

Missiologie évangélique

Vol. 2, n° 1, avril 2014



Comité de rédaction

McTair WALL (Directeur de publication)

Daniel HILLION

Walter RAPOLD

Evert VAN DE POLL

Hannes WIHER

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

Par ailleurs, nous souhaitons signaler que les auteurs des textes portent la seule responsabilité des opinions exprimées dans les articles, affirmations qui ne sont pas forcément celles de la rédaction.

TOUS DROITS RESERVES.

Sommaire

- ÉDITORIAL (McTair WALL)
- Une théologie évangélique des religions, selon Timothy Tennent (David ROWLEY)
- Annoncer le Christ dans le contexte de l'Islam populaire (Viviane ANDRÉ)
- L'univers magico-religieux et les chrétiens antillais (Ésaïe SAINT-MARC et McTair WALL)
- Témoigner du Christ dans un contexte moderne sécularisé : quelques pistes pour une approche contextualisée (Jacques NUSSBAUMER)
- Flashes sur les documents de Lausanne : la liberté et la persécution (Marjorie LEGENDRE)

Recensions

- Evert VAN DE POLL, (sous dir.), *L'Église locale en mission interculturelle. Communiquer l'Évangile au près et au loin*, Charols, Excelsis, 2014, 232p. (Extrait de la Préface d'Evert VAN DE POLL)
- Christophe PAYA, en collaboration avec Bernard HUCK, (sous dir.), *Dictionnaire de théologie pratique*, Charols, Excelsis, 2011, 696p.

Éditorial

Nous habitons dans des sociétés pluralistes, en Occident tout comme dans le reste du monde. En Occident, l'Église se retrouve en situation postchrétienne. La philosophie des Lumières a fait son travail de telle sorte que les sociétés occidentales mettent en valeur particulièrement la diversité de pensée, de vécu et la tolérance des autres. Dans son ouvrage pertinent, *The Gospel in a Pluralist Society* (l'Évangile dans une société pluraliste)¹, l'éminent missiologue Lesslie Newbigin a aidé les Églises en Occident à prendre conscience de ce changement sur tous les plans : culturel, religieux, politique, éthique, etc. Cependant, ce que les Occidentaux viennent de constater est un phénomène réel dans le monde majoritaire depuis déjà longtemps. C'est le quotidien des Églises dans l'hémisphère sud et en Asie, tant sur le plan culturel que religieux. Ce fait conduit le missiologue Samuel Escobar à estimer que « si l'Église veut retrouver une attitude missionnaire en Occident [par exemple], il faut que sa théologie de la mission affronte un pluralisme qui imprègne la culture et l'esprit des sociétés d'aujourd'hui »².

Dans ce numéro de *Missiologie évangélique*, nous proposons des articles qui tiennent compte du fait pluraliste et proposent des manières de se situer, en tant qu'évangéliques, vis-à-vis des courants de pensée différents dans nos sociétés diverses. Dans un premier temps, nous présentons la tentative de Timothy Tennent visant à formuler une théologie évangélique des religions. Ce travail important mérite considération et un approfondissement sur bien des plans. Mais, il pose de bonnes bases pour le genre de réflexion que la situation actuelle de l'Église nécessite. Tennent rappelle le malaise des chrétiens évangéliques en Occident devant ce phénomène du pluralisme et les invite à apprendre des chrétiens du monde majoritaire. On peut signaler qu'il y a d'autres évangéliques qui s'intéressent également à la question. Dans un ouvrage qui vient tout juste de paraître, *A Trinitarian Theology of Religions : An Evangelical Proposal* (Une théologie trinitaire des religions. Une proposition évangélique)³, les auteurs développent bien des idées qui se trouvent chez Tennent et cherchent à aller plus loin. Dans un deuxième temps, il nous semble qu'un regard sur l'Islam populaire s'impose. Le texte sur ce sujet rappelle que souvent nos contacts avec l'Islam sont sous sa forme populaire. L'auteur cherche donc à nous sensibiliser aux enjeux particuliers que ce courant pose au témoignage chrétien. Dans un troisième temps, nous proposons un article sur le magico-religieux, phénomène qui nous invite à découvrir l'univers des chrétiens antillais en particulier, mais qui ne se limite pas à ce seul contexte. On peut penser à bien d'autres croyants en Afrique et en Asie qui doivent faire face au magico-religieux dans leur quotidien. Cet aspect de la vision du monde est à prendre au sérieux et à gérer avec prudence. Mais le magico-religieux peut présenter des possibilités inattendues pour mieux comprendre l'univers de la foi biblique. Enfin, nous avons inclus une réflexion sur la présentation du Christ dans un contexte sécularisé moderne et postchrétien, car cela fait partie aussi du témoignage des chrétiens en situation pluraliste.

Ces réflexions ne sont que des exemples modestes du travail qui reste à faire : engager le dialogue de manière missiologique dans l'Église et avec le monde qui nous entoure. Nous espérons poursuivre ces réflexions dans d'autres numéros de *Missiologie évangélique*. Nous espérons également que ces travaux peuvent servir d'inspiration à d'autres pour continuer la réflexion dans leur propre situation, tout comme les auteurs d'articles ont été inspirés par d'autres penseurs.

McTair WALL

¹ Lesslie NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989.

² Samuel ESCOBAR, *La mission*, Marne-la-Vallée, Farel, 2006, p. 201.

³ Gerald R. MCDERMOTT et Harold A. NETLAND, (sous dir.), *A Trinitarian Theology of Religions. An Evangelical Proposal*, New York, Oxford, 2014.

UNE THEOLOGIE EVANGELIQUE DES RELIGIONS, SELON TIMOTHY TENNENT

Par David ROWLEY

Introduction

La prise de conscience et de contact des évangéliques en Occident avec les religions non chrétiennes est due en grande partie à la globalisation et aux flux migratoires. Historiquement, les évangéliques se sont montrés réticents et peu habitués à se faire entendre dans les débats interreligieux. Pourtant, la prise de conscience quant à l'importance du dialogue interreligieux dans la mouvance évangélique dans sa représentation mondiale, est perceptible dans les déclarations successives publiées par le comité de Lausanne. Par exemple, *Le Manifeste de Manille* (1989) précise : « Nous affirmons que les autres religions et idéologies ne sont pas d'autres manières d'aller à Dieu, et que la spiritualité humaine, en dehors de la rédemption par le Christ, mène au jugement et non à Dieu, car le Christ est le seul chemin ». La Déclaration ajoute qu'« il arrive que les diverses religions comportent des éléments de vérité et de beauté. Elles n'offrent pas pour autant d'autres évangiles, des évangiles de rechange ». Elle confesse : « Dans le passé, nous avons parfois adopté à l'égard des adeptes d'autres croyances une attitude coupable : méconnaissance, arrogance, mépris et parfois même hostilité. Nous nous en repentons »¹. Andrew Kirk a bien relevé la nature du problème : « De tous les sujets englobés par l'étude de la mission, il n'en est pas de plus fondamental et de plus controversé que la relation entre les confessions chrétiennes et non chrétiennes »².

Plusieurs facteurs sont à l'origine de cette difficulté des évangéliques à s'insérer dans les discussions : des a priori qui, tout en prenant appui sur des repères théologiques, structurent d'avance le cadre et les limites du débat ; le manque d'intérêt relatif aux phénomènes religieux hors christianisme, ainsi que des éléments liés à la culture même des évangéliques. Ils ont d'ailleurs dépensé beaucoup d'énergie dans la lutte contre la sécularisation et les effets de la postmodernité en Occident.

Dans son ouvrage important pour la missiologie, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*³, Timothy Tennent propose de corriger cet état de choses. Selon lui, ceux qui s'intéressent à la formation des responsables chrétiens, « doivent développer une théologie des religions à la fois robuste et bien articulée comme faisant partie intégrante de leur formation théologique »⁴. La théologie doit devenir davantage missiologique, et la missiologie plus théologique⁵. D'où la proposition de Tennent d'élaborer les contours théologiques d'une

¹ Voir également, la *Déclaration de Lausanne* (1974) qui stipule : « Nous rejetons aussi toute espèce de syncrétisme et de dialogue qui sous-entend que le Christ parle de façon équivalente au travers de toutes les religions et idéologies, car cela ne donne pas au Christ ni à son Évangile la place qui leur revient. Jésus-Christ, qui est le seul Dieu-homme et qui s'est livré comme unique rançon pour les pécheurs, est le seul médiateur entre Dieu et les hommes ». *L'engagement du Cap* (2011) souligne l'importance d'une démarche envers les autres religions qui soit compatible avec l'éthique chrétienne, ainsi que la place qu'il faut accorder à la relation, au respect et au dialogue (2 C 1a-e) avec les autres religions.

² Andrew J. KIRK, *What is Mission? Theological Explorations*, London, Darton, Longman and Todd, 1999, p. 118.

³ Timothy C. TENNENT, « An Evangelical Theology of Religions », in *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Grand Rapids, Kregel, 2010, p. 191-226.

⁴ TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 192.

⁵ *Ibid.*

approche biblique de l'étude des religions. Il est intéressant de noter que sa démarche s'inscrit dans un regain d'intérêt chez les évangéliques quant à l'importance que la doctrine de la trinité joue dans le contexte de la missiologie⁶.

Le chapitre que Tennent consacre à l'élaboration d'une théologie évangélique des religions arrive à la fin de la première partie de son ouvrage où il cherche à resituer la missiologie dans un cadre théologique trinitaire. Dans cette perspective, Dieu le Père est le créateur de toutes choses et se trouve à l'origine de toute révélation, soit générale, soit spéciale. Il confie à son Église une mission qui s'inscrit dans sa propre mission, la *missio Dei*. Cette mission a pour but de faire connaître parmi les nations que la promesse de les bénir, faite à Abraham en Genèse 22.18, est accomplie dans le Christ⁷.

D'ailleurs, on ne peut pas penser à la mission de Dieu, sans développer une théologie de la culture et de la religion. Il est possible de construire une telle théologie à partir de données solidement ancrées dans les Écritures. Puisque Dieu le Père est la source de toute révélation, l'Évangile est destiné à être transculturel. Cela signifie qu'aucune culture ne se tient en dehors du règne de Dieu. La connaissance de Dieu est déclarée comme la visée de la proclamation de l'Évangile. Dans ce contexte, Tennent note que « la relation entre la révélation générale et la révélation spéciale est cruciale pour une théologie des religions »⁸.

Tennent développe son argumentaire en trois étapes. Tout d'abord, il présente quatre types qui situent historiquement le christianisme dans son rapport avec la notion de vérité et avec les autres religions. Ensuite, il tente une évaluation de chaque paradigme pour aboutir à la conclusion que la théologie évangélique des religions doit être mieux définie. En dernier lieu, il propose un certain nombre de critères nécessaires pour créer les conditions d'un dialogue constructif avec les autres religions, tout en affirmant l'unicité et la singularité du Christ dans la révélation biblique.

1. Les modèles existants

Tennent a repris à son compte la typologie d'Alan Race qui a fait œuvre de pionnier en suggérant que les théologies des religions non chrétiennes opéraient selon des paradigmes qu'il qualifiait de pluralisme, d'inclusivisme et d'exclusivisme⁹. Par souci de tenir compte du contexte actuel, Tennent y ajoute un quatrième type, celui du postmodernisme¹⁰.

Le tableau sur la prochaine page présente les modèles, la tendance théologique attachée à chaque type, les présupposés qui les caractérisent, et quelques représentants de chaque modèle.

⁶ Voir à titre d'exemple, Jason SEXTON, « The State of the Evangelical Trinitarian Resurgence », *JETS* 54.4, 2011, p. 787-805 ; en particulier, p. 803.

⁷ TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 157.

⁸ *Ibid.*, p. 195.

⁹ Voir Alain RACE, *Christians and Religious Pluralism*, SCM Press, 1983.

¹⁰ On peut comparer la classification de Veli-Matti KARKKAINEN, *An Introduction to the Theology of Religions*, Downers Grove, IVP, 2003, qui propose des modèles théocentrique, christocentrique et ecclésio-centrique. Cf. Harold NETLAND, *Encountering Religious Pluralism. The Challenge to Christian Faith and Mission*, Downers Grove, IVP, 2001, p. 308-48.

Modèles	Tendances théologiques	Caractéristiques	Représentants
Exclusivisme	Évangéliques Catholicisme (avant Vatican II)	Christ seul Mort et résurrection de Christ Repentance et foi en Christ	Hendrick Kraemer Ron Nash
Inclusivisme	Catholicisme (après Vatican II) Protestants	Christ seul Mort et résurrection de Christ L'accès au salut pour tous (la révélation générale, la providence, et les religions)	Stuart Hackett Karl Rahner Clark Pinnock John Sanders
Pluralisme	Libéraux	Les religions comme voie d'accès au salut	John Hick Paul Knitter
Postmoderne ou modèle d'acceptation	Tendances libérales, sans appartenance à une religion précise	Pas de vérité universelle Chacun « chez soi » et rapport de « bon voisinage »	George Lindeack Paul Knitter Mark Heim

Le modèle de l'exclusivisme

La position exclusiviste¹¹ se caractérise par trois affirmations fondamentales. Premièrement, la révélation spéciale a pour objet de montrer l'autorité exclusive de Christ, qui est la norme pour évaluer toutes autres croyances (Ac 4.12). Deuxièmement, la mort et la résurrection de Jésus sont des événements décisifs dans l'histoire humaine (Ac 2.31-32). Troisièmement, le salut est obtenu par la repentance et la foi en l'œuvre du Christ à la croix (Jn 3.16-18).

On peut retrouver ce modèle chez Hendrick Kraemer¹² qui souligne la discontinuité radicale entre le christianisme et les autres religions, et chez Ron Nash¹³, qui voit la culpabilité de l'homme clairement établie par la révélation générale. Les avis divergent, pourtant, quant à la valeur de la révélation générale pour communiquer la vérité. Certains parlent de « bribes de vérité » dans les autres religions. Ce qui démarque le christianisme, pour les évangéliques, c'est son insistance sur la repentance, thématique essentiellement absente des systèmes religieux, en général.

D'autres entrevoient une forme de continuité possible entre les philosophies diverses et le christianisme. Ils estiment que certaines formes de croyance ou d'interprétations de la réalité pourraient prédisposer certaines personnes à écouter et à accepter la révélation de Dieu en Christ. Cette approche permet de jeter un pont vers les religions. Elle souligne qu'en réalité, le christianisme correspond aux aspirations et aux désirs exprimés dans ces religions.

¹¹ Voir TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 197-200.

¹² Voir Hendrick KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non-chrétiennes*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1956.

¹³ Ronald NASH, *Is Jesus the Only Savior*, Grand Rapids, Zondervan, 1994.

Le modèle inclusiviste

Ce modèle¹⁴ est construit sur deux affirmations, similaires à la position exclusiviste. D'abord, la révélation spéciale a pour objet de montrer l'autorité exclusive de Christ, qui est la norme pour évaluer toutes autres croyances. Ensuite, la mort et la résurrection de Jésus sont des événements décisifs dans l'histoire humaine.

Les tenants de ce modèle divergent quant au moyen d'accès au salut et le rôle attribué à la connaissance et à la foi en Christ. Le raisonnement est le suivant : si le sacrifice de Christ est pour tous, alors tous y ont accès. Puisque l'Évangile, en tant que révélation n'est pas accessible à tous, il s'ensuit que c'est par le moyen de la révélation générale que tous peuvent espérer parvenir au salut. Dans cette perspective, la croix est ontologiquement, non épistémologiquement nécessaire pour le salut. Cela signifie que la connaissance de Christ n'est pas le facteur décisif, puisque Christ est mort pour tous.

L'Église catholique, dans les textes de Vatican II, favorise le respect et le dialogue avec les autres religions. Elle reconnaît

ce qui est vrai dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de cette Vérité qui illumine tous les hommes¹⁵.

Pour le théologien catholique, Karl Rahner :

Le Christ est présent et actif dans le croyant non chrétien (et donc dans les religions non chrétiennes) par son Esprit. D'abord une telle proposition est une évidence dogmatique. Si une foi salutaire peut exister dans le non-chrétien, de fait, sur une vaste échelle, il va de soi qu'une telle foi est rendue possible et se trouve portée par la grâce surnaturelle de l'Esprit¹⁶.

Cet argument mis souvent en avant est le cas des Juifs de l'Ancien Testament qui ont été réconciliés avec Dieu par le Christ. Du côté protestant, c'est le théologien canadien, Clark Pinnock, qui a défendu ce modèle¹⁷.

Le modèle du pluralisme

Selon la position pluraliste¹⁸, toutes les religions offrent un accès indépendant à un salut qui peut être de nature très différente : psychique, personnel, écologique ou politique. Toutes les religions, le christianisme, en particulier, sont invitées à renoncer à toute prérogative de révélation spéciale ou supérieure. En effet, chaque religion reflète cette quête semblable : s'efforcer de gravir la même montagne qui mène à Dieu, mais par des chemins différents.

¹⁴ Voir TENNENT, *Imitation to World Missions*, p. 200-203.

¹⁵ Vatican II, *Nostra aetate*, 2 « Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de leur foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux ».

¹⁶ Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept de christianisme*, Paris, Centurion, 1983, p. 353.

¹⁷ Voir à titre d'exemple, Clark PINNOCK, « Toward an Evangelical Theology of Religions », *JETS*, 33.3, 1990, p. 359-68 ; cf. Clark PINNOCK, *A Wideness in God's Mercy. The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*, Grand Rapids, Zondervan, 1992.

¹⁸ Voir TENNENT, *Imitation to World Missions*, p. 203-204.

Le modèle postmoderne

Ce modèle¹⁹ ne figure pas parmi la classification classique tripartite du rapport entre le christianisme et religions non chrétiennes, mais Tennent l'inclut car il croit que le contexte actuel le demande. Cette approche se fonde sur l'objectif sociétal du « bien vivre ensemble ». Elle affirme que la notion de vérité absolue relève de l'arrogance, et que cela conduit inévitablement à des tensions et des affrontements qui ne peuvent pas se justifier aujourd'hui. Selon cette position, il existe d'innombrables notions du divin parmi lesquels l'individu peut choisir. Cependant, il appartient à chacun de trouver le chemin qui lui convient et qui est censé l'amener vers un sommet qu'il aura choisi d'entre la multitude de montagnes qui existent.

2. Évaluation des quatre modèles

Après avoir présenté les quatre typologies, Tennent fait une analyse de chacune dans l'ordre inverse, et s'interroge sur les limites de ces paradigmes.

Évaluation

En premier lieu, le paradigme postmoderne ou modèle d'acceptation²⁰ est caractérisé par son refus d'apporter un jugement de valeur sur les systèmes de croyance. Pourtant, il réussit à mettre en valeur le droit de chacun de croire et souligne la particularité de chaque système. Toutefois, cette conception de la réalité rejette l'idée d'une révélation qui se veut objective et historique, et ainsi met le christianisme dans une position difficile, comme partenaire de dialogue. En effet, le rôle que l'histoire joue, en lien avec la révélation objective, est déterminant pour le christianisme. Du coup, il devient presque impossible de dialoguer avec un interlocuteur qui définit la vérité comme subjectivité humaine et la religion comme construction culturelle. Dans une telle situation, on peut se demander comment se prononcer sur la valeur intrinsèque d'une croyance religieuse, si tout critère d'objectivité pour évaluer ou comparer a été déclaré invalide par les a priori d'un relativisme radical ?

Quant au pluralisme²¹, Tennent estime qu'il a au moins l'avantage d'affirmer l'existence d'une seule et même quête : Dieu ou le divin. Cependant, une fois que ce pas est franchi, surgissent plusieurs difficultés. D'abord, la question se pose de savoir comment organiser un dialogue qui prend au sérieux les croyances de chacun ? Ensuite, le pluralisme finit par un effet de nivellement des traits distinctifs de chaque groupe. Par exemple, la manière d'aborder la question de Dieu ou de la divinité n'encourage vraiment pas le respect des traits distinctifs des autres systèmes de croyance. En fin de compte, le modèle pluraliste n'est pas en capacité d'organiser le débat entre religions. Au mieux, on cherchera à identifier des centres d'intérêts « commun » représentés dans la quête religieuse.

En troisième lieu, l'inclusivisme²² témoigne clairement de son attachement à la centralité de Jésus-Christ, et à sa mort et sa résurrection. Dans ce modèle, Tennent salue le correctif apporté à l'importance de la révélation générale. Ce rappel est salutaire, car Dieu travaille également au-delà des frontières de l'Église et accorde sa grâce commune à toute personne, peu importe son identité religieuse. Toutefois, Tennent note la faiblesse de ce modèle qui a tendance à être sélectif à l'égard de l'ensemble des données bibliques. Il met en avant la grâce de Dieu, sans mentionner la nécessité de la repentance et son rapport avec la foi en Christ. Le lien entre la christologie et l'ecclésiologie est également affaibli dans l'inclusivisme. Au lieu de voir l'individu en rapport avec

¹⁹ *Ibid.*, p. 204-205.

²⁰ *Ibid.*, p. 206-208.

²¹ *Ibid.*, p. 208-209.

²² *Ibid.*, p. 209-212.

la communauté des disciples de Jésus, comme le Nouveau Testament le fait, l'individu est détaché de l'Église et rattaché d'une manière mystérieuse au peuple de Dieu.

