., *Eyes to See, Ears to Hear: Essays in Memory of J. Alan Groves*, Phillipsburg, P&R Publishing, 2010, p. 61-76 ; Shawn B. Redford, *Missiological Hermeneutics. Biblical Interpretation for the Global Church*, coll. American Society of Missiology Monograph Series, Eugene, Pickwick Publications, 2012 ; McTair WALL, « Luc 24.44-49 et la fonction missiologique des Écritures en Luc-Actes », mémoire de Master de recherche soutenu à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, 2014, 145p.

<sup>26</sup> Voir à titre d'exemple l'ouvrage récent de Gary T. MEADORS, *Four Views on Moving Beyond the Bible to Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2009, qui reflète cette préoccupation.

<sup>27</sup> Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 43-47.

*mission de Dieu par le truchement du peuple de Dieu dans son rapport avec le monde de Dieu, au bénéfice de toute la création de Dieu* »<sup>28</sup>. Cela signifie qu'une lecture missiologique des textes bibliques correspond bien à la nature de la Bible. En ce sens, Wright estime qu'une herméneutique missiologique fait partie d'une herméneutique biblique.

Ensuite, une lecture missiologique des Écritures sera fondée, non seulement sur des « ordres de mission » dans les évangiles, mais également sur les réalités que le récit biblique nous révèle. Ces vérités concernent la personne et l'œuvre de Dieu, l'histoire du monde et le peuple de Dieu sous l'ancienne et la nouvelle alliance. Autrement dit, les impératifs de la Bible s'enracinent dans les indicatifs des textes bibliques. Cela invite les croyants à vivre leur vocation missionnaire aussi à partir du cadre narratif de la Bible et à relier leur vocation aux acteurs bibliques.

Enfin, une herméneutique au service de la mission du peuple de Dieu tiendra compte du fil conducteur de la Bible qui raconte le dessein de Dieu à travers le schéma classique de la création, la chute, la rédemption et l'espérance chrétienne.

### ***Une évaluation de la proposition de Wright***

Wright est conscient que sa proposition est loin d'être définitive et n'exclut surtout pas d'autres approches. Il s'appuie, au contraire, sur des grilles de lecture plus classiques, comme la matrice historico-rédemptive, la méthode historico-critique, ou des lectures plus contemporaines, comme les fruits de la théologie contextuelle que la missiologie a encouragé. Wright plaide pour que d'autres reprennent la question à partir de leurs spécialités, pour aller encore plus loin. Il souhaite donc que la réflexion avance, et il reconnaît qu'il n'est qu'un acteur parmi d'autres

dans l'entreprise<sup>29</sup>.

La question de la légitimité de sa méthode a été soulevée par plusieurs et mérite quelques remarques. Anthony Billington, de *London School of Theology*, s'interroge sur la validité « d'utiliser la missiologie comme grille de lecture pour interpréter » la Bible<sup>30</sup>. Selon Billington, ce n'est « pas nécessairement une mauvaise chose » de se servir de grilles d'interprétation différentes, mais « la question est plutôt de savoir à quel point la grille *contrôle* le texte, et si l'on permet ou pas au texte de *critiquer* la validité de la grille »<sup>31</sup>. Wright est d'accord avec Billington pour dire qu'on se sert régulièrement de grilles de lectures : théologiques, sociologiques, psychologiques, politiques, etc. En outre, Wright ne met pas en opposition son approche herméneutique avec l'exégèse scientifique. Il met plutôt en œuvre une exégèse saine en faveur d'une lecture missiologique des textes bibliques pour aider l'Église à prêter attention à une dimension fondamentale de son existence, qui a été négligée dans les études bibliques. En ce faisant, il reconnaît qu'une méthode seule, même pas la sienne, ne peut prétendre livrer toute la richesse des Écritures au peuple de Dieu sur le sujet qu'il aborde.

### **Conclusion**

Au bout de notre tentative de resituer la contribution de Wright, dans le cadre des débats missiologiques actuels, nous avons constaté que cet auteur a écrit un ouvrage unique en son genre. Il innove en proposant de nouvelles perspectives sur les débats en cours. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle certains aspects de son travail sont critiquables. Quelle que soit la façon dont on reçoit ce *magnus opus* de Wright, tout le monde reconnaît qu'on ne peut plus réfléchir à la théologie de la mission sans tenir compte de

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 47. C'est Wright qui le souligne.

<sup>29</sup> Voir WRIGHT, *A Response*, p. 294 ; cf. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 43.

