

Missiologie évangélique

Vol. 3, n° 1, octobre 2015



Comité de rédaction

McTair Wall (Directeur de publication)

Daniel Hillion

Walter Rapold

Evert Van De Poll

Hannes Wiher

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

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

Sommaire

- Éditorial (McTair Wall)
- Fondement biblique d'une missiologie évangélique : 67 thèses, Parties 1 et 2 (Thomas Schirrmacher)
- Le rapport au surnaturel dans d'autres cultures (Hannes Wiher)
- L'autorité dans l'Église - un regard chinois (Nan Cai)
- La théologie de la culture de Timothy Tennent (Samuel Gilard)

Recensions

- Wiher, Hannes, « Toucher les êtres humains en profondeur », *Théologie évangélique* 12.1 et 3, 2013. (Sylvain Lombet)
- Nouveautés

Editorial

Nous avons le plaisir d'introduire une série d'articles en langue française, qui a déjà été publiée en plusieurs langues. On peut cependant se demander quel est l'intérêt d'une telle publication en français. La notoriété de l'auteur, Thomas Schirrmacher, président de la commission théologique de l'Alliance Évangélique Mondiale, n'est pas la seule raison qui motive cette traduction et adaptation en français. On peut aussi noter l'importance du contenu de ces articles pour le monde évangélique francophone au niveau de la missiologie. Ces articles ont fait leur parution dans une période très fructueuse pour la réflexion missiologique évangélique, au moment où David Bosch a publié son *magnum opus* en 1991¹. Le travail de Schirrmacher témoigne d'une réflexion missiologique évangélique bien développée, en forme de synthèse, qui favorise une approche biblico-théologique et qui a sans doute servi de base pour le travail d'autres théologiens. Nous sommes honorés de publier cette série d'articles dans les prochains numéros de notre revue afin que le monde évangélique francophone puisse en profiter aussi.

Dans ce numéro, Hannes Wiher nous livre une perspective unique et missiologique sur le phénomène du surnaturel dans la culture humaine. L'approche de Wiher est un bon exemple de la démarche à suivre pour faire une analyse d'un sujet aussi complexe que le surnaturel. Après avoir porté un regard sur le sujet sous l'angle phénoménologique, l'auteur y pose un regard anthropologique, avant d'en faire une évaluation biblique. Le résultat est fascinant.

Le mouvement de population sur une échelle planétaire est un phénomène bouleversant qui touche de plus en plus nos sociétés. Bien entendu, cela ne se limite pas à l'Occident. Cette nouvelle donne fait en sorte que l'Occident vient en contact proche avec l'Orient et le Sud avec le Nord. Le développement récent en missiologie d'une réflexion sur la « diaspora » répond à un besoin urgent de sensibiliser l'Église à ce déplacement massif des populations mondiales. Le mouvement de Lausanne a reconnu ce besoin en 2010 en fondant le réseau mondial de la diaspora, le GDN (www.globaldiaspora.org). La première consultation mondiale sur la question a été faite en mars 2015.

Le déplacement de populations peut créer des tensions importantes sur bien des plans, comme il peut servir d'occasion pour une meilleure compréhension et un échange de services. Dans ce numéro, l'article de Cai Nan pose un regard chinois sur la notion d'autorité dans l'Église et la compare à d'autres conceptions de l'autorité, comme celles des africains et des occidentaux. Son analyse est très intéressante et nous rappelle que l'étude de la vision du monde peut nous aider dans notre rencontre avec d'autres cultures.

McTair WALL

¹Paru en français sous le titre: David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaire*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor & Fides, 1995.

FONDEMENT BIBLIQUE D'UNE MISSIOLOGIE ÉVANGÉLIQUE : 69 THÈSES

(Parties 1 et 2)

Thomas SCHIRRMACHER¹

Résumé : Ces thèses² se proposent de rassembler en cinq parties le fondement de la mission chrétienne tel qu'il se dégage du témoignage de la Bible et de la confession de foi chrétienne. La première partie ci-dessous décrit l'ancrage de la mission mondiale dans les notions centrales de la foi chrétienne (Partie 1) et dans l'ensemble du témoignage de la Bible (Partie 2). Les prochains numéros présenteront les parties 3 à 5 relatives à la diversité culturelle, à la liberté de conscience et à la transformation de la société.

Partie 1

La mission mondiale fait partie de l'essence du christianisme

Thèse 1 : Dieu est le premier missionnaire.

Dieu est le premier à dire qu'il existe certes un jugement de Dieu, mais plus encore la grâce de Dieu. Mais la particularité, c'est qu'il s'est envoyé lui-même. Aussitôt après la chute, l'histoire de l'humanité qui venait juste de commencer, semblait être déjà terminée à cause de l'infidélité de l'être humain. Mais Dieu n'a pas laissé les choses dans cet état et, dans sa grâce, il est venu en personne dans le jardin d'Éden pour chercher Adam et Ève et leur demander : « Où es-tu ? » (Gn 3.9). Comme tout vrai missionnaire, Dieu ne s'est pas laissé rebuter par le fait qu'au fond

l'homme ne voulait pas entendre la Bonne Nouvelle. Il leur a annoncé le jugement et le salut à venir (Gn 3.14-21). Dieu peut être considéré comme le premier missionnaire, si le terme de « missionnaire » désigne une personne chargée par Dieu d'apporter aux hommes le message du jugement et de la grâce, un message qu'ils ne veulent en fait pas entendre (« Elle [la Parole] est venue chez elle, et les siens ne l'ont pas accueillie », Jn 1.11).

Thèse 2 : Jésus est le missionnaire par excellence.

Jésus a été envoyé sur terre comme homme par Dieu le Père pour prendre sur lui

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

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

le châtement à la croix et réaliser et proclamer le salut. Dès avant la création du monde (Ép 1.4), Dieu avait déjà décidé de ne pas abandonner les hommes au destin pécheur qu'ils avaient eux-mêmes choisi, mais de s'envoyer lui-même en Jésus comme missionnaire dans le monde (Jn 3.16).

Thèse 3 : Dieu le Saint-Esprit est le missionnaire le plus efficace.

À cet égard, l'envoi de l'Esprit est lié aussi bien à Jésus qu'au Père. L'Esprit est l'approbation du Père envers son Fils :

Élevé par la droite de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit Saint qui avait été promis et il a répandu ce que vous voyez et entendez (Ac 2.33).

Il est dit de lui : « Il convaincra le monde en ce qui concerne le péché, la justice, et le jugement » (Jn 16.8). Dans toute conversion le Saint-Esprit joue un rôle et fait donc preuve de beaucoup plus d'efficacité que le plus célèbre évangéliste.

Thèse 4 : L'envoi de la communauté de Jésus découle donc du fait que Dieu s'est d'abord lui-même envoyé dans le monde comme missionnaire (*missio Dei*).

Dieu le Père envoie son Fils et son Esprit ; l'Esprit reste le missionnaire par excellence. Cet envoi en mission l'Église ne le poursuit que parallèlement à l'Esprit sous la forme de la mission mondiale. C'est ce qui fonde l'existence de la communauté néo-testamentaire. Ainsi la mission chrétienne tire sa raison d'être du Dieu trinitaire lui-même et ne peut se concevoir sans Dieu comme celui qui envoie ni sans Dieu comme celui qui est envoyé.

Dans le Nouveau Testament l'envoi des disciples/apôtres par Jésus est conçue comme continuation directe de l'envoi de Jésus par son Père (Mt 10.40 ; Mc 9.37 ; Lc 10.16 ; Ac 3.20, 26 ; environ 50 fois dans Jean, la

première étant Jn 3.17 ; cf. déjà És 48.16), et également comme continuation de l'envoi du Saint-Esprit par le Père et Jésus (le Père et le Fils sont mentionnés en Jn 14.26 ; 15.26 ; le Fils tout seul en Lc 24.49). En Jn 17.18, Jésus dit à son Père : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés ». En Jn 20.21 il transforme cela en un appel personnel lancé aux disciples : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie ».

Missio Dei signifie avant tout que c'est toujours d'abord Dieu lui-même qui est missionnaire, avant d'en confier la charge à l'homme, que c'est toujours Dieu qui est non seulement celui qui envoie, mais aussi celui qui est envoyé. *Missio Dei* signifie aussi qu'il n'en a pas seulement été ainsi dans l'histoire, à la chute, lors de l'envoi de Jésus ou de celui de l'Esprit, mais qu'aujourd'hui encore par le Saint-Esprit Dieu reste le vrai missionnaire, le vrai envoyé.

Thèse 5 : Comme la mission fait partie du cœur du Dieu chrétien et de l'essence de la Trinité, on ne peut concevoir un christianisme sans préoccupation missionnaire.

Il n'est pas possible d'exposer la doctrine chrétienne de Dieu (c'est-à-dire la « théologie spéciale »), sans présenter aussi la *missio Dei*. Vouloir échafauder une foi chrétienne sans préoccupation missionnaire, c'est aussi être obligé d'échafauder un autre Dieu que le Père qui s'est révélé et se révèle en Christ et par le Saint-Esprit. La théologie est toujours missionnaire, parce que le Dieu dont elle parle est missionnaire.