Enfin, si l'exclusivisme²³ reste irréprochable dans son attachement à l'orthodoxie, on peut regretter sa tendance à sous-estimer la créativité et la diversité de l'œuvre de Dieu dans le cœur de l'homme au travers de la révélation générale. Il est également regrettable de constater un manque de désir d'entamer un vrai dialogue avec les religions, comportement qui peut signaler une sorte de repli sur soi. Cependant, les certitudes doctrinales ont pour but de garder le dépôt de l'Évangile, et non pas de nous préserver d'un dialogue avec les autres. L'intérêt tardif des évangéliques pour le dialogue interreligieux montre une méconnaissance du monde religieux. Cela s'explique probablement par le fait que les évangéliques, largement concentrés dans l'Occident, avaient une certaine préoccupation à l'égard du catholicisme ou des sectes issues du christianisme. Cela n'a fait que renforcer le manque d'intérêt pour les systèmes de croyances en dehors de l'Occident. De plus, il semble que les liens entre la révélation spéciale et la révélation générale, entre la culture et la doctrine de la création n'ont pas été travaillés, sauf par les missionnaires travaillant dans des pays comme l'Inde.

Limites des modèles

Cette analyse des quatre typologies donne lieu à une interrogation sur trois aspects qui témoignent de la limite des paradigmes classiques proposés²⁴. Premièrement, Tennent souligne la tendance de réduire le rapport entre le christianisme et les religions non chrétiennes à la sotériologie. Cette perspective finit par isoler la question du salut des doctrines de la création et de l'eschatologie. Pour cette raison, elle semble être réductrice.

Deuxièmement, on se sert des paradigmes différents soit pour valider, soit pour nier des traditions religieuses. Cela produit une sorte de concurrence entre les groupes. On juge souvent les autres par des critères de supériorité et d'infériorité. Par contre, pour les évangéliques il ne s'agit pas d'une question de supériorité, ni d'infériorité des religions, mais de la suprématie de Jésus-Christ comme le couronnement de la révélation biblique. Bien entendu, le christianisme s'est laissé envahir quelque fois par des forces culturelles néfastes et est devenu une expression de la rébellion humaine, comme n'importe quelle religion.

Troisièmement, Tennent estime que les modèles classiques sont issus du cadre philosophique des Lumières en Occident. C'est pour cette raison qu'ils sont inadaptés à la situation actuelle des évangéliques, qui se trouvent majoritairement en dehors de l'Occident. Les évangéliques en Occident ont tendance à vivre la relation au pluralisme religieux avec appréhension. Cependant, les évangéliques non occidentaux vivent le pluralisme religieux, non comme un handicap mais comme une opportunité de témoignage.

Une approche pneumatologique ?

Le théologien pentecôtiste, Amos Yong²⁵, plaide pour une plus grande place accordée à l'œuvre de l'Esprit dans les autres religions. Il croit qu'il est possible de discerner ou bien la présence de l'Esprit, ou son absence, ou son activité dans les mouvements religieux autres que le christianisme. Selon Yong, on peut également rester attentif à l'action démoniaque au sein des religions. Tennent salue l'apport de la pneumatologie dans le débat, mais il regrette que Yong passe au second plan la christologie et la sotériologie, sous prétexte que la mise en avant de ces

²³ *Ibid.*, p. 212-213.

²⁴ *Ibid.*, p. 213-215.

²⁵ Voir TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 215-218. Cf. AMOS YONG, *Beyond the Impasse. Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Grand Rapids, Baker, 2003.

deux doctrines ne permettrait pas finalement le dialogue avec les religions non chrétiennes. De plus, l'approche de Yong qui fait du thème du « discernement » de l'action de l'Esprit le pivot central théologique de son système est une faiblesse. Le danger qu'on encoure est le risque de la subjectivité, en prenant sur soi la responsabilité de discerner l'action de l'Esprit ou des esprits²⁶.

3. Vers la construction d'une théologie évangélique des religions

Cinq principes

Tennent propose de construire une théologie évangélique des religions à partir de cinq principes de base²⁷. Premièrement, il faut soigner notre langage. Le *vocabulaire* qu'on utilise pour désigner les différents modèles doit être bien choisi pour éviter des caricatures, et pour refléter avec exactitude la position de chacun. Tennent plaide pour une théologie de la religion qui tient compte de l'orientation éthique et relationnelle, et non pas uniquement descriptive et doctrinale de la religion²⁸. En effet, la tentation serait de se contenter de mettre des étiquettes sur les différentes positions sans se préoccuper de savoir si la formulation choisie contribue au dialogue et au respect mutuel.

Deuxièmement, une théologie évangélique des religions doit être pensée dans un *cadre trinitaire*, avec la christologie au centre. Un dialogue christocentrique se trouve au cœur de la proposition de Tennent. Car il estime que la christologie est le seul critère qui permet d'évaluer les affirmations de vérité, dans des dialogues intra-chrétiens ou interreligieux.

Troisièmement, les évangéliques doivent garder le message de l'Évangile au cœur de leur discussion et exprimer leur confiance en sa vérité. La proclamation de la *centralité de la personne et l'œuvre de Christ* provoquera, bien entendu, des réactions négatives. Mais cela ne peut être évité dans une société qui prône comme valeur la tolérance, des vérités et non pas la vérité. Tennent propose qu'on abandonne l'expression « exclusivisme » pour la remplacer par l'idée de la particularité et de l'exclusivité de l'Évangile.

Quatrièmement, une théologie évangélique des religions doit être pensée en tenant compte de *l'ensemble de la révélation biblique* et du système théologique de la foi chrétienne. Cela ne remettrait pas en cause les trois doctrines non négociables du mouvement évangélique classique : l'unicité du Christ, sa mort et sa résurrection et la nécessité de la repentance et la foi en Christ. Resituer la discussion dans un cadre plus large peut aider les évangéliques à éviter une approche trop réductionniste.

Cinquièmement, la théologie évangélique des religions doit tenir compte de la globalisation et du pluralisme des religions et du christianisme. L'Église en Occident découvre les autres religions au travers des flux migratoires. Elle vit aujourd'hui son rapport avec les religions et avec la société d'une manière particulière, car la situation de l'Église dans le reste du monde, devant le pluralisme religieux, n'est pas similaire. Selon Tennent, l'Église dans le monde majoritaire a mieux réussi son dialogue interreligieux, à cause de sa longue coexistence avec les fidèles d'autres groupes religieux, tout en gardant la primauté que le Christ occupe dans le paradigme exclusiviste²⁹. Les chrétiens issus de contextes culturels du monde majoritaire peuvent aider l'Église en Occident dans ses relations et son dialogue avec les autres religions³⁰.

²⁶ Yong reconnaît lui-même le risque. Voir YONG, *Beyond the Impasse*, p. 159-60.

²⁷ Voir TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 218-220.

²⁸ *Ibid.*, p.218.

²⁹ Voir à titre d'exemple, l'article de Song-Chan RAH, « The Next Evangelicalism. Freeing the Church from Western Cultural Captivity », *Cultural Encounters* 5.2, 2009, p. 63-75.

³⁰ Il me semble que le document de Lausanne, *L'engagement du Cap*, pourrait être utile dans ce sens.

Vers une théologie évangélique des religions plus solide

À partir de ces cinq principes fondamentaux, Tennent procède à un renforcement de la théologie évangélique des religions³¹. Il propose de revoir le vocabulaire utilisé pour désigner chacun des quatre paradigmes classiques en vue d'aider les évangéliques, en particulier, à engager le dialogue avec les particularités, voire les qualités de chaque paradigme. Il veut également montrer comment ces principes de base, évoqués plus haut, peuvent renforcer la compréhension évangélique des religions pour permettre un dialogue meilleur, qui se veut ouvert, constructif et relationnel.

Tout d'abord, Tennent propose de remplacer la notion d'exclusivisme par « particularisme relatif à la révélation » (*revelatory particularism*)³². Cette nouvelle expression permettrait d'accentuer à la fois la centralité de la révélation scripturaire et de souligner la place particulière que le Christ occupe dans cette révélation. De même, il vaut mieux remplacer le terme d'inclusivisme par la notion d'« inclusivisme universel » (*universal inclusivism*), qui est une façon de mettre en avant l'attente qui se trouve au cœur de cette position et la réalité universelle de la révélation générale. On peut également modifier l'appellation « pluralisme » pour qu'elle devienne « pluralisme en dialogue » (*dialogic pluralism*) pour renforcer l'importance du dialogue. Cela nous rendra attentif au fait que les religions peuvent nous apprendre des choses utiles. Enfin, on peut appeler le paradigme postmoderne par le nom de « postmodernisme narratif » (*narrative postmodernism*). Cela soulignerait l'importance que la notion de récit joue dans la construction d'un système religieux et servirait de passerelle vers les récits bibliques qui font partie d'un récit plus large.

Mais, la nouvelle terminologie n'est que la première étape dans l'élaboration d'une théologie évangélique des religions. Tennent s'engage dans une démarche pédagogique qui vise notamment à aider les chrétiens évangéliques à penser au-delà du simple cadre de l'exclusivisme classique. Pour ce fait, il montre aux évangéliques, attachés au particularisme relatif à la révélation scripturaire, comment penser leur relation avec les religions à partir des quatre autres principes de base qu'il vient d'élaborer.

Pour Tennent, il est important, d'abord, de fixer le cadre trinitaire et christologique de la réflexion et de l'agir chrétien. Cela permettra d'articuler une théologie qui insistera sur l'œuvre et l'action de Dieu le Père en tant que source de la révélation générale et spéciale, et qui agit dans sa création. Ce cadre reconnaîtra aussi l'action du Saint Esprit comme agent de la « nouvelle création », ainsi que Jésus-Christ comme couronnement de la révélation et médiateur de la nouvelle création qui est accessible à tous³³.

Ensuite, il faut rappeler que les évangéliques s'attachent à l'affirmation qui dit que la Bible est nécessaire pour comprendre la révélation de Dieu en Jésus Christ. Ils se servent de cette *norma normata* pour évaluer toute affirmation religieuse, chrétienne ou non-chrétienne. Sans cette norme, ils reconnaissent qu'ils sont condamnés à errer sur les océans du relativisme dans le dialogue interreligieux.

De même, le particularisme relatif à la révélation biblique soulignera l'importance d'une bonne compréhension de la *missio Dei* pour engager le dialogue avec les religions et leur culture. La notion de *missio Dei* affirme que Dieu veut racheter et bénir toutes les nations du monde par Jésus Christ. Cette œuvre de salut se réalise dans le contexte des cultures humaines. Tennent rappelle

³¹ Voir TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 220-226.

³² Terme difficile à traduire en français. Voir Sara W. STATELY, « Toward an Evangelical Theology of Dialogue », *Glossolalia* 4.1, 2011, p. 63.

³³ Voir le chapitre « A Trinitarian “New Creation” Theology of Culture », dans TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 159-190.

que cette mission divine que l'Évangile révèle est la « plus grande pièce de théâtre jamais conçue »³⁴.

Pour finir, Tennent souligne que le particularisme relatif à la révélation spéciale doit être à la fois « évangélique *et* catholique », dans le sens qu'il est uni aux chrétiens dans le monde entier. En effet, la globalisation de l'Église dans un contexte de pluralisme religieux interpelle les croyants à « redécouvrir l'universalité biblique qui est un des traits de la vraie Église, dont témoigne le Credo des Apôtres »³⁵.

Conclusion

La position dominante du paradigme pluraliste rend la tâche difficile pour ceux qui sont attachés à une conception plus exclusiviste ou particulariste. Au final, notre mission se résume-t-elle à simplement pointer du doigt ce qui ne va pas dans la vision du monde des autres ou même à être perçu de cette manière ? Sommes-nous prêts à assumer le poids du « fardeau » inhérent et rendu incontournable par la réalité que l'Évangile continue à être un scandale pour les uns, et une folie pour les autres ? S'enfermer uniquement dans une position défensive dans le dialogue interreligieux me semble peu productif, et signale la nécessité urgente d'une réflexion théologique et culturelle pour permettre à l'Église d'assumer pleinement sa mission auprès des nations.

C'est dans cette perspective que le travail de réflexion entamé par Tennent rend un grand service aux évangéliques. Son insistance sur la mission de Dieu comme cadre pour toute réflexion théologique et action évangélique montre l'importance de la tâche qui reste à faire. Il montre aussi que cette tâche est pleine de possibilités. Tennent invite les évangéliques à se remettre dans le dialogue interreligieux en s'appuyant sur un cadre théologique trinitaire. Celui-ci est parfaitement capable d'accompagner et d'équiper l'Église dans son rôle de témoin du message de la grâce de Dieu manifestée dans le Christ, dans sa Parole et dans la révélation générale.

Malgré l'utilité du travail important de Tennent, je ne suis pas convaincu que les tenants d'autres religions le suivraient dans sa démarche, ou se reconnaîtraient dans le nouveau vocable qu'il propose. Sa proposition est utile, bien entendu, pour faire évoluer les mentalités dans les milieux évangéliques, mais il se peut qu'elle soit limitée à cette dimension, ce qui est déjà un apport important.

La tendance des évangéliques à transformer le dialogue interreligieux en occasion de témoignage, notamment dans le but de convertir les autres, me semble comme une sorte d'instrumentalisation du dialogue. Cela comporte également un élément réducteur par rapport à l'objectif recherché. Il y a le danger de se comporter en « propriétaire » en ce qui concerne la révélation reçue de Dieu. Cependant, il me semble plus constructif d'assumer le rôle de simple « bénéficiaire » de la grâce divine et de témoin de la révélation divine. Ceci dit, il n'en demeure pas moins vrai que, comme l'affirme Wolf Krötke, en raison de la révélation de Dieu, « il est impossible pour la théologie chrétienne d'avoir une théologie des religions sans la critique de la religion »³⁶.

Puisque la matrice théologique de la position « particulariste » n'est pas destinée à bouger, on peut se demander comment faire pour que les choses évoluent pour favoriser le dialogue chez les évangéliques ? Il me semble que ce dialogue doit passer par et aboutir dans la rencontre relationnelle. C'est d'ailleurs l'objectif recherché par le Dieu trinitaire : favoriser la rencontre, voire provoquer la « mise en relation » au travers d'un échange authentique qui s'appuie sur sa révélation spéciale. L'incarnation du Christ fonde une telle démarche. Toutefois, la rencontre

³⁴ Voir TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 225.

³⁵ *Ibid.*, p. 226.

³⁶ Wolf KRÖTKE, « A New Impetus to the Theology of Religions from Karl Barth's Thought », *Cultural Encounters* 7.2, 2011, p. 42.

relationnelle n'est pas toujours possible, car beaucoup dépend de la disposition intérieure d'autrui. De plus, c'est la connaissance ou la méconnaissance de la pensée de l'interlocuteur qui peut peser pour permettre la rencontre. Or, en matière de connaissance des religions non chrétiennes, il est clair que les évangéliques ont des progrès importants à faire.

Cependant, il ne faut pas sous-estimer le potentiel qui existe dans la dimension relationnelle authentique. Dans l'échange avec l'autrui, cette relation peut être nourrie par une nouvelle compréhension et appréciation de l'autre et de ses croyances. Nous pouvons également nous laisser saisir nous-mêmes par l'infinie variété et la richesse de la révélation et de la grâce de Dieu. Ainsi, notre vécu, nourri par notre propre rencontre avec Dieu peut, par ricochet, atteindre notre interlocuteur, surtout s'il est accompagné de gestes concrets de compassion et d'amitié. Mais, cela doit viser plus qu'un simple échange d'informations, tout comme Dieu a fait à notre égard dans le Christ.

BIBLIOGRAPHIE

- KIRK, Andrew, *What is Mission? Theological Explorations*, London, Darton, Longman and Todd, 1999.
- KARKKAÏNEN, V-M., *An Introduction to the Theology of Religions*, Downers Grove, IVP, 2003.
- KRAEMER, Hendrick, *La foi chrétienne et les religions non-chrétiennes*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1956.
- KRÖTKE, Wolf, « A New Impetus to the Theology of Religions from Karl Barth's Thought », *Cultural Encounters* 7.2, 2011, p. 29-42.
- NASH, Ronald, *Is Jesus the Only Savior*, Grand Rapids, Zondervan, 1994.
- NETLAND, Harold, *Encountering Religious Pluralism. The Challenge to Christian Faith and Mission*, Downers Grove, IVP, 2001.
- PINNOCK, Clark, *A Wideness in God's Mercy. The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*, Grand Rapids, Zondervan, 1992.
- RACE, Allan, *Christians and Religious Pluralism*, SCM Press, 1983.
- RAH, Soong-Chan, « The Next Evangelicalism: Freeing the Church from Western Cultural Captivity », *Cultural Encounters* 5.2, 2009, p. 63-75.
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept de christianisme*, Paris, Centurion, 1983.
- SEXTON, Jason, « The State of the Evangelical Trinitarian Resurgence », *JETS* 54.4, 2011.
- STALEY, Sara, « Toward an Evangelical Theology of Dialogue », *Glossolalia* 4.1, 2011, p. 56-83.
- TENNENT, Timothy, « An Evangelical Theology of Religions », in *Invitation to World Mission. A Trinitarian View*, Grand Rapids, Kregel Publications, p. 191-226.
- YONG, Amos, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Grand Rapids, Baker, 2003.

ANNONCER LE CHRIST DANS LE CONTEXTE DE L'ISLAM POPULAIRE

Par Viviane ANDRÉ

Introduction

Annoncer le Christ à des musulmans : immédiatement on pense aux difficultés que posent la croyance chrétienne en la divinité de Jésus et la conviction islamique qu'il n'est pas mort sur la croix. Mais est-ce bien de cela qu'il s'agit dans le contexte de l'islam populaire ?

En tant qu'évangéliques, nous avons le souhait que l'Évangile soit clairement annoncé, sans être dilué. Nous pensons souvent que seule la fidélité à la Bible est en cause, et ce au moment de l'émission du message, mais il importe aussi que nous prêtions attention à la manière dont nous transmettons ce message, afin qu'il soit pleinement accepté et intégré par ses destinataires. Sans cela, il risque d'y avoir un syncrétisme qui contribue également à sa dilution.

Le modèle de la contextualisation critique proposé par Paul Hiebert¹ comprend quatre étapes, que nous chercherons à parcourir :

1. recueillir des informations sur le passé/la culture,
2. étudier les enseignements bibliques relatifs à tel événement/phénomène,
3. évaluer le passé/la culture à la lumière des enseignements bibliques,
4. développer une théorie et une pratique fidèles à la Bible et pertinentes pour la culture.

Les deux premières étapes, correspondant à une analyse biblique et à une analyse culturelle, vont être abordées ici dans l'ordre inverse. On se limitera aux aspects de la culture qui paraissent les plus pertinents, en rapport avec le Christ.

1. Les enseignements bibliques relatifs au Christ

La vie du Christ

Jésus est né plus de 600 ans avant la naissance de l'islam, à Bethléhem en Judée, dans une famille juive. Sa mère, Marie, était une vierge qui avait reçu une visite de l'ange Gabriel lui annonçant qu'elle aurait un enfant, conçu du Saint-Esprit, qui serait appelé Fils du Très-Haut et régnerait éternellement. Peu après sa naissance, des personnes l'ont identifié comme étant le libérateur et Sauveur promis à Israël, y compris des mages venus d'Orient. Enfant obéissant, il avait à 12 ans déjà conscience de devoir accomplir la volonté de son Père, un père autre que son « père » terrestre. Vers la trentaine, il a débuté un ministère d'enseignement et fait des disciples. Il annonçait la venue du royaume de Dieu et invitait notamment ses auditeurs à ne pas se contenter d'une pureté rituelle ou extérieure, mais à avoir des dispositions du cœur pures, à accomplir les commandements de la loi de Moïse en respectant leur esprit, à être parfaits et à aimer frères et ennemis comme le Père céleste (Dieu) qui est parfait. Lui-même s'est parfaitement soumis à Dieu et à ses commandements. Il a aussi accompli des miracles : guéri des malades, chassé des démons et ressuscité des morts. Après trois ans de ministère public, lors d'une fête de la Pâque juive, il a été accusé de blasphème par ses adversaires, qui étaient principalement constitués des autorités

¹ Paul G. HIEBERT, *Mission et culture*, St-Légier, Editions Emmaüs, 2002, p. 190-215 ; voir notamment p. 209 pour les quatre étapes qui suivent.

religieuses, et mis à mort sur une croix par les autorités romaines. Le troisième jour, son tombeau était vide. Ses disciples ont affirmé qu'il était ressuscité et qu'il leur était apparu vivant. Une quarantaine de jours plus tard, ils l'ont vu monter au ciel. Depuis lors, il habite par son Esprit en ceux qui croient en lui.

L'être du Christ

Dans le Nouveau Testament, Jésus est présenté comme le Sauveur d'Israël et du monde. Il porte les titres à la fois de Fils de Dieu et de Fils de l'homme. Il est Dieu fait homme. Il y a là une part de mystère que l'on a cherché à expliciter, au fil de l'histoire, en précisant les termes des crédos chrétiens, et notamment les formulations relatives aux trois personnes de la Trinité. Les difficultés que l'Eglise a rencontrées pour aboutir à ces formulations, avec les combats qu'elle a eu à mener contre les divers courants dont les positions étaient jugées hérétiques, suffisent à montrer qu'il ne s'agit pas d'une notion simple à comprendre. Il est appelé Emmanuel, Dieu avec nous (les humains).

Il est aussi présenté comme le Créateur, comme existant avant Abraham², comme le Seigneur de tout l'univers, du monde visible comme du monde invisible, et il est identifié, dans des citations de l'Ancien Testament, à Yahvé. Il est parole de Dieu et révélation de Dieu, celui qui est dans l'intimité du Père. Il est aussi le dernier Adam, chef d'humanité.

Il est le mystère de Dieu en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance³. Serviteur de Dieu, il est aussi son envoyé (apôtre). Il se présente comme lumière du monde, porte, bon berger, pain de vie, eau de la vie, le chemin, la vérité et la vie, le vrai cep.

Les fonctions remplies par le Christ

Jésus est présenté par le Nouveau Testament comme le Christ, c'est-à-dire le Messie, l'accomplissement des prophéties de l'AT concernant un libérateur du peuple, avec des fonctions de prophète, roi et prêtre. Sa mort à la croix et sa résurrection signalent son triomphe sur les puissances mauvaises. Elles correspondent aussi à un sacrifice, Jésus étant la victime expiatoire pour les péchés du monde (d'où l'image d'agneau de Dieu).