<sup>30</sup> Voir WRIGHT, *Mission de Dieu*, p. 17.

<sup>31</sup> *Ibid.*



cet ouvrage de référence pour la missiologie et la théologie biblique. À notre avis, cet ouvrage peut s'avérer révolutionnaire pour la missiologie évangélique dans les années à venir.

### Pour aller plus loin

- BOSCH, David J., « La mission comme *missio Dei* », in *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris/Genève, Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 525-530.
- NICOLE, Émile, « “La mission de Dieu”. Réponse à Christopher Wright », *Théologie évangélique*, 13.2, 2014, p. 54-62.
- NUSSBAUMER, Jacques, « Y-a-t-il un malentendu sur la notion de mission ? Une lecture de la *Mission de Dieu* de Christopher C.H. Wright », *Théologie évangélique*, 13.2, 2014, p. 16-35.
- WALL, McTair, « La mission de Dieu de Christopher Wright. Mode d'emploi », *Théologie évangélique* 13.2, 2014, p. 36-53.
- WALL, McTair, « Théologie biblique de la mission : Définition, possibilité, contours », in Hannes WIHER, sous dir., *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 42-60.
- WALL, McTair, « Luc 24.44-49 et la fonction missiologique des Écritures en Luc-Actes », mémoire de Master de recherche soutenu à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, 2014, 145p.
- WIHER, Hannes, « Qu'est-ce que la mission ? », *Théologie évangélique* 9.2, 2010, p. 123-140.
- WIHER, Hannes, « “*Missio Dei*” : De quoi s'agit-il ? », à paraître dans *Théologie évangélique*.
- WRIGHT, Christopher, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, trad. Alexandre SARRAN, Charols, Excelsis, 2012.
- ZORN, Jean-François, « Mission (*Missio Dei*) », Ion BRIA et al., sous dir., *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLÉ, 2001, p. 216-218.

## FLASH SUR LES DOCUMENTS DE LAUSANNE

**LAUSANNE ET LA NOTION DE  
« STYLE DE VIE SIMPLE »**

Sylvain LOMBET

**La position prise dans les documents de  
Lausanne**

Les documents de Lausanne abordent directement et indirectement la question d'un style de vie simple. Les articles qui encouragent explicitement les chrétiens, notamment en Occident, à adopter un style de vie simple sont en fait peu nombreux.

Dans la Déclaration de Lausanne (1974), il en est surtout question dans l'article 9 : « Ceux d'entre nous qui vivent dans l'abondance acceptent comme un devoir de vivre plus simplement pour contribuer plus généreusement à l'évangélisation et à l'aide aux déshérités ». Cet article a servi de base à la réflexion d'un groupe de travail réuni en 1980 qui a produit un document peu connu de neuf articles intitulé, *Un engagement évangélique pour un style de vie simple*<sup>1</sup> (EESVS).

Plus tard, dans le Manifeste de Manille (1989), l'article 7 continue dans le sillage de Lausanne : « Appeler autrui à renoncer à soi-même, à prendre sa croix et à suivre le Christ n'aura de force que si nous-mêmes nous sommes, de toute évidence, morts à notre ambition égoïste, notre hypocrisie et notre convoitise, et si nous vivons dans la simplicité, le contentement et la générosité ».

L'Engagement du Cap (2010)<sup>2</sup> traite de manière plus élaborée la question de la simplicité en y consacrant tout un paragraphe (cf. art II.E.5). Il invite, face au phénomène de « l'évangile de la prospérité », à « marcher dans la simplicité

en rejetant l'idolâtrie du toujours plus » selon Éphésiens 5.5. Ce faisant, il réaffirme la position historique de Lausanne, mais en l'appliquant à une problématique qui dépasse le cadre de l'Occident. Cette évolution est intéressante, car pour la première fois on reconnaît que le problème du matérialisme et celui de la poursuite d'un style de vie simple n'est pas limité aux chrétiens occidentaux.

Cependant, si l'appel à la simplicité dans notre mode de vie ne semble pas très marqué, on constate néanmoins que le thème dépasse le cadre formel des quelques expressions explicites et se retrouve en filigrane dans bon nombres d'articles dans les documents de Lausanne (Lausanne : art 4, 6, 9, 10, 12, 14 ; Manille : art 2, 4, 7 ; Le Cap : art I.2, I.3, I.5, II.B.3, II.B.6, II.E.5). Dans ces passages, le thème rejoint surtout l'exemple de la vie du Christ, modèle pour chacun de ses disciples. Regardons ce qui est dit de manière plus implicite dans les textes.