Thèse 6 : Jésus a choisi les douze disciples/apôtres « uniquement » pour les préparer à leur tâche de la mission mondiale.

Jésus a choisi les apôtres « pour les avoir avec lui et pour les envoyer dans le monde » (Mc 3.13-16). La formation intensive que Jésus leur a dispensée par une vie et un

travail en commun avec lui avait donc dès le début comme objectif de charger les disciples de la mission et de les envoyer au loin, pour un travail autonome. Cette formation des disciples comme missionnaires en les faisant vivre et travailler quelques années avec le missionnaire par excellence, ne s'est pas faite sans discernement et au hasard, mais manifestement selon un plan bien réfléchi par Jésus. Cela apparaît surtout dans les faits suivants : (1) d'abord Jésus prêche tout seul, (2) puis il prêche et ses disciples observent, (3) ensuite il laisse prêcher ses disciples et c'est lui qui observe, (4) enfin il envoie ses disciples seuls pendant un temps limité et il en parle avec eux ensuite, et (5) ce n'est qu'alors qu'il les envoie tout seuls (mais lui reste naturellement avec eux comme Seigneur exalté, Mt 28.20). Là-dessus les disciples se mirent à faire de même avec d'autres chrétiens. Le premier envoi en mission à durée limitée nous est rapporté en Mt 10.1-11 ; Mc 6.7-13 ; Lc 9.1-6. Jésus « envoya » (Mt 10.5) et « il se mit à les envoyer deux par deux » (Mc 6.7). Cela fait de cette formation à l'autonomie un élément central de la mission.

Thèse 7 : Entre sa résurrection et son ascension la préoccupation principale de Jésus a été la mission mondiale.

Pour la période séparant la résurrection de Jésus de son ascension tous les évangélistes ne rapportent pratiquement que diverses justifications de la mission et divers ordres de mission qui chargent les disciples de la mission mondiale (surtout Mt 28.16-20 ; Mc 16.15-20 ; Lc 24.44-49 ; Jn 20.21-23 ; Ac 1.4-11). Les différentes déclarations de Jésus sur la mission mondiale montrent que dans cette période il a annoncé dans des formes sans cesse renouvelées la mission mondiale rendue possible par son sacrifice de substitution à la croix, en la présentant

comme le résultat essentiel de ses souffrances, de sa mort et de sa résurrection.

Thèse 8 : Le christianisme vénère son fondateur de la même façon que Dieu lui-même.

Pour l'Église Jésus n'est pas simplement l'auteur et le redécouvreur d'enseignements métaphysiques et éthiques comme Bouddha ou Confucius ; il n'est pas simplement l'envoyé d'un Dieu qui se révèle à lui comme Moïse ou Muhammad ; il n'est pas simplement une incarnation du maître du monde qui proclame une sagesse divine comme Krishna. Il est tout cela à la fois et au-delà il est Dieu lui-même. Par sa naissance, sa mort à la croix, sa résurrection et son ascension il est le point central et tournant de l'histoire du monde et comme juge du monde lors du Jugement Dernier il est le point d'aboutissement de l'histoire du monde.

Jésus ne se situe pas seulement à l'origine du message chrétien, il n'est pas simplement son héraut, mais il en a créé le fondement effectif, plus encore, il est le message lui-même. C'est pour cette raison précise que les chrétiens s'appellent chrétiens.

Thèse 9 : La mission tire son origine de l'étonnante action d'élection de Dieu et de la mort de Jésus pour nous, alors que nous étions encore des pécheurs.

La décision éternelle de Dieu de choisir des hommes qu'il sauve et dont il opère le salut par le Christ et le Saint-Esprit, a sa source et sa cause en Dieu seul (Jn 6.37, 44 ; Ép 1.4). Les mobiles sont son amour ainsi que sa miséricorde éternelle et son propre honneur (Ex 19.5 ; Os 11.1, 4 ; Jr 31.3). Tout cela est mystérieux et insondable pour l'homme, mais c'est une preuve indubitable de sa grâce imméritée. Elle vise aussi des personnes individuelles (Mt 22.14 ; Jn 15.19 ;

Rm 8.29 ; 9.13-22) que Dieu a choisies dans une intention précise (És 43.20 ; 45.4).

La Bible contient d'innombrables textes expliquant que dans l'éternité Dieu planifie tous les événements et que non seulement le bien, mais même le mal ne peut se produire sans son assentiment (És 45.5-6 ; Lm 3.37-38). Cela concerne également le salut, car Dieu fait grâce à ceux qu'il choisit (2 Th 2.13-14 ; 2 Tm 2.10). Parallèlement d'innombrables textes bibliques évoquent la responsabilité personnelle de l'homme quant à sa vie et à son salut (Dt 30.15 ; Jn 5.40 ; Hé 4.2), ou même la responsabilité de peuples entiers. De nos jours on voit se développer dans toutes les confessions chrétiennes la disponibilité à voir en cela non une contradiction qui annule le fait, mais comme deux faces complémentaires d'un même fait que la Bible exprime souvent elle-même d'une seule traite (Jn 6.37 ; Ph 2.12-13 ; Ép 2.8-10 ; 1 Co 15.10).

Thèse 10 : La Pentecôte démontre que la mission mondiale accomplie dans la puissance de l'Esprit est la caractéristique première de l'Église de Jésus.

À plusieurs reprises Jésus avait demandé aux disciples de surseoir au lancement de la mission parmi tous les peuples jusqu'à ce que le Saint-Esprit soit venu (Mc 16.15-20 ; Ac 1.8). Celui-ci devait venir pour convaincre le monde de l'Évangile à la place de Jésus (Jn 16.7-11). Lorsque le Saint-Esprit tomba sur les premiers disciples de Jésus, ce fut le lancement simultané de la communauté néotestamentaire et de la mission mondiale. Le jour de la Pentecôte (Ac 2.1-40) le parler en langues et le miracle auditif vécu par des gens venus de tous les coins de l'Empire romain ont fait comprendre que dans la puissance du Saint-Esprit l'Évangile saute toutes les barrières de langue et de culture.

Actes 1.8 montre clairement ce qu'est la mission :

Mais vous recevrez de la puissance quand l'Esprit Saint descendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et en Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre.

Qui exécute la mission mondiale ? Jésus (Mt 16.18) et le Saint-Esprit (Ac 1.8). Sans l'Esprit de Dieu c'est impossible. Le Saint-Esprit « convaincra le monde » (Jn 16.8). Le Saint-Esprit est le garant de la mission. Si la Pentecôte n'avait pas eu lieu, il n'y aurait pas de mission mondiale. La Pentecôte ne signifie pas que l'homme entre en action et dépasse ses limites, mais que le Saint-Esprit entreprend son œuvre de mission mondiale et y implique les hommes.

Thèse 11 : Sans le Saint-Esprit aucune forme de mission mondiale et de stratégie missionnaire n'aurait de sens et toutes seraient condamnées à l'échec.

Seul le Saint-Esprit est capable de convaincre les hommes de leur culpabilité (Jn 16.7-10), de leur faire découvrir Dieu et l'œuvre de salut de Jésus et de faire d'eux des hommes nouveaux en Christ (Jn 3.5). Même si Dieu fait participer les chrétiens à la mission mondiale et désire qu'ils mettent leur intelligence en œuvre pour atteindre les autres (pensons aux nombreux plans de voyage détaillés et à la stratégie fondamentale de Paul, p. ex. en Romains 1 et 15 ou 1 Corinthiens 9), toutes ces stratégies restent marquées de la réserve d'être temporaires, parce que Dieu seul décide de leur donner du succès ou non (1 Co 12.4-6 ; Rm 1.13).

Thèse 12 : L'histoire du salut et l'histoire personnelle avec Dieu ont pour sujet : Dieu s'approche de nous. C'est là une différence essentielle entre le christianisme et l'islam.

Dans la foi chrétienne Dieu, par sa révélation, « s'approche » des hommes (Ép 2.13, 17 ; cf. Hé 4.16). Il vient vers l'homme, il parle aux hommes, il parle la langue des hommes, il donne un fondement solide à la relation entre Dieu et l'homme, en se liant lui-même à la parole qu'il donne et rend possible la foi et la confiance en étant celui qui est absolument fidèle et fiable. C'est pour cette raison précise que dans l'histoire du salut la révélation continue de Dieu exige une version écrite qui rend cette fiabilité plus tangible et rapproche Dieu de tous les hommes dans une langue d'homme. Et de son côté la révélation écrite exige son accomplissement de telle manière que Dieu, de sa propre initiative, *s'approche encore davantage* de nous : en Christ Dieu devient homme et « fait sa demeure parmi nous » (Jn 1.14). En Christ Dieu devient Emmanuel, « Dieu avec nous » (Mt 1.23). C'est pourquoi l'incarnation de Dieu en Jésus n'annule pas la révélation écrite, mais l'accomplit comme étant la véritable Parole de Dieu.