Jésus exerce la fonction d'intermédiaire et de médiateur entre Dieu et les hommes : c'est par lui que l'on est sauvé et que l'on a accès à Dieu, qu'on est réconcilié avec lui après la rupture consécutive à la chute du premier Adam. Il donne la paix (il porte le titre de prince de la paix) et soulage des fardeaux, et il est capable de guérir. Il a reçu de son Père l'autorité de juger, et il jugera chacun lors de son retour. Il est l'auteur de la foi, et c'est lui qui la mène à la perfection.

2. L'univers de l'islam populaire

Comme le fait remarquer Andreas Maurer, l'expression « islam populaire » est inconnue dans le monde musulman⁴. Elle désigne, selon lui, « l'islam qui est vécu par les musulmans au quotidien »⁵. Les coutumes et croyances populaires, dans l'Arabie préislamique, étaient imprégnées de pratiques magiques, et elles ont perduré en dépit de l'arrivée de l'islam⁶. C'est ainsi que, parallèlement à l'islam « doctrinal » s'est développé un islam « vécu par le peuple » qui « s'intéresse aux problèmes de la vie quotidienne ». Les relations entre cette forme d'islam et

² Jean 8.58.

³ Colossiens 2.2-3.

⁴ Andreas MAURER, *L'abc de l'islam. Revu et augmenté*, Romanel-sur-Lausanne, Ourania, 2008, p. 130, note 28.

⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁶ Voir Constant HAMÈS, (sous dir.), *Coran et Talimans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007.

l'orthodoxie sont « très tendues ». On peut même parler de « fossé » entre elles⁷. D'après Phil Parshall, ce sont environ 70% des musulmans qui sont sous l'influence d'une forme d'islam populaire⁸. Bill Musk fait remarquer que, plus on s'éloigne des centres intellectuels de la foi en direction des villages, plus l'implication de musulmans de toutes les catégories dans le monde de l'islam populaire est grande⁹.

Dean Halverson, de son côté, signale : « On qualifie de “populaire” la forme animiste d'une religion »¹⁰. Le spécialiste Lothar Käser précise : « Dans l'ethnologie et la science comparative des religions, on entend par animisme la croyance en l'existence et en l'efficacité d'êtres de nature spirituelle (des âmes et des esprits) conçus comme anthropomorphes, c'est-à-dire semblables à l'homme, ou thériomorphes, semblables à un animal »¹¹. Il ajoute que c'est « un phénomène qui s'observe jusqu'à une date récente dans les cultures sans écriture du monde entier et qui se reconnaît même dans les religions prétendues avancées comme concept de base, du moins dans leurs formes populaires »¹², y compris, donc, dans l'islam populaire. Outre une vision du monde comme étant constituée de forces spirituelles personnelles et impersonnelles, on trouve dans l'animisme la conviction qu'il faut trouver des causes spirituelles aux problèmes. Il propose des solutions et des réponses aux besoins quotidiens : « Une des principales fonctions de systèmes conceptuels animistes est la mise à disposition de connaissances, culturellement marquées, qui servent à ceux qui les possèdent de directives pour l'action lorsqu'il s'agit de répondre aux besoins de la vie quotidienne et de résoudre des problèmes de l'existence en général »¹³.

Andreas Maurer souligne aussi qu'il est « difficile de définir précisément en quoi consiste l'islam populaire, puisqu'il varie selon les époques, les endroits, les contextes et les groupes ethniques »¹⁴. Il est mêlé aux coutumes, traditions et religions locales. Un certain nombre de caractéristiques peuvent néanmoins être relevées.

L'influence du monde invisible

Certains pensent que le musulman « populaire » vit dans un état de crainte quasi permanent face aux êtres et forces spirituels qui peuplent son monde et ont un impact direct, de son point de vue, sur son existence. Il se voit souvent comme la victime de leur activité hostile¹⁵. Charles Marsh écrit ainsi : « La peur des esprits méchants joue un rôle marquant dans la vie de nombreux musulmans »¹⁶.

Ainsi, il peut être confronté au mauvais œil, c'est-à-dire à la jalousie d'autres personnes. Projetée à travers l'œil, cette envie est une force tangible qui peut vous nuire. Le musulman cherche donc à se protéger par des talismans tels que la main de Fatima ou *kehamsa* ou des versets du Coran, ou encore par des formules. Face aux événements qui le frappent, c'est dans l'activité hostile invisible qu'il trouve des explications, par le biais de la divination notamment, et il recourt à des pratiques que des Occidentaux qualifieraient d'occultes¹⁷ pour combattre les forces

⁷ MAURER, *L'abc de l'islam*, p. 131.

⁸ Phil PARSHALL, *Bridges to Islam. A Christian Perspective on Folk Islam*, Grand Rapids, Baker Book House, 1983, p. 16.

⁹ Bill MUSK, *The Unseen Face of Islam*, Eastbourne, MARC, Monarch Publication, 1989¹, 1990², p. 119.

¹⁰ Dean HALVERSON, *Guide des religions*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2008, p. 31.

¹¹ Lothar KÄSER, *Animisme*, Charols, Excelsis, 2010, p. 15.

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴ MAURER, *L'abc de l'islam*, p. 132.

¹⁵ Voir par ex., MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 28.

¹⁶ Charles MARSH, *Le musulman mon prochain. Nouvelle édition*, Marne-la-Vallée, Editions Farel, 2002³, p. 48.

¹⁷ KÄSER, *Animisme*, p. 22, relève toutefois : « Certes les phénomènes interprétés comme occultes par des Européens revêtent une grande importance dans les univers conceptuels animistes, mais nullement d'une manière exclusive qui permettrait de conclure qu'animisme et occultisme sont une seule et même chose. [...] Dans les visions animistes du

négatives. Parmi les remèdes contre le mauvais œil figurent le fait de brûler de l'encens, des incantations, la lecture du Coran et la visite à des tombes de saints afin d'obtenir la baraka.

En effet, à l'inverse du mauvais œil, la baraka correspond à une force positive qui dérive, ultimement, de Dieu. « La baraka caractérise tout ce qui est saint »¹⁸. Käser note aussi : « Ce concept porte d'évidentes caractéristiques du mana, tout en incluant le sens de "bénédiction" que mana ne comporte qu'indirectement »¹⁹. Elle se trouve sous forme particulièrement intense dans le Coran, les prophètes, les saints et des sanctuaires, et peut presque toujours être obtenue par une sorte de toucher. De même, un certain nombre d'actes sont considérés comme susceptibles de faire advenir dans la réalité des objectifs que vous visez.

Le monde spirituel de l'islam populaire est peuplé d'anges et de djinns²⁰. Situés entre les hommes et les anges, ces derniers ont leur habitation dans le domaine humain plutôt qu'au ciel. Certains endroits comme les ténèbres, les toilettes, les ruines ou des arbres constituent leur espace. La plupart d'entre eux sont mauvais et cherchent des occasions de faire du mal aux humains. Ils sont la cause de maladies, de paralysies, de décès, et peuvent vous frapper ou vous posséder. De leur côté, les humains soit ont peur d'eux, soit sont animés du désir de les soumettre ou de recourir à leurs services. On pratique parfois l'exorcisme pour guérir une maladie que l'on croit due au fait que la personne a été frappée par un djinn anonyme. Si le djinn porte un nom, on tente d'établir une relation symbiotique entre la personne et l'esprit qui la possède²¹.

Des aides face à la vie

En dehors des hanbalites et des wahhabites, les différentes populations du monde musulman sont engagées dans une forme de culte des saints, vivants ou morts²², qui prend probablement sa source dans la vénération de Mohammed, Fatima, Ali et d'autres. Vivants, les saints sont souvent des sages issus de la famille du prophète Mohammed. On croit qu'ils possèdent une grande puissance, sont capables d'intercession et de miracles et peuvent conférer la baraka. Certains sont spécialisés dans tel ou tel domaine. Ils sont donc susceptibles de rendre des services aux croyants qui les prient, et ceux-ci en retour s'engagent envers eux par des vœux, des visites, des offrandes et des célébrations d'anniversaires liées à la vie du saint (naissance ou mort en particulier). Sanctuaires, lieux saints et pèlerinages leur sont associés.

Non validé par le Coran et les hadiths, qui attribuent toute aide à Dieu (en dehors de celle d'anges intercesseurs), ce culte est considéré comme validé par son efficacité²³, mais il s'agit clairement d'une relation de type *do ut des* (« je donne pour que tu donnes »), caractérisée par la notion d'échange.

À côté de l'aide que l'on pense trouver auprès des saints, on cherche souvent à connaître l'avenir ou les causes de maladies et de problèmes ainsi que le traitement à suivre ou la démarche à effectuer pour réparer les choses par le biais de pratiques telles que la divination par des personnalités (les *pirs*), le recours à des diseuses de bonne aventure ou l'ouverture du Coran au hasard²⁴.

monde il y a à côté du complexe occulte un autre complexe considérable et non occulte qu'il faut connaître, si l'on veut comprendre correctement le tout et ses parties. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁹ *Ibid.*, p. 82. La notion de mana, terme polynésien, est liée à la magie, à la religion, à l'efficacité et à la puissance spirituelle.

²⁰ Cf. MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 38.

²¹ *Ibid.*, p. 100.

²² *Ibid.*, p. 49.

²³ *Ibid.*, p. 55.

²⁴ *Ibid.*, p. 67.

Les temps forts de la vie sociale

Les fêtes et les rites de passage sont très présents dans l'islam populaire. Ils rythment la vie sociale. On trouve, dans certaines communautés, la célébration d'une nuit où Dieu descend au plus bas des cieux pour appeler les hommes en vue de pardonner leurs péchés (Nisfu Sha'bân en Malaisie, Laylat al-Barâ'a en Arabie). Ce que Bill Musk souligne, c'est que, même dans leurs fêtes, les musulmans affirment leur besoin d'une aide puissante dans leur vie²⁵.

L'une des plus importantes fêtes de l'islam est la fête du sacrifice, Aïd al-Adha, aussi appelée Aïd al-Kabîr, Tabaski, Tafaska ou encore Kurban Bayrami selon les régions²⁶. Elle commémore la soumission d'Abraham, sa disposition à sacrifier son fils²⁷ sur ordre divin. Si le Coran ne donne aucune signification spirituelle à ce sacrifice, Andreas Maurer souligne que « l'islam populaire, par contre, lui attribue plusieurs significations : le mouton est sacrifié à la place du fils premier-né ; c'est un rite d'actions de grâces à Allah ; c'est une cérémonie pour se protéger contre les mauvais esprits »²⁸.

Un rite de passage intéressant est celui de la cérémonie lors de laquelle un nom est donné à l'enfant, le septième jour. Un sacrifice (*'aqiqa*) y est accompli. L'idée est, apparemment, que l'animal sacrifié est substitué à l'enfant comme victime des forces malveillantes²⁹. À cela s'ajoute une circoncision qui est conçue comme une action protectrice et vise l'accumulation de baraka.

La vision du Christ dans l'islam populaire

Andreas Maurer souligne que, en dépit des possibles divergences du point de vue de la pratique religieuse ou de la doctrine, « le Coran représente l'autorité suprême en ce qui concerne la doctrine et les règles de vie », même si son interprétation est déterminée par les hadiths et par l'ijma, c'est-à-dire le consensus de la communauté musulmane ou plus restrictivement des théologiens musulmans³⁰. Conformément aux enseignements coraniques, pour les musulmans, Jésus – 'Isa – est un prophète important, un des plus grands envoyés de Dieu. Son existence n'est pas remise en question : « Quoi qu'on veuille que Jésus soit, l'essentiel est qu'il ait effectivement existé »³¹.

On pense couramment que, jusqu'à l'époque de Jésus, les djinns avaient la liberté d'entrer dans les sept cieux qui, avec sept terres et sept mers, constituent le monde. Les cieux sont l'habitation des anges et des archanges et représentent un terrain à envahir pour les autres êtres spirituels. Avec la naissance de Jésus, les djinns ont été exclus de trois des sept cieux, et avec celle de Mohammed ils ont été exclus des quatre restants, mais ils vont à la limite du premier ciel pour écouter les anges parler des décrets divins³². Jésus est donc hautement considéré, même si le prophète Mohammed lui reste supérieur.

²⁵ *Ibid.*, p. 90.

²⁶ Pour une réflexion sur cette fête, voir Rachel CALVERT, « La notion de sacrifice et la pratique de l'AÏD EL KEBIR dans la communauté Nord-Africaine en France », *Missiologie évangélique* vol. 1, no. 1, 2013, p. 8-13.

²⁷ Ce fils est identifié à Isaac dans la tradition judéo-chrétienne, mais à Ismaël dans la tradition musulmane. HALVERSON, *Guide des religions*, p. 120, suggère de s'appuyer sur le passage du Coran (sourate 37.101-107) qui évoque ce sacrifice.

²⁸ MAURER, *L'abc de l'islam*, p. 238.

²⁹ Voir MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 133.

³⁰ MAURER, *L'abc de l'islam*, p. 130.

³¹ Amadou Hampâté BÂ, *Jésus vu par un musulman*, Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1993, Editions Stock 1996, p. 20. Maurice BORRMANS, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1996¹, 2005², p. 73, souligne toutefois que, dans un certain nombre de manuels récemment édités, on ne parle « guère des prophètes, et encore moins de Jésus », ce qui peut laisser les nouvelles générations des pays islamiques dans l'ignorance à son sujet (cela dit, on pourrait formuler le même genre de crainte pour les nouvelles générations dans les pays occidentaux).

³² Cf. Bill MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 67.

Le premier cri d'un nouveau-né est considéré comme un signe que Satan vient de le toucher. Seuls Marie et Jésus ont échappé à ce toucher satanique lors de la naissance³³.

Les musulmans font appel à Jésus, non comme à un être divin, mais comme à un prophète et envoyé supérieur aux autres en raison des circonstances particulières de sa naissance (la notion de naissance virginale est admise), de son rôle lors du jugement, de sa puissance sur les maladies, la mort et la nature. Ils reconnaissent sa capacité de médiateur avec Dieu et sa supériorité sur Satan³⁴.

Du point de vue musulman, considérer Jésus comme Dieu est blasphématoire. Allah n'a pas d'associé ; croire le contraire revient à pratiquer l'idolâtrie (*shirk*), qui est la pire forme d'incroyance³⁵ et le seul péché que Dieu ne pardonnera pas³⁶. Allah n'a pas non plus de fils³⁷. Jésus n'est pas mort sur la croix ; soit il a été remplacé par un autre, soit les spectateurs ont eu une illusion. Il est en effet impossible que Dieu ait laissé mourir un prophète d'une façon aussi horrible et déshonorante³⁸. Jésus a été élevé auprès de Dieu, reviendra à la fin des temps, combattra l'Antichrist et triomphera de lui. Il établira ensuite un règne de paix sur la terre. Tous les hommes se convertiront alors à l'islam. Les juifs et les chrétiens croiront aussi en lui en vérité, les premiers en reconnaissant qu'il est un prophète, les seconds en découvrant qu'il n'est pas le Fils de Dieu. Jésus fera détruire toutes les croix, interdira la consommation du porc, se mariera et deviendra chef de famille. Une fois sa deuxième mission sur terre terminée, il mourra de mort naturelle et sera enseveli à Médine à proximité de Mohammed. Sa mort donnera le signal de la résurrection générale et du jugement dernier³⁹.

3. L'univers de l'islam populaire à la lumière des enseignements bibliques

Y a-t-il similarité (continuité) ou différence (rupture ou discontinuité) entre la Bible et la culture de l'islam populaire ? Y a-t-il identité des champs sémantiques ? Le contexte des concepts est-il correspondant ou différent ? C'est à ce genre de questions que l'on cherche à répondre au moment de l'évaluation de la culture à la lumière des enseignements bibliques.

L'influence du monde invisible

Loin de la conception séculière qui a tendance à prédominer en Occident, la Bible présente le monde comme habité non seulement d'êtres visibles, mais aussi d'êtres invisibles autres que Dieu : démons, mauvais esprits, anges... En cela, elle rejoint la conception du monde de l'islam populaire, et l'on peut parler de continuité. Mais il y a aussi divergence : la Bible souligne que les êtres angéliques ont le statut de créatures, inférieures à Dieu le Créateur, et que les démons et mauvais esprits sont destinés au jugement⁴⁰. Elle se distingue donc de la vision holistique du monde adoptée par l'islam populaire par la séparation qu'elle souligne entre le Créateur et ses créatures.

Par ailleurs, elle affirme que l'Esprit de Dieu qui habite dans les chrétiens est plus fort que le mal présent dans le monde, et que le Christ a triomphé des puissances mauvaises, à la fois dans

³³ *Ibid.*, p.132.

³⁴ *Ibid.*, p. 108-109.

³⁵ MAURER, *L'abc de l'islam*, p. 165, renvoie à ce sujet aux sourates 5.19-20 ; 4.36, 48.

³⁶ Voir Chawkat MOUCARRY, *La foi à l'épreuve. L'islam et le christianisme vus par un Arabe chrétien*, Québec, La Clairière, 2000, p. 81.

³⁷ MAURER, *L'abc de l'islam*, p. 163, renvoie à ce sujet aux sourates 19.35 ; 17.111.

³⁸ MAURER, *L'abc de l'islam*, p. 166, renvoie à ce sujet à la sourate 4.157.

³⁹ Cf. Georges Ch. MOUCARRY, *Un Arabe chrétien face à l'islam*, Paris, Les Bergers et les Mages, s. d., p. 42.

⁴⁰ Hébreux 1.2-14.

son ministère terrestre et par sa mort sur la croix⁴¹. Il les a désarmées. Il a autorité sur elles et protège ceux qui lui appartiennent. En outre, le regard de Dieu est sur les siens pour leur bonheur⁴².

La Bible n'identifie pas nécessairement les maladies à des possessions démoniaques, mais elle affirme que le Christ a pouvoir sur les deux : les récits des Évangiles le montrent en train de guérir les maladies et de chasser les démons⁴³.

Enfin, elle associe la bénédiction à un comportement, et non à un toucher physique « magique ». Dans l'AT, ce comportement porteur de bénédiction matérielle est fait d'obéissance à Dieu et à ses commandements⁴⁴ ; dans le NT, les plus hautes bénédictions sont spirituelles et associées au salut accordé en Jésus-Christ⁴⁵.

Des aides face à la vie

Dans le domaine des aides face à la vie, on peut aussi parler de continuité et de discontinuité. La Bible fait état de miracles – guérisons, expulsions de démons et résurrections notamment – associés à certains prophètes et aux apôtres⁴⁶. Elle n'attribue pas uniquement ce genre de pouvoir au Christ : il peut le donner à ses disciples⁴⁷. En revanche, elle condamne clairement tout commerce fait des dons divins⁴⁸ et toute vénération d'autres que Dieu, dont la souveraine volonté doit en outre être respectée⁴⁹. De plus, elle condamne fermement toute communication avec les esprits des morts et toute forme de divination⁵⁰. Le culte des saints et la mariologie, s'ils ont trouvé place dans le catholicisme, ne correspondent pas aux enseignements bibliques, du point de vue évangélique. On peut les associer à une forme populaire de christianisme.

Jésus-Christ exerce son autorité sur tous les domaines de la vie, et pas seulement sur le monde invisible. Dean Halverson rappelle l'importance de l'Évangile de Marc pour des animistes, puisqu'il montre la puissance de Jésus sur les différents domaines qui les inquiètent : la maladie (1.24-27 ; 3.11-12 ; etc.), les handicaps physiques (2.1-12 ; 3.1-5 ; etc.), la mort (5.41-42) et la nature (4.35-41 ; 6.30-44 ; etc.)⁵¹.

Les temps forts de la vie sociale

Dans l'Ancien Testament en particulier, un certain nombre de fêtes sont instituées par Dieu comme autant de rendez-vous ou rencontres avec lui⁵². Mais, contrairement à l'islam populaire, la circoncision est signe d'appartenance au peuple de Dieu, au peuple de l'alliance dont la part consiste à garder les commandements divins. Elle n'est pas un rite magique de protection.

Dans le Nouveau Testament et, par suite, dans la pratique chrétienne, certaines fêtes de l'Ancien Testament prennent un sens nouveau, en rapport avec le Christ (la Pâque, la Pentecôte). L'institution de la cène par le Seigneur signale l'importance de la commémoration régulière de

⁴¹ Matthieu 8.29-32; Colossiens 2.15 ; 1 Jean 4.4.

⁴² MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 32. Cf. Nombres 6.23-27

⁴³ Matthieu 4.24 ; 8.16.

⁴⁴ Deutéronome 11.13-32 ; 28.

⁴⁵ Ephésiens 1.3-14.

⁴⁶ Voir 2 Rois 13.21 à propos d'Elisée mort ; les apôtres, vivants, dans les Actes.

⁴⁷ Matthieu 10.1.

⁴⁸ Voir le cas de Simon le magicien en Actes 8.

⁴⁹ Exode 20.3 ; 2 Rois 17.

⁵⁰ Deutéronome 18.9-14.

⁵¹ HALVERSON, *Guide des religions*, p. 36.

⁵² Lévitique 23. Le mot hébreu, au verset 2, signifie notamment « rencontre ».

l'événement que constituait sa mort, avec la résurrection qui a suivi. Le baptême qui marque l'entrée dans la communauté des croyants, de ses disciples, est une forme de rite de passage.

Dans la Bible, le fils d'Abraham destiné au sacrifice est Isaac, et non Ismaël. Mais cela importe peu, finalement. Il n'en reste pas moins qu'avec la fête du sacrifice, les musulmans commémorent un événement lors duquel Dieu a pourvu aux besoins et substitué une victime à l'être humain.

