

Missiologie évangélique

Vol. 3, n° 2, 2015



Comité de rédaction

McTair Wall (Directeur de publication)

Daniel Hillion

Walter Rapold

Evert Van de Poll

Hannes Wiher

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

Sommaire

- Fondement biblique d'une missiologie évangélique : 67 thèses, Partie 3 : « La mission face à la diversité culturelle » (Thomas Schirrmacher)
- Communiquer la notion de péché dans une société sécularisée (Léo Lehmann)
- L'utilisation lucanienne de l'Ancien Testament dans une perspective missiologique : état de la question (McTair Wall)
- Quel rapport entre évangile et culture ? L'éclairage des déclarations de Lausanne (Charles Vanseymortier)

Recension

- Hannes WIHER, (sous dir.), *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012. (Pierre Calvert)

Fondement biblique d'une missiologie évangélique : 69 thèses

(Partie 3)

Thomas Schirrmacher¹

Résumé : Ces thèses² se proposent de rassembler en cinq parties le fondement de la mission chrétienne tel qu'il se dégage du témoignage de la Bible et de la confession de foi chrétienne. Après les deux premières parties sur l'ancrage de la mission mondiale dans les notions centrales de la foi chrétienne, parues dans le dernier numéro, suit dans ce numéro la partie 3 sur la diversité culturelle. Les parties 4 et 5 relatives à la liberté de conscience et à la transformation de la société suivront dans le prochain numéro.

Partie 3

La mission face à la diversité culturelle

Thèse 32 : Par principe la diversité des peuples et des cultures n'est pas une conséquence du péché mais une réalité voulue de Dieu. Du point de vue biblique, à part ce qui contredit expressément la sainte volonté de Dieu, rien n'est à rejeter dans une culture et surtout pas la diversité des modes d'expression et de vie des hommes.

Dieu est le Créateur de tous les hommes, car « d'un seul être il a fait toutes les nations des humains, pour que ceux-ci habitent sur toute la surface de la terre... » (Ac 17.26 ; cf. Dt 32.7-9 ; Ps 74.17 ; 86.9). De ce fait, tout comme Dieu, un chrétien aime les hommes de toutes les cultures et respecte les autres cultures (Ap 1.6-8 ; Ps 66.8).

Le grand nombre et la variété des cultures ne sont pas à voir de manière négative comme conséquences du péché ni comme un effet du

jugement de Dieu qui a confondu les langues lors de la construction de la tour de Babel. Par cette confusion des langues Dieu voulait justement atteindre ce qu'il avait fixé aux hommes comme objectif, comme mission et même comme ordre, à savoir de se répandre sur la surface de toute la terre (« remplissez la terre », Gn 1.28 ; 9.1). Par là il voulait diviser l'humanité en une multiplicité de familles, de peuples et de cultures, mais aussi de métiers, de capacités et de réalisations. À partir des fils de Noé « toute la terre fut repeuplée » (Gn 9.19) et les hommes « se sont répartis par nations » (Gn 10.5). C'est ce qui permet d'expliquer la constitution des différents peuples à l'aide d'arbres généalogiques (Gn 10.1-32). À la fin de cette généalogie il est dit : « c'est d'eux que sont issues toutes les nations qui se sont répandues sur la terre après le déluge » (Gn 10.32). Jusqu'à ce jour les cultures continuent à se diversifier dans la

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

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

succession des générations et par ce processus il s'en constitue même peu à peu de nouvelles.

Dès l'Ancien Testament Dieu annonce à bien des reprises que pour son salut il a en vue l'ensemble des peuples (Gn 13.3 ; És 49.6 ; etc.). L'ordre de mission de Jonas montre de manière exemplaire l'universalité du salut par Dieu dès l'époque vétéro-testamentaire. La Pentecôte démontre que la communauté de Jésus franchit toutes les barrières de culture et de langue. L'Église est donc multiculturelle (Ap 5.9-10 ; 7.9 ; 10.11 ; 11.9 ; 13.7 ; 14.6 ; 17.15 ; Dn 7.13-14 ; Ép 2.11-19).

Thèse 33 : Les chrétiens sont des personnes libérées de toute contrainte culturelle. Ils ne sont plus tenus d'honorer des traditions et des commandements humains à côté des commandements de Dieu.

Cela apparaît de manière particulièrement claire en Marc 7.1-13, où Jésus critique vivement les Pharisiens, parce qu'ils ont élevé leur culture humaine au rang de commandements de Dieu obligatoires. Nous risquons toujours d'absolutiser notre propre tradition, même religieuse, et d'en faire un étalon pour évaluer d'autres cultures. Or ce faisant, nous prenons la place de Dieu qui seul peut édicter des lois et qui est seul habilité à fixer des critères d'après lesquels toute culture sera appréciée.

Thèse 34 : Les chrétiens peuvent évaluer d'autres cultures parce qu'ils ont appris, et s'ils ont appris à faire la distinction entre leur propre culture, y compris leur propre pratique de la piété, et les commandements de Dieu valables pour toutes les cultures.

Là encore Mc 7.1-13 est le meilleur repère. C'étaient des mobiles pieux très honorables qui ont amené les Pharisiens à édicter à côté de la Parole de Dieu, et même contre elle, des directives supplémentaires, obligatoires pour tous. Jésus les a vigoureusement critiqués

parce qu'ainsi ils se sont faits législateurs à côté de Dieu : « C'est en vain qu'ils me rendent un culte, eux qui enseignent comme doctrines des commandements humains » (Mc 7.7 ; Mt 15.9).

Derrière leur prédication de la vérité, les missionnaires ne doivent pas cacher la prétention que leur propre culture pourrait être supérieure à d'autres, ni même leur propre culture religieuse ou leur manière particulière de pratiquer le christianisme. Malheureusement lors de dialogues avec d'autres cultures ou avec d'autres religions il se produit facilement une surimposition de problématiques politiques nationales. Sur ce point aussi les chrétiens devraient séparer clairement Église et État et bien faire comprendre que le fait de connaître la vérité en Jésus ne les rend pas infaillibles en matière de culture et de politique. Ici-bas ils sont comme tous les autres des citoyens parmi des citoyens. La proclamation chrétienne doit être absolument exempte de colonialisme et de racisme.

Thèse 35 : Il n'y a guère de religion qui, dans ses textes fondateurs, pratique une aussi vive autocritique que le judaïsme de l'Ancien Testament et le christianisme du Nouveau Testament.

Jésus rejette les paroles du Pharisien : « Ô Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes » et il loue celles du péager : « Ô Dieu, sois apaisé envers moi qui suis un pécheur ! » (Lc 18.11-14). Dans la Bible la foi commence par la prise de conscience de notre propre insuffisance. Et à partir de là il n'est pas non plus question que les chrétiens restent en retrait en ce qui concerne la vérité. Il n'y a pas de religion qui présente ses adeptes sous un aussi piètre éclairage dans ses Écritures saintes que la Bible. Là les fautes des dirigeants les plus significatifs sont mises au jour sans ménagement : ainsi Moïse, David et Paul étaient des meurtriers et Pierre a commis la pire des trahisons envers Jésus. Bien trop

souvent Dieu est obligé d'appeler des personnes en marge pour ramener son peuple à la raison. La Bible nous expose sans ambages l'enseignement selon lequel même les juifs et les chrétiens sont capables des pires actes. Les actions abominables et les conceptions délirantes placées sous le projecteur ne sont pas celles des peuples non-juifs dans l'Ancien Testament ou des Romains et des Grecs dans le Nouveau Testament. Non, ce sont celles de ce qui se veut le peuple de Dieu ou de ce qui l'est effectivement.

La Bible ne répartit pas la foi et l'incroyance en fonction des races et des nations. Aussi les non-Juifs et les Juifs incroyants sont-ils désignés des mêmes termes dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Le christianisme lui-même devient une religion détestable quand il renie ce qui fait vraiment la force de sa foi (2 Tm 3.5 : « ils garderont la forme extérieure de la piété, mais ils en renieront la puissance ») ou qui remplace la révélation divine par des lois et commandements humains (Mc 7.1-13 ; Es 28.13-14). Les Juifs, par exemple, sont critiqués, parce que dans leur étude de la Bible ils laissent de côté l'essentiel, à savoir Jésus (Jn 5.39). Ils se font les champions de Dieu, mais sans vivre effectivement sous son autorité (Rm 10.2-3). Ils se réclament de Dieu et de sa Parole, mais sans les laisser diriger leur vie (Rm 2).

Thèse 36 : Dans l'Église toute considération de personne découlant de points de vue culturels, économiques, éducationnels, ethniques, racistes et autres est en contradiction avec le caractère de Dieu et avec l'essence de la foi chrétienne.

Dieu ne fait aucune différence entre les personnes : de ce fait non seulement le tribunal public n'a pas le droit de prendre égard aux personnes (Dt 1.17 ; 10.17-18 ; 16.18-20 ; 2 Ch 19.7 ; Pr 18.5 ; 24.23 ; Jb 13.10 ; Es 3.9), mais la communauté néo-testamentaire elle-même rejette toute prise en

compte de la personne (Col 3.25 ; Ép 6.9 ; Jc 2.1-12). Jacques écrit :

Mes frères, ne mêlez pas de partialité à la foi de notre Seigneur glorieux, Jésus-Christ... Sans doute, si vous accomplissez la loi royale, selon l'Écriture : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, vous faites bien. Mais si vous montrez de la partialité, vous commettez un péché, et vous êtes convaincus de transgression par la loi... Parlez et agissez comme des gens qui vont être jugés d'après une loi de liberté (Jc 2.1, 8, 9, 12).

C'est pour cette même raison que la communauté du Nouveau Testament doit se tenir à l'écart de toute forme de racisme. L'humanité est une seule race et une seule famille dans laquelle tous les individus, mais aussi tous les peuples et toutes les langues, ont la même valeur et la même dignité. Jésus est mort pour tous les hommes. Dans l'éternité céleste il sera loué par des hommes de toutes les cultures et de toutes les langues (Ap 4.11 ; 21.1).

Thèse 37 : Les chrétiens sont des citoyens du monde.

« D'office » les chrétiens ont toujours en vue le monde entier et jamais seulement leur propre famille, leur propre peuple ou leur propre État. C'est qu'ils ne croient pas en une divinité clanique, mais au Créateur qui a créé le monde entier et tous les peuples, et qui veut sauver tous les hommes (Gn 1.1 ; Jn 3.16 ; Mt 28.18-20 ; Ap 4.11 ; 21.1). Ils ne sont pas non plus membres d'un club privé avec des préoccupations bornées, mais de l'Église internationale de Jésus-Christ qui n'est assujettie à aucune langue, à aucun peuple, à aucune culture, à aucune classe sociale, à aucun âge, à aucun sexe, ni à rien de ce qui d'ordinaire sépare les hommes (Rm 1.14 ; Ép 1.13-14 ; Ap 5.9-10 ; 21.24-25). Et ils font partie de l'Église à qui a été confiée une mission d'une importance et d'une portée internationale sans égale : « Allez, faites des gens de toutes les nations des disciples ! » (Mt 28.18).

C'est un fait que les chrétiens veulent sauver chaque personne individuelle aussi bien que le monde entier, et cela par référence à des réalités invisibles aussi bien qu'au sein de la réalité visible. Leur perspective est la plus privée qui soit, et en même temps la plus publique. L'enjeu, c'est la relation de l'individu avec Dieu et la relation de monde entier avec Dieu ; c'est la relation avec le semblable le plus proche, de la manière la plus concrète, mais aussi la relation avec la totalité de ses semblables.

L'espoir chrétien est un espoir pour toutes les cultures et pour toutes les nations, car « les nations mettront leur espérance en lui » (Mt 12.21 ; cf. Rm 15.12). Dieu est étranger à toute considération de personne, « si nous nous donnons de la peine et si nous luttons, c'est parce que nous avons mis notre espérance dans un Dieu vivant, qui est le sauveur de tous les humains, et en particulier des croyants » (1 Tm 4.10).

Thèse 38 : Les chrétiens n'appartiennent qu'au Christ et ne sont soumis qu'à sa Parole. Cela fait qu'ils peuvent considérer d'un œil critique leur propre culture et celle des autres, mais qu'ils sont également tenus, par amour, de s'adapter à la culture des autres.