Et ce n'est pas tout ! Dieu veut s'approcher encore plus de nous. Après sa résurrection Jésus, vrai homme et vrai Dieu, quitte la terre dans son nouveau corps et envoie en remplacement le Saint-Esprit (Jn 16.7-11). Celui-ci non seulement peut s'approcher bien plus que Jésus de l'ensemble de l'humanité, mais depuis la Pentecôte il habite dans tous les croyants, il atteste à leur esprit la présence de l'Esprit de Dieu (Rm 8.16 ; cf. 9.1) et leur donne la force intérieure de vivre selon la volonté de Dieu (Rm 8.3-4). Dieu ne saurait s'approcher encore plus de nous !

Thèse 13 : Malgré toute l'importance de l'aspect individuel de la relation avec Dieu, on ne saurait envisager de vie chrétienne en solitaire, mais seulement en communion avec le Christ et avec son « corps », l'Église, c'est-à-dire avec tous les autres frères et sœurs.

Il est important que chacun vive sa foi sans en faire étalage, mais vienne prier son Père céleste dans « la pièce la plus retirée » (Mt 6.6). Mais d'autre part, on trouve à la fin de la Bible l'imposant tableau d'une multitude impossible à embrasser du regard, qui adore Dieu ensemble (Ap 7.9-10). D'une part, le Saint-Esprit remplit et transforme la personne (Ép 3.16 ; 1 Co 3.16 ; Rm 15.13). D'autre part, il remplit l'Église toute entière (Ép 2.21-22 ; 4.4), et en même temps attribue à tous les croyants les dons spirituels de telle manière qu'ils servent au bien commun de l'ensemble de l'Église (1 Co 12.7 ; Ép 4.11-13 ; 1 P 4.12-13). Dans les dons spirituels se combinent indissolublement le caractère individuel de la vie chrétienne et le service commun pour et avec Dieu, animé par le sens communautaire. Il ne faut pas dissocier la complémentarité de la foi personnelle avec l'appartenance à l'Église locale et au corps de Christ mondial.

Thèse 14 : Le fruit de la mission, mais aussi l'instrument choisi par Dieu pour la mission, c'est le corps de Christ, l'Église, tant universelle que locale, l'Église organisée selon le modèle du Nouveau Testament.

De ce fait, l'Église porte de nombreux titres exprimant son honneur et son autorité. Ainsi, elle est « l'épouse du Christ » (Ap 19.7 ; 21.2, 9), et même « l'Église du Dieu vivant, la colonne et l'appui de la vérité » (1 Tm 3.15). L'Église de Jésus visible et rassemblée localement, qui loue Dieu ensemble, mais qui travaille aussi pour le monde, est indispensable à la mission. À propos de la

première communauté locale qui se soit jamais réunie, il nous est dit : « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle, au partage du pain et aux prières » (Ac 2.42). Cette même Église a choisi les premiers diacres pour lutter contre la pauvreté (Ac 6.1-5). L'épître aux Hébreux justifie en ces termes la nécessité que les chrétiens soient régulièrement en communion avec d'autres chrétiens : « Veillons les uns sur les autres pour nous inciter à l'amour et aux belles œuvres. N'abandonnons pas notre assemblée... » (Hé 10.24-25). Dans l'Église on s'enseigne, on s'avertit et on se console mutuellement.

Thèse 15 : La formation théologique chrétienne de dirigeant(e)s se fonde sur la formation des disciples de Jésus ou des collaborateurs de Paul pour en faire des missionnaires et des responsables de communauté servant de modèles. De ce fait, elle doit voir dans la mission de Dieu sa justification, sa motivation profonde et son objectif.

En même temps, elle ne peut exposer et pratiquer ni la théologie spéciale (la doctrine de Dieu) ni même la théologie au sens le plus large sans donner la place centrale à la *missio Dei* qui transcende tous les sujets et toutes les questions. De ce fait, une formation théologique ne peut être que missionnaire et ne peut jamais se faire de manière purement théorique, mais elle doit entraîner les futur(e)s dirigeant(e)s dans la réalisation effective du règne de Dieu.

Jésus a choisi les apôtres « pour les avoir avec lui et pour les envoyer au loin ». L'intime communion avec Jésus et la dépendance de lui avaient pour but cet envoi. Les disciples ne devaient pas rester pour toujours dans cette communion étroite avec Jésus, mais finir par poursuivre seuls et de manière autonome la mission de Jésus. La formation théologique doit donc être pensée à partir de son objectif,

tout comme, dans son travail de formation des disciples, Jésus a toujours gardé en vue l'objectif : l'envoi et l'ordre de mission (thèses 6 et 7).

La formation des disciples par Jésus trouve sa continuation dans la formation au discipulat des collaborateurs et des premiers dirigeants d'Église par Paul. Les lettres aux Thessaloniens sont le meilleur témoignage montrant que Paul, ou, pour être plus exact, Paul et ses collaborateurs, ici « Paul, Silas et Timothée » (1 Th 1.1), ne se contentaient pas de prêcher « seulement la Parole » (1 Th 1.5) ou « seulement l'Évangile » (2 Th 2.8), mais ils étaient prêts « à donner encore notre vie » (1 Th 2.8). 2 Timothée 2.2 montre que la formation par la vie en commun et la collaboration très active, limitée à un nombre restreint d'enfants spirituels, ne s'observe historiquement pas seulement chez Jésus et Paul, mais elle a été conçue comme le programme de formation normal. Dans cette référence, Paul conçoit sa formation au discipulat et son entraînement pour les futurs dirigeants comme un programme permanent :

Et ce que tu as entendu de moi en présence de beaucoup de témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui soient capables de l'enseigner aussi à d'autres » (2 Tm 2.2).

Là la formation de disciples devient un commandement indiquant comment il faut former des collaborateurs. La formation devient alors une aide pour accéder à l'autonomie et non la tentative d'inculquer une fidélité à vie à une personne.

Thèse 16 : Le succès spirituel de la mission mondiale comme résultat de la souveraineté invisible de Jésus Christ a été garanti par Jésus et ne découle pas d'activités humaines ou de l'état des Églises. Le succès spirituel de la mission mondiale accrédite la souveraineté de Jésus.

Dans l'ordre de mission tel que le transmet Matthieu, Jésus justifie la mission mondiale par le fait qu'il a reçu « tout pouvoir dans le ciel et sur la terre » (Mt 28.18). Ainsi l'ordre de mission n'est pas seulement un ordre, mais aussi une promesse et même une prophétie. Jésus veillera en personne pour que tous les peuples deviennent des disciples, car, dit Jésus, « je construirai mon Église, et les portes du séjour des morts ne prévaudront pas contre elle » (Mt 16.18).

Pour qu'il soit clair, sans risque de malentendu, que c'est Jésus et non ses successeurs qui en sont les garants, Matthieu nous rapporte directement l'ordre de mission lancé aux disciples qui l'ont entendu : « Mais quelques-uns eurent des doutes » (Mt 28.17). C'est pourquoi l'Apocalypse de Jean ne cesse d'annoncer que des hommes de toute langue et de toute culture feront partie de l'innombrable foule des rachetés :

Et ils chantaient un cantique nouveau, en disant : Tu es digne de prendre le livre, et d'en ouvrir les sceaux, car tu as été immolé, et tu as racheté pour Dieu, par ton sang des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple, et de toute nation. Tu as fait d'eux, pour notre Dieu, un royaume et des prêtres et ils régneront sur la terre » (Ap 5.9-10 ; cf. 7.9 ; 10.11 ; 11.9 ; 13.7 ; 14.6 ; 17.15).

L'Apocalypse devient ainsi la continuation écrite et l'accomplissement du livre de Daniel, de l'Ancien Testament.

Thèse 17 : La croissance fait partie de l'essence du royaume de Dieu, comme le soulignent en particulier le livre de Daniel par ses images prophétiques et Jésus en bien des paraboles.

Le rêve de Nabuchodonosor se termine par la pierre qui tombe du ciel, détruit la statue des royaumes du monde, mais devient elle-même, en grandissant, une « grande montagne » qui « remplit toute la terre » (Dn 2.35, 45). Et Daniel de commenter :

Aux jours de ces rois, le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit, et ce royaume ne passera pas sous la domination d'un autre peuple, il pulvérisera et anéantira tous ces royaumes-là et lui-même subsistera toujours (Dn 2.44).

Daniel voit finir de manière analogue les royaumes mondiaux présentés comme des animaux (Dn 7.9-14, 26-27). La fin de ces royaumes intervient, lorsque le Fils de l'homme (c'est ainsi que se désignera Jésus) monte au ciel (donc lors de son ascension) et y reçoit de Dieu « la domination, l'honneur et la royauté » pour que « tous les peuples, les nations et les langues se mirent à le servir... Son royaume ne sera jamais détruit » (Dn 7.14). Alors que les plus grands royaumes, fondés sur la puissance terrestre, finissent toujours par s'effondrer à un moment donné, le royaume de Dieu fondé sur la puissance invisible de Dieu, subsistera toujours, il croîtra et englobera tous les peuples.