Le Christ de l'islam populaire et celui de la Bible

Le Coran intègre certains éléments bibliques à propos de Jésus, mais il en nie d'autres qui sont importants, et même fondamentaux : sa divinité, sa mort et le caractère expiatoire de son œuvre. On peut parler de vérité partielle, ou, là aussi, de continuité et de discontinuité. Lorsqu'on parle de Jésus, il faut être conscient que l'on ne place pas exactement les mêmes éléments derrière ce nom, en tant que chrétien ou en tant que musulman. Le contexte dans lequel on fait appel à lui est différent : il ne s'agit pas du salut éternel par le pardon des péchés, mais du salut « quotidien » face aux difficultés de la vie ou face aux démons, et Christ ne représente qu'un recours parmi d'autres.

Dans le Nouveau Testament, on voit des personnes venir à la foi en Jésus en raison des miracles qu'il accomplit ou qui sont accomplis en son nom, mais il est aussi précisé que le Seigneur ne se fie pas à elles⁵³. De plus, il attend ensuite une évolution de la relation vers une relation d'amour et d'engagement envers lui⁵⁴, une reconnaissance de sa seigneurie et de sa divinité. Sa pleine révélation interviendra à la fin des temps, mais ce ne sera pas pour inviter les hommes à adhérer à l'islam, même s'il y aura pleine soumission à Dieu.

4. Le développement d'une théologie et d'une pratique chrétiennes contextualisées

Dans la typologie de Paul Hiebert, la quatrième étape cherche à développer une théologie et une pratique fidèles à la Bible et pertinentes pour la culture. Hiebert mentionne six attitudes possibles, à l'égard des phénomènes de cette dernière : accepter, refuser, tolérer, modifier, remplacer, créer⁵⁵.

Le Christ et l'influence du monde invisible

C'est le Christ protecteur et triomphateur des puissances qui semble le plus répondre aux besoins de la culture de l'islam populaire et être le plus susceptible de lui parler. Il y a, dans ce domaine, un refus clair à opposer et un remplacement à effectuer : les croyants ne doivent désormais plus chercher la protection contre le mal dans des activités occultes, des talismans ou de quelconques formules magiques, pratiques qui sont toutes à rejeter, mais dans le Christ. C'est en lui qu'ils peuvent trouver bénédiction et sagesse. C'est lui qui détruit les œuvres du diable⁵⁶.

Les causes des événements fâcheux ne sont pas nécessairement à chercher. Il ne s'agit pas nécessairement de sanctions divines ni de résultat d'une volonté arbitraire. Le croyant doit se rendre compte que le sens de son existence réside en Jésus-Christ et que la souffrance peut faire partie de son existence sans qu'il soit nécessaire de la combattre⁵⁷. La relation avec un Dieu d'amour, souverain, n'est pas remise en cause par les difficultés ; elle peut même être approfondie

⁵³ Jean 2.23-25 ; Actes 8.6.

⁵⁴ Matthieu 8.18-22.

⁵⁵ Cf. HIEBERT, *Mission et culture*, p. 211-212.

⁵⁶ 1 Jean 3.8.

⁵⁷ Voir le cas de « l'écharde » de l'apôtre Paul en 2 Corinthiens 12.7-10.

par elles. Et il n'est pas question de chercher à manipuler Dieu. Il y a donc une modification à opérer dans l'approche des événements.

Le Christ et l'aide face à la vie

Ce n'est pas seulement dans les rapports avec le monde invisible que les musulmans peuvent découvrir les fonctions du Christ : ce dernier peut répondre à leurs besoins et à leurs craintes dans tous les domaines de la vie et devra remplacer les aides qu'ils cherchaient ailleurs.

Bill Musk⁵⁸ propose un tableau des besoins ressentis dans l'islam populaire et des réponses disponibles en Jésus-Christ.

<i>Besoins ressentis dans l'islam populaire</i>	<i>Réponses, au niveau populaire, aux besoins ressentis</i>			<i>Crise spirituelle</i>	<i>Besoins ressentis auxquels Jésus-Christ répond</i>
	<i>Plus animistes → → → Moins animistes</i>				
peur de l'inconnu	idolâtrie, culte de pierres	fétiches, talismans, charmes	superstition	rencontre (combat de puissances) avec Jésus-Christ	sécurité dans le Christ comme protecteur et guide
peur des mauvais esprits	sorcellerie	amulettes, nœuds	exorcisme		exorcisme par le Christ, pouvoir sur les esprits
absence de pouvoir devant la puissance du chamane	sorcellerie	prophylaxie	prophylaxie		protection contre les attaques ; armes offensives pour le combat spirituel
peur de l'avenir	culte des anges	divination, sorts	fatalisme, fanatisme		confiance dans le Christ comme Seigneur de l'avenir
honte de ne pas faire partie du groupe	malédiction	coupe des cheveux/ongles			acceptation dans la communion des croyants
déséquilibre	magie	divination			restauration et exaucement de prière
maladie	culte d'un arbre/saint	magie guérissante			guérison divine par la puissance du Christ
absence d'aide lors d'une crise	magie	vœux	intercession d'un saint		réponse directe du Christ aux prières
absence de sens de la vie		recours au monde des esprits			raison de vivre en tant qu'enfant de Dieu ; emploi des dons et capacités
vulnérabilité des femmes	influence occulte	cérémonie de type zâr (esprit possédant, normalement pas exorcisé)	pratiques à la naissance, etc.		sécurité dans le Christ ; influence en tant que combattantes de prière

Le culte rendu aux saints devra être remplacé par le culte rendu au Christ, mais avec une modification : la partie « échange commercial » devra être refusée pour laisser la place à une reconnaissance de sa seigneurie. Le caractère quelque peu égocentrique des pratiques de la religion populaire et leurs visées manipulatrices doivent aussi être refusés, et l'esprit être orienté

⁵⁸ MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 76.

vers une soumission réelle à celui qui détient toute autorité et mérite, de fait, que l'on plie le genou devant lui.

De même, les croyants n'ont pas à chercher d'autre intercesseur que Jésus-Christ auprès de Dieu. La fonction de médiateur ou d'intermédiaire entre Dieu et les hommes est accomplie par lui non seulement pour le salut mais aussi dans la vie quotidienne. C'est par lui que l'on accède à Dieu, et celui-ci ne doit pas être ressenti comme lointain : nous pouvons nous approcher avec assurance du trône de la grâce⁵⁹.

Ces fonctions du Christ ne signifient pas, toutefois, que les croyants n'aient pas le droit de prendre conseil auprès d'autres personnes, notamment auprès de responsables d'Église. Mais ils doivent prendre conscience qu'eux-mêmes ont désormais accès au Christ et à Dieu le Père, avec lequel une relation d'amour – relation à laquelle beaucoup aspirent⁶⁰ – est possible. Étant donné le sacerdoce universel des croyants, ils devraient aussi être encouragés à ouvrir la Bible eux-mêmes, non au hasard (même si certains chrétiens le font parfois), mais pour y découvrir la volonté et les préceptes divins par une lecture et une étude suivies.

Face à la maladie, les chrétiens devraient souligner que la guérison est possible – bien que non obligatoire – par le Christ. Peut-être est-il plus approprié qu'en Occident de recourir à la prière de guérison en son nom. Il importe aussi de souligner que, même dans le cadre d'un traitement médical de type scientifique, c'est lui qui est à l'œuvre.

Le Christ et les temps forts de la vie sociale

Une fête et un rite musulmans semblent pouvoir être acceptés, pour autant que leur signification spirituelle soit précisée et qu'ils soient explicitement mis en rapport avec leur accomplissement par l'œuvre du Christ à la croix : la fête du sacrifice et le sacrifice accompli le septième jour après la naissance d'un enfant. Ce dernier pourrait aussi être remplacé par une simple présentation, si l'on veut insister sur le caractère unique du sacrifice du Christ.

Des fêtes peuvent ainsi prendre un sens nouveau en rapport avec la fonction de Sauveur de Jésus ; dans un contexte où une majorité se tournerait vers lui, d'autres peuvent être créées, en rapport direct avec l'histoire chrétienne. Ainsi, Bill Musk signale que les chrétiens orthodoxes, au Moyen-Orient, mettent plus l'accent sur la semaine sainte (des Rameaux à Pâques) que sur Noël⁶¹. Ils insistent ainsi sur une relation avec Dieu marquée par la résurrection, sur un Christ vivant et, donc, sur l'aide qu'il peut apporter dans la vie des croyants. Dans le témoignage face aux musulmans, il faut alors mettre l'accent sur les raisons qui ont pu pousser Dieu à permettre sa mort sur la croix, puisque cette notion fait partie des vérités qui sont inacceptables à leurs yeux. Charles Marsh⁶² suggère l'emploi d'images bibliques pour cela, l'illustration constituant le moyen le plus efficace de communiquer une vérité à un Oriental : l'agneau de Dieu, le serpent d'airain, le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis, le grain de blé qui doit tomber en terre pour mourir et produire une vie nouvelle, l'unique médiateur entre Dieu et l'homme, le rédempteur qui paie le prix de la rançon ou encore le garant qui cautionne quelqu'un et paie à sa place. Peut-être s'agit-il aussi de souligner que cette mort est synonyme de victoire sur Satan et son armée.

La fête de Noël, bien que contaminée par des éléments liés au consumérisme dans une bonne partie du monde, pourrait aussi être utilisée comme tremplin, dans les régions où l'on célèbre la descente de Dieu au plus bas des cieux pour appeler les hommes en vue de pardonner leurs péchés. On pourrait souligner que l'amour divin est allé jusqu'à le faire descendre sur la terre et à offrir lui-même le sacrifice en vue du pardon des péchés.

⁵⁹ Hébreux 4.16.

⁶⁰ Voir PARSHALL, *Bridges to Islam*, p. 18.

⁶¹ MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 93.

⁶² MARSH, *Le musulman mon prochain*, p. 76-77.

La personne du Christ

Bill Musk souligne que les démonstrations de la puissance du Christ ne suffisent pas : si l'on n'expose pas l'ensemble de la vérité le concernant, les musulmans seront amenés à voir en lui un simple être pareil aux saints ou aux guérisseurs⁶³. Les chrétiens ont à prendre les besoins d'aide manifestés par les musulmans comme des points de départ qui leur permettent de représenter dignement leur maître ; cela implique de le présenter aussi comme le Seigneur ressuscité, saint et divin. Tout cela doit déboucher sur une rencontre personnelle⁶⁴. Son autorité de Seigneur sur toute la création et sur tous les domaines de la vie, y compris sur le temps et l'espace, doit être soulignée et reconnue, pour que les croyants issus de l'islam populaire puissent vivre dans la pleine liberté, sans plus aucune crainte.

On peut accepter la compréhension de Jésus qu'ils ont déjà et s'appuyer sur elle, mais aussi modifier ce qui doit l'être, notamment ce qui concerne sa divinité et son œuvre expiatoire ce qui est fondamental, en dépit de la difficulté, pour des musulmans, à l'admettre. Il peut être important de prendre en considération le caractère quelque peu mystérieux de sa filiation divine et de souligner, par exemple, les honneurs auxquels le titre « Fils de Dieu » correspond. Cela peut aider les musulmans à renoncer à leur compréhension erronée du mot « fils » dans le sens d'une filiation biologique, comme si Dieu avait pris une femme pour engendrer un enfant⁶⁵. Charles Marsh souligne à la fois la difficulté et l'importance de la tâche : « Le chrétien doit se montrer extrêmement prudent lorsqu'il parle de Jésus Fils de Dieu, car il risque de transmettre un mensonge tout en insistant fidèlement sur la vérité. [...] Mais d'une façon ou d'une autre, nous devons transmettre l'idée de la divinité de Jésus, car un Sauveur inférieur à Dieu est comme un pont trop court »⁶⁶. La divinité du Christ ne peut cependant pas tout simplement être ignorée. Elle est en lien direct avec son œuvre et avec la révélation de Dieu qu'il offre.

Conclusion

Pour conclure, il nous semble que c'est le Christ protecteur et triomphateur des puissances qui semble le plus répondre aux besoins de la culture de l'islam populaire et être le plus susceptible de lui parler. Le Christ peut répondre aux besoins des musulmans et à leurs craintes dans tous les domaines de la vie et devra remplacer les aides qu'ils cherchaient ailleurs. Des fêtes peuvent également prendre un sens nouveau en rapport avec la fonction de Sauveur de Jésus. Tout en prenant les besoins d'aide manifestés par les musulmans comme des points de départ pour une présentation digne de leur maître, les chrétiens doivent présenter Jésus aussi comme le Seigneur ressuscité, saint et divin. Tout cela doit déboucher sur une rencontre personnelle. Par-delà toutes les approches et précautions que les chrétiens sont appelés à prendre lorsqu'ils veulent annoncer le Christ dans le contexte de l'islam populaire, il est frappant de constater la fréquence des cas de conversion de musulmans par le biais de rêves. Les rêves et leur interprétation jouent un rôle important dans cette culture, contrairement à la nôtre où ils sont quasiment ignorés. Finalement, c'est un signe de plus que Dieu pratique la contextualisation mieux que nous. Et cette œuvre-là, nous ne pouvons qu'y entrer à sa suite.

⁶³ MUSK, *The Unseen Face of Islam*, p. 109.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁵ MAURER, *L'abc de l'islam*, p. 163, signale les sourates 6.100-101 ; 10.68 ; 19.88-92 qui vont dans ce sens, dans le Coran.

⁶⁶ MARSH, *Le musulman mon prochain*, p. 54, 55.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNALDEZ, Roger, *Jésus fils de Marie prophète de l'islam*, Paris, Desclée, 1980.
- BÂ, Amadou Hampâté, *Jésus vu par un musulman*, Nouvelles Éditions Ivoiriennes, 1993, éditions Stock 1996.
- BORRMANS, Maurice, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1996¹, 2005².
- HALVERSON, Dean C., *Guide des religions*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2008.
- HIEBERT, Paul G., *Mission et culture*, St-Légier, Emmaüs, 2002.
- KÄSER, Lothar, *Animisme*, Charols, Excelsis, 2010.
- MARSH Charles, *Le musulman mon prochain. Nouvelle édition*, Marne-la-Vallée, Farel, 2002³.
- MAURER, Andreas, *L'abc de l'islam. Revu et augmenté*, Romanel-sur-Lausanne, Ourania, 2008.
- MOUCARRY, Chawkat, *La foi à l'épreuve. L'islam et le christianisme vus par un Arabe chrétien*, Québec, La Clairière, 2000.
- MOUCARRY, Georges Ch., *Un Arabe chrétien face à l'islam*, Paris, Les Bergers et les Mages, s.d.
- MUSK, Bill A., *The Unseen Face of Islam*, Eastbourne, MARC, Monarch, 1989¹, 1990².
- PARSHALL, Phil, *Bridges to Islam. A Christian Perspective on Folk Islam*, Grand Rapids, Baker, 1983.

L'UNIVERS MAGICO-RELIGIEUX ET LES CHRÉTIENS ANTILLAIS

Par Ésaïe SAINT-MARC et McTair WALL

Introduction

Le magico-religieux fait partie intégrante de l'univers antillais¹. L'anthropologue Simone Henry-Valmore définit le magico-religieux comme une « cité imprenable » se trouvant « au cœur même de l'identité antillaise »². De même, le poète et homme politique antillais, Aimé Césaire estime que le magico-religieux est l'« âme antillaise »³. Cependant, ce qui est paradoxal, c'est la tendance antillaise à cacher et à même nier cette dimension de son existence⁴. Cet aspect de la culture antillaise ressort fortement lors d'un passage vers un autre milieu culturel où sa culture n'est pas dominante. Dans certains cas, il peut même devenir une source de souffrance et d'incompréhension entre l'Antillais et les autres. Cela est d'autant plus vrai pour les chrétiens antillais, qui s'efforcent de vivre leur foi à la lumière de cette réalité culturelle. Pour mieux cerner le phénomène du magico-religieux dans la culture antillaise, nous devons resituer celui-ci dans son enracinement historico-sociologique, ce qui fera l'objet d'une première analyse. Puis, nous évoquerons quelques-uns des défis auxquels doivent faire face de nos jours les croyants antillais, lorsqu'ils entrent en contact avec d'autres cultures, par exemple la culture de la métropole française. Au cours de notre étude, nous porterons sur cette problématique quatre regards différents : un regard socio-anthropologique, un regard psychanalytique, puis théologique et missiologique.

1. Regard socio-anthropologique sur le magico-religieux antillais

Pour bien appréhender le phénomène du magico-religieux dans la culture antillaise, nous devons impérativement tenir compte de l'histoire des Antilles, marquée par la tragédie de l'esclavage et ses terribles conséquences. Les historiens et les sociologues ont constaté la présence d'éléments culturels africains dans la culture antillaise, résultat de la traite négrière afro-antillaise au cours de laquelle la culture magico-religieuse africaine a été importée aux Antilles. De ce fait, si l'Africain est « incurablement religieux »⁵, il n'est pas étonnant que l'Antillais le soit aussi. Philippe Chanson fait ce lien avec l'héritage africain des croyances religieuses aux Antilles provenant de l'Afrique Noire lorsqu'il dit : « Il [le magico-religieux] est répandu dans toutes les couches sociales, entretenu entre elles, et son ampleur s'explique en ce que ces croyances et pratiques magico-religieuses imprègnent et agitent, de la naissance à la mort, tous les quotidiens de la vie privée et de la vie publique des individus »⁶. Il serait donc impossible de dissocier cette toile de fond de la réalité quotidienne des sociétés antillaises.

¹ Pour une introduction à cet univers, voir Geneviève LETI, *L'univers magico-religieux antillais. ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Harmattan, 2000.

² Voir Simone HENRY-VALMORE, *Dieux en exil. Voyage dans la magie antillaise*, Paris, Gallimard, 1988, p. 45.

³ *Ibid.*, p. 213.

⁴ Voir, par ex., Philippe CHANSON, « Croyances magiques et résonnances théologiques aux Antilles-Guyane », in Françoise JACQUIN et Jean François ZORN, (sous dir.), *L'Altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne des XVIIIe-XXe siècles*, coll. Mémoire d'Église, Paris, Karthala, 2001, p. 212.

⁵ La vision africaine du monde invisible fait de la religion le souffle, le système qui pénètre dans toutes les couches de la société africaine. Les recherches effectuées en matière de religions africaines ont conclu qu'« en Afrique noire, sans être tout, la religion pénètre tout », selon René LUNEAU et Louis Vincent THOMAS, (sous dir.), *Les Religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*, coll. Le Trésor spirituel de l'humanité, Paris, Fayard/Denoël, 1969, p. 5.

⁶ Philippe CHANSON, « Croyances magiques et résonnances théologiques aux Antilles-Guyane », p. 212.

La culture du monde des esprits caractérise en effet ces deux entités culturelles. Fidèle à son héritage culturel africain, l'Antillais croit fortement aux esprits maléfiques et aux esprits bienveillants. Dès son enfance, ce dernier est amené à grandir dans la peur et le respect des esprits. Cette conception du monde des esprits met en évidence l'animisme des peuples africains qui a, dans une large mesure, influencé la vision du monde des Antillais⁷. La croyance antillaise est définie par un dualisme philosophique et mystique selon lequel deux entités arbitraient le monde invisible : le Mal et le Bien. Les *zombies*, Lucifer, les êtres spirituels malveillants et les démons constituent les agents du Mal⁸, tandis que les « êtres spirituels bienveillants » (le Christ, les anges, les saints, etc.) sont les agents du Bien. C'est dans ce contexte socioculturel et spirituel que les Antillais ont été éduqués.

Héritiers des cultures africaines et d'un passé d'esclavagiste, les Antillais sont facilement en proie à des sentiments de honte. Ce passé socioculturel les pousse à rechercher l'harmonie et l'honneur : les relations harmonieuses sont effectivement une priorité dans la culture créole. Dans la société antillaise, la conscience des individus s'oriente vers des sentiments de honte et une spiritualité axée sur le monde des esprits ; ce schéma s'inscrit en continuité avec leurs racines culturelles et spirituelles⁹.

2. Regard psychanalytique sur la culture antillaise

Le fait d'évoquer l'esclavage aux Antilles n'est jamais un acte dénué de sens car, encore aujourd'hui, les descendants d'esclaves continuent de porter les stigmates de ce traumatisme. Les traces du fameux « Code Noir » sont toujours gravées comme une fleur de lis dans le cœur des Antillais ; elles semblent se transmettre de génération en génération, développant chez eux de la peur, des superstitions ainsi que des sentiments de honte et d'humiliation¹⁰. D'après Philippe Chanson,

dès l'enfance, pour l'individu créole pris dans son enfermement magico-religieux culturel, la peur est là, cachée dans les couches épaisses des méfiances, des méprises, des susceptibilités, des soupçons, des jalousies, des imaginaires... Peur des zombies, peur du quimbois, peur des curés, peur de Dieu, peur du blanc, peur d'être puni, battu, peur de n'être pas reconnu, peur des responsabilités, peur des nouveautés qui bouleversent les habitudes, peur des autres, peur de sa propre peur¹¹.

Malgré sa tendance à exagérer certains faits, cette vision de l'Antillais réussit à saisir certains aspects essentiels de la culture créole. La psychanalyste guadeloupéenne Hélène Migerel explique cette dimension de l'expérience antillaise. Procédant à une lecture psychanalytique de la culture

⁷ LETI, *L'univers magico-religieux antillais*, p. 7-12, relève d'autres influences qui ont contribué à l'univers magico-religieux antillais : celles des Amérindiens, du christianisme et des Indiens venant de l'Inde.