En 1 Corinthiens 9 Paul justifie la nécessité, dans l'évangélisation, de s'adapter aux autres, justement par le fait qu'il est libre par rapport à tous :

Car, bien que je sois libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, afin de gagner le plus grand nombre. Avec les Juifs, j'ai été comme un Juif, afin de gagner les Juifs ; avec ceux qui sont sous la loi, comme quelqu'un qui est sous la loi, afin de gagner ceux qui sont sous la loi – et pourtant moi-même je ne suis pas sous la loi ; avec les sans-loi, comme un sans-loi, afin de gagner les sans-loi – et pourtant je ne suis pas un sans-loi pour Dieu, je suis lié par la loi du Christ. J'ai été faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver de toute manière quelques-uns. Et tout cela, je le fais à

cause de la bonne nouvelle, afin d'y avoir part (1 Co 9.19-23).

Cette complémentarité, Luther l'a généralisée et résumée en ces termes très pertinents : « Un chrétien est un seigneur libre et maître de toute chose, il n'est le sujet de personne. Un chrétien est un valet au service de toute chose et soumis à chacun. »

Thèse 39 : Les chrétiens n'ont donc pas seulement la responsabilité de s'assurer qu'ils ont effectivement transmis le message du salut en Jésus Christ, mais aussi que celui-ci a effectivement pu être compris.

De toute évidence même un chrétien peut vivre dans sa propre culture d'une manière telle qu'au mieux il n'est pas compris par les autres et qu'au pire il « fait obstacle » à leur compréhension de l'Évangile (1 Co 9.12).

Le fait que les paroles de Jésus-Christ et les évangiles rapportant son ministère sur terre n'aient pas été diffusés en araméen, voire en hébreu, mais en traduction grecque ou par des auteurs grecs, est une preuve que l'Évangile devait parvenir aux gens dans une langue compréhensible à l'auditoire le plus étendu possible.

De plus, l'Évangile de Jésus-Christ n'a pas été publié sous la forme d'un seul évangile, mais l'unique Évangile se trouve dans quatre évangiles (Mt, Mc, Lc, Jn) destinés à quatre groupes cibles différents. C'est également la raison pour laquelle on a le droit de traduire la Bible dans toutes les langues imaginables et que l'Évangile peut et devrait être exprimé dans tout dialecte et sous toute forme culturelle.

Thèse 40 : La mission mondiale n'ignore pas les données sociologiques préexistantes, mais y adapte sa stratégie. C'est pour cela que Paul a fondé des Églises dans les zones à forte concentration urbaine et aux carrefours routiers, confiant à ces Églises l'évangélisation de leur arrière-

pays et implantant lui-même de nouvelles Églises dans des secteurs non atteints par l'Évangile.

Le plus souvent Paul a fondé des Églises dans les villes qui avaient vocation de centre régional, il y a très vite établi des anciens formés par lui, pour reprendre bientôt la route. Il laissait ainsi à l'Église de la grande ville le soin d'imprégner en profondeur toute la région avec l'Évangile. C'est ainsi qu'il peut dire de l'Église de Thessalonique :

Ainsi vous êtes devenus un modèle pour tous les croyants en Macédoine et en Achaïe. Car la parole du Seigneur a retenti de chez vous, et pas seulement en Macédoine et en Achaïe : votre foi en Dieu s'est fait connaître en tout lieu, à tel point que nous n'avons pas besoin d'en dire quoi que ce soit (1 Th 1.7-8).

Lorsque Paul déclare qu'« à partir de Jérusalem jusqu'en Illyrie, en rayonnant en tous sens », il a « fait partout retentir l'Évangile du Christ » (Rm 15.19), il ne veut pas dire qu'il y a annoncé l'Évangile à chaque personne sans exception, mais qu'à chaque point stratégique important il a implanté une Église. Cela vaut aussi pour l'affirmation qu'il n'a « plus de champ d'action dans ces régions » (Rm 15.23). C'est pour cette raison que Paul ne se rend pas dans les régions « où le nom de Christ était déjà connu » (Rm 15.20), et où la prédication est déjà parvenue (Rm 15.21), mais dans des lieux où personne n'a encore annoncé l'Évangile et où n'existe encore aucune Église autochtone.

Thèse 41 : Mais il ne s'agit pas seulement d'adapter l'annonce de l'Évangile aux différentes cultures, l'Évangile veut et doit être « incarné » aussi bien dans la vie de l'individu que dans celle de la population et de l'ensemble de la culture.

D'une part, Dieu a, au moyen de ses prophètes, non seulement parlé la langue particulière de chaque homme, d'autre part, en Christ, il s'est fait homme, inscrit dans l'espace et le temps, visible et compréhensible

par les hommes. Or, ce faisant, la Parole de Dieu s'est également liée à l'histoire et à la culture de chaque endroit pour former la vraie vie. De même aujourd'hui, l'Évangile veut non seulement atteindre les personnes de toute culture, mais aussi imprégner toutes les cultures et faire la preuve qu'il n'est pas lié à une certaine contrée, à une certaine époque et surtout pas à la culture des prédicateurs d'un moment donné. Comme c'est Dieu lui-même qui a suscité la diversité des cultures (thèse 32), il ne veut pas les restreindre par l'Évangile, mais les fortifier et les purifier. Ce n'est pas un hasard, si grâce à la mission mondiale, et surtout par le travail de traduction de la Bible, de nombreuses petites cultures et langues du monde ont été préservées.

Prenons l'exemple de l'individualité. Dieu détruit-il notre personnalité ? Aligne-t-il tout le monde sur le même modèle ? S'il en était ainsi, tel ou tel détail pourrait poser problème. N'est-ce pas justement Dieu qui a fait de nous des personnalités absolument uniques et qui se plaît dans cette formidable diversité ? Dieu n'a recours à aucune contrainte. Contrainte et obsession sont les caractéristiques du mal et même du diable (cf. Mc 5.25). Le mal et le diable ne s'enquièrent pas de notre avis, ne nous soutiennent pas, ne nous aident pas, mais nous font dévier, nous contraignent et nous entraînent dans le péché avant que nous ne soyons parvenus à réfléchir. Satan est l'ennemi de toute forme de maîtrise de soi, de toute réflexion pour savoir ce qui serait réellement bon pour nous et d'où nous tirerons la force de le mettre effectivement en œuvre. Dieu, lui, nous fait cadeau de tout cela et il veut cette personnalité tout à fait unique et créée justement par lui, qui décide dans une pleine maîtrise de soi, sobrement et calmement, de prendre le chemin de Dieu et le suit ensuite avec la force du Saint-Esprit. Devenir chrétien, ce n'est pas perdre sa personnalité, mais la gagner, libérée de tout ce qui l'encombre de mauvais. Lorsque l'Esprit de Dieu travaille en et par les hommes, il en fait d'authentiques personnalités et non des

marionnettes. Le meilleur exemple en sont les charismes que le Saint-Esprit confère à chaque chrétien, de telle manière que tous sont au service du même objectif, mais chacun d'une manière quelque peu différente (Rm 12.4-7 ; 1 P 4.12-13 ; 1 Co 12 ; Ép 4.11-13).

Il en va de même pour les cultures. Dieu ne les détruit pas, mais l'Esprit de Dieu les libère du mal et les conduit à un plus grand épanouissement.

Le résultat final, c'est la diversité des cultures voulue par Dieu, même dans l'Église de Jésus-Christ à travers le monde, mais ce n'est pas l'Église unique ou la culture unique.

(Les parties 4 et 5 paraîtront au prochain numéro)

COMMUNIQUER LA NOTION DE PÉCHÉ DANS UNE SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE

Léo LEHMANN¹

Introduction

Bien que ce ne soit pas une quelconque valeur propre qui lui vaut cette place, la notion de péché tient un rôle central au sein de l'enseignement biblique. Tous les hommes sont pécheurs et par là éloignés de Dieu. Pourtant, depuis l'aube des temps, l'homme cherche à voir les choses autrement.

Mais sans comprendre cette réalité du péché il est impossible que quelqu'un vienne véritablement à Christ. Face à qui se croit juste, la grâce est en quelque sorte rendue impuissante². Difficile de venir à Dieu sans comprendre notre besoin de pardon et de renouvellement. Si cette vérité n'imprègne pas les nouveaux convertis en profondeur, on risque ainsi d'en rester à un christianisme superficiel.

Pour cette raison, nous tenterons ici d'esquisser quelques réflexions sur la manière de communiquer la réalité du péché à nos contemporains en Occident. Nous analyserons premièrement quelques éléments de la vision du monde qui influence nos sociétés occidentales avant de rappeler brièvement la vision biblique du péché. Dans un troisième temps nous essayerons de proposer quelques lignes pour communiquer cette vérité biblique, dans une perspective évangélique, à ceux que nous sommes appelés à amener à Christ.

1. Une vision occidentale du monde

Pour tenter une analyse de la vision du monde de nos contemporains occidentaux, nous examinerons quatre critères proposés par Hannes Wiher³.

1.1 Modèle stratigraphique de l'ordre créationnel

Le modèle stratigraphique de l'ordre créationnel, ainsi que le définit Hannes Wiher, est la manière dont une vision du monde organise « les différents éléments de la création comme la matière, les plantes, les animaux, les humains, les êtres spirituels et les dieux »⁴. Pour l'occidental moyen il semble raisonnable de supposer la prédominance d'un modèle séculier⁵. Pour beaucoup d'habitants d'Europe de l'Ouest, le monde se résume au tangible. Ce modèle séculier tend à faire perdre toute pertinence à l'idée que l'on puisse pécher contre une loi divine.

Il faut cependant noter que d'autres modèles de l'ordre créationnel sont aussi opérants dans notre contexte. Chez certains, des aspects dichotomiques entrent en jeu pour expliquer des phénomènes de type spirituel. La vision hébraïque, celle que présente la Bible dans une part importante de son enseignement, subsiste également chez un certain nombre de chrétiens nominaux. Quant à la vision holistique elle est présente par l'influence de certaines religions orientales ainsi que dans le christianisme populaire qui

¹ Léo Lehmann est pasteur de l'AEEBLF à Bruxelles et étudiant en Master de recherche à la FLTE de Vaux-sur-Seine.

² Oliviero BERNASCONI, « Pécheur/Péché », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2001, p. 846.

³ Pour un exposé détaillé de ces critères d'évaluation de la vision du monde, voir Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur (seconde partie) », *Théologie Évangélique* 12.3, 2013, p. 61-88.

⁴ WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur », p. 61.

⁵ Wiher propose de classer les visions du monde en quatre types : holistique, hébraïque, dichotomique et séculière.

imprègne toutes les couches de la société. C'est ainsi un mélange que l'on trouve parmi nos contemporains en Occident.

1.2 Concepts sotériologiques de base

Les cinq concepts sotériologiques de base⁶ et la conception qu'en ont nos contemporains sont tout particulièrement importants pour notre étude.

1.2.1 Dieu

La notion de Dieu est naturellement tributaire des perspectives sur l'ordre créationnel. La vision séculière du monde ne lui laisse pas de place. Ainsi pour certains la question de Dieu se résout dans l'inexistence de celui-ci.

La vision dichotomique du monde, tout comme la vision holistique, si elle admet éventuellement l'existence de Dieu, le relègue généralement assez loin de notre réalité et ne lui laisse que peu de possibilités d'intervention. Ainsi le concept de Dieu n'a pas beaucoup d'influence sur la manière de penser des personnes fonctionnant de cette manière.

Il faut toutefois remarquer que la plus grande visibilité du religieux ces dernières années, avec notamment les questions liées à l'islam mais aussi sous des formes très diverses, amène certains, même non pratiquants, à devoir y faire une plus grande place. Mais cette place laissée à la transcendance sombre souvent dans le syncrétisme, au nom notamment de la tolérance.

Ainsi, inexistante ou distante, l'idée de Dieu est généralement assez loin des réalités de nos contemporains occidentaux, d'autant plus le Dieu tel que nous le présente la Bible.

1.2.2 L'homme

L'homme tient par contre une place centrale dans la vision occidentale du monde. Pour qui ne croit pas en l'existence de l'invisible, l'homme sert de point de référence. « L'homme est la mesure de toutes choses » disait un philosophe antique⁷. Il peut ainsi faire dépendre le monde de sa vision des choses et désigner le bien et le mal.