À l'époque des Romains, Jésus a effectivement établi son royaume, en commençant par ses disciples et les premières Églises, et dans de nombreuses paraboles il a prophétisé que ce royaume grandirait jusqu'à remplir la terre entière (p. ex. : la parabole du bon grain et de l'ivraie, Mt 13.24-30, 36-43 ; la parabole du grain de moutarde, Mt 13.31-32 ; la parabole du levain, Mt 13.33-35).

Thèse 18 : Tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament cette promesse de croissance concerne tous les domaines : interne et externe, spirituel et matériel, chacun individuellement et plusieurs ou tous ensemble.

La croissance interne et externe du royaume de Dieu et de l'Église de Jésus Christ ne signifie pas automatiquement que chaque Église, dénomination ou groupe chrétien particulier, participe à cette croissance. Il est tout à fait possible que Dieu discipline son Église ou laisse mourir totalement des communautés apostates (cf. Ap 2.5 ; Rm 11.20-21). De même que l'Israël de l'Ancien Testament a toujours à nouveau trouvé une forme de continuation, bien souvent par une simple souche d'où ont surgi de nouveaux rameaux, tandis que de grandes parties d'Israël sont tombées sous le jugement, de même l'Église de Jésus, dans son ensemble, mais non chaque fraction du christianisme, a la garantie de subsister.

D'une façon générale cette promesse de croissance n'est pas une raison pour que les chrétiens se sentent supérieurs. Car c'est Dieu qui donne la croissance *malgré* notre participation. Et Paul nous met en garde : « Si quelqu'un se croit debout, qu'il prenne garde de ne pas tomber ! » (1 Co 10.12).

Thèse 19 : L'histoire du salut et la mission forment un tout indissociable, ce qui fait que l'espérance prophétisée pour l'avenir (l'eschatologie) est aussi une partie inaliénable de la mission mondiale.

L'histoire du salut a son fondement dans le Dieu trinitaire ; elle se déroule par étapes de trois stades : de la création, en passant par la chute, elle évolue vers le grand but final, c'est-à-dire la communion éternelle, inaugurée par le retour de Jésus-Christ et vécue avec Dieu dans un nouveau ciel et une nouvelle terre. Alors toute la création vivra dans la paix

(*shalom*), l'harmonie et la justice sous la souveraineté du Christ (Ép 1.10 ; Col 1.20). De ce fait, l'histoire de la création, de l'humanité et de la mission n'est à comprendre que de manière linéaire, téléologique et non cyclique. Ce fait vaut déjà pour l'Ancien Testament et tout particulièrement pour l'alliance avec Abraham (Gn 12.1-3), conçue de manière eschatologique en vue de la bénédiction de tous les peuples et de la venue du Messie.

Dans son ministère Jésus a repris les éléments prophétiques et apocalyptiques de l'eschatologie de l'Ancien Testament, d'une part pour les accomplir, d'autre part pour les élargir en une vision d'avenir encore plus vaste. Pour notre création cela va de l'annonce de la proximité du royaume de Dieu jusqu'au moment où le royaume de Dieu englobera le monde entier, parce que tous les peuples auront entendu l'Évangile et que Jésus va revenir (Mt 26.13 ; 24.14 ; 28.19 ; Mc 13.10 ; 14.9), et finalement jusqu'au règne éternel de Dieu où les croyants seront à table avec Abraham, avec tous les croyants de l'histoire et avec Jésus lui-même.

L'ordre de mission d'après Matthieu fait clairement apparaître sa dimension eschatologique sous la souveraineté de Jésus. C'est ce qui a amené Paul et les autres apôtres à mettre en relation l'eschatologie réalisée en Christ (qui est la plus évidente dans la résurrection, Ép 1.18-21), avec l'annonce du royaume de Dieu accompli, par lequel Dieu authentifiera toutes ses promesses et prophéties. La mission mondiale est la période entre la Pentecôte et le retour de Jésus et elle est donc actuellement encadrée d'eschatologie réalisée et d'eschatologie qui doit être réalisée. Au-delà de l'humanité cela englobe finalement même la totalité de la « création » (Rm 8.20 ; cf. 17-25).

Thèse 20 : Marcher à la suite de Jésus signifie échapper au jugement ici-bas et dans l'éternité, et faire personnellement l'expérience de la puissance de la résurrection.

De ce fait, on trouve au cœur de l'Évangile aussi bien l'espérance en l'avenir et l'eschatologie personnelle de l'individu que l'espérance en l'avenir et l'eschatologie de l'ensemble de l'humanité et même de la création tout entière. Outre l'eschatologie individuelle il y a donc aussi l'eschatologie générale qui est étroitement liée à l'histoire du salut et à l'Évangile (Rm 7.17-25). Et à cet égard, nous nous limitons aux domaines de l'eschatologie qui font loi et lien entre toutes les Églises chrétiennes, conformément aux plus anciennes confessions de foi. C'est ainsi que le Symbole des Apôtres déclare que « de là il reviendra pour juger les vivants et les morts », et il se termine par ces mots : « Je crois... en la résurrection des morts et à la vie éternelle ». Le retour de Jésus en majesté, le jugement et la résurrection mettent fin à la mission mondiale et inaugurent la vie éternelle sur laquelle la mission attire l'attention et vers laquelle elle tend.

Thèse 21 : La mission mondiale parle de jugement et de grâce, de mort et de résurrection, de mise en garde et de joie anticipée ; elle ne se laisse pas accaparer unilatéralement dans un sens pessimiste ou optimiste.

C'est précisément dans une des paraboles sur la croissance du royaume de Dieu, celle du bon grain et de l'ivraie (Mt 13.24-30, 36-43), que Jésus souligne que ce n'est pas seulement le royaume de Dieu, mais aussi le mal qui croît et mûrit. Et pourtant, l'ivraie ne subsiste que parce que le bon grain est en pleine croissance. Le mal n'a le droit de mûrir que parce que Dieu fait également croître et mûrir son Église. Si l'Église de Jésus n'était pas dans le monde, le jugement final tomberait depuis

longtemps sur cette terre (Gn 18.22-23). Quand les Églises et le monde deviennent trop optimistes, il s'agit de proclamer en toute sobriété que ce monde est déchu, que les hommes sont méchants et que le monde n'est sauvé qu'en espérance. Quand les Églises et le monde sont trop pessimistes, il faut proclamer le grand espoir à venir qui projette déjà ici et maintenant avec force son rayon de lumière, dès à présent perceptible.

Dans des situations mûres pour le jugement, les chrétiens ne devraient donc pas répandre la peur et la résignation dans une ambiance de fin du monde, mais, à l'instar d'Abraham, prier et agir pour leur peuple (Gn 18.20-33). Ils ne devraient pas aussi appeler de leurs vœux le jugement et la ruine, comme Jonas et les disciples de Jésus, mais, comme Abraham, Moïse et bien des prophètes, sauter dans la brèche pour l'Église et pour le monde (Ps 106.23 ; cf. Éz 22.30, cf. 13.15). Dans telles situations mûres pour le jugement, l'Église doit d'abord tourner la critique contre elle-même, se repentir et faire demi-tour avant tout parce que cela peut aussi amener la/les société(s) à faire demi-tour. Car

si mon peuple sur qui est invoqué mon nom s'humilie, prie et cherche ma face, et s'il se détourne de ses mauvaises voies, moi, je l'exaucerai des cieux, je lui pardonnerai son péché, et je guérirai son pays (2 Ch 7.14).

Thèse 22 : Pour cette raison la croissance et le succès final du royaume de Dieu n'exclut pas non plus, mais inclut la souffrance de l'Église de Jésus. Être chrétien n'est pas marcher sur un tapis de pétales de roses.

Par grâce Jésus nous a acquis « la paix avec Dieu » (Rm 5.1-2), mais ce n'est pas pour autant que Paul devient présomptueux et perd de vue la réalité. Il écrit au contraire :

Nous mettons notre fierté dans les détresses, sachant que la détresse produit l'endurance, l'endurance une fidélité éprouvée, et une fidélité éprouvée l'espérance. Or l'espérance ne rend pas honteux, puisque l'amour de Dieu a été répandu dans notre cœur par l'Esprit Saint qui nous a été donné (Rm 5.3-5).

Thèse 23 : La mission mondiale s'accompagne du martyre. Ainsi la souffrance des chrétiens est une continuation des souffrances du Christ et ne tient que de lui son caractère particulier.