**Une réflexion personnelle**

Le sujet même du style de vie simple est abordé dès l'introduction de la déclaration de Lausanne : tout vient de Dieu, il n'y a rien que nous puissions acquérir par nous-mêmes. Nous ne possédons rien, notre héritage est à venir. Il est donc nécessaire de partager ce qui ne nous appartient pas. Cette perspective est développée dans le texte, *Un engagement évangélique pour un style de vie simple*, qui constate, dans l'article 2, que « nous sommes gérants et non propriétaires de la terre ou des biens que nous pouvons avoir ». L'article 4 du même texte nous rappelle, à partir du livre des Actes 4.32, que c'est Dieu qui appelle et c'est aussi Dieu qui donne les capacités spirituelles et matérielles pour accomplir notre mission. Partager, c'est ainsi apprendre à se contenter de ce que l'on a, dans la continuité des propos de l'apôtre Paul sur le contentement (cf. Phil 4.11-13).

Adopter un style de vie simple, c'est aussi veiller, surtout dans nos sociétés occidentales, à vivre selon les moyens qui nous sont d'abord nécessaires et non selon ce qui nous fait plaisir ou qui augmente notre confort personnel. S'il faut se garder du misérabilisme (cf. EESVS, art 3), il faut

<sup>1</sup> Ce texte (que nous abrégons ainsi EESVS) étant en lien direct avec notre thème, nous l'avons intégré à notre réflexion qui suit. Le texte en français est disponible sur Internet à l'adresse suivante : <http://www.defimichee.fr/spip2.1/spip.php?article16#.V1cZQsn-ubW>

<sup>2</sup> Voir l'intégralité du texte dans, Mouvement de Lausanne, *L'Engagement du Cap. Une confession de foi et un appel à l'action*, Marpet, BLF, 2011.

aussi veiller à bien gérer le superflu. « Ne me donne ni pauvreté ni richesse », dit le sage (Pr 30.8-9).

« Prendre sa croix », c'est accepter aussi de suivre le Christ non seulement par rapport à ce qu'il a dit, mais aussi par rapport au style de vie qu'il a mené. Or, Jésus n'a pas fait carrière, n'a pas recherché une place d'honneur ou de confort dans la ville où il a grandi, ou dans son réseau social pendant ses trois années de ministère. Il n'a pas épargné d'argent. Et lorsqu'il envoie ses disciples en mission, ceux-ci partent avec le strict minimum, et aucune réserve d'argent ou de nourriture. Ils n'ont ni carte bleu, ni assurance-vie. Ce ne sont pas les signes extérieurs de richesse mais la puissance du Saint-Esprit qui fait entendre la Parole de Dieu (Lausanne, art 14). Bien entendu, Dieu veut notre richesse spirituelle (Lausanne, art 14), et celle-ci ne passe pas nécessairement par une richesse matérielle. Les propos de Lausanne dans l'article 4, qui précisent que « nous n'avons pas le droit de cacher ce qu'il en coûte d'être disciple du Christ », peuvent être également compris financièrement. L'Engagement du Cap met en garde contre l'enseignement de l'évangile de la prospérité qui nous éloigne du message de l'Évangile du Christ sur la question qui nous préoccupe (art II.E.5)<sup>3</sup>.

Un style de vie simple implique également que nous ne pouvons pas prêcher Jésus-Christ et en même temps chercher à nous enrichir matériellement. Car, comme le Seigneur a dit : « Vous ne pouvez servir deux maîtres » (Mt 6.24). La Déclaration de Lausanne nous rappelle : « une Église qui prêche la croix doit porter elle-même la marque de la croix » (Art 6). De même, l'Engagement du Cap nous donne la perspective suivante : « Nous tombons dans le syncrétisme, séduits par de nombreuses idoles comme la cupidité, le pouvoir et le succès, servant Mammon plutôt que Dieu » (Le Cap, art I.2 ; cf. II.B.3).