⁸ Les « êtres malveillants » sont des « esprits des morts ». Dans la conception de l'animisme africo-antillais lorsqu'une personne meurt, elle laisse derrière elle un « être malveillant » capable d'influencer les « êtres humains ». Pour plus d'éléments sur le sujet « Les êtres spirituels malveillants et bienveillants », voir l'ouvrage de Lothar KÄSER, *Animisme*, Introduction à la conception du monde et de l'homme dans les sociétés axées sur la tradition orale, Charols, éd. Excelsis, coll. « Horizons cultures », 2010, p.117-168.

⁹ À ce sujet, on peut lire avec profit la recherche de Hannes WIHER, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique occidentale*, coll. Mission Scripts 21, Bonn, Culture and Science Publications, 2003. (En ligne : http://www.worldangelicals.org/resources/rfiles/res3_228_link_1292692916.pdf).

¹⁰ L'article trente-neuf du *Code Noir* exprime ce qui a marqué la conscience collective des Antillais de la manière suivante : « L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur une épaule ; et s'il récidive une autre fois à compter pareillement du jour de la dénonciation, aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lis sur l'épaule ; et la troisième fois il sera puni de mort ». Voir Louis SALA-MOLINS, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, 4^e éd., coll. « Quadriège », Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 166.

¹¹ Philippe CHANSON, *Kouraj di krè lò nou kréol. L'audace du croire en culture créole*, Cayenne, Atelier Guyanais de Théologie, 1996, p. 155.

antillaise, elle constate que les Antillais sont aux prises avec les chaînes invisibles de la peur, du soupçon, de la honte et d'une superstition effrénée. Elle définit ainsi l'Antillais comme un être conditionné par la peur et le soupçon d'une part, et d'autre part, une société antillaise psychologiquement aliénée à une conception de pensée fataliste et victimiste. À ce propos, Migerel écrit : « Tout est joué, écrit d'avance. Les fréquents "Je n'ai pas de chance", permettent la dissimulation des échecs en se déroband aux effets pénibles. La lutte contre le destin (*fatum*) est impossible. Il n'y a rien à faire ! »¹². Sans aucun doute, cette peur, cet esprit fataliste et de victime¹³ suscitent des pratiques magico-religieuses que l'on retrouve parfois au sein même du catholicisme antillais¹⁴.

Il n'est pas exagéré de dire que les pratiques magico-religieuses constituent un des *Poteaux-mitans*¹⁵ de la culture antillaise. Dans ce monde de honte, de magie, de superstition et de sorcellerie, l'Antillais est poussé à consulter un *gadèdzafè*¹⁶ pour la moindre des choses : un échec scolaire, professionnel ou conjugal, des problèmes de santé, un cauchemar quelconque ou un rêve, un chat noir aperçu la nuit¹⁷. Nous pensons que ces démarches magico-religieuses témoignent d'une recherche du statut personnel par l'Antillais, un moyen de s'affirmer aussi avons-nous construit notre développement psycho-spirituel au sein de ce contexte magico-religieux.

3. Jésus-Christ comme dieu *kréol*¹⁸

Aux Antilles, on instrumentalise Jésus-Christ et la Bible comme moyens de protection contre les démons, les êtres spirituels malveillants et la sorcellerie. Certains évangélistes exploitent même dans leurs prédications la peur, la honte et la superstition antillaise, afin de remplir leurs temples. Cette réalité met en évidence la subtilité avec laquelle les Antillais sont conditionnés sur le plan culturel des Antillais, et la domination spirituelle qui en découle peut être de nature à influencer les chrétiens mêmes¹⁹.

Les Antillais peuvent consulter Jésus-Christ, les prêtres et les pasteurs comme s'il s'agissait de *gadèdzafès* (« voyants »), c'est pourquoi Simone Henry-Valmore a fait l'observation suivante :

Les séanciers [c'est-à-dire les *gadèdzafès*] se veulent réceptacles de paroles divines. Ils veulent être admirés comme chefs spirituels tout en étant de bons catholiques, les meilleurs alliés des prêtres, religieux dont ils envient la connaissance des textes sacrés - un adage créole ne dit-il pas que le prêtre est le plus grand sorcier²⁰ ?

¹² Hélène MIGEREL, *La sorcellerie des Antres. Une pathologie de l'envoûtement*, Paris, Caribéennes, 1996, p. 20.

¹³ Simone HENRY-VALMORE, *Dieux en exil*, p. 198, estime que, pour l'Antillais, « tout ce qui arrive de désagréable vient du monde extérieur, c'est toujours la faute d'un autre qui vous empoisonne, vous envoûte, vous vole votre âme », (p. ex., des êtres spirituels malveillants, des démons, le voisin jaloux, etc.)

¹⁴ Prières, eau bénite, huile de l'onction, hosties consacrées, crucifix, Saints, Viège, images pieuses, etc. Voir CHANSON, « Croyances magiques et résonances théologiques aux Antilles-Guyane », p. 217.

¹⁵ Mot créole qui signifie en français les « piliers centraux ». Nous utilisons cette métaphore non seulement pour mettre en évidence la place centrale du magico-religieux mais aussi pour accentuer son rôle. C'est-à-dire de communiquer, de relier en quelque sorte la terre au monde des esprits. L'ouvrage de LETI, *L'univers magico-religieux antillais*, op. cit., met bien en évidence cette réalité.

¹⁶ Dans la langue créole un *gadèdzafè* signifie un voyant ou médium.

¹⁷ La croyance populaire antillaise affirme que les esprits des morts et des ancêtres sont accessibles dans les rêves pour apporter conseil, aides et remèdes. Voir Lothar KÄSER, *Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée*, coll. Horizons Cultures, Charols, Excelsis, 2008, p. 253 ; cf. MIGEREL, *La sorcellerie des Antres*, p. 98-100.

¹⁸ Le mot *Kréol*, la langue parlée aux Antilles, est transcrit en français par le terme « créole ».

¹⁹ Avant leur conversion, il est arrivé aux auteurs de se servir du Christ dans le seul but de se protéger contre les mauvais esprits, à cause la peur.

²⁰ HENRY-VALMORE, *Dieux en exil*, p. 189.

Dans le catholicisme et le protestantisme créoles, les conducteurs religieux sont considérés comme des *gadèdʒafès*, car on pense qu'ils sont seuls détenteurs du pouvoir de scruter le monde des esprits²¹. Au cours d'un travail en Guadeloupe au sein d'une association²², dans le domaine de la relation d'aide, l'un des auteurs a pu constater cette tendance, les gens sont animés d'un sentiment magico-religieux fort. Des chrétiens appartenant à différents horizons ecclésiastiques venaient dans le but de connaître l'origine de leurs problèmes, qui étaient souvent liés à des sentiments de culpabilité et à une culture du soupçon ; certains d'entre eux allaient même jusqu'à demander une prière de désenvoûtement.

L'Antillais s'attend à ce que les responsables religieux portent une attention sérieuse à son problème et lui proposent une solution durable pour retrouver le bonheur. Derrière cette quête se cache, nous semble-t-il, le désir d'enlever la honte et le sentiment d'échec que peuvent ressentir la famille et l'individu. De même, lorsque l'Antillais se croit victime de sorcellerie ou de démonisation, il se met à développer toute une « théologie de la déveine du Nègre²³ » qui le conduit à s'exclamer : « Je suis mauvais ! » En langue créole, nous trouvons diverses expressions telles que : *Nèg mové rass*, « la race noire est mauvaise » ; *Nég pas ni chanss*, « le Noir n'a pas de chance » ; *Nou dèyè do Bon Dié*, « nous sommes derrière le dos de Dieu » ; *Bon Dié blyé nèg*, « Dieu oublie le Nègre » ; *la dévein sé an vié Nèg*, « la déveine est un vieux Noir »²⁴. Cet état de conscience est si profondément ancré chez l'Antillais qu'il n'est guère étonnant de voir à quel point il est prêt à instrumentaliser Jésus-Christ comme moyen de protection et de libération.

La superstition et la honte de l'échec peuvent conduire l'Antillais à utiliser la Bible comme un instrument de protection. La Bible fait partie des *amulettes* dans la pratique populaire. Elle sert à repousser le malheur et même à le tenir à l'écart. En effet, dans la culture magico-religieuse des Antilles, une Bible que l'on amène partout avec soi ou qu'on laisse ouverte sur sa table de nuit, assure la tranquillité et la réussite²⁵. On récite les Psaumes pour se protéger, ou même pour se venger. En fin de compte, la tentation de s'emparer du christianisme dans le cadre de l'univers magico-religieux antillais est bel et bien une réalité.

4. Défis pour le croyant antillais dans le contexte culturel de la métropole

Lorsqu'on pense aux défis qui attendent le croyant antillais au sein d'une culture différente de la sienne, nous devons d'abord souligner le pouvoir et l'élément intégrant de la culture qui définit l'être humain. L'Antillais ne se trouve pas seulement enchaîné aux fers de sa culture *kréol* (créole), il incarne sa culture *kréol*. D'une manière plus accentuée, il est *kréol*. Il est donc possible de dire que son existence ou son génome est la culture *kréol* même, et de ce fait, on ne peut lui demander de changer sa culture. Mais le croyant antillais, comme le non-croyant, doit s'adapter à la culture française métropolitaine où sa culture n'est plus dominante. Il peut même en incorporer certains éléments, par exemple, dans le processus d'acculturation qui permettrait une meilleure intégration. Mais voilà justement où réside le véritable défi.

²¹ Cf. Philippe CHANSON, « Croyances magiques et résonances théologiques aux Antilles-Guyane », p. 211-212.

²² La Voix de la délivrance est une association d'évangélisation, d'entraide et d'exorcisme dans laquelle Ésaïe Saint-Marc a fait un stage.

²³ Voir CHANSON, « Croyances magiques et résonances théologiques aux Antilles-Guyane », p. 227.

²⁴ D'une manière péjorative, on ne sort pas de la malchance lorsqu'on est Noir. Voir CHANSON, « Croyances magiques et résonances théologiques aux Antilles-Guyane », p. 227, pour une explication de cette théologie.

²⁵ La Bible peut être considérée dans la pratique populaire comme un *talisman* qui est censé porter bonheur à celui qui le possède, c'est-à-dire attirer le bien. L'un des auteurs se souvient d'avoir négligé sa Bible, un matin, avant d'aller au lycée et même d'avoir oublié de l'emporter. Accablé d'un sentiment de culpabilité et de peur, il a alors pris conscience que la Bible était devenue pour lui un objet protecteur, de superstition, un porte-bonheur, comme cela est courant dans les pratiques populaires antillaises.

La complexité du rapport entre le mot et le sens

S'il est vrai que le langage se trouve au centre de la culture, le sens qu'on attache aux mots peut varier d'une culture à l'autre²⁶. Lorsque l'on effectue une comparaison entre l'utilisation du vocabulaire du magico-religieux dans la culture créole et la culture métropolitaine française, on constate une première cause de conflit potentiel. La culture métropolitaine française tend à interpréter le magico-religieux d'une manière idéologique abstraite, en harmonie avec sa conception scientifique et séculariste du monde. Ainsi, l'anthropologue Jean Copans estime que la lecture ethnologique considère la magie comme une forme de pensée première : « Nous pensons trouver à l'origine de la magie la forme première des représentations collectives qui sont devenues depuis les fondements de l'entendement individuel »²⁷. Dans cet univers, le magico-religieux appartient à l'irréel, à l'irrationnel²⁸.

Pendant, il est possible de porter un autre regard sur ce phénomène, en effet, l'approche fonctionnaliste de la magie met davantage l'accent sur la fonction pratique et positive de la magie²⁹. Par exemple, dans la conception antillaise d'une vision holiste du monde, les bains de feuillages peuvent être vus comme un moyen thérapeutique. Nous sommes donc dans le domaine du magico-thérapeutique. Selon la croyance populaire antillaise, les êtres spirituels malveillants et les démons, tout comme les êtres bienveillants peuvent exercer une influence sur la santé et la mort des individus. C'est la raison pour laquelle les Antillais consultent, d'une part, les médecins, et d'autre part, les *gadèdzafès*³⁰.

Il convient donc de prêter une attention particulière au langage et à la signification qu'on attache aux termes magico-religieux, si l'on souhaite cultiver des relations interculturelles harmonieuses et faciliter l'intégration dans un nouveau milieu culturel. Prenons par exemple le mot « chômer », en français, ce terme signifie « ne pas travailler », mais en créole, il signifie « s'amuser, faire la fête ». En français, le mot « fada » signifie « un peu fou » ; en créole, il prend le sens de « rasé, boule à zéro, tête propre ». Geneviève Leti nous donne l'exemple d'un mot anglais qui a un sens tout à fait neutre dans sa langue d'origine, mais qui, dans l'univers magico-religieux antillais, prend un sens négatif : « *Drive* est un mot utilisé en créole qui signifie errer. C'est la reprise du verbe anglais *to drive*. Mais [dans le magico-religieux antillais] *infliger une drive à quelqu'un*, c'est lui jeter un sort le condamnant à traîner, tel le juif errant, contre sa volonté »³¹. Les mots d'origine française en créole n'ont pas systématiquement la même signification dans la langue française, aussi peuvent-ils constituer de « faux amis » et être ainsi une source d'incompréhension entre un métropolitain et un créolophone. Il est important que l'Antillais prenne conscience de l'existence de ces différences lexicales. Par la suite, il doit faire preuve de patience et apprendre à expliquer le sens des mots créoles ainsi que son univers propre, sans pour autant penser qu'il suscitera chez autrui une compréhension immédiate. Cela constitue un aspect important du dialogue interculturel.

²⁶ Nous pensons ici à la notion du signifiant (représentation de ce qu'on a dans son esprit) et du signifié (le concept, l'idée dont on parle lorsqu'on prononce le mot).

²⁷ Jean COPANS, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, coll. Domaines et approches, Paris, Armand Colin, 3^e éd., 2010, p. 85.

²⁸ La culture métropolitaine est séculariste, ne croyant pas au diable, à Satan ou aux démons.

²⁹ C'est la thèse de Malinowski. Pour une discussion, voir Pascal SANCHEZ, *La rationalité des croyances magiques*, Paris-Genève, Droz, 2007, p. 319-339.

³⁰ Le guérisseur apporte un diagnostic et propose une thérapie aux maladies. Il est considéré comme un médecin généraliste.

³¹ LETI, *L'univers magico-religieux antillais*, p. 59. C'est Leti qui le souligne.

Pièges et possibilité d'une culture magico-religieuse

Le magico-religieux peut représenter à la fois un piège et un point de force pour le croyant antillais, lorsque celui-ci se trouve purifié par l'Évangile. Comme nous l'avons vu précédemment, l'Antillais semble être, dès son enfance, conditionné par la peur, le soupçon, la honte, la superstition et le spirituel. Les croyants antillais ne sont pas à l'abri de ces réalités qui font partie intégrante de leur héritage culturel. De même, le magico-religieux peut se révéler un véritable piège pour certains croyants antillais, aussi bien catholiques que protestants ; en effet, ces derniers cèdent parfois à la tentation du syncrétisme. Par exemple, une même personne peut se rendre le matin à une messe catholique ou à un culte protestant, puis assister à une cérémonie hindouiste l'après-midi et aller consulter un *gadédzafé* la nuit. Ce type de pratiques a pour effet de renforcer le sentiment de honte et de culpabilité au sein de la société antillaise. Sans omettre le fait que cet aspect de la culture *kréol* est susceptible de dénaturer la foi chrétienne. En revanche, une compréhension authentique de l'Évangile amènera le chrétien antillais à rompre peu à peu avec certains aspects de l'univers magico-religieux, notamment des croyances inspirant la peur et des superstitions, ainsi que des pratiques occultes et syncrétistes.

D'un autre côté, l'élément magico-religieux permet au croyant antillais d'être sensibles à certaines réalités du monde spirituel. Il est vrai que les chrétiens antillais croient plus facilement à la sorcellerie, aux démons, aux possessions démoniaques, à l'exorcisme biblique et aux manifestations diaboliques. À notre avis, cette composante de la vision antillaise du monde constitue un atout pour le croyant antillais. Cette grille de lecture holiste de la réalité peut même faciliter une meilleure compréhension et une meilleure intégration d'une vision biblique du monde. Mais cet aspect de la culture antillaise peut être une source de peine face à la culture dominante française en Métropole. Il peut arriver au croyant antillais d'éprouver un sentiment de honte, de culpabilité et d'avoir peur de perdre la face lors de conversations avec des chrétiens métropolitains, qui ont tendance à nier et à prendre à la légère ces réalités. Cependant, le Corps du Christ pourrait grandement bénéficier de cette sensibilisation au monde des esprits. Les chrétiens antillais sont, quant à eux, conscients de l'existence d'autres réalités qui, dans certains cas, peuvent même modifier les comportements humains et invalider les diagnostics de pathologies neurologiques et psychologiques. Dans un Occident imprégné par une vision matérialiste ou naturaliste du monde, le croyant antillais peut rappeler que le monde spirituel existe véritablement. Il peut même aider d'autres croyants à intégrer une vision plus biblique du monde.

Pourtant, cette ouverture au magico-religieux est à gérer avec prudence. Par exemple, il faut exercer avec beaucoup de discernement la pratique de l'exorcisme dans les milieux évangéliques, car il peut s'avérer qu'une soi-disant possession démoniaque ou une démonisation ne soient en réalité qu'une maladie psychique. C'est pourquoi, il faut faire preuve de sobriété lorsque le chrétien antillais s'entretient avec des croyants métropolitains sur la question du magico-religieux. Ainsi, Henri Blocher affirme la nécessité de faire preuve de circonspection, quand il écrit :

(1) Si frappante qu'elle soit, l'expérience ne suffit jamais à conférer l'autorité de la doctrine à une thèse : *Sola Scriptura*. (2) Le manque de preuve biblique ne suffit pas non plus à condamner une opinion qu'accrédite l'expérience, si elle ne contredit rien de l'Écriture : en effet, celle-ci ne prétend pas tout dire sur tout ! (3) L'expérience permet rarement un verdict univoque : les mêmes faits sont susceptibles d'interprétations très diverses ; nous connaissons mal, par exemple, l'énorme efficacité de mécanismes inconscients du psychisme humain, avec leur dimension collective – ils pourraient, dans certains cas, expliquer aussi bien ce qu'on attribue au combat contre les esprits. (4) L'expérience n'est pas seulement difficile à interpréter après

coup, mais elle-même est en grande partie déterminée et façonnée par les attentes et opinions préalables³².

Ces paroles de sagesse sont à prendre avec sérieux lorsqu'on parle du magico-religieux. Bien entendu, cette observation est valable aussi bien pour l'expérience antillaise que pour l'expérience non-antillaise. Les Occidentaux sont également façonnés par leur culture et par certaines attentes préalables. Cependant, l'arrière-plan magico-culturel prédispose le croyant *kréol* à prendre conscience, d'une manière toute particulière, du monde spirituel qui l'entoure. Cette sensibilité plus aiguisée peut permettre au chrétien antillais de comprendre plus facilement certains éléments de l'univers biblique, par rapport au croyant dont la vision initiale aura été davantage façonnée par une approche matérialiste du monde.

Cela dit, les chrétiens antillais ont sans aucun doute besoin d'un enseignement doctrinal équilibré et de meilleure qualité sur le monde invisible³³. Ces croyants peuvent profiter d'un enseignement biblique systématique sur la notion de vision du monde, de fatalisme, de souveraineté de Dieu, de péché, de forces à l'œuvre dans le monde notamment les démons, etc. Cet enseignement est d'autant plus nécessaire, vu la fascination et l'engouement démesuré pour le monde des esprits chez les Antillais. Attitude qui risque fort de les induire en erreur dans leur marche avec Dieu. Après avoir reçu un enseignement biblique purgé des faux éléments doctrinaux, le croyant antillais pourra éventuellement servir de correctif pour les croyants issus d'un univers culturel différent. Dans cette tension constante entre l'Évangile et la culture, *L'Engagement du Cap* peut servir de support au croyant antillais, qui souhaite s'orienter. Ainsi, trouve-t-on dans ce document de base l'affirmation suivante :

Celle-ci [la culture] doit toujours être vérifiée et jugée par l'Écriture. L'homme est une créature de Dieu, c'est pourquoi certains aspects de sa culture sont 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 diabolique. L'Évangile ne présuppose nullement la supériorité d'une culture par rapport à une autre, mais il les évalue toutes d'après ses propres critères de vérité et de justice³⁴.

Conclusion

Ainsi, les croyants antillais doivent prendre conscience de leur culture *kréol*, avec ses défis et ses opportunités. Ils peuvent aborder leur identité culturelle sans honte dans les communautés métropolitaines. Cependant, ils doivent résister à la tentation de chercher à créoliser le protestantisme métropolitain, et s'affranchir de toutes dérives d'enfermement dans une culture créole rigide. Au contraire, ils ont la possibilité de s'affirmer dans un dynamisme missionnaire évangélique renouvelé, ainsi que dans une vie spirituelle fructueuse pour la gloire de Dieu. Ils ont en effet la possibilité d'enrichir le Corps du Christ grâce à leur sensibilité accrue à l'univers magico-religieux, car celui-ci a façonné leur identité culturelle. Cet aspect de leur héritage culturel peut même leur permettre d'apporter un témoignage fort auprès de ceux qui ne connaissent pas encore l'Évangile. Enfin, il est nécessaire d'user de discernement dans le bon combat de la foi contre le monde des ténèbres et les puissances mensongères qui œuvrent au sein de l'univers magico-religieux antillais.

³² Henri BLOCHER, « Démonologie », *Fac-réflexion* 31, juin 1995, p. 29.

³³ Pour un enseignement équilibré sur la démonologie, voir l'auteur d'origine antillaise, Alain NISUS, « Le monde invisible », in Alain NISUS, (sous dir.), *Pour une foi réfléchie. Théologie pour tous*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2012, p.181-226. Cet auteur a la double compétence théologique et culturelle.