Toutefois, une vision plus holistique du monde, et hébraïque également, viennent aussi peser sur la conception de l'homme. Il y a une certaine conscience du fait que nous sommes intégrés dans un tout auquel nous participons. C'est ainsi que certains s'engagent pour diverses causes sociales ou écologiques en estimant avoir une responsabilité à l'égard de leur environnement.

Finalement, l'idée que l'homme est fondamentalement bon mais que la société le corrompt est restée bien présente en Occident. L'homme est vu comme bon, sauf par ceux qui décrivent son impact négatif sur la planète.

1.2.3 Le mal

Certes, il est possible de relativiser la notion de mal, comme certains l'ont fait. Mais d'une manière générale nos contemporains ont conscience qu'il existe une forme de mal dans notre monde. Celui-ci ne sera toutefois pas personnalisé et peut rester un concept assez vague dont l'acuité se révèle surtout lorsque les personnes sont elles-mêmes touchées par le mal.

Ainsi les maladies, les violences, les injustices sociales, la souffrance en général, sont vues comme des maux. Nos contemporains sont généralement conscients de la malignité de ce qui les affecte. Toutefois ce mal est plutôt considéré comme extérieur à l'homme⁸.

⁶ Voir WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur », p. 64-66.

⁷ Protagoras, cité par Platon dans le *Théétète*.

⁸ C'est ainsi que l'on préfère souvent qualifier de « monstres » les auteurs d'actes qui nous horrifient. Cette manière d'envisager les choses permet d'éviter de dire leur humanité déchue.

1.2.4 Le péché

Tout cela laisse une place très limitée au péché. Il semblerait qu'il nous soit ainsi plus facile de parler d'erreurs que nous pouvons commettre, des erreurs que nous nous dirons prêts à assumer dans une attitude adulte⁹. Face aux difficultés de la vie, aux difficultés de ses propres comportements, on recourra à diverses techniques de développement personnel pour pouvoir avancer. Mais personne ne voudra se voir jugé pécheur et s'estimer coupable. Dieu n'existant d'ailleurs bien souvent pas, il n'y aurait personne devant qui se reconnaître tel. L'être humain est responsable au sein de la société, mais pas pécheur devant Dieu.

C'est ainsi que l'on entend facilement dire que les hommes sont globalement bons, et que l'on s'excuse tous mutuellement à bon compte. Nous sommes suffisamment bons par nous-mêmes, et se référer à une transcendence est vu comme enfantin par beaucoup¹⁰.

Ce que la société reconnaîtra comme péché – ou plutôt comme mal puisque le terme de « péché » est peu utilisé – ne sera plus ce qui fait offense à Dieu, mais ce qui fait offense à l'humanité, qui contrarie sa bonne marche, une marche en vue de plus de liberté notamment. Ainsi la définition en est peut-être ici plus « concrète » et moins « religieuse »¹¹. Certains, parmi les croyants cette fois, tenteront aussi des définitions du péché limitées dans la rupture de la relation avec Dieu, dans le refus de la dépendance à son égard ou encore dans le manque de confiance, d'espérance¹². Ainsi on a aussi beaucoup spiritualisé le péché dans certaines visions du monde, permettant de s'en déculpabiliser. Pourtant, le refus récurrent de

l'autorité que l'on peut constater pourrait être lié à une crainte d'être jugé et de se sentir coupable, témoignant bien qu'il y a une conscience du mal en l'être humain¹³.

Un autre axe de déculpabilisation de l'individu, parmi ceux qui ont davantage de conscience du péché, se trouve aussi dans les différentes recherches pour saisir les ressorts de celui-ci. L'être humain a, à bien des égards, une conscience généalogique des choses et celle-ci l'amène à rechercher avant tout les causes de ce qui arrive. Celles-ci peuvent être éclairantes et, en ce qui concerne le péché, nous aider à nous en éloigner. Mais sous formes de circonstances atténuantes elles servent aussi de moyen d'atténuer certains faits¹⁴.

1.2.5 Le salut

Après la mort se trouve un abîme que l'homme occidental peine à décrire. L'expression qui en est la plus répandue, découlant du matérialisme, est l'idée de néant. Pour beaucoup la vie s'arrête simplement après la mort. Ainsi la notion de salut est éloignée de la pensée.

Quant à ceux qui ont conscience du fait qu'il existe autre chose, ils espèrent simplement s'en tirer à bon compte avec les bonnes choses faites pendant leur vie. Pour beaucoup cela entraîne des questionnements divers, des inquiétudes, mais un nombre important se contente de ne pas être particulièrement mauvais et espère un avenir positif sur cette base. D'une manière générale, s'il y a salut, ce sera par les œuvres des personnes.

⁹ Cf. Alain NISUS, sous dir., *Pour une foi réfléchie*, Charols, Excelsis, 2011, p. 303.

¹⁰ Cf. Tullo GOFFI, « Péché et pénitence dans le contexte culturel d'aujourd'hui », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2001, p. 834.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 835.

¹³ BERNASCONI, « Pécheur/Péché », p. 842.

¹⁴ GOFFI, « Péché et pénitence dans le contexte culturel d'aujourd'hui », p. 834-835.

1.3 Orientation de la conscience

La question du péché peut également être analysée sous l'angle de l'orientation de la conscience¹⁵. La conscience occidentale semble avoir été passablement orientée vers les règles par suite de siècles d'un christianisme orienté en ce sens. Ceci nous imprègne toujours.

Toutefois il faut noter les renversements opérés contre l'ordre établi au cours des événements du type « mai 68 ». L'interdiction d'interdire marque beaucoup les esprits et il est des personnes qui ressentent une révolte spontanée à l'égard de l'autorité. Cela conduit à observer aujourd'hui dans nos sociétés des individus davantage orientés vers les relations, prêtant moins d'attention aux règles en tant que telles. Ainsi les gens usent plus de légèreté à l'égard de la loi et peuvent plus facilement se permettre d'y faire infraction s'ils ne craignent pas d'être repérés¹⁶. L'individu se fait juge de la loi et évalue par lui-même ce à quoi il souhaite obéir. On imagine les conséquences que cela peut avoir sur la compréhension du péché.

1.4 Identité

L'identité de l'homme moderne occidental est en grande partie individualiste. Il se pose en tant que personne à part et semble avoir un esprit de corps limité, du moins à l'égard des structures traditionnelles de la société¹⁷. Ainsi des individus cherchent simplement à tirer leur épingle du jeu.

Sans Dieu l'homme n'est lié qu'à la société, et de nombreuses structures mises en place par nos sociétés pour protéger l'individu (assurances, aides sociales, etc.) lui laissent croire qu'il est simplement détenteur de droits et indépendant du groupe. Sans égards pour ce dernier, il peut faire valoir ses droits à avoir, à recevoir.

Mais tout cela le laisse en quête d'identité au milieu de toutes les distractions que la société lui propose. L'homme peine à trouver sa signification en lui-même et doit ainsi au choix s'occuper, parfois aussi s'occuper à de bonnes causes, ou sans cesse chercher à se redéfinir dans ce qu'il est. Il ne se suffit pas à lui-même.

L'identité de « pécheur » est naturellement peu prise en compte. On cherche plutôt à définir les personnes comme de braves gens et à les déculpabiliser face aux questions existentielles. Et malgré tout cela, la culpabilité demeure qui emprisonne les individus.

2. La vision biblique du péché

Bibliquement, nous l'avons dit, le péché a beaucoup plus d'importance que pour nos contemporains. L'enseignement biblique nous apprend tout d'abord que le péché est universel, touchant tous les hommes sans exception (Jr 5.4-5 ; Ps 14.3 ; Rm 3.9-18). Cela est vrai depuis les débuts de notre existence (Ps 51.7). Même les fautes involontaires relèvent du péché (Lv 4.13). Ainsi nul ne peut s'imaginer ne pas être pécheur.

Le péché est par ailleurs une réalité très grave dans nos vies (Jc 4.8-9). Il ne peut pas être pris à la légère car il conduit inévitablement à la mort (Rm 6.23). C'est pour cette raison que Christ a dû subir la mort sur la croix : pour se charger de nos péchés qui faisaient obstacle entre Dieu et nous (Rm 4.25 ; 1 Co 15.3 ; 1 Jn 3.5).

Si le péché a bien sûr des conséquences sociales, qu'il blesse la bonne création de Dieu et en particulier les humains (Jér 7.19), il est aussi une offense à Dieu, transgressant sa Loi (Ps 51.6 ; 1 Jn 3.4). C'est ainsi que l'on pourrait définir le péché comme « tout

¹⁵ Voir WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur », p. 66-70.

¹⁶ BERNASCONI, « Pécheur/Péché », p. 841.

¹⁷ On pourrait certainement tirer des éléments intéressants de l'examen du type de solidarité, d'esprit de corps, qui peut se manifester à l'intérieur d'associations nouvelles, grâce aux nouveaux moyens de communication et en particulier sur les réseaux sociaux.

manque de conformité à la loi morale de Dieu au niveau de nos actes, de nos attitudes ou de notre nature »¹⁸. Il n'est pas seulement mauvais dans ses conséquences, mais mauvais en tant que tel, s'éloignant de ce que Dieu veut.

Ainsi le péché corrompt toutes choses dans la création de Dieu : personnes, relations, activités, institutions, tout en est marqué. Il distord nos regards sur le monde qui nous entoure et sur Dieu. L'homme est tout à la fois victime et coupable du péché puisqu'il est aveuglé et continue à s'aveugler. Malgré le bien qu'il pourra parfois faire, il est pleinement engagé dans la révolte contre Dieu, en Adam (1 Co 15.22). C'est de la sorte que l'homme ne peut pas même se prévaloir de ses plus belles œuvres (És 64.5). L'homme ne peut pas échapper à sa responsabilité dans cette corruption infligée à l'œuvre bonne de Dieu. Il a lui-même transgressé la Loi de Dieu, sa volonté parfaite.

Si le péché a divers ressorts tels que notamment la volonté d'indépendance à l'égard de Dieu, il nous semble qu'on ne peut pas lui imputer une nature propre. Il n'a pas d'essence qui lui appartienne mais existe uniquement par corruption du bien. « Il tire sa force du créé qu'il pervertit »¹⁹.

3. Comment communiquer le message

À n'en pas douter, la vision séculière du péché et la vision biblique sont fort éloignées l'une de l'autre. Pourtant, sans arriver à faire comprendre cette réalité du péché à nos contemporains, l'Évangile reste fade. La vie chrétienne même reste tronquée si la conscience du péché n'est que superficielle : impossible de comprendre l'étendue de la grâce, d'exhorter à la sanctification, d'exercer

la discipline, de vivre une vie de prière qui s'en remet pleinement à Dieu, et ainsi de suite. Sans conscience du péché les incroyants ne se convertiront pas et les croyants resteront sur place, dans leur péché. Les uns comme les autres cherchent alors leur sécurité ailleurs qu'en Dieu, passent leur temps dans diverses occupations pour tenter de ne pas voir leurs difficultés, courent après les idoles des loisirs, du travail, du succès, de la connaissance, du bonheur, du confort et voudraient soumettre toute leur vie non pas à un principe de réalité, mais à ce qui les arrange.

Pallier ce décalage semble difficile. Mais à côté de ce tableau plutôt négatif, il nous faut bien voir que nos contemporains sont loin de tous trouver leur satisfaction dans cette situation. Les questions et aspirations restent nombreuses qui mettent l'homme en mouvement et devraient nous permettre de nous faire entendre. Ainsi certaines ouvertures peuvent se profiler.

3.1 Saisir les points de contact

En effet, malgré tout, nos contemporains sont bien souvent confrontés au péché. Le mal touche tout le monde d'une manière ou d'une autre, quand bien même on ne se rend pas compte qu'il nous est aussi intérieur. La vie nous met face à des situations difficiles, des crises diverses et variées qui doivent bien nous amener à constater que tout ne va pas comme cela devrait. C'est ainsi que des personnes qui passent par des épreuves peuvent être plus sensibles au fait qu'il y a du mal dans ce monde.