Dans un pays où le confort matériel est un signe de réussite sociale ou de réalisation de soi, mener

une vie simple sur un plan financier, alimentaire ou autre, peut être un témoignage vivant de l'Évangile dans nos vies de disciples et interpeller nos concitoyens. Renoncer à certains avantages matériels aujourd'hui peut être une façon de nager à contre-courant d'une société qui pense que tout s'achète ou qu'il faut au maximum tirer profit des situations rencontrées. Or, comment changer la culture individualiste et matérialiste qui nous environne si nous embrassons allègrement ses valeurs dans notre style de vie (Lausanne, art 10) ? Reconnaissons que nous « ne sommes pas à l'abri de l'esprit du monde » et que « nous cédon au sécularisme » (Lausanne, art 12). Ces propos nous invitent à « réexaminer nos revenus et nos dépenses afin de vivre avec moins et de donner davantage » (EESVS, art 5). L'appel de Lausanne à « vivre plus simplement pour contribuer plus généreusement à l'évangélisation et à l'aide aux déshérités » (art 9) est présenté comme un *devoir*. Les responsables d'Église devraient être des modèles dans ce domaine.

Dans son approche, l'évangéliste Luc insiste sur le fait que l'Évangile est une bonne nouvelle pour les pauvres (Manille, art 2). Ce constat a des implications matérielles pour ceux qui ont une certaine aisance dans ce domaine. Le Manifeste de Manille parle des « implications sociales inéluctables du message biblique » qui ne peuvent pas « se faire sans sacrifices personnels » (Art 4). C'est un appel à la conséquence (Manille, art 7). Les différents documents dénoncent l'usage abusif des ressources terrestres (Manille, art 4 ; Le Cap, art II.B.6) et appellent à vivre « dans la simplicité, le contentement et la générosité » (Manille, art 7). Les chrétiens sont appelés à (ré) apprendre à faire confiance à Dieu : « Nous ne devons pas nous inquiéter, mais faire confiance au Père qui pourvoira » (Le Cap, art I.3, en référence à Mt 6).

Pour conclure, prions notre Père céleste de nous aider dans notre engagement à un style de vie simple, car cet engagement ne peut être tenu « sans la présence, la direction et la puissance de l'Esprit Saint » (Le Cap, art I.5).

<sup>3</sup> Voir l'ouvrage édité sous la responsabilité du Conseil National des Évangéliques de France (CNEF), *La théologie de la prospérité*, coll. Les textes du CNEF, Marpent, BLF, 2012.

## RECENSION

Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution entre 1970 et 2000*, Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis (à paraître).

Le Réseau de Missiologie pour l'Europe Francophone (REMEEF), en collaboration avec le Réseau de Missiologie pour l'Afrique Francophone (REMEAF), travaille sur la publication en français d'ouvrages importants pour la missiologie évangélique. L'ouvrage de Detlef Kapteina, basé sur une thèse de doctorat en allemand, est l'une de ces réalisations récentes. Kapteina présente une synthèse de l'histoire de la théologie évangélique en Afrique. L'année 1970 constitue une date clé au cours de laquelle les représentants de l'Association des Évangéliques d'Afrique et de Madagascar (AEAM) ont commencé à mettre sur pied une stratégie théologique évangélique. Cette organisation avait été créée en 1966 et regroupait les Églises africaines issues des missions américaines (EFMA et IFMA). L'objectif de notre auteur consiste à dégager la physionomie originale de la théologie évangélique en Afrique, à partir de divers courants théologiques africains. Ainsi, il inventorie l'apport de l'Afrique au débat théologique évangélique mondial à partir du décryptage des écrits des auteurs africains. A ce sujet, le tchadien René Daidanso ma Djongwé évoque l'idée « d'ébauche contextuelle africaine » d'une théologie évangélique.

Kapteina démontre que le mouvement évangélique en Amérique avait adopté une orientation caractérisée par la foi christologique et sotériologique concernant la divinité, la personne et l'œuvre du Christ. Ce mouvement a été aussi marqué par le souci missionnaire partant des efforts communautaires – tableau proche de la pratique de la piété en Afrique, qui lui valut la qualification de néo-évangélique. Progressivement, l'association s'ouvrit aux Églises d'Afrique issues des missions étrangères pentecôtistes.

L'émergence de la théologie évangélique en Afrique est l'objet de la première des quatre parties que comprend ce livre. L'auteur y élabore le cadre historique et les points forts de la théologie évangélique en Afrique. A ce sujet, le nigérian Byang Kato, premier secrétaire général africain de l'AEAM milite pour les Africains chrétiens. Le burkinabé Tite Tiéno, souscrit pour la théologie chrétienne africaine ; et le nigérian Osadolor Imasogie se focalise, pour sa part, sur la théologie chrétienne en Afrique. Ainsi, Kapteina déduit que ces évangéliques africains utilisent le mot « contexte » de manière neutre, Kato, Tokunboh Adeyemo et Tiéno s'accordant pour une théologie biblique appliquée au contexte africain.