³⁴ *L'Engagement du Cap. Une confession de foi et un appel à l'action*, paragraphe 10, Marpent, BLF Europe, 2011, p. 107-108.

BIBLIOGRAPHIE

- BLOCHER, Henri, « Démonologie », *Fac-réflexion* 31, juin 1995, p. 29.
- CHANSON, Philippe, *Kouraj di krè lò nou kréol. L'audace du croire en culture créole*, Cayenne, Atelier Guyanais de Théologie, 1996.
- CHANSON, Philippe, « Croyances magiques et résonnances théologiques aux Antilles-Guyane », in Françoise JACQUIN et Jean François ZORN, (sous dir.), *L'Altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne des XVIIIe-XXe siècles*, coll. Mémoire d'Église, Paris, Karthala, 2001.
- COPANS, Jean, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, coll. Domaines et approches, Paris, Armand Colin, 3^e éd., 2010.
- HENRY-VALMORE, Simone, *Dieux en exil. Voyage dans la magie antillaise*, Paris, Gallimard, 1988.
- KÄSER, Lothar, *Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée*, coll. Horizons Cultures, Charols, Excelsis, 2008.
- KÄSER, Lothar, *Animisme*, Introduction à la conception du monde et de l'homme dans les sociétés axées sur la tradition orale, Charols, éd. Excelsis, coll. « Horizons cultures », 2010, p.117-168.
- LETI, Geneviève, *L'univers magico-religieux antillais. ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Harmattan, 2000.
- LUNEAU, René et THOMAS, Louis Vincent, (sous dir.), *Les Religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*, coll. Le Trésor spirituel de l'humanité, Paris, Fayard/Denoël, 1969.
- MIGEREL, Hélène, *La sorcellerie des Autres. Une pathologie de l'envoûtement*, Paris, Caribéennes, 1996.
- NISUS, Alain, « Le monde invisible », in Alain NISUS, (sous dir.), *Pour une foi réfléchie. Théologie pour tous*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2012, p.181-226.
- SALA-MOLINS, Louis, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, 4^e éd., coll. « Quadriges », Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- SANCHEZ, Pascal, *La rationalité des croyances magiques*, Paris-Genève, Droz, 2007, p. 319-339.
- WIHER, Hannes, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique occidentale*, coll. Mission Scripts 21, Bonn, Culture and Science Publications, 2003. (En ligne : www.worldevangelicals.org/resources/rfiles/res3_228_link_1292692916.pdf.)

TÉMOIGNER DU CHRIST DANS UN CONTEXTE SÉCULARISÉ MODERNE : QUELQUES PISTES POUR UNE APPROCHE CONTEXTUALISÉE

Par Jacques NUSSBAUMER

Introduction

Notre approche dans ce travail de contextualisation se limite à proposer *quelques pistes* permettant de mettre en œuvre l'effort conscient de contextualisation dans un cadre séculier moderne, en étant conscient de la diversité des chemins possibles dans cet exercice, mais aussi des limites qu'il présente. Notre démarche sera une contextualisation qui s'inspire de l'approche dite *critique* de Paul Hiebert de la modernité sécularisée, mais aussi consciente d'elle-même. Elle cherche, en se plaçant à distance, à respecter la différence entre la réception d'un message dans un contexte donné, et l'effort de rendre cette réception plus facile. Elle veut maintenir à ce titre une double distance, bien repérée dans les travaux sur la contextualisation : l'altérité entre la culture de l'émetteur et celle du récepteur, altérité qui n'est pas forcément entièrement dépassable, et l'altérité entre l'Évangile et la culture de l'émetteur, qui elle non plus n'est pas forcément dépassable. Nous croyons que ces distances et ces différences sont aussi *un lieu* de l'action du message proclamé¹.

Nous commencerons par une rapide définition chrétienne du Christ, en lien avec le témoignage biblique : en écho avec la démarche de Newbigin (voir infra), nous pensons utile de commencer avec les fondements du message chrétien, pour le rapporter ensuite à la culture. Nous proposerons ensuite un bref descriptif des éléments-clés de la modernité sécularisée, en tentant de faire le lien entre ses déterminants philosophiques, historiques et son appropriation diffuse dans les sociétés modernes. Nous insisterons en particulier sur les notions de raison, de progrès et de liberté, devenus « slogans » en modernité. Enfin, nous essayerons d'en tirer les conséquences pour une présentation du Christ dans ce contexte, à partir des affirmations christologiques fortes de *kurios*, *huios* et *logos*, qui offrent des ponts possibles pour une interaction critique avec la culture moderne. Ces explicitations seront des pistes *possibles*, qu'il faudrait sélectionner et reformuler selon les caractéristiques plus précises du public visé (profil social, culturel, intellectuel).

1. Qui est Christ ?

Il serait approprié, en toute logique, de reprendre le dossier biblique pour présenter une christologie selon l'Écriture. Néanmoins, ce travail sortirait rapidement du cadre de cet article centré sur la contextualisation, et nous renvoyons pour cela à la littérature existante². Cette limite préalable doit attirer notre attention sur un point. La compréhension chrétienne du Christ n'est pas le produit direct de l'Écriture, mais d'une *synthèse théologique* des données de l'Écriture. Les

¹ En reprenant les catégories utilisées par Kevin Vanhoozer, il s'agit ici de la 'perlocution', de l'effet actif d'une parole qui, par le mystère de la Parole elle-même, produit un effet de persuasion. Voir Kevin J. VANHOOZER, « The Semantics of Biblical Language. Truth and Scripture's Diverse Literary Forms », in D. A. CARSON et John D. WOODBRIDGE, (sous dir.), *Hermeneutics, Authority and Canon*, Carlisle et Grand Rapids, Paternoster Press et Baker Academics, 1995 ; idem, *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005.

² Pour une approche évangélique, voir Henri BLOCHER, *La Doctrine du Christ*, Collection Didaskalia, Vaux/Seine, Édifac, 2002 ; pour une approche plus accessible, voir Donald MC LEOD, *La Personne du Christ*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2009.

différents aspects de la personne du Christ sont rassemblés dans un tableau d'ensemble, dont le cadre nous est donné par les formules conciliaires ultérieures. Ainsi, il ne s'agit pas dans ce travail de faire l'impasse sur les données bibliques, mais de les lier aux formulations reconnues de la foi chrétienne. Il y a d'emblée, dans l'exigence de contextualisation, une prise en compte d'un *processus* historique préalablement transculturel, allant des judaïsmes (ancien, hellénistique, pharisien...) vers les cultures grecques (orientales ou occidentales). Dans ce processus, le développement de la foi chrétienne et de son expression est à la fois élément transformateur pour la/les culture(s) et transformé par cette/ces culture(s). Affirmer la vérité de la foi historique de l'Église dans ses formulations conciliaires, c'est d'emblée penser un mouvement qui, partiellement, *transcende* les cultures.

Point de départ : Nicée-Constantinople

Ainsi, nous proposons de partir de la formule de Nicée-Constantinople :

Nous croyons en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, Dieu venu de Dieu, lumière issu de la lumière, vrai Dieu issu du vrai Dieu, engendré et non créé, d'une même substance que le Père et par qui tout a été fait ; qui pour nous les hommes et pour notre salut, est descendu des cieux et s'est incarné par le Saint-Esprit dans la vierge Marie et a été fait homme. Il a été crucifié pour nous sous Ponce-Pilate, il a souffert et il a été mis au tombeau ; il est ressuscité des morts le troisième jour, conformément aux Écritures ; il est monté aux cieux où il siège à la droite du Père. De là, il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts, et son règne n'aura pas de fin.

Il nous paraît raisonnable de prendre pour point de départ ce consensus chrétien sur la personne de Christ, tel qu'il a été historiquement établi par les conciles œcuméniques des premiers siècles. Il articule de façon *synthétique* la divinité et l'humanité, l'humilité et la gloire, l'éternité et l'historicité qui caractérisent le Christ, et constitue un cadre de référence pour le christianisme³.

On peut objecter que les formules conciliaires constituent déjà, au moins dans une certaine mesure, une forme de contextualisation de la révélation biblique dans les catégories de la pensée grecque⁴. Il s'agit, en perspective évangélique (occidentale), de comprendre cette formule comme un produit (*norma normata*) de la révélation biblique (*norma normans*)⁵ avec laquelle il faut maintenir fermement le lien. On note que dans cette confession, la seigneurie de Christ est plus liée à sa filiation divine qu'à son parcours terrestre. Il est donc utile de rappeler le caractère profondément *juif* du terme 'Christ' pour souligner la *nature* de l'espérance qu'il contient⁶. En particulier, l'ancrage du Nouveau Testament dans la prophétie d'Ésaïe mettra en avant les aspects paradoxaux de la royauté : domination/souveraineté (És 9.6), gloire (És 4.2), libération (És 61.1), d'un côté, mais ces qualificatifs sont associés à la souffrance, l'humilité et l'humiliation d'un autre (les chants du Serviteur, És 53 en particulier), l'ensemble étant associé à la justice rétablie et établie.

³ Pour le Christianisme évangélique, en tout cas, malgré les nombreuses discussions sur les adaptations ou reformulations proposées.

⁴ C'est une des revendications importantes d'Adolf von Harnack au XIX^e siècle. Voir Adolf VON HARNACK, *History of Dogma*, 6 vol., Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org>. Certains évangéliques revendiquent aussi une forme de cette thèse. Voir, à titre d'exemple, Gary TYRA, *A Missional Orthodoxy. Theology and Ministry in Post-Christian Context*, Downers Grove, InterVarsity, 2013.

⁵ Dans un travail sur la contextualisation, les notions mêmes de *norma normata* et *norma normans* pourraient être revisitées.

⁶ Voir *infra*, à propos de la mise en rapport du Christ avec l'Évangile.

La pleine humanité du Christ

Pour notre propos, il sera utile de souligner l'importance de l'incarnation, à deux niveaux. Il s'agit de prendre pleinement la dimension de la corporéité et de l'humanité de Christ, en tant qu'elle est à la fois humiliation du Dieu qui s'approche d'une humanité pécheresse et fragile, mais aussi, en même temps, et paradoxalement, (ré-) affirmation de l'éminente valeur créationnelle de l'humanité, attribuée par le Créateur et qui participe au sens même de l'incarnation. Il s'agit donc de comprendre le caractère paradoxal de l'humanité de Jésus, pour ne pas céder au dénigrement de la créature ni à sa surestimation. L'équilibre dans la conception du Christ réside dans la capacité à articuler une anthropologie qui reconnaît la défiguration provoquée par le péché et la gloire propre à la créature humaine qui est associée à une destinée éminente.

D'autre part, cette incarnation vécue dans une grande humilité, qui questionne les hiérarchies humaines, sociales, politiques et religieuses, mérite également d'être relevée. L'ordinaire de l'humanité de Christ dit quelque chose sur les 'lieux' de manifestation de la valeur et la gloire humaine. Ensuite, cette pleine humanité doit être soulignée pour maintenir fermement le caractère accessible du modèle de Christ. Il ne s'agit pas, en suivant le Christ, de devenir divin (au sens de la tentation de Gn 3), mais de devenir pleinement humain (selon Gn 1.28), à l'image du créateur (Col 3.10)⁷, dans tout le potentiel – et les limites – que cela comporte. La pleine humanité du Christ est une condition de la possibilité de la suivance du Christ (*Nachfolge Christi*⁸). Enfin, la mise en valeur de sa pleine humanité est également nécessaire pour une pleine prise de conscience de la réalité de ses souffrances et de sa mort pour le peuple qu'il rachète (És 53, les récits de la passion), où est manifestée sa pleine solidarité avec la souffrance et le mal subis (injustice, humiliation) et avec son accueil de la souffrance et le mal commis (substitution, propitiation)⁹.

La pleine divinité de Christ

L'origine divine de Christ, renvoyant à sa filiation divine, requiert aussi d'être méditée. Il y a dans cette affirmation de filiation et d'engendrement éternel une analogie terminologique avec la réalité créationnelle. Elle informe de la nature du Dieu qui se révèle comme un être intrinsèquement relationnel en lui-même, dans son aséité même, et intrinsèquement relationnel au-delà de lui-même, désireux d'une relation 'filiale' avec sa Créature. La notion d'image de Dieu prend un sens particulier lorsque la divinité pose l'incarnation comme une possibilité.

De même, la mention de son rôle dans l'acte initial de création et ensuite dans son maintien (Col 1.16-17 ; Hé 1.3) écarte l'idée d'un caractère partiel de la relation au Christ. Il ne s'agit pas d'accueillir un autre (humain) comme soi-même, parmi d'autres, mais de reconnaître Celui par qui tout a été fait avec l'autorité que cela lui confère. L'association biblique des thèmes de la création avec la rédemption (Ésaïe 40-55, Paul articulant rédemption et nouvelle création Rm 8 ; 2 Co 5.17) implique un rapport qui englobe la réalité créationnelle dans son ensemble, redéfinissant radicalement la position de l'individu croyant dans le monde qui l'environne, et donc sa vision du

⁷ La notion d'image de Dieu comme destinée a été soulignée dans l'élaboration de l'anthropologie chrétienne à partir de *l'Imago Dei*. Pour une présentation de cet aspect, voir Stanley GRENZ, *The Social God and the Relational Self. A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville/London, Westminster John Knox, 2001, en particulier le chapitre 4 « From Structure to Destiny » (p. 142-182).

⁸ Selon l'heureuse formulation de Dietrich Bonhoeffer dans son livre traduit en français sous le titre *Le Prix de la grâce*. Il ne s'agit pas de sous-estimer l'importance de l'action de l'Esprit dans ce processus, mais de montrer la condition de cette réalisation dans le cadre d'une humanité assumée.

⁹ À noter la belle analyse de ce thème chez Miroslav VOLF, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 22-25, qui s'appuie sur l'approche originale de Jürgen MOLTSMANN, *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1992 (en particulier le chapitre VI « The Justification of Life », p.123-143).

monde. La personne du Christ, en sa pleine divinité appelle une reconnaissance de la seigneurie qui dépasse le cadre de la vie dite ‘spirituelle’, la divinité ressortit à une dimension cosmique et universelle qui associe et articule les dimensions noétiques, existentielles, affectives, sociales, pratiques et ‘spirituelles’ de l’existence. Il s’agit donc de prendre la mesure du caractère ‘holistique’ du message présentant le Christ.

2. La modernité sécularisée

Caractérisation

On ne pourra se permettre ici qu’une brève et sélective description de la modernité sécularisée¹⁰, au risque de la caricature. Si l’on part de la période déterminante des Lumières¹¹, on notera d’abord un déplacement de l’instance légitime de jugement des pratiques et des croyances. Alors que, dans la pensée médiévale, ce qui était ancien et éprouvé par le temps, avait manifesté sa valeur, la pensée moderne juge la valeur en fonction de la conformité à la raison, mise en œuvre de façon rigoureuse. La raison déloge donc la tradition comme instance de jugement. Cette raison, mise en œuvre systématiquement, relève en partie de la causalité *mécanique*. Le monde peut se concevoir comme une horloge qui fonctionne à partir de mouvements mécaniques¹². Mais elle relève aussi de la causalité *organique*, où le déploiement des forces de vie est également expliqué par des rapports de cause à effet¹³. Les deux approches soulignent le caractère (au moins partiellement) déterminé de la course du monde. Et la découverte de la rationalité (il faudrait dire des rationalités) du monde rend apparemment dispensable ou secondaire l’hypothèse d’une intervention divine, sans l’exclure nécessairement. Mais, alors que la foi cristallisait autour des institutions qui organisaient son expression de nombreux aspects de la vie sociale (universités, politique, etc.), elle est devenue en deux siècles un élément de choix privé, limité à l’individu. On peut d’ailleurs appeler sécularisation le processus de marginalisation progressive de la foi dans la vie publique¹⁴. Néanmoins cette marginalisation doit être qualifiée¹⁵. On peut parler d’une forme de discrédit des institutions religieuses et une remise en cause de leur pertinence ; mais à ce mouvement correspond un redéploiement de la spiritualité et la religiosité dans des formes renouvelées, y compris scientistes et a-religieuses.

La possibilité croissante de maîtriser le monde et l’environnement que permet le déploiement de la raison rend optimiste sur la possibilité d’un progrès dans le domaine matériel et pratique. Le développement technique (mécanisation) et industriel (division du travail) ouvrent des perspectives nouvelles. L’homme se pense capable d’accéder à une forme de sécurité, de bonheur matériel par le développement de son propre potentiel. On peut parler d’une véritable foi en la raison et le progrès, que les tragédies du XX^e siècle ébranleront en partie. Néanmoins, la mentalité moderne tardive reste profondément marquée par l’idée de progrès réalisé et possible par le développement de la raison.

¹⁰ Voir Patrice ALCINDOR, « Le salut dans la modernité sécularisée », *Missiologie évangélique* n°1, p. 3-8, pour une présentation de certains traits.

¹¹ La périodisation historique fait parfois remonter l’histoire moderne à Christophe Colomb. Pour notre sujet, il est plus commode de comprendre les caractères de la modernité à partir des Lumières et des transformations profondes des sociétés occidentales dans les siècles qui suivent.

¹² Dans les développements de la physique et de la mécanique, par exemple

¹³ Il faudrait distinguer, en toute rigueur, entre les causalités organiques de type biologique et l’analogie organique avec l’idée de forces vitales, comme on le trouve dans le mouvement romantique en Allemagne. L’idée de ‘compréhension’ d’une réalité de la vie qui se comprend de façon holiste se trouve entre autres chez Dilthey.

¹⁴ Neal BLOUGH, « L’évangélisation face au défi de la modernité », *Cahiers de l’Ecole Pastorale* n° 34, 1999 (accessible à <http://www.publicroire.com/cahiers-ecole-pastorale/34/decembre-1999-cahier-n34>).

¹⁵ Voir en particulier la présentation de François BOUSQUET, « Les Lumières, aux racines de l’Europe actuelle », *Perspectives Missionnaires* 52, 2006, p. 14-26 (accessible à <http://www.afom.org/pm/PDF/index.php>).

Ce progrès dans la maîtrise d'un monde causalement déterminé ouvre paradoxalement un champ plus vaste à la liberté, celle des peuples et celle des hommes. Le progrès ouvre, dans une mesure qui reste l'objet de larges discussions¹⁶, un espace plus clair de choix et de détermination des hommes. La notion de peuple, puis l'affirmation des nations (XIX^e siècle) incarne la dimension collective de la liberté, alors que l'affirmation des droits de l'homme souligne sa dimension individuelle¹⁷, dont la dimension religieuse (au sens de l'affirmation d'une foi particulière) est accessoire. L'idée de République, en France par exemple, constitue le cadre principal de la réflexion collective dans lequel s'organisent les choix individuels et les regroupements volontaires, d'ordre politique, social et religieux.

Il faut donc comprendre la modernité non comme une notion statique, mais comme un mouvement d'ensemble – avec ses contradictions – qui influence de nombreux éléments de la vision du monde moderne, diverses combinaisons des notions-clé de :

- Raison, avec une réflexion sur les rapports de causalité et son articulation à l'efficacité fonctionnelle, à la dimension du sens.
- Progrès, avec ses corollaires en termes d'émancipation, de bien-être, etc.
- Liberté, avec une réflexion sur l'espace dans lequel s'opère le processus de choix, mais aussi sur la tolérance qu'implique la possibilité de penser par soi-même grâce à cette liberté, que permet le développement de la raison.

Deux observations à ce stade. Cette présentation rapide développe peu les mouvements contradictoires en modernité, cette dernière générant également irrationalisme, conservatisme et totalitarisme (cf. infra). On peut remarquer que la notion de 'mal' se redéfinit en fonction des idéaux de liberté, de progrès et de raison. On peut dire, de façon schématique, que le mal est largement perçu comme ce qui enfonce ces idéaux. C'est une tendance qu'il faudrait nuancer, la culture judéo-chrétienne ayant laissé des marques importantes.

Implication pour la compréhension du Christ

Il sera important de tenir compte de ces éléments dans la présentation du Christ dans un contexte sécularisé. La foi au Christ connaît elle-même sa raison qui, sans s'opposer en tout point à la rationalité moderne, l'interroge à plusieurs endroits. Dans une approche moderne en recherche de fondement à sa raison¹⁸, il s'agira de poser la possibilité de penser le Christ dans son rôle fondateur externe à la raison du sujet pensant. En tant que sujet transcendantal parfait, le Christ permet de tenter de réarticuler le sujet et l'objet de la connaissance. Les dimensions de 'fait' et de 'valeur', de causalité (*Erklären*) et de sens (*Verstehen*) peuvent trouver une cohérence par le caractère de principe fondateur¹⁹. Cette raison ouvre aussi un champ possible dans le domaine de l'efficacité sociale : elle redéfinit les relations sociales à partir de l'efficacité de la personne du Christ dans le déploiement des dimensions relationnelles au niveau collectif, dont la communauté chrétienne se veut témoin en termes de justice ou de paix²⁰. L'importance des 'crises' modernes (économiques, sociales, morales), permet de présenter le caractère alternatif du message chrétien. De même, la raison propre à la foi au Christ permet de distinguer, sans forcément séparer, la

¹⁶ Entre les visions de la liberté que proposent les Lumières et les approches hégéliennes, les différences sont sensibles. L'articulation entre la Nature (contrainte/déterminisme) et la Liberté reste l'objet d'approches divergentes.

¹⁷ A ce niveau également, l'articulation entre l'individuel et le collectif dans l'expression et le développement de la liberté est l'objet d'accents différents, selon que la priorité est donnée au collectif (marxisme/nationalisme par exemple) ou à l'individu (libéralisme) comme lieu principal de déploiement de la liberté.

¹⁸ Depuis Kant, la dissociation entre le sujet et l'objet de la connaissance n'a cessé de susciter des propositions pour permettre de retrouver leur unité ou leur articulation. L'approche post-moderne, non fondationaliste, appelle une approche différente de cette question.