Par ailleurs, nos contemporains sont bien souvent préoccupés par la justice sociale, l'équité et réalisent que tout n'est pas au mieux. Les sans-abris, la faim dans le monde, les guerres, les problèmes écologiques sont

¹⁸ Wayne GRUDEM, « Péché », in *Théologie systématique*, coll. OR, Charols, Excelsis, 2010, p. 536. Note de l'éditeur : Pour une réflexion sur la notion de péché dans une perspective relationnelle, voir Wayne T. DYE, « Vers une définition du péché dans les différentes cultures », *Perspectives missionnaires* 1, 1981, p. 56-74 ; cf. Hannes WIHER, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique occidentale*, Bonn, Culture and Science Publications, 2003, p. 54-58.

¹⁹ Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, coll. Théologie, Charols, Excelsis, 2012, p. 189.

autant de moyens par lesquels les humains voient qu'il y a bien du mal qui se fait sur cette terre.

De ces deux moyens par lesquels nous voyons le mal à l'œuvre, on pourrait envisager des ponts pour faire entendre que ce mal ne nous est pas qu'extérieur. À qui se lamente des misères du monde on pourra aussi pointer certaines actions ou manières d'être de sa propre vie qui finalement contribuent à ces réalités. On peut bien déplorer les meurtres, mais il faudrait aussi cesser insultes et colère (Mt 5.22). Bien peu s'émeuvent de ce qu'ils privilégient systématiquement leur intérêt, qu'ils recherchent leur propre confort avant tout et pour cela sont prêts à blesser les autres ou à leur refuser un bienfait. Ce sont cependant les mêmes principes qui sont à l'œuvre.

Ainsi, à l'école de la Bible, on pourrait par exemple réfléchir à l'usage de « paraboles » pour faire comprendre à nos contemporains les réalités de nos actes. N'est-ce pas une histoire de brebis qui a permis à Nathan de faire comprendre son péché au roi David ? (2 S 12.1-13) C'est peut-être de manière parfois indirecte que nous pourrions nous faire comprendre, mettant en œuvre d'autres types de raisonnements, misant notamment sur les analogies. Pour espérer être compris, il nous faut faire preuve d'actualité et d'inventivité, saisissant les réalités qui préoccupent nos contemporains.

3.2 Annoncer la grâce

Mais à l'annonce du péché il nous faut impérativement associer l'annonce de la grâce de Dieu. En Adam, l'homme est irrémédiablement pécheur, dans tout ce qu'il fait, dans toute son attitude. Pour faire face à cela il a mis en place un nombre incalculable de stratégies lui permettant de se croire un peu moins mauvais qu'il ne l'est. En tentant de lui montrer combien il est pourtant pécheur, en lui démontrant qu'il ne peut pas s'en sortir par lui-même, nous mettons donc toutes ses stratégies de défense en alerte.

Nous nous heurterons soit à un mur, soit condamnerons notre interlocuteur au désespoir. Dans les deux cas nous n'aurons rien gagné.

Ainsi il nous faut expliquer, tout en même temps que le péché, la grâce immense que Dieu nous fait par le salut acquis en Jésus-Christ. Dieu ne nous met pas seulement en face de notre péché. Il nous offre une solution ! Dieu nous met en lumière ce que nous sommes et nous montre en même temps qu'il a pourvu à notre salut. Il nous offre la possibilité d'être lucides sur nous-mêmes sans être condamnés au désespoir. Il nous montre qu'au-delà de la reconnaissance du péché une vie nouvelle est possible.

Si en prêchant la grâce que Dieu nous accorde, si pécheurs que nous soyons, nous offrons à nos contemporains une porte de sortie, nous pouvons alors espérer qu'ils abandonnent leurs stratégies de défense, les voiles qu'eux et le monde qui les entoure ont mis devant leurs yeux, pour s'en remettre pleinement à celui qui les appelle. Dans un monde qui fonctionne au mérite, dans lequel les forts et les compétents sont ceux que l'on met en avant, il nous faut dire à chacun que Dieu ne regarde pas à cela mais qu'il est prêt à faire grâce à quiconque se tourne vers lui. Cela nous ne devons pas uniquement le prêcher en paroles, mais aussi en actes. Nos contemporains ne sont pas habitués à la gratuité et il nous faut manifester par nos vies ce qu'elle signifie. C'est ainsi que nous sommes appelés à aimer, même celui qui n'est pas aimable, à aider, même celui qui n'a rien pour mériter notre aide, et ainsi de suite. La parabole que Dieu veut pour parler de son amour, c'est notre vie transformée par cet amour (Jn 13.35 ; 1 Jn 3.13-16). C'est par là aussi que nous offrirons à ceux qui nous entourent la possibilité de s'ouvrir véritablement sur leurs difficultés.

Le péché doit donc être annoncé conjointement avec la grâce sans laquelle il nous condamne au désespoir, à l'attente

terrible du juste châtement qu'est la mort. Cette annonce du péché, l'homme qui se perd ne peut pas l'assumer. Mais en connaissant la grâce il peut petit à petit en venir à se confier à Dieu et à le laisser mettre en lumière ce qui est sombre en lui et purifier jour après jour celui dont il a fait une créature nouvelle. La grâce de Dieu doit être annoncée dans toute sa plénitude, même si cela peut prendre bien des années à faire entendre !

3.3 S'armer du courage

Naturellement une telle réalité effraye : trop grande grâce, péché trop difficile à avouer. Nous préférons bien souvent nous débrouiller par nous-mêmes. Voir la vérité nous oblige à nous reconnaître coupables dans des actions très nombreuses, dans l'ensemble de notre existence. Et cela n'est pas supportable pour l'homme livré à lui-même.

Ainsi, le message dont nous sommes porteurs peinera à être populaire. Nous en avons été prévenus (2 Tm 4.3-4). Mais au milieu de tout cela il nous faut garder le cap et prêcher la vérité révélée par Dieu (2 Tm 4.1-2 ; 5). Ce n'est pas en modérant la réalité du péché que nous rendrons service à nos contemporains, que nous leur témoignerons de l'amour. L'amour qui aime en vérité a besoin de courage, persévérant pour susciter

une prise de conscience qui, si elle n'est pas populaire, est salutaire.

Conclusion

Le péché est une réalité qu'il nous faut bel et bien dénoncer dans toutes ses formes, nous gardant d'imaginer que nous en serions purs et aidant nos contemporains à prendre conscience qu'ils sont loin d'être aussi bons qu'ils le croient. En cela nous offrons la possibilité d'être pleinement lucide sur soi-même et de trouver auprès du Père une identité nouvelle, beaucoup plus vraie que celle que nous tentons de construire sans Dieu, et que nous pouvons pleinement assumer, contrairement à l'identité de pécheur que nous cherchons à fuir dans les activités du monde.

Mais cela ne peut pas être prêché sans la grâce en dehors de laquelle nous nous condamnons à être inévitablement incompris. Même avec la grâce, certes, beaucoup préféreront se confier encore en leurs défenses mais sans parler de la grâce que Dieu fait au pécheur nous faisons obstacle à ce que les hommes viennent à celui qui est leur salut. L'Évangile n'est pas la tristesse du péché, mais la joie de pouvoir être pardonnés et de vivre une vie nouvelle (Ps 32.1-5). C'est cela qui doit retentir !

L'UTILISATION LUCANIENNE DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS UNE PERSPECTIVE MISSIOLOGIQUE : ÉTAT DE LA QUESTION

McTair WALL¹

Introduction

Luc accorde une place importante à la mission du messie et des disciples dans son œuvre. Si l'intérêt missiologique figure au cœur du récit lucanien, les textes de l'Ancien Testament jouent un rôle primordial dans le développement de la pensée lucanienne². Charles Barrett estime que l'Ancien Testament exerce une influence profonde sur le style littéraire, les concepts majeurs et les fondements même de la pensée théologique de Luc³.

Luc fait une articulation claire entre sa théologie de la mission et les Écritures. Il fait des renvois systématiques aux Écritures à des endroits stratégiques de son œuvre pour communiquer sa pensée missiologique⁴. Par ailleurs, à chaque étape dans le déroulement du récit lucanien, les acteurs-clés interprètent et fondent l'expansion missionnaire par des références à l'Ancien Testament. Ce fait représente une des particularités de l'emploi lucanien de l'Ancien Testament, à la différence de l'Évangile de Matthieu, par exemple⁵. Il est également intéressant de noter que Luc ne se limite pas à une seule partie de l'Ancien Testament pour fonder sa pensée missiologique, même s'il semble donner une

place particulière au prophète Ésaïe⁶. Luc s'appuie en effet sur Moïse (le Pentateuque), les Psaumes et les Prophètes pour enraciner sa vision missiologique dans l'œuvre plus large de Dieu (cf. Lc 24.44-47). Il utilise l'Ancien Testament comme une sorte de filtre à travers lequel il interprète pour le lecteur les événements relatifs à la venue de Jésus et à la mission des disciples. Luc insiste sur le rôle que les Écritures jouent pour la juste compréhension des événements qui « se sont accomplis parmi nous » (Lc 1.1). Nous estimons donc que Luc s'appuie largement sur les Écritures pour expliquer, justifier et annoncer la mission à tous les peuples sans distinction. Cela n'est pas étonnant, car Luc accorde une place toute particulière à l'Écriture pour la formulation de ses autres centres d'intérêt majeurs.

Pourtant les chercheurs ne se sont guère penchés sur le lien qui existe entre la mission du peuple de Dieu et les Écritures dans l'œuvre de Luc. À ce sujet, Andreas Köstenberger et Peter O'Brien regrettent qu'un sujet biblique aussi important que la mission de l'Église n'ait pas reçu plus d'attention dans les études bibliques et la

¹ McTair Wall est doctorant à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux sur Seine.

² Pour le rôle important que Luc accorde aux textes vétérotestamentaires et l'histoire de la recherche sur l'herméneutique lucanienne, voir François BOVON, *Luc le théologien*, 3^e éd., Genève, Labor et Fides, 2006, p. 87-118, 481-487.

³ C.K. BARRETT, « Luke/Acts », dans D.A. CARSON et H.G.M WILLIAMSON, (sous dir.), *It is Written. Scripture Citing Scripture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 231.

⁴ Voir en particulier Lc 3.3-6 ; 4.14-27 ; 24.44-49 ; Ac 1.1-8 ; 2.17-21 ; 3.25-26 ; 10.39-34 ; 13.38-39 ; 15.15-18 ; 26.16-18 ; 28.23-28.

⁵ Matthieu cite les Écritures de manière spécifique et les relie aux événements particuliers ; il le fait plus rarement en mettant la citation dans la bouche des protagonistes.

⁶ Voir David W. PAO, *Acts and the Isaianic New Exodus*, Tubingue, J.C.B. Mohr, 2000 et Peter MALLÉN, *The Reading and Transformation of Isaiah*, Library of New Testament Studies, Londres, T&T Clark, 2008.

théologie du Nouveau Testament⁷. Cela peut s'expliquer en partie par le fait que l'interprétation traditionnelle a largement favorisé la lecture christologique des références à l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc. Cependant, la recherche s'intéresse plus récemment à d'autres aspects de l'utilisation lucanienne de l'Ancien Testament. On s'interroge notamment sur l'utilisation ecclésiologique et missiologique des Écritures dans Luc-Actes. Cette étude s'interroge sur certains aspects de ce débat afin de mettre en évidence son intérêt pour l'étude de la mission dans l'œuvre de Luc.

Utilisation christologique de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc

Avant les années 1950, la recherche s'intéresse principalement à l'élaboration de la christologie dans l'œuvre de Luc à partir des textes de l'Ancien Testament⁸. Depuis la publication de l'article important de Paul Schubert⁹ et de la monographie monumentale de Hans Conzelmann¹⁰, l'herméneutique lucanienne a reçu de la part des chercheurs une attention particulière. L'analyse que fait Schubert de la structure de Luc 24 montre le rôle central que joue l'argument scripturaire dans la théologie lucanienne de la « preuve à partie de la prophétie réalisée » (*proof from prophecy*) en Jésus-Christ. D'après Schubert, l'utilisation des Écritures dans Luc 24 est paradigmatique pour une meilleure appréciation de l'herméneutique lucanienne.