Ce n'est qu'en regardant à Golgotha qu'il y a espoir de comprendre les souffrances de l'Église. Le martyre fait partie de la nature de l'Église, bien qu'il ne soit jamais recherché délibérément. Entre l'Ascension et le retour du Christ les souffrances de l'Église sont une caractéristique de la mission et de l'Église, car « il nous faut passer par beaucoup de détresses pour entrer dans le royaume de Dieu » (Ac 14.22). C'est pourquoi Paul dit : « Tous ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus-Christ seront persécutés » (2 Tm 3.12). Et de l'Ancien Testament Paul déduit cet enseignement : « Mais tout comme autrefois celui qui était né selon la chair persécutait celui qui l'était selon l'Esprit, ainsi en est-il encore maintenant » (Ga 4.29), car chaque prophète de l'Ancien Testament a été persécuté (Ac 7.51-53 ; 1 Th 2.14-15 ; Hé 11.35-38 ; 12.1). Et Jésus lui-même a prévenu ses disciples : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi » (Jn 15.20).

Thèse 24 : La persécution n'entraîne pas automatiquement la croissance de l'Église ou la purification et l'affermissement de la foi.

La persécution peut conduire à l'affermissement de l'Église, comme par exemple en Chine, mais elle peut aussi

affaiblir l'Église de Jésus-Christ, comme en République démocratique allemande, ou même l'effacer totalement, comme cela s'est toujours à nouveau présenté au cours de l'histoire au niveau régional, par exemple dans certaines contrées du Proche Orient. Et même quand le martyre produit de grands fruits, il n'y a là rien d'automatique, mais c'est une grâce de Dieu.

D'après la parabole du Semeur (Mt 13.3-8, 20-22), la persécution et la pression sont aussi dangereuses pour la foi que la richesse et la convoitise. Car qu'est-ce qui menace davantage la foi : la persécution ou la richesse ? En Occident, les chrétiens ont tendance à glorifier la persécution des chrétiens. On ne peut forcer l'efficacité de la mission et de l'évangélisation, ni l'attendre comme un résultat automatique, que ce soit dans une grande liberté ou dans la persécution.

Thèse 25 : Le christianisme n'est pas une religion de facilité qui ne connaît aucun problème et qui ne veut pas entendre parler de difficultés.

Romains 5.1-5 met en lumière le caractère contestable de tout enseignement qui promet que le chrétien véritablement croyant ne connaîtra que la richesse ou la santé ou le bonheur familial ou des choses de ce genre. J'insiste sur « ne... que », car toutes ces choses, Dieu peut et veut les donner à ceux qui respectent ses commandements, d'ailleurs favorables à la paix dans la création. Mais Dieu ne le fera qu'au moment qu'il juge indiqué, lui. Les prophètes chrétiens d'une vie de facilité privent les chrétiens d'un effet et d'une application essentiels de leur foi, à savoir « la patience, l'endurance, la fidélité éprouvée et l'espérance », quatre choses que même notre Seigneur Jésus Christ, notre modèle, a dû apprendre (Hé 5.8).

Partie 2

L'ensemble de l'Écriture sainte justifie la mission mondiale

Thèse 26 : Dans le Nouveau Testament la principale justification de la mission mondiale ne se trouve pas dans l'ordre de mission de Jésus, mais dans l'Ancien Testament.

Quand on analyse les discussions néotestamentaires sur le bien-fondé de la mission, on est surpris de constater que là où nous aurions cité Jésus ou son ordre de mission, on trouve presque chaque fois une citation de l'Ancien Testament. L'ordre de mission est l'accomplissement de l'Ancien Testament. Il constitue en quelque sorte le signal de départ indiquant que ce qui était depuis longtemps annoncé, préparé et partiellement réalisé, devait maintenant être définitivement mis en route. À cet égard, la lettre aux Romains en est un exemple évident, vu que dans cette lettre, pour justifier la mission, Paul ne cesse de faire des citations de l'Ancien Testament (p. ex. Ha 2.4).

En Romains 15.14, il part de citations de l'Ancien Testament sur les peuples du monde et en déduit directement et sans transition ses plans pratiques de travail missionnaire en répétant bien des éléments qu'il avait déjà indiqués dans l'introduction. Si l'on confronte l'introduction (Rm 1.1-15) à l'ensemble de la conclusion (Rm 15.14-16.27), on s'aperçoit que c'est la mission qui est la vraie raison pour la rédaction de cette lettre et on trouve ainsi son objet dans les premiers et les derniers versets (Rm 1.1-6 ; 16.25-27). Il s'agit de proclamer et d'implanter « l'obéissance de la foi » parmi tous les peuples, comme l'a prédit l'Ancien Testament (cf. p. ex. pour Rm 15.21 : És 52.15 et son contexte És 52.5-15 dont Paul tire de fréquentes citations dans la lettre aux Romains).

En Actes 13.46-49 on apprend que Paul et Barnabas sont rejetés par les Juifs et en tirent argument pour montrer pourquoi à Antioche ils se tournent désormais vers les non-Juifs. Pour cela ils citent Ésaïe 49.6 (= Ac 13.47) : « Car le Seigneur nous a donné cet ordre : J'ai fait de toi la lumière des nations, pour porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre ». Le contexte d'Ésaïe montre clairement qu'ici les apôtres reprennent un mandat missionnaire de l'Ancien Testament : « C'est peu de chose que tu sois mon serviteur pour relever les tribus de Jacob et pour ramener les restes d'Israël : j'ai fait de toi la lumière des nations, pour que mon salut parvienne jusqu'aux extrémités de la terre » (És 49.6).

Dans son allocution finale lors du Concile des apôtres (Ac 15.13-21), Jacques justifie le droit de Paul d'apporter l'Évangile aux non-Juifs à l'aide d'un passage d'Amos (Am 9.11-12 ; cf. És 61.4 ; Ps 22.27-28 ; Za 8.22). Ici la reconstruction de « la tente de David », c'est-à-dire l'Église aux yeux de Jacques, réunit le reste des Juifs à des non-Juifs qui viennent s'ajouter à eux (« de ce qui restera des autres nations »). Pour justifier la prédication de l'Évangile au capitaine romain Corneille, Pierre fait le lien entre le mandat missionnaire de Jésus et l'Ancien Testament : « Et il [Jésus] nous a enjoint de proclamer au peuple et d'attester que c'est lui que Dieu a institué juge des vivants et des morts. Tous les prophètes lui rendent ce témoignage : quiconque met sa foi en lui reçoit par son nom le pardon des péchés » (Ac 10.42-43).

Thèse 27 : La justification par l'Ancien Testament de la mission dans le Nouveau Testament montre que la mission mondiale est une continuation directe de l'action de Dieu dans l'histoire du salut depuis la chute et l'élection d'Abraham.

À la justification vétérotestamentaire de la mission néotestamentaire Jésus a donné une confirmation expresse dans le mandat missionnaire selon Luc :

Puis il leur dit : C'est là ce que je vous disais lorsque j'étais encore avec vous : il fallait que s'accomplisse tout ce qui est écrit à mon sujet dans la loi de Moïse, dans les Prophètes et dans les Psaumes. Alors il leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Écritures. Et il leur dit : Ainsi il est écrit que le Christ souffrirait, qu'il relèverait d'entre les morts le troisième jour et que le changement radical, pour le pardon des péchés, serait proclamé en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. Vous en êtes témoins (Lc 24.44-48).

D'après ces paroles de Jésus, dans toutes les parties de l'Ancien Testament il n'est pas seulement question de sa venue, de la croix et de la résurrection, mais aussi, expressément, de la mission mondiale. Le pardon doit être prêché à toutes les nations.

Thèse 28 : Même l'élection du peuple de l'alliance, dans l'Ancien Testament, eut lieu en ayant en vue l'ensemble des peuples, de sorte que la mission mondiale est déjà un sujet de l'Ancien Testament.

Abraham, Isaac et Jacob ont été appelés pour que tous les peuples de la terre soient bénis par eux (Gn 12.3 ; 18.18 ; 22.17 ; 26.4 ; 28.14). Jonas s'est trompé en voulant garder aux Juifs l'exclusivité du salut et en ne prévoyant que le jugement pour les peuples non-Juifs (Jon 4.1-3). En conséquence, dans le Nouveau Testament la promesse aux patriarches est toujours à nouveau invoquée pour justifier la mission parmi les non-Juifs

(Lc 1.54-55, 72 ; Ac 3.25-26 ; Rm 4.13-25 ; Ép 3.3-4 ; Ga 3.7-9, 14, Hé 6.13-20 ; 11.12).

Thèse 29 : Pour cette raison on trouve dès l'Ancien Testament de nombreux exemples de non-Juifs qui ont entendu le message de Dieu par des Juifs et sont parvenus à la foi au vrai Dieu. De même, de nombreux textes, notamment dans les prophètes de l'Ancien Testament, s'adressent à des peuples non-juifs.

Le livre de Ruth raconte la conversion d'une non-Juive, celui de Jonas le voyage missionnaire involontaire du prophète Jonas à Ninive qui s'est convertie de ce fait. Presque tous les prophètes de l'Ancien Testament appellent des peuples non-juifs à se convertir. Naaman le Syrien, Jéthro le beau-père de Moïse, et Rahab la prostituée, ne sont que trois exemples parmi de nombreux non-Juifs de naissance qui se sont convertis au Dieu vivant. Des lettres circulaires de maîtres du monde adressées à tous les peuples pour louer le Dieu d'Israël sont assez fréquentes dans l'Ancien Testament (surtout dans Daniel, Esther, Esdras et Néhémie).