Kapteina décrit l'évolution de la théologie africaine dans la deuxième partie de son ouvrage. Pendant que des régimes dictatoriaux émergent en Afrique subsaharienne, Kato va militer pour la défense de l'autorité unique de la Bible en matière de foi et de conduite. Il soutient aussi la sauvegarde d'une authentique théologie biblique, avant sa mort subite en 1975. Progressivement, les besoins de leur société avaient influencé les évangéliques africains à insérer dans leur programme missionnaire les charges éthiques, la transformation sociale, la question du genre, etc. Cette vision holistique dans l'AEAM conduisit Samuel Odunaike, qui en fut président, à se porter candidat à la présidence de la république du Nigéria en 1991. Les résultats des rencontres des Évangéliques d'Afrique du Sud et du monde, partant de celle qui eut lieu en 1986 et d'autres qui suivirent les incitèrent à réfléchir sur la nature de la théologie à adopter face à l'État d'apartheid. Ainsi, en avril 1994 y fut constitué le premier parlement issu d'élections libres et le gouvernement d'unité nationale avec Nelson Mandela comme président et F.W. De Klerk comme vice-président. Au plan missiologique, parmi les retombées de ces rencontres figure la création des institutions théologiques évangéliques à vocation missiologique, comme l'affirme Kapteina.



Pour ce missiologue allemand qui montre un souci pour l'harmonie, la théologie évangélique africaine, en contraste avec d'autres courants œcuméniques, est dirigée par l'Esprit de Dieu et par l'Église pour ne pas verser vers le syncrétisme et l'universalisme. Elle a une tâche pastorale et donc ne se limite pas à des réflexions philosophiques. A ce sujet, Kapteina cite Adeyemo qui soutient l'importance prioritaire du Saint-Esprit dans le travail théologique.

Trois thèmes saillants de la théologie africaine constituent le condensé de la troisième partie de ce livre. Il s'agit d'abord de l'herméneutique de Tiéno liée à la communauté locale. Il est d'avis que la compréhension du texte biblique a une priorité impérative. Ensuite, la sotériologie, selon Adeyemo, forme le centre de la théologie chrétienne. Elle peut et doit être intégrée, non seulement dans la terminologie, mais même dans la vision du monde de chaque contexte culturel concerné. Adeyemo et Kato sont du même avis au sujet de la place centrale de Jésus Christ au sein de la sotériologie. Enfin, Osadolor Imasogie souligne la centralité de la christologie. Kwame Bediako et Adeyemo affirment que seule une théologie christocentrique a le dynamisme et la fonctionnalité nécessaires pour être pertinente dans chaque contexte culturel. Pour Kapteina qui scrute les points de vue de tous ces théologiens évangéliques d'Afrique, la christologie offre un accès précieux à une théologie contextuelle bibliquement fondée, qui répond sérieusement aux questions actuelles des Africains, tout en préservant son authenticité chrétienne.

C'est dans la quatrième partie, qui se veut conclusive, que notre auteur décèle les mérites et limites de cette théologie en Afrique. A cet effet, les qualités de cette théologie sont son orientation théologique originale, ainsi que sa concentration sur l'unique préoccupation de rendre compréhensible l'Évangile tout entier à l'Africain moderne, sans renoncer pour autant à la fidélité biblique et aux principes évangéliques. Pour Kapteina, pareille approche constituerait une interpellation pour repenser de manière approfondie les possibilités d'envisager autrement la mission chrétienne. Ce courant théologique africain reçoit cependant un double reproche : il est fondé sur le christianisme issu de la mission qui a produit une Église qui essaie d'exister sans théologie, et présente des déficiences au plan pneumatologique.

En guise d'évaluation, ce livre est pour nous un ouvrage de référence dans le milieu évangélique africain et mondial. Néanmoins, il serait enrichi et complété en insérant l'apport de théologiens évangéliques et autres acteurs africains limités par leur formation académique, dont les pensées théologiques n'ont pas encore fait l'objet de larges publications. Cette perspective aussi bien que celle relative à la mise en place d'une théologie à soubassement pneumatologique constitueraient à mon avis des pistes de recherche pour la missiologie évangélique en Afrique. Ainsi, la théologie évangélique en Afrique virerait de sa position réactive pour se hisser au rang innovateur, en partant de ses mérites christocentrique et biblio-centrique.

**Yves MULUME**