Schubert estime que Luc reprend l'Ancien Testament à son compte essentiellement pour montrer que les prédictions concernant le Messie arrivent à leur terme en Jésus-Christ¹¹. Dans cette perspective, l'Ancien Testament est compris globalement comme prophétie.

L'étude de Conzelmann est plus complexe et plus développée. Pour répondre à la crise posée par le retard de la parousie de Jésus-Christ, Luc a repris la tradition évangélique sur laquelle il a superposé le schéma de « l'histoire du salut » (*heilsgeschichte*), selon Conzelmann ; c'est là la contribution particulière de l'œuvre lucanienne. D'après Conzelmann, l'histoire du salut dans l'œuvre de Luc consiste en trois périodes distinctes : le temps d'Israël, le temps de Jésus qui porte l'appellation, « le milieu du temps » (*Die Mitte der Zeit*), et le temps de l'Église. Selon Conzelmann, Luc a inventé cette périodisation de l'histoire du salut, considérant la venue de l'Esprit saint à la Pentecôte comme une sorte de substitut (*Ersatz*) à la parousie¹². Conzelmann pense également que Luc présente l'engagement missionnaire de l'Église primitive comme une réponse au retard de la parousie du Seigneur. Dans cette perspective, Luc a recours aux Écritures pour soutenir sa propre vision de l'histoire du salut. L'hypothèse de Conzelmann n'a pas reçu bon accueil chez tous les spécialistes. Mais son travail a servi de stimulus pour faire avancer la recherche sur quelques questions qui ont dominé les débats

⁷ Andreas KÖSTENBERGER et Peter O'BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth. A Biblical Theology of Mission*, New Studies in Biblical Theology, Downers Grove, IVP/Apollos, 2001, p. 19.

⁸ Voir BOVON, *Luc le théologien*, p. 91-118.

⁹ Paul SCHUBERT, « The Structure and Significance of Luke 24 », in Walther ELTESTER, sous dir., *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, BZNW 21, éd. rév. Berlin, Alfred Töpelmann, 1957, p. 165-186.

¹⁰ Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, Mohr, 1954. Toute citation est tirée de Hans CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke*, trad., Geoffrey BUSWELL, New York, Harper & Row, 1961.

¹¹ SCHUBERT, « The Structure and Significance of Luke 24 », p. 173-176. Cf. BOVON, *Luc le théologien*, p. 93-94, pour la critique de Schubert.

¹² Voir CONZELMANN, *Theology of Saint Luke*, p. 98ss ; cf. Hans CONZELMANN, *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles*, Hermeneia, trad. J. LIMBURG, A.T. KRAABEL et D.H. JUEL, Philadelphie, Fortress Press, 1987, p. 7 : « L'Esprit n'est plus la puissance de l'eschaton, mais son substitut ».

sur Luc-Actes dans la deuxième moitié du XX^e siècle¹³.

Sous l'influence de Schubert et de Conzelmann, la recherche a largement privilégié le rôle de la « preuve à partir de la prophétie » (*proof from prophecy*), dans l'interprétation lucanienne scripturaire. De plus, cette thèse a insisté sur le schéma de promesse et d'accomplissement de la prophétie dans une perspective christologique¹⁴. En suivant ce schéma, la plupart des spécialistes estiment que Luc se sert de l'Ancien Testament principalement pour démontrer que la vie et les œuvres de Jésus sont l'accomplissement des textes messianiques. La thèse de la lecture christologique des Écritures dans l'œuvre de Luc a reçu un large accueil parmi les chercheurs et, jusqu'à récemment, jouissait d'un consensus quasi total¹⁵.

Cependant, quelques spécialistes notables ont remis en cause ce consensus¹⁶. Martin Rese, par exemple, cherche à démontrer que les citations vétérotestamentaires dans Luc-Actes ne se limitent pas au schéma de promesse et d'accomplissement de la prophétie, mais jouent essentiellement cinq rôles¹⁷. Tout d'abord, Rese parle du rôle « herméneutique » de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc. Il estime que Luc utilise les textes scripturaires juifs pour expliquer que certains événements témoignent d'une

intervention divine, sans forcément tenir compte du contexte du texte cité (cf. Jl 3 dans Ac 2.17-21). Deuxièmement, Rese parle du rôle typologique des textes bibliques dans Luc-Actes (cf. Ac 7.37). Troisièmement, il suggère que certaines citations servent à établir le fait que Jésus est le Messie et le Seigneur (cf. Ps 16 et 110 dans Ac 2). Quatrièmement, certains textes de l'Ancien Testament sont utilisés pour souligner la réalisation d'une prophétie dans un événement particulier (cf. Ac 13.32-35). Cinquièmement, Luc utilise quelques textes vétérotestamentaires pour accentuer le caractère passé de la prophétie (cf. Ac 3.26). En dépit des critiques formulées à l'encontre du travail de Rese, Bovon remarque que « Rese a contribué à une meilleure intelligence du regard que Luc jette sur l'Écriture »¹⁸. Darrell Bock, estime que le travail de Rese a relancé le débat sur l'emploi des textes de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc, et suggère la nécessité de réviser la thèse classique¹⁹.

Dans son importante monographie, Bock effectue un travail crucial de remise à jour de recherche sur la lecture lucanienne de l'Ancien Testament. Il défend le large consensus des chercheurs sur le schéma de promesse et d'accomplissement en mettant l'accent sur l'utilisation christologique des Écritures dans l'œuvre de Luc. Cependant, Bock estime que ce schéma ne tient pas suffisamment compte

¹³ Pour une présentation et des remarques critiques de l'œuvre de Conzelmann, voir BOVON, *Luc le théologien*, p. 26-26. Pour une réponse soutenue et notable aux hypothèses de Conzelmann, voir I.H. MARSHALL, *Luke. Historian and Theologian*, Exeter, Paternoster, 1970, 1989.

¹⁴ Henry J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, New York, MacMillan, 1927, p. 302-305, y avait déjà insisté.

¹⁵ Cf. BOVON, *Luc le théologien*, p. 91-105.

¹⁶ Voir à titre d'exemple, Kenneth LITWAK, *Echoes of Scripture in Luke-Acts. Telling the History of God's People Intertextually*, JSNTSup 282, Londres, T&T Clark, 2005 ; Martin RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Güterslocher, Mohr, 1969 ; Charles TALBERT, « Promise and Fulfillment in Lukan Theology », in *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, 1984, New York, Crossroad, p. 91-103.

¹⁷ Nous sommes redevable au travail de Bock et de Bovon pour le résumé qui suit. Voir Darrel L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology*, JSNTSup 12, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, p. 39-41, et BOVON, *Luc le théologien*, p. 111-115. L'étude substantielle de Bock est essentiellement une critique du travail de Rese.

¹⁸ BOVON, *Luc le théologien*, p. 115 (cf. p. 113-115).

¹⁹ Cf. BOCK, *Lukan Old Testament Christology*, p. 43.

de l'aspect typo-logique de l'interprétation de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc²⁰. Le titre de son ouvrage exprime bien son angle d'attaque : *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lukan Old Testament Christology* (La proclamation à partir de la prophétie et du modèle, la christologie lucanienne de l'Ancien Testament). Selon Bock, les citations dans Luc-Actes ont pour fonction principale de proclamer la seigneurie de Jésus à partir de la prophétie. Mais les prototypes modèles de l'Ancien Testament jouent ce même rôle de proclamation. D'après Bock, Luc cherche à établir d'abord la seigneurie universelle de Jésus à partir des Écritures pour justifier la mission des disciples dans le monde non-juif. Sa conclusion est la suivante : « Parce que Jésus est Seigneur de tous, le message doit pouvoir aller à tous »²¹. En disant cela, Bock reconnaît l'articulation entre l'usage christologique et l'usage missiologique de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc.

Les débats et remises en cause de Reese et de Bock ont aidé, d'une part, les spécialistes à réaffirmer l'importance du schéma classique de promesse et d'accomplissement dans une perspective christologique. D'autre part, les chercheurs ont pris conscience de l'importance de nuancer la lecture christologique de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc, voire de la compléter. Certains, comme Bock, ont associé l'interprétation christologique à la typologie, tandis que d'autres ont mis en avant le rôle rhétorique des textes-sources²², et d'autres

encore ont souligné la dimension théologique de l'utilisation des Écritures dans Luc-Actes²³. Néanmoins, la lecture christologique reste dominante dans la recherche.

Utilisation ecclésiologique de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc

Cependant, certains spécialistes pro-posent que l'interprétation lucanienne de l'Ancien Testament joue un rôle ecclésiologique²⁴. Dans son ouvrage important, *Acts and the Isaianic New Exodus*, David Pao aborde la question de l'herméneutique lucanienne du point de vue de la typologie du « nouvel Exode » repris du livre d'Ésaïe. Pao suggère que Luc s'approprie et transforme l'image du nouvel Exode, tel que le livre d'Ésaïe le comprend, en se servant des textes isaiens spécifiques pour formuler sa pensée. La thématique du nouvel Exode est appliquée au salut que Jésus le Messie a apporté aux Juifs et aux non-Juifs pour former leur identité en tant que nouveau peuple de Dieu. Pao qualifie cette lecture des textes de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc d'« ecclésiologique », car ces textes servent à construire la pensée lucanienne sur la constitution du nouveau peuple de Dieu, l'Église, tant attendue dans les Écritures d'Israël²⁵. Sans remettre en cause l'aspect christologique de l'herméneutique lucanienne, Pao note qu'une trop forte insistance sur la christologie a mis au second plan le rôle ecclésiologique que jouent les textes scripturaires dans l'œuvre de Luc. Une

²⁰ Voir *ibid.*, p. 47-53.

²¹ *Ibid.*, p. 259, cf. p. 277-279.

²² Cf. Charles TALBERT, *Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu*, Supp. to Novum Testamentum 107, Leiden, Brill, 2003, et James A. MEEK, *Gentile Mission in the Old Testament Citations in Acts. Text, Hermeneutic and Purpose*, Library of New Testament Studies, Londres, T&T Clark, 2008.

²³ Cf. Eric FRANKLIN, *Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, Philadelphie, Westminster, 1979 ; cf. Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Lire la Bible, Paris, Cerf, 1998, p. 19-68 ; Steve WALTON, « The Acts – of God ? What is the "Acts of the Apostles" all about ? », *Evangelical Quarterly* 80.4, 2008, p. 291-306.

²⁴ Voir BRAWLEY, *Text to Text Pours Forth Speech*, p. 79-80 ; LITWAK, *Echoes of Scripture in Luke-Acts* ; PAO, *Acts and the Isaianic New Exodus* ; cf. C.H. DODD, *Conformément aux Écritures*, trad. R. GUÉHO et J. TRUBLET, Paris, Seuil, 1968, p. 75-88.

²⁵ PAO, *Acts and the Isaianic New Exodus*, p. 7-8.

des raisons de cet état de fait est probablement liée à la tendance de la recherche de se limiter aux citations formelles, d'après Pao. Ce faisant, les chercheurs ont négligé d'autres « évocations » des Écritures, comme des termes clés, des images et des allusions scripturaires pour construire la trame narrative du récit lucanien²⁶. Pour l'essentiel, Joel Green soutient la thèse de Pao en affirmant catégoriquement que « l'utilisation lucanienne des Écritures est principalement ecclésiologique et non pas christologique »²⁷.

Cet apport important de Pao sert à sensibiliser au fait que la lecture que Luc fait des textes scripturaires ne peut se limiter à l'interprétation christologique. Autrement dit, le rôle christologique des textes de l'Ancien Testament dans Luc-Actes est à articuler avec d'autres préoccupations lucaniennes. Pao rappelle, par ailleurs, que le rôle ecclésiologique que jouent les citations scripturaires dans l'œuvre de Luc dépend de la fonction christologique des Écritures. Pao identifie également l'aspect missiologique dans l'utilisation lucanienne des textes bibliques. Cependant, il semble englober le rôle missiologique dans l'utilisation ecclésiologique des Écritures²⁸. Par exemple, dans son souci de démontrer sa thèse en faveur du nouvel Exode dans l'œuvre de Luc, Pao fait une lecture essentiellement ecclésiologique de Luc 24.44-49²⁹. Il met ainsi au second plan la préoccupation missiologique du texte.