¹⁹ Cf. Col 1, en lien avec Pr 8 et Si 24.

²⁰ Voir les études intéressantes sur la justice par Frédéric DE CONINCK, *Dire et vivre sa foi dans la société d'aujourd'hui*, 4 vol., coll. Sentier, Québec, La Clairière, 1997, 1998, 1999, 2003.

dimension personnelle (et existentielle) et la dimension institutionnelle du déploiement de la foi. Dès le XIX^e siècle, avec Marx, par exemple, la modernité est perçue dans ses effets aliénants. Ensuite, dans le développement des sciences sociales, l'analyse du capitalisme dit tardif, avec le 'désenchantement du monde' (Max Weber), ou les effets de la bureaucratisation perçus comme soumission à une logique autonome et externe aux individus qui y sont soumis (Werner Sombart) montrent les limites d'une rationalité formelle et efficiente pour l'épanouissement de la vie individuelle et sociale. La dimension de sens et l'implication existentielle de la foi au Christ peut donc être valorisée.

C'est également une réflexion en termes de progrès²¹ qui est rendue possible, redéfinissant le bien-être et l'émancipation de façon critique. Il s'agit ici, à partir de la notion de destination humaine (création et re-création à l'image du créateur), de repenser la négativité du mal en lien avec la notion de péché. L'aliénation, dans la modernité elle-même, par rapport à la liberté, le progrès ou la raison elle-même permet d'ouvrir d'autres alternatives dans la recherche de ces idéaux, en lien avec la notion de salut.

Enfin, le caractère fondateur et unificateur de Christ permet de circonscrire l'espace de choix, articulant la détermination (causaliste) du monde, et les aspects volitifs de son unité sociale. La liberté, associée à la capacité à entrer dans une destinée – proprement humaine, permet de souligner de façon critique les conceptions totalitaires de la liberté et de l'émancipation, en tant qu'elles n'ont de fondement que subjectif. Le mouvement moderne vers l'affirmation du sujet autonome conduit assez naturellement aux possibilités nihilistes²² (Nietzsche) qui se traduisent dans un dé-constructionisme sans projet positif²³. Ce mouvement permet de débusquer la tentation d'auto-divinisation propre à la modernité tout en soulignant la destinée divine de l'humanité²⁴.

3. Tentative de contextualisation

Cadrage et limites

Il nous faut commencer par un aveu, celui d'un réflexe diffus de prudence devant les réflexions sur la contextualisation. Tout d'abord, ce processus est lui-même contextuel en tant qu'il est lié à la vision du monde de l'émetteur du message en tant qu'il se place en position de contextualiser. Il exige, du côté de la mise en œuvre consciente du processus, une double capacité :

- Une capacité critique sur son propre contexte et ses déterminants culturels, sans forcément céder aux modes relativistes. Le contexte de modernité dans lequel ce travail se place nous rappelle l'œuvre 'civilisatrice' de l'Occident, au nom de la foi mais aussi de la Raison. L'affirmation des droits de l'homme, et actuellement des droits de la femme, comme principes universels relèvent de la hiérarchisation (inévitable ?) des cultures. Derrière le concept et la démarche peut se dissimuler, plus ou moins subtilement l'idée qu'on pourrait s'extraire ou en tout cas 'surmonter' le caractère contextuel dans lequel on se situe²⁵, ce qui paraît illusoire. Cette irréductible distance, néanmoins, ne peut exclure la dimension évaluatrice du processus, même si la conscience de cette distance la relativise.

²¹ Le « progrès » a une résonance – limitée – avec l'utilisation néotestamentaire du terme.

²² Souligné par Lesslie NEWBIGIN, *Proper Confidence. Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*, Grand Rapids /Cambridge, Eerdmans, 1995, surtout p. 29-44.

²³ La possibilité d'un projet social est éminemment difficile à partir des déconstructions de Derrida ou Foucault. Voir l'analyse de VOLF, *Exclusion and Embrace*, *op.cit.*

²⁴ 2 Pi 1.4 ; un aspect bien souligné par Jürgen Moltmann dans son approche trinitaire.

²⁵ Lesslie NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p.153, et plus largement le chapitre 4 « Contextualization: True and False », p.141-154.

- Une capacité *relationnelle*, dans l'accueil de l'altérité irréductible de la vision du monde dans laquelle l'émetteur veut s'exprimer. Parler de contextualisation de Christ nécessiterait de s'arrêter sur les déterminants de la *rencontre*, en tant qu'expérience relationnelle de la différence. Cette différence doit être pensée dans son indépassable altérité, avant qu'elle ne soit consciemment thématisée au travers des concepts propres à la démarche de contextualisation.

Il s'agira, et sur ce point nous suivons Lesslie Newbigin²⁶, de tenir compte des différences sans partir des besoins humains (contextuels ou universels) tels qu'ils sont perçus et exprimés ; mais de la Parole que Dieu adresse, suscitant par cette Parole même des signes annonciateurs du Royaume. Si ces signes répondent aux besoins humains, c'est toujours de façon seconde, critique, voire même déplacée. Il s'agira aussi de comprendre les tenants d'une contextualisation qui peut, sous couvert de meilleure réception, relever de formes atténuées de démythisation (Bultmann) ou de remythisation pour les besoins du public²⁷. La dimension scandaleuse et salvatrice de l'Évangile ne proviendrait-elle pas aussi du caractère partiellement 'hors contexte' du message et de la personne qu'il présente ? La divinité de Christ, en ce qu'elle radicalise l'altérité, nous invite à penser la contextualisation en lien avec l'étrangeté radicale que contient le message chrétien.

Christ comme Seigneur (kurios) « subversif »

L'affirmation centrale de l'Évangile « Jésus-Christ est Seigneur » présente un caractère subversif à plusieurs niveaux. Dans un contexte moderne et sécularisé, il sera nécessaire de préciser le terme « Seigneur » pour éviter les connotations médiévales qui peuvent lui associer les notions d'arbitraire, d'injustice, de féodalité ou de privilège indu. La *nature* de ce règne doit faire l'objet d'une attention particulière, alors que les descriptions en termes de « domination », « jugement » et « victoire » peuvent conduire à re-domestiquer le Christ dans les catégories relevant des rapports de force, d'injustice et de violence qui caractérisent les sociétés humaines. Il s'agit donc bien d'affirmer le règne et la seigneurie libératrice du Christ, selon l'Écriture, mais en les qualifiant de manière appropriée. La présentation d'un Christ-Serviteur (Jean 13), enseignant une forme d'autorité et de gloire par le service (Mc 10.42-44) bouscule les schémas établis dans une culture sensible à l'injustice et aux effets pervers de la domination. Mais, par effet de retour, elle interroge l'interlocuteur lui-même sur la manière dont il conçoit, accepte ou rejette l'autorité. Sont appelées à être redéfinies ici les oppositions liberté/contraintes et les rationalités qui président ces définitions, en vue d'une conception de la liberté et de la justice qui dépasse sans nier leur négation visible dans les sociétés humaines. Ces définitions invitent à s'intéresser aux structures profondes qui orientent la vision du monde, et à montrer les conséquences de la description du Christ en matière de vie communautaire.

Il s'agira donc de comprendre la seigneurie dans ce qu'elle a de *différent* et de profondément libérateur, sans pour autant renoncer à l'autorité que confère l'appellation. L'affirmation présentée est subversive dans un double sens. N.T. Wright²⁸ rappelle que l'Évangile comme Bonne Nouvelle est au confluent de deux notions. Il puise d'abord dans la notion

²⁶ *Ibid.*, p. 151.

²⁷ C'est une autre façon de formuler le risque 'syncrétiste' souligné dans la littérature sur la contextualisation. Bien entendu, la démarche de Bultmann est très différente que celle de la contextualisation que les évangéliques tentent. Pour un regard fascinant sur l'histoire des tentatives de contextualiser l'Évangile, avec ses échecs et ses réussis, voir Andrew F. WALLS, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll, Orbis, 1996.

²⁸ Voir N.T. WRIGHT, « Gospel and Theology in Galatians », in Ann JERVIS et Peter RICHARDSON, (sous dir.), *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, coll. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 108, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 222-239 ; cf. N.T. WRIGHT, « Paul and Caesar: A New Reading of Romans », in C. BARTHOLOMEW (sous dir.), *A Royal Priesthood. The Use of the Bible Ethically and Politically*, Carlisle, Paternoster, 2002, p. 173-193.

vétérotestamentaire d'Évangile telle qu'elle est portée par Ésaïe (40-55 en particulier), présentant un roi libérant de l'oppression et de l'inexistence politique (exil) et imposant la justice. Elle puise ensuite dans l'usage grec où l'Évangile concernait une victoire militaire ou la naissance d'un empereur. Dans le contexte de l'Empire Romain, idéologiquement fondé sur la justice et la paix (romaine), l'affirmation que « Jésus-Christ est Seigneur », un Seigneur qui apporte justice et paix est un geste profondément subversif. C'est un acte de liberté qui est posé. L'exposition de cet aspect de l'affirmation pourra rejoindre les préoccupations modernes, profondément ancrées dans la dénonciation de l'injustice et de la violence. Il s'agira néanmoins de montrer la *rationalité* de l'idéologie impériale (la prospérité et la paix relative offerte par l'Empire), pour considérer également en quoi cette rationalité est source d'injustice, de violence, de mal, tel que peut le comprendre l'homme moderne. L'offre d'un Royaume « alternatif », qui subvertit les différences sociales et raciales, bouscule cette rationalité et interroge les libertés et progrès qu'elle offre. Christ est un Seigneur d'un type différent à comprendre au travers de catégories particulières²⁹.

Ce « Seigneur subversif » se donne à un peuple volontaire en se faisant solidaire. La compréhension des deux états du Christ se donne dans l'identification au pauvre et humble (Mt 5, les Béatitudes) et au méchant (2 Co 5.21) à la croix. Le mal subi et le mal commis s'y trouvent en même temps assumés et confrontés. Ils sont surpassés par un mouvement de solidarité et de jugement. En associant solidarité à l'homme souffrant et jugement de l'homme pécheur, la seigneurie s'affirme dans une justice qui n'est pas uniquement forensique. La mention de la solidarité souffrante du Christ rappelle l'engagement personnel de ce Seigneur dans la délivrance dont le peuple a besoin, tant l'aliénation perceptible au sens moderne s'ancre dans des structures profondément ancrées dans l'être³⁰. À la logique du « *do ut des* » dans le bien et le mal, cette logique subversive ouvre la possibilité d'un dépassement de la logique de l'échange souvent abusivement associé au rite sacrificiel. La résurrection offre alors le signe de la vitalité de cette démarche, où le mal assumé et jugé est source d'une vie nouvelle, d'un autre ordre. C'est probablement sur la proclamation de la résurrection que la contextualisation montrera le plus ses limites, tant la notion est étrangère aux structures de plausibilité moderne et sécularisée. Néanmoins, l'explicitation de la nature différente de la seigneurie de Christ permet de donner un sens à l'affirmation chrétienne, qui s'accueille ensuite dans un croire qui ne peut être que la manifestation d'une vie nouvelle donnée gratuitement.

Christ comme Fils (huios)

La seconde affirmation pose que « Jésus-Christ est le Fils ». Cette filiation divine invite à repenser l'autorité affirmée dans un cadre relationnel déplacé. La seigneurie est affirmée dans le cadre d'une redéfinition des relations dans un cadre de type familial³¹. Cela permet de penser la paternité de Dieu par rapport à Christ (particulièrement mis en valeur dans l'évangile de Jean), aux hommes (Ép 3.14), et aux croyants, de même que la fraternité de/en Christ. Cette affirmation replace la dimension *relationnelle* au cœur de l'affirmation christologique. Le caractère subversif de l'affirmation de l'Évangile comme personne contient une redéfinition des relations horizontales et verticales. Christ est porteur de cette redéfinition, qui dénonce les relations familiales dysfonctionnelles, relativise les conceptions culturelles, (Mc 3.33-35 ; Lc 14.26) tout en

²⁹ La compréhension de N.T. Wright d'un « Seigneur subversif » dans un contexte gréco-romain est contextualisée. Cf. Dean FLEMMING, *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove, InterVarsity, 2005.

³⁰ Il est nécessaire ici d'avoir une bonne conscience de la structure (nature ? ou des structures ?) pécheresse de l'humanité en tant qu'elle relève de la responsabilité personnelle et individuelle, mais aussi de l'esclavage, de l'insertion dans des structures collectives marquées par le péché (famille, tribu, nation) où le mal se voit comme commis et subi, sans qu'il soit toujours possible d'établir une frontière nette entre les deux.

³¹ Dans la pensée biblique, il faut comprendre la dimension familiale par la notion de « maison » (*bayith* et *oikos*), et pas simplement de lien de conjugalité et de filiation. Elle intègre des dimensions économiques et sociales plus larges.

réaffirmant le cœur de la relation (Mc 7.11-13). Cette notion de filiation, dans la possibilité d'une relation faite *d'autonomie et de lien* paraît déterminante en modernité (surtout tardive), qui ne cesse de lutter entre une autonomie a-relationnelle et des relations dysfonctionnelles/fusionnelles. Le Christ comme Fils permet de redéfinir l'homme et sa place dans son contexte relationnel d'une façon qui reprend les bénéfices de l'aspiration émancipatrice moderne sans sombrer dans l'illusion indépendantiste. Le relationnel, tout à fait concret, est une dimension dans laquelle la modernité a montré des limites. Le phénomène social du suicide, par exemple, affectant de façon importante les pays les mieux pourvus du point de vue de la modernité³², pointe ces difficultés, tout comme la multiplication dans des disciplines propres, dans les sciences sociales ou encore en ingénierie sociale, des approches psychologisantes. Du point de vue biblique, l'analogie supplémentaire du corps et de la tête, associée au Christ comme tête et à l'Église comme corps, ressortit à ce besoin de repenser la dimension relationnelle comme étant quasi-organique. L'affirmation du Christ comme Fils, et conséquemment comme frère, permet de redéfinir les liens tout en soulignant la critique d'un individualisme (y compris spirituel) qui marque la modernité sécularisée. Ces métaphores liées à la présentation du Christ comme Fils contestent également une approche strictement fonctionnelle du Christ (la définition des relations comme répondant prioritairement à des besoins concrets, individuels ou sociaux) pour affirmer la dimension existentielle de l'affirmation de Christ comme Fils, et la valeur donnée à l'homme par la relation à l'autre. Ce lien filial en Dieu, fait d'autonomie et de solidarité, de différenciation³³ et de réciprocité permet également de revenir sur la croix comme un don du Père *et* du Fils qui évite les caricatures, comme par exemple, la notion de « sacrifice cosmique d'enfant ». Cette solidarité permet enfin de donner une dimension positive aux notions d'autorité et de soumission, dans le respect de la différenciation des êtres et dans une compréhension non patriarcale de la monarchie du Père. À ce niveau également, la mise en lumière par le caractère filial du Christ des structures humaines aliénantes est un point d'appui du message *d'adoption* et de *libération* du Fils Éternel de Dieu dans une structure collective en cours de renouvellement.

Christ comme Parole (logos)

Enfin, l'affirmation de Christ comme étant le *logos*, la Parole, permet d'intégrer l'autorité salvatrice et spirituelle du Christ à une raison accessible à une approche moderne fondationaliste. L'idée d'une architecture du monde permet de penser sa rationalité propre et partiellement autonome, et son lien avec un architecte qui en est à l'origine. Mais l'association du *logos* au *huioi* montre le caractère personnel, existentiel du savoir³⁴ dans une démarche qui ne sombre pas dans l'irrationnel³⁵, mais qui intègre la rationalité du monde à un projet personnel et révélé d'un Dieu qui s'engage dans un monde créé par une sagesse suréminente (Pr 8 ; cf. Job 38). Cette sagesse valide et aiguillonne l'humain dans son désir et son effort de connaître, tout en le dépassant, invitant à voir la présence du *logos* dans le monde (la nature et l'histoire) en contraste avec l'absurdité que met en lumière l'*hubris* humaine (Rm. 1.21-22)³⁶. L'affirmation de Christ comme

³² Les données de L'OMS montrent une densité relativement plus forte dans les pays technologiquement les plus avancés. Voir http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/.

³³ Voir la contribution originale de Wolfhart Pannenberg sur le thème de la juste différenciation du Père et du Fils en lien avec le rapport à établir entre la créature et le Créateur. Pour une présentation de ce thème, voir Stanley GRENZ, *Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

³⁴ Mis en valeur, en théologie, par Lesslie Newbigin, voir par ex., *The Gospel in a Pluralist Society ; Proper Confidence ; Faith* ; et plus récemment, en théologie évangélique par Lydia JAEGER, *Croire et Connaître. Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, coll. La foi en dialogue, Cléon d'Andran/Nogent-sur-Marne, Excelsis/Institut Biblique de Nogent, 1999. Ces deux auteurs doivent beaucoup à Karl Polanyi.

³⁵ Dieu conçu comme « l'au-delà de la raison » ou le « sentiment religieux ».

³⁶ Sur les absurdités d'une vision du monde techniciste, voir les diverses contributions de Jacques Ellul. En lien avec la spiritualité, voir en particulier Jacques ELLUL, *Les nouveaux possédés*, coll. Les Mille et une Nuits, Paris, Fayard, 2003.

logos, raison/sagesse, est tout autant stimulation d'un effort de penser le monde³⁷ et contestation de l'autonomie et de l'absolu de ce savoir. Ce caractère dynamique de la compréhension du Christ comme *logos* permet de dépasser l'idée d'une connaissance qui se placerait en opposition, contraste ou complément à la foi pour proposer une démarche plus intégrée. À ce titre, une autocritique du christianisme historique (sans flagellation excessive, en apportant les nuances nécessaires) permettra de resituer l'autorité du Christ comme contestant le monde, en tant qu'il est vu non comme l'humanité non chrétienne ou non croyante, mais contestant le monde en tant que principe hostile à l'œuvre dans une humanité désorientée, le péché étant vu ici sous le signe de l'errance. C'est la notion de liberté et de progrès qui se trouve réappropriée de façon critique par l'affirmation du *logos*.

Conclusion

La présentation qualifiée du Christ comme Seigneur, Fils et Parole permet de thématiser de nombreux éléments propres au salut présenté dans le message chrétien, en lien critique avec les notions clés de la modernité sécularisée. Elle ne se contente pourtant pas de trouver des « points d'ancrage » dans la culture moderne sécularisée : elle part de la radicale altérité du message chrétien et, dans un double mouvement, conteste les conceptions déficientes propres à la modernité tout en répondant aux véritables besoins qu'elle exprime, révélés en profondeur par les traits d'altérité radicale du Christ et de son message. Ce message devrait ensuite renvoyer à la manière dont la communauté chrétienne incarne cette altérité. Cette ébauche mériterait d'être approfondie, tant la personne de Christ recèle de richesse dans la compréhension de l'homme et de Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

- BLOCHER, Henri, *La Doctrine du Christ*, coll. Didaskalia, Vaux s/Seine, Édifac, 2002.
- BLOUGH, Neal, « L'évangélisation face au défi de la modernité », *Cahiers de l'École Pastorale* n° 34, 1999. En ligne : <http://www.publiccroire.com/cahiers-ecole-pastorale/34/decembre-1999-cahier-n34>.
- BOUSQUET, François, « Les Lumières, aux racines de l'Europe actuelle », *Perspectives Missionnaires*, 52, 2, 2006, p. 14-26
- DE CONINCK, Frédéric, *Dire et vivre sa foi dans la société d'aujourd'hui*, 4 vol., coll. Sentier, Québec, La Clairière :
- *La justice et l'abondance* (I), 1997.
 - *La justice et la puissance* (II), 1998.
 - *La justice et la connaissance* (III), 1999.
 - *La justice et le pardon* (IV), 2003.
- GRENZ, Stanley, *The Social God and the Relational Self. A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville and London, Westminster John Knox, 2001, ch. 4, p. 142-182.
- GRENZ, Stanley, *Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK, Eerdmans, 1990 (2^e éd. 2005, kindle edition).
- VON HARNACK, Adolf, *History of Dogma*, 6 vol., Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, en ligne : www.ccel.org.

³⁷ On mentionnera en particulier Mark NOLL, *Jesus Christ and the Life of the Mind*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010. On peut aussi noter les efforts dans ce sens de John PIPER, *Think. The Life of the Mind and the Love of God*, Wheaton, Crossway, 2010, dans une approche de vulgarisation de la possibilité donnée, dans la foi, de penser le monde.

- HIEBERT, Paul G., « Critical Contextualization », *International Bulletin of Missionary Research* 11, 3, July 1987, p.104-112.
- JAEGER, Lydia, *Croire et Connaître. Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, coll. La foi en dialogue, Cléon d'Andran/Nogent s/Marne, Excelsis/IBN, 1999.
- MC LEOD, Donald, *La Personne du Christ*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2009.
- MOLTMANN, Jürgen, *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1992.
- NEWBIGIN, Lesslie, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK, Eerdmans, 1989.
- NEWBIGIN, Lesslie, *Proper Confidence. Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK, Eerdmans, 1995.
- NOLL, Mark, *Jesus Christ and the Life of the Mind*, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK, Eerdmans, 2010.
- PIPER, John, *Think. The Life of the Mind and the Love of God*, Wheaton, Crossway, 2010.
- VAN DEN TOREN, Benno, « Y a-t-il un noyau supraculturel de l'Évangile humainement accessible ? », *Hokhma*, 99, 2011, p. 41-66.
- VANHOOZER, Kevin J., « The Semantics of Biblical Language: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms », in D. A. CARSON, John D. WOODBRIDGE, (sous dir.), *Hermeneutics, Authority and Canon*, Carlisle et Grand Rapids, Paternoster Press et Baker Academics, 1995
- VANHOOZER, Kevin J., *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005.
- VOLF, Miroslav, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, Abingdon Press, 1996
- WRIGHT, N.T. , « Gospel and Theology in Galatians », in L. Ann JERVIS and Peter RICHARDSON, (sous dir.), *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 108, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 222-239
- WRIGHT, N.T., « Paul and Caesar. A New Reading of Romans », in C. Bartholemew, (sous dir.), *A Royal Priesthood. The Use of the Bible Ethically and Politically*, 2002, Carlisle, Paternoster, p.173-193.