Thèse 30 : Il en résulte que la mission mondiale ne peut être ni exposée ni pratiquée indépendamment de l'Ancien Testament, de l'histoire du salut vétérotestamentaire et de la destinée du peuple juif.

Cela, Paul le démontre surtout en Romains 9-11. À cet égard il faut tenir compte de deux aspects à propos du lien entre la mission chrétienne et le peuple juif : l'élection des Juifs d'une part et leur trop fréquente désobéissance d'autre part : « Du point de vue de la bonne nouvelle, certes, ils sont ennemis, à cause de vous, mais du point de vue du choix de Dieu, ils sont aimés à cause de leurs pères » (Rm 11.28). Paul fait également comprendre que le fait qu'à l'avenir le peuple d'Israël se tournera vers Jésus Christ, son Messie, aura des répercussions insoupçonnées

sur l'évangélisation de tous les peuples (Rm 11.15, 24-26).

Thèse 31 : La lettre aux Romains montre aussi que la mission mondiale doit se fonder sur une saine doctrine biblique et qu'une théologie systématique saine conduit toujours à la mission.

La lettre aux Romains a été directement inspirée du travail missionnaire pratique de l'apôtre Paul et veut démontrer le bien-fondé et la nécessité de la proclamation universelle de l'Évangile. Elle est aussi l'exposé biblique le plus systématique de l'Évangile et de la foi chrétienne. Et cela n'a rien d'étonnant si l'on pense que Paul a été autant missionnaire corps et âme que théologien de haut niveau, que Dieu l'a utilisé pour formuler d'importantes parties du Nouveau Testament.

Dans la lettre aux Romains l'apôtre Paul veut annoncer l'Évangile à tous les hommes sans exception, quelle que soit leur langue, leur culture et leur race (Grecs et non-Grecs, Rm 1.14), leur instruction et leur couche sociale (instruits ou ignorants, Rm 1.14). Et c'est pour cela qu'il voulait venir à Rome (Rm 1.15).

De cette préoccupation missionnaire pratique Paul passe directement au sujet « proprement dit ». Dans les versets bien connus de Romains 1.16-17 Paul commence son enseignement par « c'est pourquoi... ». Puis il revient à sa préoccupation missionnaire pratique. Donc en Romains 1.16-17, Paul ne fait que justifier doctrinalement ce que d'après Romains 1.8-15 et 15.14-16, 27 il a l'intention de faire pratiquement. C'est qu'il faut que « l'obéissance de la foi » soit exposée en détail, puis proclamée et implantée parmi tous les peuples.

Si quelqu'un ne veut pratiquer la « mission » que de manière pragmatique, et donc renoncer à la « doctrine », il va finalement pratiquer une mission sous sa seule autorité, sans se soucier de ce que Dieu a dit et écrit sur la mission. Si quelqu'un enseigne une « dogmatique » qui ne prend pas la mission comme centre et qui ne conduit pas au travail missionnaire pratique, il défend une doctrine pour son propre compte et ne prend pas en considération *pourquoi* Dieu a dit et écrit certaines choses.

LE RAPPORT AU SURNATUREL DANS D'AUTRES CULTURES

Hannes WIHER¹

Le rapport au surnaturel est un sujet vaste et complexe. Dans cet article on n'en traitera que quelques aspects. La notion du surnaturel évoquera d'autres associations chez un Français que chez un Africain. Ce qui est considéré comme surnaturel par l'un apparaîtra tout à fait naturel à l'autre. Chaque société interprète les faits avec ses « lunettes » à elle. Pour analyser les phénomènes classés en Occident comme surnaturels, à part la théologie, les neurosciences, la psychiatrie, la parapsychologie et l'anthropologie culturelle offrent des grilles d'interprétation. Le présent article développera le sujet dans trois temps : on commencera par une approche phénoménologique avec des lunettes françaises. Puis on tentera d'entrer dans le monde des autres cultures et religions en interprétant certains de ces phénomènes à l'aide de deux modèles anthropologiques. Pour conclure, on cherchera une grille d'évaluation dans la Bible.

L'approche phénoménologique

L'auteur a passé plus de vingt ans en Afrique occidentale. Après son arrivée au fin fond de la forêt tropicale ses voisins l'avertirent de bien surveiller ses enfants (il avait en ce moment quatre enfants à bas âge dont deux filles jumelles). Ils dirent que chaque semaine il y avait des petits enfants qui disparaissaient au fond de sacs de manioc vers le pays voisin pour servir de sacrifice humain. Dans un village pittoresque proche, un touriste européen qui souffrait de la chaleur de fin de saison sèche voulut se baigner dans le marigot du village. Les villageois l'avertirent que personne qui était entré dans ce marigot

n'en était revenu. L'Européen qui ne crut pas trop en cette mise en garde partit pour ne plus jamais revenir. Dans un autre village voisin un féticheur avait l'habitude de se lancer tête en avant dans un puits. Par après il fut trouvé assis sur sa chaise dans sa case. Dans un autre village voisin, un autre féticheur se fit enterrer pendant cinq jours pour ressortir avec des puissances nouvelles.

Pendant nos voyages, les chefs de village m'accueillaient avec tous les honneurs de l'hospitalité africaine. Ils me faisaient dormir dans leur case et même dans leur lit. Couché sur un sac en paille, fatigué après une journée de travail, mon regard planait à chaque fois sur une cinquantaine de fétiches suspendus dans la charpente. Après quelques années de séjour les notables de la ville m'invitèrent à intégrer le Conseil de la ville. Un jour, après une réunion, un notable me demanda si j'étais bel et bien Monsieur Wiher, car il avait de la peine à croire qu'on pouvait survivre à un sort de condamnation à mort jeté par tel et tel marabout. Quand j'ai entendu cela, j'ai loué Dieu car je n'avais absolument rien senti de tout cela, et je l'ai remercié pour ce privilège que le sang de Jésus m'avait protégé alors que l'Européen qui s'était baigné dans le marigot ne connaissait ni le risque qu'il courait ni cette protection en Jésus-Christ.

Plus tard je fus transféré à la capitale pour enseigner dans un Institut de théologie. Plusieurs de mes étudiants étaient des musulmans convertis. Chassé de sa famille, l'un d'eux passa ses nuits dans un club vidéo. Après les projections, plusieurs jeunes-gens sans domicile dormaient dans le club. Une

¹ Exposé présenté au Colloque de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine le 23 mars 2013 et publié aussi dans *Le surnaturel. L'étrange dans l'expérience humaine et spirituelle, Actes du colloque 2013, Vaux-sur-Seine*, coll. Terre Nouvelle, Charols/Vaux-sur-Seine, Excelsis/Édifac, 2015, p. 111-125.

nuit l'appareil de projection fut volé. Le propriétaire envoya tous les jeunes-gens vers un marabout qui devait poser le diagnostic et découvrir le voleur. C'était un vendredi. Après avoir fait danser sa table par les effets de lévitation, il renvoya les jeunes hommes en s'excusant qu'il ne pouvait rien faire car tous les esprits étaient à la prière. Mes étudiants m'initèrent aussi aux critères qui permettaient de distinguer les enfants d'êtres humains de ceux d'êtres spirituels. (Dans cette culture c'était un fait bien connu que les personnes malformées étaient soupçonnées d'être des descendants d'esprits.) Le critère principal était ceci : si l'enfant malformé avait disparu après quelques heures passées en brousse, c'était un enfant d'esprits ; s'il était toujours là, c'était un enfant d'êtres humains.

Envoyé par ma mission pour enseigner dans plusieurs pays d'Asie j'ai appris d'autres histoires étranges. Une connaissance catholique d'un de mes étudiants, un matelot sur un bateau de pêche, partit un jour dans un centre de pèlerinage du Sri Lanka. Comme après quelques heures il n'était toujours pas sorti du temple hindou, son épouse alla le chercher. Elle le trouva en transe. Après une semaine il sortit de la transe avec un don de guérison. Cette nouvelle capacité fut lucrative de sorte qu'il ouvrit un cabinet de guérison divine dans la capitale. Celui-ci fonctionna bien pendant trois ans, après quoi son don cessa. C'est à ce moment-là que son épouse vint voir mon étudiant car sa famille avait faim. Par ailleurs, on trouvera beaucoup de temples bouddhistes avec des statues hindoues au Sri Lanka, centre du bouddhisme Hinayana, un courant très philosophique du bouddhisme. Étonné de ce fait je me renseignai pour savoir la raison pour ce mélange. La raison qu'on m'indiqua fut que les bouddhistes malades ne trouvaient pas de guérison auprès des statues du Bouddha. Parce que les guérisons étaient fréquentes

avec les statues hindoues, les moines bouddhistes se procurèrent des statues des divinités hindoues indiquées, pour que les bouddhistes ne s'éloignent pas de leur temple en cas de maladie.