Cependant, ne serait-il pas possible de lire ce texte lucanien charnière sous l'angle du rôle missiologique qu'il joue dans l'œuvre de Luc, tout en tenant compte également de la lecture christologique et ecclésiologique du texte ?

Utilisation missiologique de l'Ancien Testament dans l'œuvre de Luc

L'examen de l'œuvre de Luc révèle que l'élaboration de la thématique de la mission universelle tient une place importante dans les références que Luc fait de l'Ancien Testament. À ce propos, Bock reconnaît que Luc utilise les textes bibliques pour développer principalement sa pensée sur la christologie et sur la mission de l'Église³⁰. Sans tenir compte de la recherche de Pao, Bock estime aussi qu'il faut tenter de rapprocher ces deux centres d'intérêt pour obtenir une vision plus complète du rôle que jouent les Écritures dans l'œuvre de Luc. En fin de compte, Bock considère que l'utilisation lucanienne des textes vétérotestamentaires dans une perspective missiologique est également un champ fructueux de recherche³¹.

Malgré ce constat, peu d'études se sont intéressées à l'usage lucanien des Écritures comme fondement de sa pensée missiologique jusqu'à récemment. Dans son travail important sur le lien de l'Ancien Testament et la mission auprès des non-Juifs, James Meek

²⁶ *Idem.*

²⁷ Joel GREEN, « Learning Theological Interpretation from Luke », in Craig BARTHOLOMEW et al., (sous dir.), *Reading Luke. Interpretation, Reflection, Formation*, coll. Scripture and Hermeneutic Series 6, Grand Rapids, Zondervan, 2005, p. 57.

²⁸ Pao semble rejoindre ici la classification traditionnelle qui attache la missiologie à l'ecclésiologie, selon le schéma classique de Schleiermacher qui a placé la missiologie dans le cadre de la théologie pratique.

²⁹ Voir PAO, *Acts and the Isaianic New Exodus*, p. 84-91.

³⁰ Voir BOCK, *Lukan Old Testament Christology*, p. 364.

³¹ Cf. Darrell BOCK, « Proclamation from Prophecy and Pattern. Luke's Use of the Old Testament for Christology and Mission », in C. A. EVANS et J. A. SANDERS, (sous dir.), *The Gospel and the Scriptures of Israel*, JSNTSupp. 104, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 280-307. Voir aussi BOVON, *Luc le théologien*, p. 118.

constate que cette question est « largement omise » dans la recherche³². Cette lacune se traduit concrètement par le fait qu'il y a peu de monographies ou d'articles consacrés directement à ce sujet. À notre connaissance, le sujet n'a pas suscité d'intérêt direct, à part les deux mono-graphies récentes de Meek et d'Albert Kaumba Mufwata³³, qui se limitent surtout au livre des Actes. Il existe aussi quelques articles de base qui traitent du sujet sous des angles proches de notre travail³⁴. La question a reçu un traitement partiel dans plusieurs articles de Jacques Dupont qui a fait des recherches de base sur la place importante de la mission auprès des non-Juifs dans l'œuvre de Luc³⁵. Il existe d'autres ouvrages qui touchent ce sujet, mais dans le cadre d'autres problématiques³⁶. Ces divers travaux indiquent que l'importance de l'herméneutique lucanienne dans une perspective missiologique commence à figurer dans le débat et mérite plus d'attention.

L'étude de Mufwata, par exemple, traite de deux citations dans le livre des Actes (Ac 2.16-21 ; 13.40-41). Elle le fait sous l'angle de

la problématique de l'utilisation que Luc fait des textes vétérotestamentaires pour justifier l'ouverture universelle aux non-Juifs. Cet auteur cherche à savoir si l'emploi que Luc fait des textes prophétiques s'accorde au sens que les prophètes avaient attachés à leur textes : est-ce que les prophètes que cite Luc avaient déjà en vue la dimension universelle de la mission de l'Église qu'on retrouve dans le livre des Actes ? Mufwata conclut prudemment que « chacun des textes choisis par Luc présentait des virtualités ou possibilités de sens qui les rendaient susceptibles d'une interprétation dans le sens d'une ouverture »³⁷. Ainsi Luc reste fidèle à l'Ancien Testament en reprenant l'orientation universaliste déjà présente dans les textes-sources des prophètes. De cette manière, la thèse de Mufwata implique que les citations jouent un rôle missiologique dans le livre des Actes dans la mesure qu'elles légitiment la mission universelle dans le prolongement de la pensée des prophètes.

L'étude de James Meek propose que Luc se sert des Écritures dans une stratégie

³² Meek remarque que « Luke's use of the OT with reference to the Gentiles has been largely omitted from studies of the OT in Luke-Acts », cf. MEEK, *Gentile Mission in the Old Testament Citations in Acts*, p. 2. Cf. LITWAK, *Echoes of Scripture in Luke-Acts*, p. 203, et PAO, *Acts and the Isaianic New Exodus*, p. 7-8, pour un constat similaire.

³³ Albert KAUMBA MUFWATA, *Jusqu'aux extrémités de la terre. La référence aux prophètes comme fondement à l'ouverture universaliste aux chapitres 2 et 13 des Actes des Apôtres*, Cahier de la Revue Biblique 67, Paris, Gabalda, 2006. Voir aussi notre travail : 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.

³⁴ Voir Craig A. EVANS, « A Light to the Nations. Isaiah and Mission in Luke », in Stanley PORTER et Cynthia Long WESTFALL, (sous dir.), *Christian Mission, Old Testament Foundations and New Testament Developments*, McMaster New Testament Studies Series, Eugene, Wipf and Stock, 2011, p. 93-107 ; Thomas S. MOORE, « The Lukan Great Commission and the Isaianic Servant », *Bibliotheca Sacra* 154, 613, 1997, p. 47-60 ; Thomas S. MOORE, « "To the Ends of the Earth". The Geographical and Ethnic Universalism of Acts 1.8 in Light of Isaianic Influence on Luke », *JETS* 40.3, 1997, p. 389-399 ; Stanley PORTER, « Scripture Justifies Mission. The Use of the Old Testament in Luke-Acts », in Stanley PORTER, (sous dir.), *Hearing the Old Testament in the New Testament*, McMaster New Testament Studies, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2006, p. 104-127.

³⁵ Voir Jacques DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, Lectio divina 45, Paris, Cerf, 1967, et Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Lectio divina 118, Paris, Cerf, 1984.

³⁶ Voir KOET, « Isaiah in Luk-Acts », in Steve MOYISE et Maarten J. J. MENKEN, (sous dir.), *Isaiah in the New Testament. The New Testament and the Scriptures of Israel*, New York, T&T Clark, 2005, p. 79-100, et Bart J. KOET, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Studiorum Novi Testamenti Auxilia 14, Leuven, Leuven University Press, 1989 ; Peter MALLEEN, *The Reading and Transformation of Isaiah* ; PAO, *Acts and the Isaianic New Exodus*.

³⁷ KAUMBA MUFWATA, *Jusqu'aux extrémités de la terre*, p. 203.

rhétorique³⁸. Selon Meek, l'objectif de Luc (cf. Lc 1.1-4) est de persuader Théophile et de renforcer sa foi par un appel à l'autorité des Écritures pour appuyer la mission aux non-Juifs qui était un point controversé pour Théophile³⁹. Pour ce faire, Meek se concentre sur quatre citations dans le livre des Actes (Ac 2.17-21 ; 3.25 ; 13.47 ; 15.16-18). Dans son étude des citations, Meek démontre comment Luc reste fidèle au texte de l'Ancien Testament, en l'interprétant dans la continuité du sens originel et en l'intégrant dans le récit de Luc-Actes dans une stratégie rhétorique pour fortifier la foi de Théophile. Dans cette perspective, les textes de l'Ancien Testament jouent un rôle interprétatif dans l'œuvre de Luc. Ils montrent la légitimité et la nécessité de l'inclusion des non-Juifs dans le peuple de Dieu, en conformité avec les desseins salvifiques de Dieu en Jésus-Christ. Dans la mesure où la stratégie rhétorique sert l'intention théologique de Luc de renforcer la véracité et donc la fiabilité de l'enseignement que Théophile a reçu, il semble bien que la proposition de Meek peut nous aider à tenir compte d'un aspect important de l'utilisation missiologique des textes scripturaires dans Luc-Actes.

La thèse originale de Christopher Wright apporte un tout autre regard sur la question du rôle missiologique que jouent les Écritures dans l'œuvre de Luc⁴⁰. À partir de la notion théologique de la « mission de Dieu » (*missio Dei*), Wright suggère que les Écritures sont « un vaste méta-récit » de cette mission divine. Elle commence à la création, se poursuit dans l'histoire de l'humanité et s'achève dans la nouvelle création. D'après Wright, les textes bibliques montrent comment Dieu agit pour

réaliser son plan de rédemption à travers l'histoire du salut. Le rôle des Écritures est donc de rendre témoignage de cette mission de Dieu, car elles en sont le résultat. Les textes bibliques re-présentent donc un « phénomène missionnel »⁴¹. Selon Wright, un des textes-clés qui fonde cette thèse, et montre que la mission de Dieu traverse l'Ancien et le Nouveau Testament, se trouve en Luc 24.44-49⁴². Wright estime que ce texte montre que Jésus oriente le programme herméneutique des disciples en ouvrant leur intelligence pour comprendre que les Écritures doivent être lues à travers une grille messianique et missiologique. Il suggère que ce texte nous livre une clé de lecture, une « herméneutique missionnelle »⁴³. Wright applique sa thèse globalement aux Écritures, car Luc 24.44-49 crée un lien fort entre les deux testaments.

Nous constatons que Wright semble affirmer sa thèse en faveur d'une lecture missiologique de la Bible, basée sur Luc 24.44-49, sans forcément prendre le temps d'argumenter à partir d'une exégèse fouillée des données de Luc-Actes. De plus, Wright ne tire pas profit de sa contribution pour l'étude du rôle missiologique des références scripturaires dans l'œuvre de Luc. En fin de compte, il semble poser plus de questions qu'il ne donne de réponses au sujet de l'herméneutique à l'œuvre dans la pensée missiologique de Luc. Cependant, sa réflexion sur l'utilisation de l'Ancien Testament dans Luc-Actes dans une perspective missiologique mérite d'être développée.

³⁸ Meek se base sur le travail de Christopher D. Stanley. Voir Christopher D. STANLEY, *Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, Édimbourg, T & T Clark, 2004.

³⁹ Voir MEEK, *Gentile Mission in the Old Testament Citations in Acts*, p. 7-8, 130-131

⁴⁰ Voir Christopher J.H. WRIGHT, *La mission de Dieu. Le fil conducteur du récit biblique*, tr. Alexandre SARRAN, Charols, Excelsis, 2012, p. 41-69, en particulier.

⁴¹ *Ibid.*, p. 43-47.

⁴² *Ibid.*, p. 21-24, 34-35, pour les remarques qui suivent.

⁴³ Cette expression traduit l'anglais, « *missional hermeneutic* » ; certains préfèrent de la traduire par « herméneutique missionnaire » ou « missiologique » au lieu d'utiliser le néologisme « missionnel ».

Conclusion

Ce survol montre l'intérêt soutenu de la recherche pour la fonction christologique dans l'utilisation lucanienne des Écritures. Sans diminuer la préoccupation centrale de Luc pour l'interprétation de l'Ancien Testament en faveur de sa christologie, nous avons relevé qu'il y a d'autres aspects importants dans les citations qui attirent l'attention des chercheurs, notamment en

rapport avec l'ecclésiologie et la missiologie. Reste à savoir comment articuler entre eux les différents rôles que Luc accorde aux Écritures dans son oeuvre. Dans tous les cas, une chose est claire : l'herméneutique lucanienne, mise en œuvre notamment en vue de son projet missionnaire, semble être encore un champ fructueux de recherche pour les études bibliques et missiologiques.

QUEL RAPPORT ENTRE ÉVANGILE ET CULTURE ? L'ÉCLAIRAGE DES DÉCLARATIONS DE LAUSANNE

Charles VANSEYMORTIER¹

En disant que nous allons exposer le rapport entre Évangile et culture dans ces textes, nous entendons par *évangile*, la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, qui nous a transformé, qui nous transforme, que nous nous efforçons de comprendre et de communiquer le plus fidèlement ; et par *culture*, c'est l'humanité de l'homme en tant qu'elle s'est construite sur notre nature qui est un donné, don de Dieu avec les effets de la chute, et cela à tous les niveaux (local, régional, national, global), et dans tous les domaines (culture artistique, religieuse, d'entreprise, etc.).