FLASHES SUR LES DECLARATIONS DE LAUSANNE : LA LIBERTE ET LA PERSECUTION

Par Marjorie LEGENDRE

Liberté et persécution : ces deux thèmes intimement liés font l'objet au sein du monde évangélique d'une conviction forte et partagée, bénéficiant dans les documents du mouvement de Lausanne¹ d'un développement de plus en plus étoffé. Nous proposons d'examiner chacun de ces documents, en essayant de retenir son apport spécifique, avant de tenter quelques éléments de commentaire personnel.

La *Déclaration de Lausanne* (1974), dans son treizième paragraphe, pose les grands principes selon lesquels nous sommes invités à penser les notions de liberté et de persécution. Dieu est maître et souverain au-dessus de toute autorité, mais a institué des autorités humaines ayant la responsabilité d'agir dans le cadre politico-juridique. Les gouvernements sont chargés « d'assurer des conditions de paix, de justice et de liberté ». C'est dans ce cadre que l'Église est amenée à obéir, servir, et prêcher Christ le Seigneur et son Évangile. Parmi les devoirs du chrétien figurent donc celui de prier pour les autorités et de s'engager en faveur de la justice, la paix et la liberté – de pensée, de conscience, et de culte – et, parallèlement, celui de prier et de s'engager contre l'injustice et l'arbitraire à tous les niveaux – luttes civiques collectives ou cas particuliers. Bien que le combat chrétien soit rejoint par les grandes déclarations des droits de l'homme, la *Déclaration de Lausanne* rappelle clairement que la persécution est inévitable pour les disciples du Christ : elle est la solidarité au Christ, et la solidarité à son Corps, en particulier à ses membres persécutés.

Le *Manifeste de Manille* (1989) confirme la *Déclaration de Lausanne*, tout en apportant certaines précisions, notamment dans le cadre de son contexte historique particulier. Dans le douzième paragraphe, le Manifeste rappelle ainsi, Évangile (Jn 15.20, Mt 5.12, Jn 12.24) et histoire de l'Église (martyrs) à l'appui, le caractère certes inévitable mais fécond de la persécution. Il souligne la dimension spirituelle fondamentale du témoignage chrétien. Car non seulement l'Esprit Saint est nécessaire pour suivre fidèlement Christ, en proclamant prophétiquement son royaume de justice et d'amour et en agissant concrètement pour celui-ci, mais l'avancement de ce royaume est aussi avant tout un combat spirituel contre les puissances du mal. Marqué par le contexte international de la fin de la Guerre froide et l'ouverture d'une nouvelle ère, soit un temps à la fois d'opportunité pour la démocratisation mais de risque de fermeture, le *Manifeste de Manille* veut ainsi rassurer les gouvernements sur l'attitude des chrétiens en tant que citoyens ; et là où les chrétiens n'ont pas été dignes de leur vocation, le Manifeste se fait repentance publique. D'une part, il est rappelé que les chrétiens sont des citoyens loyaux qui contribuent à leur pays (contribution fiscale, stabilité familiale, honnêteté au travail, engagement solidaire et social), tout en précisant la possibilité, même le devoir de désobéissance civique du chrétien au nom de sa foi, si une autorité humaine exige le renoncement à son allégeance exclusive à Jésus-Christ. D'autre part, si les chrétiens veulent pouvoir témoigner de leur foi, c'est dans une attitude et par des méthodes respectueuses envers chacun. Enfin, les chrétiens, quelque soit leur propre situation dans leur pays, désirent la liberté religieuse pour tous.

L'originalité et la force de l'*Engagement du Cap* est que tout y est formulé sous l'angle de l'amour, conformément à l'appel et au commandement biblique. Aimer le Seigneur, c'est l'imiter, et donc être prêt à endurer la souffrance et la persécution. Celle-ci peut même être une épreuve décisive de la mission. En effet, dans la persécution, l'amour des ennemis révèle toute son exigence et sa puissance de témoignage : car comme Christ, le chrétien est appelé à aimer ceux

¹ Voir *Déclaration de Lausanne*, 1974 ; *Manifeste de Manille*, 1989 ; *Engagement du Cap*, 2010. En ligne : www.lausanne.org/fr.

qui le haïssent, le calomnient, le persécutent, voire le tuent, lui, sa famille et ses frères dans la foi ; il est appelé à répondre au mensonge par la vérité, à ceux qui font le mal par des actes de bonté, à la violence par le sacrifice de soi. Seul l'amour de Dieu, incarné parfaitement en Christ, peut vaincre le mal et briser le cycle de la vengeance. Aussi l'*Engagement du Cap* insiste sur l'incompatibilité entre la violence et la foi chrétienne. Aimer le Seigneur et son prochain c'est œuvrer pour établir sa paix dans ce monde persécuteur, en étant avocat acharné de la réconciliation, en ayant le courage de mettre en cause l'injustice subie par d'autres, chrétiens ou non. L'amour du prochain travaille pour la liberté religieuse de tous car il n'y a aucune contradiction entre être prêt à endurer personnellement la perte de ses propres droits et être engagé en faveur de ceux qui en sont privés. Lutter pour la liberté religieuse c'est aimer son prochain, et ainsi pouvoir témoigner de sa foi chrétienne afin qu'il puisse connaître Jésus et choisir de l'aimer. C'est l'amour du Seigneur qui motive, et l'amour de son peuple qui implique la solidarité de tout son Corps. L'*Engagement du Cap* précise ici qu'il s'agit d'une richesse mutuelle car l'Église souffrante peut apporter beaucoup à l'Église « libre » qui risque de compromettre sa loyauté à Christ (I, 9, C). En effet, il y a une tension vocationnelle chez le chrétien, car, si aimer Dieu c'est être un citoyen irréprochable, c'est avant tout avoir un amour sans partage pour Dieu, et donc être amené à désobéir à la loi humaine en cas de conflit avec le commandement de Dieu (voir en particulier les paragraphes : I, 7, D, E ; I, 9, A, C ; IIB, 2, 3 ; IIC, 2, 6).

Les convictions défendues dans les différentes déclarations du Mouvement de Lausanne emportent mon adhésion pleine et entière. Aussi me permettrai-je simplement d'ajouter quelques réflexions personnelles. Étant dans un pays où la liberté religieuse est respectée, force est de constater que la question de la persécution peut sembler a priori lointaine. Pourtant, je crois que l'Église, corps du Christ, est par vocation persécutée et, de fait, le christianisme est la religion la plus persécutée au monde. En effet, être ambassadeur du Christ, lui le Prince de Paix et de Lumière, dans un monde asservi au Prince des ténèbres, entraîne nécessairement une opposition forte car l'Accusateur ne veut pas que ce monde soit réconcilié et libre d'adorer le seul vrai Dieu. Un triple élan surgit alors : un élan de reconnaissance pour la liberté religieuse, un élan de compassion pour les frères et sœurs en Christ qui souffrent pour lui, et un élan de vigilance quant au risque d'affadissement de l'Église « libre ». Ce dernier point m'interpelle particulièrement car, saisissons-nous vraiment cette grâce, nous qui pouvons librement témoigner de notre foi ? Nous ne sommes pas persécutés, mais peut-être ne sommes-nous pas aussi fidèles que nous devrions l'être ? Peut-on dire que nous incarnons vraiment le Christ si, au fond, nous sommes aimés du monde ? C'est notre capacité à nous fondre dans notre société pour éviter les inconforts que nous rappelle l'Église persécutée, et c'est une grâce. En ce sens, il me semble que la barrière à notre fidélité au Christ n'est pas tant externe ou légale, mais avant tout interne, dans notre cœur : elle est une liberté spirituelle. Ainsi, l'Église la plus libre en apparence n'est pas forcément la plus libre spirituellement, et inversement. Jésus-Christ a été l'homme le plus libre au monde, et le plus persécuté. Comme en toute matière, il est la source, le cep, et ce n'est que demeurant en lui que nous saurons et vivrons cet appel à être dans le monde mais pas du monde, persécutés mais libres.

RECENSIONS

Evert VAN DE POLL, (sous dir.), *L'Église locale en mission interculturelle. Communiquer l'Évangile au près et au loin*, Charols, Excelsis, 2014, 232p.

Description

Comment motiver les Églises locales pour la mission mondiale, afin qu'elles ne se contentent pas de la « déléguer » aux œuvres spécialisées ? Comment renforcer les relations entre Églises et missions, et surmonter les préjugés qui existent de part et d'autre ? Comment développer la collaboration, impliquer les jeunes générations dans la mission, et améliorer les projets de court terme qui connaissent aujourd'hui un véritable essor ? Autant de questions auxquelles *L'Église locale en mission interculturelle* apporte des éléments de réponse.

Dans cet ouvrage, missionnaires, pasteurs, théologiens, planteurs d'Églises, animateurs et sociologues joignent leurs réflexions. Ces regards croisés sont proposés aux responsables d'Églises comme à tous ceux et celles qui sont impliqués dans une œuvre missionnaire ou se préoccupent de la mission.

Sommaire

Préface – *Evert VAN DE POLL*

1. Vision mondiale pour la communauté locale – *Evert VAN DE POLL*

FONDAMENTAUX

2. La mission est-elle un ministère de l'Église ou sa nature même ? – *Christophe PAYA*

3. La nature et les structures de l'Église et de la Mission – *Hannes WIHER*

MISSION AU LOIN

4. Mission interculturelle, encore et toujours – *Evert VAN DE POLL*

5. Quelle place pour les jeunes dans la mission ? – *David GREEN*

6. Voyages et projets missionnaires à court terme : la formation d'abord – *David GREEN*

7. Relations entre Églises et missions : crise ou entente cordiale ? – *Patrick ALCINDOR et Evert VAN DE POLL*

8. Gérer les relations entre l'Église locale et ceux qui partent – *Jean-Charles MORET*

9. Partenariats entre chrétiens du Nord et du Sud – *Daniel HILLION*

MISSION AU PRÈS

10. Communication de l'Évangile dans le contexte francophone – *David BROWN*

11. Implantation d'Églises en Europe : un défi à relever ! – *Jeannot GAUGGEL*

12. Mission et vie d'Église multiculturelles – *André POWNALL*

13. Églises de migrants et la mission en Europe francophone – *Jean-Claude GIRONDIN*

14. Témoignage et dialogue dans une société multireligieuse – *Evert VAN DE POLL*

Annexe : Outil pour préparer et accompagner des missions à court terme

Préface - *Evert VAN DE POLL*

Communiquer l'Évangile à toutes les nations dans le monde entier – en paroles et en actes. Inviter hommes et femmes à se tourner vers Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ, à devenir ses disciples, en communion avec tous ceux qui croient en lui. Telle est la mission confiée à l'Église dans son ensemble. Chaque Église est concernée par ce mandat missionnaire. Sa mise en œuvre, au près comme au loin, joue un rôle important dans la vie de la communauté.

Pourtant, les communautés locales ne sont pas à même d'assumer la mise en œuvre du mandat missionnaire dans toute son ampleur. C'est pourquoi des structures parallèles ont été créées, tout au long de l'histoire de l'Église. Dans les milieux protestants, évangéliques, on les appelle « œuvres » ou « missions ». Leurs objectifs sont d'atteindre des populations non évangélisées, d'implanter et de développer de nouvelles Églises, d'élaborer des œuvres sociales, médicales et éducatives en lien avec la mission, de former des missionnaires, d'étudier le monde des religions et des cultures, etc. Les Églises et les organismes ont tous les deux les qualités et les caractéristiques qui leur sont propres. Ils sont complémentaires, les uns ne pouvant se passer des autres.

De la consultation à la publication

Alors, la question est de savoir ce qu'il en est des relations entre Églises et organismes. Sur le terrain, il y a des collaborations étroites, heureuses et fécondes, comme aussi des tensions, voire des fronts de séparation quelquefois douloureux. C'est un problème classique et récurrent, qui se pose toujours. Chaque acteur dans la mission est tenté de se concentrer sur son propre champ d'action, sans tenir compte des besoins des autres.

Comment motiver les Églises locales à se sentir concernées par la mission mondiale ? Comment surmonter les clivages et les préjugés de part et d'autre, entre communauté locales et œuvres missionnaires de tous genres ? Comment comprendre le lien entre les deux, du point de vue biblique ? Et comment arriver à une meilleure collaboration ?

Telles étaient les questions posées lors de la consultation missiologique à Lyon, les 1 et 2 mars 2013, organisée par la Fédération de Missions Évangéliques Francophones (FMEF) et le Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF), avec le soutien du Conseil National des Évangéliques de France (CNEF).

La consultation a réuni des personnes dans l'espace francophone européen (France, Suisse, Belgique) qui exercent une responsabilité dans l'Église ou dans une œuvre, à temps plein ou non, actives, à la retraite, ou qui sont en cours de réflexion pour un engagement futur. Elles se sont rencontrées pour dialoguer, afin de mieux se comprendre et de mieux travailler ensemble à l'évangélisation de nos pays et du monde. Au programme, des conférences, des ateliers, des tables rondes, autour du thème « *Églises et missions* » ou « *Églises missionnaires* » ? Un thème bien choisi, car il a invité les participants à dépasser le statu quo.

Persuadés que la réflexion entamée lors de la consultation doit être poursuivie dans les Églises et les organismes missionnaires, et que le contenu des conférences et des ateliers mérite d'être porté à la connaissance d'un plus grand nombre, les organisateurs (la FMEF et le REMEEF) ont souhaité qu'une publication voie le jour, basée sur la consultation, en faisant appel à moi pour la rédaction.

C'est avec beaucoup de plaisir que je me suis occupé de cette tâche, dont le présent ouvrage est le résultat.

Volet théologique – fondamentaux

Tout comme le programme de la consultation, le contenu de ce livre se répartit en deux volets. Le premier est d'ordre théologique. Nous avons besoin d'une vision globale de la mission, dans

laquelle chaque acteur et chaque structure jouent un rôle complémentaire. Pour cela, nous devons réfléchir à la nature missionnaire de l'Église elle-même, et donc de chaque communauté locale de croyants. Mais le Nouveau Testament nous montre que la mission s'effectue également à travers des équipes apostoliques qui préfigurent les ordres religieux et les organismes mouvements missionnaires dans l'histoire de la mission.

Aujourd'hui, il y a des Églises dans tous les pays et parmi quasiment tous les peuples, le nombre de peuplades non évangélisées se réduisant d'année en année. Des voix se font entendre pour dire que c'est maintenant aux églises de continuer l'œuvre d'évangélisation chacune auprès de la population dont elle fait partie. Est-il encore nécessaire d'envoyer des missionnaires dans d'autres pays pour travailler dans d'autres contextes culturels ? Du point de vue pragmatique, la question se pose, mais du point de vue biblique on ne saurait y renoncer. Dans le Nouveau Testament, nous voyons que la mission interculturelle ne dépend pas de circonstances mais qu'elle relève de la raison d'être de l'Église en tant que telle. Elle est à mettre en œuvre, encore et toujours, jusqu'à la fin des temps quand le Seigneur reviendra.

Volet pratique – mise en œuvre

Le deuxième volet est d'ordre pratique. À commencer par la place des jeunes dans la mission. Des mouvements qui visent la mobilisation des jeunes interrogent les organismes missionnaires ainsi que les Églises quant à leur capacité et volonté de laisser la place à de nouvelles générations d'ouvriers.

Une question délicate est celle des relations entre Églises et organismes. Elle ne se pose plus comme auparavant. Depuis les dernières décennies, d'importants changements sont en train de se produire. Les sociétés missionnaires se transforment, les Églises locales reçoivent des flux d'immigrés, la mondialisation facilite la communication et le transport international, l'essor des voyages missionnaires et des projets de mission à court terme bouleverse la problématique missionnaire. On constate également que des Églises locales entament de plus en plus une activité missionnaire par leurs propres soins, sans passer par des œuvres traditionnelles

Sur le plan mondial, les centres stratégiques et dynamiques de la mission passent du « Nord » au « Sud ». De nouvelles formes de partenariat entre chrétiens du Nord et du Sud s'imposent.

La mission interculturelle ne se fait pas seulement au loin, en dehors de notre continent, mais aussi au près, jusque dans nos propres régions. C'est pourquoi le volet pratique consiste en deux parties :

mission au loin ;

mission au près.

Les nations occidentales, traditionnellement pays « d'envoi » en mission, sont devenues elles-mêmes « pays de mission », à cause du processus de déchristianisation dont on n'a pas encore vu la fin.

De plus, le paysage chrétien est considérablement transformé par l'installation des Églises issues de l'immigration, de plus en plus nombreuses. Leur présence est devenue un facteur majeur pour la communication de l'Évangile dans les sociétés multiculturelles en Europe. Toute la question est de savoir quel est leur rôle, et comment développer une collaboration avec les Églises dites autochtones.

Dans une série de chapitres, les nouvelles données sont abordées, afin d'en discerner les conséquences et de relever les défis qui sont devant nous. Ces chapitres sont basés sur les ateliers lors de la consultation. Certains auteurs ont développé le texte de leur présentation sous forme d'article. D'autres ne présentent qu'un résumé de la discussion, mais cela suffit pour que le lecteur saisisse l'importance du sujet.

De près comme de loin

Le lecteur remarquera que nous ne limitons pas la mission aux actions missionnaires menés de loin, en dehors des frontières de nos pays francophones. Traditionnellement, on a distingué la « mission » de l'« évangélisation », aussi appelée mission intérieure ou mission de près, mais les frontières géographiques n'ont plus beaucoup d'importance, d'autant plus que la population des pays occidentaux, autrefois dominée par le christianisme, est aujourd'hui largement déchristianisée (sécularisée). Notre contexte « de près » est donc un champ de mission au même titre que les pays de loin. De plus, nos sociétés sont devenues multiculturelles et multireligieuses. Nous sommes confrontés à des frontières culturelles et religieuses, de près tout comme de loin.

C'est pourquoi les derniers chapitres sont consacrés à la mission en Europe, dans les pays francophones en particulier. S'agissant de la communication de l'Évangile à nos contemporains dans « le vieux continent », quel est le rôle que peuvent jouer les migrants venus d'autres continents, ainsi que les Églises issues de l'immigration ? Enfin, comment combiner le témoignage et le dialogue dans une société multireligieuse ?

Christophe PAYA, en collaboration avec Bernard HUCK, (sous dir.), *Dictionnaire de théologie pratique*, Charols, Excelsis, 2011, 696p.

Description :

Le souhait des éditeurs est que ce Dictionnaire de théologie pratique soit un outil entre les mains des pasteurs, des missionnaires, des étudiants en théologie, des membres du conseil d'Église, des responsables d'activités et d'associations, des chrétiens engagés, qui veulent non seulement agir mais aussi réfléchir sur le pourquoi et le comment de ce qu'ils font.

L'ouvrage se fixe pour objectif de proposer une discussion des pratiques chrétiennes qui soit enracinée dans une réflexion biblique, théologique et historique, en dialogue avec les sciences humaines lorsque c'est nécessaire et possible – ou au moins d'aller dans cette direction. Cette réflexion trouvera un prolongement dans le « comment faire », car les auteurs des articles sont aussi des praticiens, qui se préoccupent de la mise en œuvre concrète des conclusions auxquelles conduit la démarche de théologie pratique.

Par rapport aux manuels et autres ouvrages existants, le Dictionnaire de théologie pratique se distingue par trois particularités :

La prise en compte des problématiques spécifiques du protestantisme évangélique (communion fraternelle, dons spirituels, conversion, croissance de l'Église, membre d'Église, pour ne citer que quelques exemples), sans pour autant négliger les grandes questions de la pratique chrétienne et surtout protestante (culte protestant, lecture publique de la Bible, baptême, pasteur, action sociale, conseil d'Église, aumônerie, accompagnement spirituel, visite pastorale, couple et conjugalité, sectes et déviances sectaires, etc.).

- Le format « dictionnaire », qui permet de couvrir une grande partie du champ en un seul ouvrage, tout en distinguant de multiples sujets précis au sein des grands domaines de la théologie pratique que sont les ministères, l'accompagnement pastoral, le culte et la liturgie, la mission et l'évangélisation, la formation, etc.
- La prise en compte du « comment faire », dans le cadre d'une démarche pourtant théologique.

Hannes Wiher estime que ce dictionnaire est une mine d'or pour la missiologie. Le nombre d'articles sur des termes et thèmes missiologiques est impressionnant. À titre d'exemple nous relevons les articles suivants : apologétique, apôtre, conversion, croissance de l'Église, culte et culture, culte et évangélisation, dialogue interreligieux, Église et multiculturalité, évangélisation (théologie et déontologie, historique et pratique, évangélisation de masse, des enfants, des étudiants, personnelle, transculturelle, urbaine), évangéliste, implantation d'Églises, médias, mission, missionnaire, nouvelles formes d'Église, pardon, piété personnelle, prédication (médias et nouvelles technologies), prophète, réconciliation communautaire, relations mission-Église, structures d'Église, traumatismes.

Les 60 auteurs du Dictionnaire de théologie pratique sont issus de la francophonie (d'Europe, d'Amérique du Nord, des Antilles et d'Afrique) et appartiennent à diverses institutions de formation, unions d'Églises, associations et missions chrétiennes. Nous recommandons vivement cet ouvrage à toutes les personnes intéressées à la mission, et à tous les missionnaires et missiologues.