Toutefois, il serait erroné de penser que des phénomènes étranges ne puissent arriver dans nos cultures. La première édition du journal de la plus grande-surface suisse Migros, que j'ai tenu en main après mon retour en Suisse, était remplie d'expériences étranges nocturnes rapportées par les habitants d'un seul quartier de la capitale suisse, sous la couverture assurée de l'anonymat : des chats noirs qui viennent s'asseoir la nuit sur le duvet, des ombres qui glissent le long du lit pendant la nuit, des oppressions de la poitrine accompagnées de peurs atroces, etc.

Dans une maison située dans les montagnes suisses, dans laquelle on célèbre un culte dominical évangélique depuis des générations, et dont l'actuelle génération est très active dans la foi évangélique, il y a une visite nocturne régulière : une personne monte l'escalier au premier étage, ouvre la porte de la chambre qui est significativement la chambre de visite, va vers la fenêtre, l'ouvre et regarde le paysage pendant un petit moment, ferme la fenêtre, retourne vers la porte, la ferme et descend l'escalier. Si la personne qui occupe la chambre est croyante, elle constatera les événements sans trop d'émotions. Si la personne n'est pas croyante, elle sera hantée par une angoisse atroce.

Un membre de mon église qui avait perdu sa boucle d'oreille pendant une promenade la retrouva à la maison entreposée sur la commode. Et quand la clé de maison de ses patrons, dont elle avait l'habitude de nettoyer la maison, fut perdue, elle se retrouva sur la trousse des clés des patrons. Il n'a servi à rien d'expliquer à ces patrons l'enchaînement réel

des faits. Pour eux, ils avaient tout simplement oublié de donner la clé à leur employée.

On pourrait continuer à énumérer des épisodes étranges, mais il serait plus profitable d'essayer de les analyser avec une grille d'interprétation propice pour trouver des constantes dans cette diversité déconcertante. L'anthropologie culturelle propose plusieurs modèles qui permettent de comprendre certains de ces phénomènes.

L'interprétation anthropologique

Le « double spirituel »

Un de ces modèles est la notion de « double spirituel »². Elle fait partie intégrante de la conception animiste du monde et est reprise par l'ésotérisme et le Nouvel Âge. Selon elle, à tout objet ou être matériel correspond un objet ou être de nature spirituelle. Le double spirituel accompagne son objet ou être matériel pendant toute son existence. Il est donc une sorte d'« âme ». Il est exactement comme son être ou objet matériel dans la forme, la couleur, le goût et l'odeur. Il n'est pas lié à l'espace ou le temps. Il peut donc entrer dans un être ou un objet matériel, de préférence par des ouvertures, et l'influencer. Une maladie pourrait en être la conséquence. Les guérisseurs sont des spécialistes pour diagnostiquer les êtres spirituels qui pourraient être à la base d'une maladie ou d'un malheur. D'autre part, la perte du double spirituel mène à une perte de fonctionnalité. Après une absence prolongée du double spirituel la personne ressent de la fatigue, tombe ensuite malade, jusques dans le coma, pour mourir finalement. C'est le processus qui est mis en route quand le double spirituel est anéanti par un sorcier au

moyen d'un rituel. Dans certaines cultures les événements importants, comme la plantation d'un arbre sacré ou la construction d'une mosquée, furent préparées par un sacrifice humain, le plus souvent une vierge. Les sorciers qui accomplirent cela sont appelés couramment les « mangeurs d'âmes ».

Le monde visible est ainsi intimement lié au monde invisible. Ce dernier influence le monde visible et vice versa. Il est évident que les masques représentent des êtres de nature spirituelle, par exemple des ancêtres, les soi-disant « morts-vivants »³. Ceux-ci prennent de l'influence sur les vivants. D'autre part, les vivants essaient d'influencer le monde spirituel par des sacrifices. Si le bol de riz entreposé devant la fenêtre pendant la nuit est encore plein le matin, il n'y a rien d'anormal. L'ancêtre a pour ainsi dire « mangé » le double spirituel du riz. On comprendra qu'on a vu le double spirituel du féticheur se lancer dans le puits, pas son corps physique. Ce double spirituel peut non seulement prendre la forme d'êtres humains, mais aussi la forme d'animaux. Ainsi, une de nos amies évangéliques avait l'habitude de voir depuis un certain temps un serpent noir dans sa maison. Cela lui sembla très bizarre. D'ailleurs, elle était préfet à ce moment-là et son mari colonel dans l'armée, les deux des membres fidèles et dévoués dans notre Église. Un jour sa fille lui dévoila qu'elle avait l'habitude de se transformer en serpent, juste pour son plaisir. La conception de « l'au-delà » dans les sociétés animistes ou d'arrière-plan animiste est donc toute différente de celle de l'occident christianisé.

La conception animiste de l'univers rappelle celle qui est décrite dans le livre de la

² Voir Lothar KÄSER, « Les objets spirituels » et « L'homme et son double spirituel », in *Animisme. Introduction à la conception du monde et de l'homme des sociétés traditionnelles orales*, Charols, Excelsis, 2010, p. 101-116, 185-222.

³ Terme utilisé entre autres par John S. MBITI, « Les âmes de morts », in *Religions et philosophies africaines*, Yaoundé, CLÉ, 1972, p. 112.

Genèse⁴. Un schéma type d'une telle conception comporte le disque de la terre avec la voûte du ciel au-dessus et les eaux en-dessous, puis les différentes couches du ciel : les oiseaux volent dans la couche inférieure ; le soleil, la lune et les étoiles se trouvent dans une couche supérieure ; le village des morts est représenté dans une autre couche ; même les avions sont accommodés dans une couche ; l'Être suprême occupe la couche supérieure de la voûte du ciel. La troisième couche du ciel est d'ailleurs mentionnée par l'apôtre Paul dans 2 Corinthiens 12.2⁵. L'apôtre Paul aurait-il eu une conception de l'univers qui ressemblerait à celle de la Genèse et à celle des animistes ?

Le mana

Un autre modèle anthropologique est la notion de mana⁶. Le mot est d'origine polynésienne et fut introduit dans l'anthropologie culturelle en 1891 par le missionnaire Robert Codrington. Dans la conception animiste du monde le mana sert à expliquer le principe de cause à effet, particulièrement la cause exceptionnelle avec une efficacité hors du commun (dans la conception occidentale ce serait en partie la cause surnaturelle). Si une flèche de chasseur trouve toujours le but, elle a beaucoup de mana. Si un homme ou une femme réussit sa vie, devient riche, possède une grande maison et a beaucoup d'enfants, cette personne a beaucoup de mana. Dans ce cas mana devient un synonyme de bonheur et de prospérité. Mana peut aussi se manifester comme autorité, charisme, bonne fortune, miracle, prestige, statut social, puissance ou force vitale. Dans l'islam populaire le concept de baraka correspond à celui de mana, mais est

élargi à la signification de « force bénéfique ». Il y a du mana positif, par exemple dans les prières de bénédiction, et du mana négatif dans les imprécations et les malédictions. Ce sont des *paroles* porteuses de grand effet.

Le mana peut non seulement être attribué à des paroles, mais aussi à des objets, des procédures et des êtres : ceux qui sont sans mana apparaissent comme profanes, ceux avec beaucoup de mana comme sacrés ou « tabous ». Sacré décrit l'aspect positif, ce qui est ordonné, pendant que tabou décrit l'aspect négatif, ce qui est interdit. Ceci a des conséquences pour les notions d'asepsie et de sainteté dans les sociétés d'arrière-plan animiste. En Guinée j'ai remarqué dans les blocs opératoires une grande confusion autour de la notion d'asepsie. Souvent le comportement du personnel faisait preuve de leur conception que l'asepsie était transmissible, donc que l'objet stérile rempli de mana transmettait sa qualité à l'objet non stérile. Bien sûr, cela avait des conséquences désastreuses, car la conception occidentale est tout à fait l'inverse : c'est-à-dire que l'objet impur contamine l'objet pur. Il est intéressant de constater que nous trouvons les deux cas dans la Bible. Lévitique 5.2 dit : « Lorsque quelqu'un... touche une chose impure quelconque, il devient lui-même impur ». En revanche, l'eau lustrale peut purifier de cette impureté (Nm 19.11-12, 18-19 ; 31.23).

Des *procédures* remplies de mana sont des cultes, des prières, des bénédictions, des récitations, le baptême et la Sainte Cène. Le nouvel aéroport de Colombo fut purifié pendant trois jours par la récitation de soutras. Des *objets* remplis de mana sont les outils nécessaires pour les procédures sacrées,

⁴ Cf. KÄSER, « Visions animistes du monde », in *Animisme*, p. 57-61.

⁵ Voir aussi le voyage céleste de Mahomet pendant lequel il aurait visité les différentes couches du ciel (relaté dans la *sira* de Ibn Ishâq). Cf. Christine SCHIRRMACHER, « Die Himmelsreise Muhammads », in *Der Islam*, vol. 2, Stuttgart, Hänssler, 1994, p. 118-121 (à paraître en français dans les éditions Excelsis).