Puisque je souscris *grosso modo* à la position du Mouvement de Lausanne², mon avis ne sera exprimé qu'en passant, si des amendements me semblent utiles. Et pourtant la synthèse que je fais des données du Mouvement de Lausanne et leur mise-en-ordre reflète probablement plus mon appropriation des propositions que la lettre de Lausanne. Pour plus de profit de ces propositions, je recommande, avant de lire ce qui suit, de s'arrêter et de penser à deux cultures : une culture dans laquelle l'on aime vivre voire se définir, et une culture que l'on côtoie, mais comme étrange / étrangère.

Qu'est-ce que la culture pour le Mouvement de Lausanne ? Les trois textes constatent tout d'abord la bipolarité de toute

culture : « L'homme est une créature de Dieu, c'est pourquoi certains aspects de sa culture seront empreints de beauté et de bonté. Cependant, il est également une créature déchue, c'est pourquoi elle est aussi entachée de péché et porte même parfois des traces d'influence démoniaque. » (L1, § 10, cf. aussi L3, § I, 7, B).

Il s'ensuit que le chrétien a à se positionner de façon ambivalente vis-à-vis de toute culture : renforcer le bien et critiquer le mal, tout en ayant en tête son objectif : l'évangélisation des nations, qui est possible. Cela veut dire deux choses concernant le rapport entre l'Évangile et la culture. La transculturalité de l'Évangile tout d'abord : il est norme de croyance et de vie *au-dessus* de toute culture. Et la multiculturalité de l'Évangile ensuite : il parle à chaque culture diversement, mais non moins véridiquement. Lausanne affirme cela en plusieurs endroits³.

Cela concerne tout d'abord notre culture, non pas celle qui m'entourne, mais celle *dans laquelle je me reconnais*, depuis laquelle nous écoutons l'Évangile, mais aussi qui doit être critiquée par l'Évangile. Et pourtant ce n'est souvent que confronté à une autre culture que l'on prend réellement conscience que sa culture n'est pas l'absolu. C'est dans cette optique, qui n'est pas explicitement celle du Mouvement de Lausanne, que j'évoque ce

¹ Charles Vanseymortier est étudiant à la FLTE de Vaux-sur-Seine.

² Ces trois conférences, bien que participant d'un même mouvement amorcé à Lausanne en 1974, n'ont pas toutes eu lieu en ce lieu. Les trois textes que nous allons examiner comme un tout organique sont la *Déclaration de Lausanne* (1974, abrégé dorénavant L1 ci-dessous), le *Manifeste de Manille* (1989, L2), et l'*Engagement du Cap* (2010, L3).

³ « Elle est la seule parole écrite de Dieu et l'unique règle infaillible de foi et de vie. [...] Par elle, le Saint-Esprit continue à nous parler aujourd'hui ; dans chaque culture, il illumine l'intelligence du peuple de Dieu afin qu'il perçoive personnellement et de façon nouvelle la vérité divine et qu'il révèle ainsi à l'Église entière la sagesse infiniment variée de Dieu. » (L1, § 2, cf. aussi L3, § I, 6).

qu'elle affirme : la diversité culturelle a été créée comme une bonne chose et a une vocation eschatologique⁴, ainsi qu'une vocation présente pour l'Église. Ainsi L2 dit : « Nous affirmons que la coopération dans l'évangélisation est indispensable, d'abord parce qu'elle est dans la volonté de Dieu, mais aussi parce que notre manque d'unité jette un discrédit sur l'Évangile de la réconciliation [...] Cela implique que des personnes dont [...] les cultures diffèrent, [...] travaillent ensemble. » (L2, § III, 9). Une fois prise la conscience de la non-absoluité de ma culture, le problème du chrétien n'est que rarement la multiculturalité de l'Évangile : cela semble aller de soit que l'Esprit *me* parle dans *ma* culture⁵.

Le problème principal en revanche est de reconnaître, non pas seulement intellectuellement mais en pratique, la transculturalité de l'Évangile à ma culture, qu'il critique donc. Il s'agit premièrement de ne pas chercher à promouvoir sa culture, mais l'Évangile. Or « les Églises ont été parfois esclaves de la culture plutôt que de l'Écriture » (L1, § 10, cf. aussi L1, § 6). Et pourtant, aussi évidente que cette vérité paraisse, qui en a des exemples tirés de *sa* vie et non seulement des exemples vu chez d'autres ? Nous sommes trop souvent aveugles (Mt 7.3-5). Deuxièmement, il y a un appel à critiquer activement sa culture à l'aune

de l'Évangile. « Celle-ci doit toujours être vérifiée et jugée par l'Écriture. » (L1, § 10). Sur cette question du rapport entre l'Évangile et *ma* culture, il me semble que le Mouvement de Lausanne aurait eu intérêt, pour donner plus de force à son propos, à interpeller sur le *mien* et le *non-mien*. Où est ma patrie (le *mien*), en effet ? Car la où sera ma patrie, là sera ma culture ; et là où sera ma culture, là sera ce que je défendrai. Si c'est mon pays qui est ma patrie, défendrai-je l'Évangile ? Et si c'est mon Église qui est ma patrie ? Et si ce sont mes valeurs ? Alors que c'est seulement si l'Évangile qui est ma patrie que je le défendrai, à commencer par « ma » culture selon le chair et le sang, mais qui ne doit justement plus être ma culture primant tout. Même la culture de notre enfance, en tant qu'elle n'honore pas le Christ, n'est pas à défendre. Alors seulement je pourrai avec puissance être au bénéfice de ceux qui ont hérité d'une autre culture naturelle, pour qu'ils héritent de l'Évangile⁶.

Cela concerne ensuite la culture d'en face, une autre culture. Cela concerne toute culture étrangère, mais aussi la culture ambiante qui évolue et devient étrangère (notamment la culture postmoderne). Tout d'abord il faut savoir exprimer la transculturalité de l'Évangile, à commencer par sa transculturalité positive : en réveillant dans chaque culture les

⁴ « La diversité ethnique est le don de Dieu dans la création et sera préservée dans la nouvelle création [...] la mission de Dieu de créer pour lui-même un peuple formé de toute tribu, langue, nation et peuple. » (L3, § I, 7, B, cf. aussi L2, § II, 2).

⁵ Pourtant certains chrétiens trouvent de trop grands fossés entre la culture dans laquelle ils se reconnaissent et l'Évangile. Mais L3 se montre sensible à ce problème : « On trouve de soi-disant "témoins de l'intérieur" dans plusieurs religions. Il s'agit de groupes de personnes qui sont maintenant disciples de Jésus [...] tout en continuant à vivre socialement et culturellement au sein de leur communauté de naissance, y compris pour certains éléments d'observance religieuse. C'est un phénomène complexe et il y a beaucoup de désaccord sur la façon d'y répondre. » (L3, § II, iii, 4).

⁶ Ce que Lausanne suggère pourtant : « Nous encourageons les chrétiens des nations d'accueil où existent des communautés immigrantes issues d'autres arrière-plans religieux à porter un témoignage à l'amour du Christ, fût-ce en allant à contrecourant de leur propre culture » (L3, § II, iii, 5).

valeurs clés qui sont mises à mal, et qui par contre-coup compromettent l'audibilité de l'Évangile, ainsi le juste⁷ ou l'idéal du vrai⁸. Cet appel à un réveil culturel pour l'Évangile a cependant changé d'état d'esprit entre L1 et L3 : tandis qu'en 1974, on encourageait à participer à une élévation glorieuse de la culture⁹, dans une optique type du postmillénarisme ; en 2010, c'est à désirer simplement cette élévation que l'on est appelé¹⁰, dans une perspective plutôt amillénariste, ne croyant plus que nous avons à faire advenir le royaume des cieux par la transformation de la culture. Ensuite, c'est la transculturalité négative de l'Évangile qu'il faut exprimer, pour que l'Évangile soit un garde-fou dans la culture, que ce soit une culture proprement étrangère ou dans notre culture environnante en évolution : « nous sommes résolus [...] à nous consacrer à la mission dans le monde moderne, en veillant à ne pas laisser l'esprit du monde s'y installer. » (L2, § IV, 10).

Une fois la transculturalité de l'Évangile face à la culture étrangère exprimée, c'est la multiculturalité de l'Évangile pour cette culture que l'on est appelé à manifester. Nous avons à reconnaître pleinement la multiculturalité de l'Évangile pour *cette* culture étrangère, car c'est *dans* cette culture que Dieu veut que l'Évangile soit entendu. Cela commence par aimer toute culture

étrangère¹¹, ensuite de ne pas demander au ressortissant d'une autre culture de quitter sa culture *plus* que je ne cherche moi-même à quitter la mienne pour l'Évangile¹², et enfin faire tout pour que l'Évangile soit adapté à cette culture, par simple souci d'efficacité déjà. Cela signifie déjà mobiliser des missionnaires qui s'adaptent : « Les messagers les plus efficaces pour les atteindre seront des croyants appartenant déjà à leur culture et connaissant leur langage. À défaut, des messagers appartenant à d'autres cultures devront aller leur annoncer l'Évangile en laissant de côté leur propre culture et en faisant le sacrifice de s'identifier au peuple qu'ils ont à cœur de gagner à Jésus-Christ. » (L2, § IV, 11) ; puis des dirigeants qui adaptent « Nous sommes convaincus que les indigènes doivent prendre en mains la responsabilité de l'Église » (L1, § 11) ; enfin de prodiguer un enseignement adapté : « Dans chaque nation, dans chaque culture, nous souhaitons que soit établi un programme efficace pour la formation des pasteurs et des laïcs [...]. De tels programmes ne devraient pas dépendre de méthodes stéréotypées, mais se développer par des initiatives locales conformes aux normes bibliques. » (L1, § 11). Et non seulement y rendre l'Évangile *audible*, mais encore travailler avec persévérance à le rendre *attractif* pour cette culture où telle chose de l'Évangile n'a naturellement pas de

⁷ « Il [l'Évangile] insiste, dans chaque culture, sur les impératifs absolus de la morale. » (L1, § 10, six ans après mai 1968).

⁸ « De nombreuses cultures font preuve d'un relativisme dominant qui nie qu'une quelconque vérité absolue existe et puisse être connue. Si nous aimons la Bible, nous devons nous lever pour défendre ses affirmations de vérité. Nous devons trouver des moyens renouvelés d'exprimer l'autorité biblique dans toutes les cultures. » (L3, § I, 6C, en 2010, en contexte de postmodernité se répandant).

⁹ « Les Églises doivent chercher à transformer la culture et à l'enrichir pour la plus grande gloire de Dieu. » (L1, § 10).

¹⁰ « Nous soupirons après la manifestation de l'Évangile incarné et enchâssé dans toutes les cultures, les rachetant de l'intérieur de sorte qu'elles puissent manifester la gloire de Dieu et la plénitude radieuse du Christ. Nous attendons avec impatience de voir la richesse, la gloire et la splendeur de toutes les cultures introduites dans la cité de Dieu, rachetées et purifiées de tout péché, venant enrichir la nouvelle création. » (L3, § I, 7B, cf. aussi §I, 7E).

¹¹ « Un tel amour pour tous les peuples exige que nous rejetions les maux que sont le racisme et l'ethnocentrisme, et que nous traitons tous les groupes ethniques et culturels avec dignité et respect, sur la base de la valeur que Dieu leur accorde dans la création et la rédemption. » (L3, § I, 7B).

¹² « Certains [...] mettent en garde contre le danger du syncrétisme. Le syncrétisme, cependant, est un danger rencontré chez les chrétiens en tout lieu qui expriment leur foi selon leur propre culture. » (L3, § II, iii, 4).

saveur, comme par exemple la grâce dans une culture de l'honneur (L3, § II, iii, 3).

Pour conclure, je crois que les déclarations de Lausanne exhortent les chrétiens à aimer la culture de leur prochain comme la leur, de l'amour de Dieu, qui est un amour exigeant : c'est-à-dire aimer ce qui reflète Dieu et l'encourager, haïr ce qui s'élève contre Dieu, et chercher, dans le temps qui est le nôtre, à racheter chaque personne, quelle que soit sa culture, par la prédication de l'Évangile optimisée précisément par un travail inspiré de l'Évangile sur sa culture d'abord, ainsi que sur la culture du prochain.

Revenons aux deux cultures choisies au début. Il y a tout d'abord la multiculturalité de l'Évangile. Sais-je voir ce que ma culture est à même de recevoir de la révélation de Dieu ? Et en va-t-il également de la culture étrangère à laquelle j'avais pensé ? Et il y a ensuite la transculturalité de l'Évangile. Dans ma culture, où sommes-nous le plus à l'aise ? À

voir ce qui est de Dieu ou à voir ce qui s'y élève contre Dieu ? Dans la culture étrangère à laquelle je pense, où sommes-nous le plus à l'aise ? À voir ce qui est de Dieu ou à voir ce qui s'y élève contre Dieu ? Là où nous sommes le plus à l'aise, nous pouvons en être reconnaissants. Et là où avons-nous plus de mal, demandons à Dieu son aide, il est prompt à nous aider.

Nous nous exhortons les uns les autres, nous qui sommes le peuple de Dieu dans toutes les cultures, à admettre l'étendue de notre emprisonnement, conscient ou inconscient, dans les idolâtries de la culture environnante. Nous prions pour un discernement prophétique qui permette de repérer et de dénoncer ces faux dieux et leur présence dans l'Église, ainsi que pour le courage de nous repentir et d'y renoncer au nom et par l'autorité de Jésus, notre Seigneur.

(L3, § II, v, 1)

Recension

Hannes WIHER, (sous dir.), *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012.

L'ouvrage se présente sous la forme d'un manuel de base ayant pour objectif d'esquisser les grandes lignes d'une théologie évangélique de la mission. Il est le résultat d'un travail collectif, organisé par le REMEEF¹, au cours duquel divers biblistes et théologiens évangéliques ont commenté les travaux les uns des autres. Étant donné le peu de travaux de réflexion biblique et théologique parmi les évangéliques dans le monde francophone sur la mission, ce livre répond à un besoin important. Hannes Wiher formule la problématique générale de la manière suivante:

Pour les évangéliques, la Bible et la mission sont importantes. Ils s'accordent, malgré leurs différentes sensibilités, pour déclarer que la Bible est la Parole de Dieu et, par conséquent, l'autorité souveraine pour toutes les questions de foi et de vie. La reconnaissance de l'autorité de la Bible et l'activité missionnaire sont leurs deux caractéristiques. Malgré cela, on constate que peu de biblistes et de théologiens évangéliques francophones ont écrit sur la question de la mission².

L'ouvrage se divise en trois parties. La première porte un regard sur les textes bibliques. La deuxième partie s'intéresse à une théologie systématique de la mission. La troisième présente trois textes de Christopher Wright qui développent le mot d'ordre du Mouvement de Lausanne : « L'Évangile entier, par l'Église entière, au monde entier ».

1. Bible et mission

Dans un premier chapitre, Hannes Wiher retrace, à grands traits, l'histoire de la réflexion théologique sur la mission, avec une attention particulière à la missiologie évangélique et à la période contemporaine en

franco-phonie. Son survol a le mérite de faire découvrir aux lecteurs évangéliques des dimensions de l'histoire de la mission souvent négligées par ces derniers. L'auteur constate qu'il y a eu de longues périodes où l'activité missionnaire (entendue essentiellement comme proclamation transculturelle) a été marginalisée. Ces périodes d'inactivité sont également des périodes d'absence de réflexion missiologique poussée. Une des particularités des évangéliques serait d'être, depuis la fin du XVIII^e siècle, de grands praticiens de la mission, mais de piètres théoriciens. Ce déficit de réflexion s'expliquerait notamment au XIX^e siècle par la méfiance des évangéliques vis-à-vis des facultés théologiques dominées par les courants libéraux et par leur méfiance vis-à-vis du mouvement œcuménique au XX^e. Ce n'est qu'à partir du congrès de Lausanne en 1974 que les évangéliques commencent à rattraper leur retard.

Après un chapitre intéressant sur la méthodologie et la problématique de la formulation d'une théologie biblique de la mission, plusieurs auteurs dépeignent les grands traits bibliques de la mission. Émile Nicole porte un regard sur les textes de l'Ancien Testament selon leur genre : histoire, loi, psaume, sagesse et prophétie. Christophe Paya traite des évangiles, en s'intéressant à la mission du Messie et des disciples. McTair Wall examine la pensée du livre des Actes, en cherchant à la remettre dans le cadre plus large de la théologie lucanienne. Jacques Buchhold s'interroge finalement sur la stratégie de Paul dans sa pratique missionnaire et attire notre attention sur l'importance des collaborateurs pauliniens. À partir de ces données bibliques, Hannes Wiher tente un travail de synthèse. Il constate un consensus

¹ Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone.

² WIHER, *Bible et mission*, p. 5.

assez important parmi les biblistes contemporains sur la nature fondamentalement missionnaire de la théologie du Nouveau Testament. Mais il note une dissension sur l'appréciation de la nature missionnaire de l'Ancien Testament. Certains, comme Johannes Blauw, David Bosch, Eckhard Schnabel et Émile Nicole, ne trouvant dans l'Ancien Testament qu'une mission centripète, mettraient l'accent sur une certaine rupture entre les deux testaments. D'autres, comme Christopher Wright, Francis DuBose ou Charles Van Engen, adoptant une définition plus large de la mission, accorderaient une place beaucoup plus grande à l'Ancien Testament dans leur missiologie biblique, notamment par l'étude de « notions missionnaires implicites » et de thèmes longitudinaux ayant une dimension missionnaire, comme les alliances, la bénédiction et le règne de Dieu. Wiher, lui, choisit les notions « de règne et de mission du Dieu trinitaire » pour structurer sa théologie biblique de la mission.

2. Réflexion théologique sur certains enjeux de la mission

La deuxième partie de l'ouvrage commence par une réflexion importante sur la redoutable tâche de définir certaines notions-clés pour la mission, telles que l'Évangile, l'évangélisation, la mission et le règne de Dieu, et de définir les rapports entre ces diverses notions. Wiher penche pour une définition « intégrale » de l'évangélisation, englobant annonce verbale et non-verbale de l'Évangile, comme synonyme de la mission³. Il applaudit la montée en puissance, depuis le milieu du xxe siècle, de la notion de *missio Dei* comme fondement de la mission de l'Église. Il plaide, à l'instar du missiologue évangélique Timothy Tennent⁴, pour que cette *missio Dei*

soit pensée en termes trinitaires. Ancrer la mission de l'Église dans la mission de Dieu permettra, selon Wiher, d'éviter des théologies dés-équilibrées qui mettraient l'accent sur l'un des trois aspects principaux de la mission (l'Évangile, l'Église ou le règne de Dieu) aux dépens des deux autres. La réflexion se poursuit dans le chapitre neuf sur le rapport entre l'Église et la mission. Au vu des longues périodes de l'histoire où la mission a été négligée, Wiher ne peut pas admettre, selon la formule de l'encyclique *Ad Gentes*, que l'Église serait « missionnaire par nature », même si elle l'est « par vocation » (p. 185). Il remet donc en cause le modèle ecclésiocentrique de la mission, qui a toujours prévalu dans le catholicisme et qui, selon lui, a dominé la missiologie protestante entre 1850 et 1950. Pour aider l'Église à rester fidèle à sa vocation, il plaide pour le maintien de structures missionnaires para-ecclésiastiques (« sodalités », selon le vocabulaire de Ralph Winter) à côté des structures de l'Église proprement dite (« modalités »). Il y a une certaine faiblesse, voire un flou dans l'argumentaire de l'auteur sur le rapport de l'Église et de la mission. Il nous semble que le lien entre les deux pourrait être renforcé.

Ensuite, pour répondre à la question controversée de l'articulation et de l'éventuelle hiérarchie entre l'action sociale et l'évangélisation, Bernard Huck commence par tracer l'évolution du débat dans l'histoire, notamment dans l'histoire récente des déclarations du Mouvement de Lausanne et de ses précurseurs. Il poursuit en faisant un survol chronologique de la Bible où il souligne comment Dieu et ses émissaires n'ont jamais voulu établir de dichotomie entre « le corps et l'esprit, entre le matériel, le social et le spirituel » (p. 204). Enfin, dans sa

³ Pour justifier l'adoption de cette définition de la mission « intégrale », Wiher se base en partie sur l'exégèse du terme *euangelizomai*, en suggérant que ce mot est utilisé pour désigner l'ensemble du ministère de Jésus ou des apôtres. Cependant, on pourrait tout à fait renverser la logique pour dire que l'utilisation du mot *euangelizomai* dans le Nouveau Testament montre que le ministère de Jésus et des apôtres était essentiellement un ministère de proclamation verbale.

⁴ Timothy TENNENT, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century*, Grand Rapids, Kregel, 2010.

tentative de synthèse théologique, il cite longuement la déclaration du Réseau Michée sur la « mission intégrale » qu'il apprécie pour sa façon de fonder le lien indissoluble entre évangélisation et action sociale dans la christologie et dans la grâce de Dieu. Toutefois, tout en insistant sur la nécessaire complémentarité entre les deux, il ne désapprouve pas les déclarations évangéliques qui ont accordé une primauté logique et théologique à l'évangélisation.

Charles-Daniel Maire continue la réflexion par un plaidoyer à l'intention des missionnaires et des théologiens pour les inciter à tenir compte de l'apport des sciences sociales (notamment, l'anthropologie, l'ethnologie et la linguistique) dans leurs tentatives de contextualisation de l'Évangile. L'auteur les encourage à ne pas s'arrêter aux signes extérieurs (l'habillement, par exemple), « car ce ne sont pas les éléments les plus visibles qui sont les plus significatifs » (p. 213). Il identifie quatre concepts-clés pour comprendre une culture donnée : la vision du monde, cette espèce de grille explicative par laquelle les hommes interprètent la réalité ; les structures sociales (concernant la famille, par exemple, ou le commerce) ; les systèmes de valeurs ; et les codes de communication (langage, rituels). Maire estime qu'une plus grande prise en compte des sciences humaines par la missiologie est nécessaire pour éviter que les missionnaires ne perdent leur temps à répondre aux questions d'hier ou d'ailleurs plutôt qu'à celles qui se posent réellement sur le terrain visé.

Finalement, Bernard Huck pose la question de savoir s'il y a de la vérité dans les religions non-chrétiennes. Peuvent-elles être des voies de salut ? Huck trace rapidement l'histoire des réponses à ces questions depuis

les Pères de l'Église, qui voyaient parfois dans la philosophie et la religion grecques une *praeparatio evangelica*, jusqu'aux « chrétiens anonymes » de Karl Rahner et le pluralisme de John Hick. Selon Huck, la triple typologie d'Alan Race sur les religions (exclusivisme, inclusivisme et pluralisme) mérite d'être nuancée, mais garde une valeur explicative. Se tournant vers la Bible, Huck note que celle-ci emprunte plusieurs concepts des religions de son époque, mais toujours en les transformant, souvent jusqu'à contredire leur sens original. Il constate que la Bible, « ne dévalorise pas non plus les efforts des êtres humains pour connaître Dieu » (p. 238), mais souligne que la révélation générale sert plutôt à rendre les hommes inexcusables qu'à les sauver. Sans fermer la porte à une rencontre avec les religions non-chrétiennes par le dialogue, Huck réaffirme la mission principale de l'Église : proclamer Jésus-Christ seul Sauveur pour tout homme.

En conclusion, Hannes Wiher revisite plusieurs thèmes déjà traités dans les chapitres précédents. Il regrette la marginalité de la missiologie dans l'histoire de l'Église. Pour éviter que ce phénomène ne se reproduise, il propose une relation entre la théologie et la missiologie basée sur une combinaison des approches d'intégration et d'autonomie.

Pour terminer, nous recommandons cet ouvrage important pour la missiologie évangélique en francophonie à ceux qui sont engagés dans la mission auprès et au loin. Il propose un éventail d'analyses et de pistes de réflexion, non seulement pour l'étudiant ou le spécialiste, mais également pour le praticien sur le terrain.

Pierre CALVERT