⁶ KÄSER, « Mana, l'efficacité hors du commun », in *Animisme*, p. 67-94.

surtout les écritures saintes comme le Coran et la Bible. Une famille qui avait adopté une fille autrefois possédée chassa le démon qui voulait revenir vers la fille à plusieurs reprises, par la prière. Une fois quand le démon revint, les parents adoptifs n'étaient pas là. Qu'est-ce que les enfants ont fait ? Ils ont trempé leurs Bibles dans les bacs d'eau et ont giclé « l'eau bénite » vers le démon qui fut finalement obligé de partir. Les parents ont retrouvé la maison trempée d'eau et les enfants endormis d'un sommeil de plomb.

Des *lieux* pleins de mana sont des lieux de sacrifice, des cimetières, des grottes, des volcans, des temples, des montagnes. Ainsi la Ka'ba à la Mecque et la mosquée al-Aqsa à Jérusalem sont des endroits avec beaucoup de baraka. Les mausolées de Tombouctou sont devenus des centres de pèlerinage pour cette même raison. Les Bouddhistes et les Hindouistes construisent des temples sur les cimes de montagnes, endroits imprégnés de mana.

Une *période* remplie de baraka pour les musulmans populaires est le Carême, et particulièrement la nuit du destin (*laylat-ul-qadr*). Pendant cette nuit, la 27^e du mois de Ramadan, Mahomet voyagea sur un cheval de la Mecque à Jérusalem et monta de là au ciel (cf. sourate 17.1-2 ; 53.13-18). Pendant la nuit du destin, le croyant en veille peut faire des vœux qui seront exaucés. Car pendant cette nuit les anges sont sur la terre. Selon l'islam populaire « la nuit du destin vaut plus que mille autres ».

Des *personnes* remplies de mana sont les chamanes, médiums, guérisseurs, imams, prêtres, pasteurs et des grandes personnalités décédées. Ce sont Jésus, Mahomet, Bouddha, Gandhi et l'imam Hussein qui sont comptés parmi eux.

Comment peut-on acquérir du mana ? Une manière c'est le toucher. Dans les temples bouddhistes on voit beaucoup de fidèles frotter leurs mains sur les statues du Bouddha. On peut aussi incorporer des objets remplis de mana. Quand on mange le cœur d'un chasseur courageux ou le cerveau d'un chef intelligent, on acquiert ses qualités. C'est la base du cannibalisme. Une troisième manière pour l'acquisition de mana sont les rituels comportant des formules magiques, des prières et des sacrifices. Par ces rituels on peut charger différents objets de mana : une *amulette* sert à protéger du malheur. Elle peut contenir des feuilles d'écriture sainte, un miroir, une perle, les chiffres 3 ou 5, dans l'islam, la main de Fatima. Un *talisman* sert à procurer du bonheur, par exemple les grenades (connues de l'histoire de Léa et de Rachel, épouses de Jacob). Un *fétiche* (du portugais *feitiço*) est également un objet chargé de mana par un rituel⁷. Ses fonctions sont très diverses. Les fétiches sont à la base de ce qu'on appelle couramment la magie. Un fétiche peut être contenu dans un vase ou une corne, ou être représenté par une statuette ou un masque. Un fétiche peut également être un « médicament » de la médecine animiste. En effet, dans beaucoup de langues des cultures animistes le même mot désigne un fétiche et un médicament. Finalement, on peut aussi acquérir du mana par un rapport sexuel avec une vierge. Ainsi on trouvera des Mercedes noires garées devant les lycées de jeunes filles dans les capitales africaines où les grands de la société vont pour soigner leur sida.

À la fin de notre parcours anthropologique on conclut que les modèles anthropologiques nous aident à mettre un peu d'ordre dans la diversité des faits. Toutefois, il y a quantité de phénomènes qui échappent à une interprétation adéquate par les sciences humaines tout simplement parce que leur

⁷ KÄSER, « Mana et magie », in *Animisme*, p. 77-79.

grille d'interprétation n'est pas encore suffisante. On aura besoin d'une grille d'interprétation plus englobante. Une perspective biblique peut la fournir.

L'évaluation biblique

En simplifiant on peut dire que pour les sciences empiriques qui fonctionnent avec une conception séculière du monde tout ce qui n'est pas mesurable et prédictible doit être considéré comme « surnaturel ». La vision séculière du monde est donc une conception fragmentaire qui n'a pas de grille d'interprétation satisfaisante pour le monde invisible. Ces phénomènes sont classés comme « surnaturels » ou « parapsychologiques ». La parapsychologie est une toute nouvelle science qui fut créée au cours du XX^e siècle pour étudier les phénomènes comme la lévitation, le magnétisme, la clairvoyance, la synesthésie, etc. En revanche, les visions holistique et hébraïque du monde incluent le monde invisible et offrent des grilles d'interprétation pour les phénomènes dits « surnaturels ».

En étudiant des cultures et des religions avec une vision holistique, l'anthropologie culturelle a développé des modèles comme le « double spirituel » et le « mana » qui permettent à interpréter certains de ces phénomènes. En tant qu'évangéliques, la Bible est pour nous l'autorité dernière pour évaluer les interprétations d'autres sciences. Que dit la Bible sur le « double spirituel » et le « mana » ?

D'une part, on doit dire que la Bible ne connaît pas de « double spirituel ». Il est intéressant de constater que dans les cultures animistes historiques les significations des mots qui désignaient des doubles spirituels ont été transformées au cours des siècles par le contact avec le christianisme⁸. On peut démontrer cela pour le grec et le latin, mais

particulièrement pour le gothique. Pendant qu'au temps d'Homère au VIII^e siècle av. J.-C. le mot *psuchoi* (en pluriel) désignait des êtres spirituels, après l'introduction du christianisme dans l'espace grec le mot *psuchè* au singulier décrivait les caractéristiques cognitives, affectives et volitives d'une personne. De même, les termes latins *animus* et *anima* désignaient dans l'univers romain un être spirituel personnel qui accompagnait l'être humain pendant sa vie, dont la présence était importante pour le maintien des fonctions vitales et qui, lors de la mort, survivait au corps. Après l'arrivée du christianisme, la signification des deux termes, mais surtout la notion d'*anima* qui est à l'origine du mot français « âme », fut transformée pour dénoter les caractéristiques d'une personne, et attribuées également au mot grec *psuchè*. C'est encore plus clair dans la langue gothique qui a servi de support à la traduction de la Bible par Ulfilā, et puis dans les langues indo-européennes. Le mot gothique choisi pour la traduction du mot grec *psuchè* est *sainwalō* qui est à la racine du mot anglais *soul* et du mot allemand *Seele*, qui sont à leur tour la traduction du mot français « âme ». Les mots dévoilent une origine aquatique par la composante « *sainwa-* », respectivement « *sea-* » ou « *see-* ». La particule « *-l-* » désigne une appartenance dans les langues indo-européennes. Ainsi, il semblerait que le mot gothique originel désignait des êtres spirituels habitant les eaux, donc des esprits de morts aquatiques. Par le contact avec le christianisme la signification du mot a abandonné la signification de double spirituel pour décrire les caractéristiques cognitives, affectives et volitives d'une personne. On peut démontrer la même transformation pour d'autres langues et cultures. Selon Lothar

⁸ Cf. Hans-Peter HASENFRATZ, « Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 38, 1/2, 1986, p. 19-31.

Käser ce processus dure au moins cinq générations, soit au moins 125 années⁹.

D'autre part, la notion de double spirituel jette une nouvelle lumière sur quelques éléments bibliques. Le premier élément est la formule « le ciel et la terre » qui est très fréquente dans les deux Testaments. Elle apparaît dans le contexte de la création, par exemple tout au début de la Bible (Gn 1.3) et aussi dans l'hymne christologique de Colossiens 1 (v.16), ainsi que dans le contexte de la rédemption dans le même hymne : « Car il a plu à Dieu... de tout réconcilier avec lui-même [par Jésus-Christ], aussi bien ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux » (Col 1.19-20). La formule « le ciel et la terre » signifierait-elle le monde invisible et le monde visible ?

Un autre élément biblique qui pourrait être clarifié par la notion de double spirituel est celui des « éléments de l'univers » (*stoicheia tou kosmou*) (Col 2.8, 20 ; Ga 4.3, 9). Dans l'histoire de l'interprétation les commentateurs ont penché d'une part vers une interprétation matérielle dans le sens des quatre éléments principaux (la terre, le feu, l'eau et l'air) et d'autre part dans le sens de forces spirituelles¹⁰. Dans la notion stoïcienne d'« hylozoïsme »¹¹ qui vient d'une doctrine philosophique soutenant que la matière est douée de vie par elle-même, on pourrait retrouver cette même notion de « double spirituel ». Selon Luc Ferry, « la philosophie est toujours sécularisation d'une religion »¹². La notion stoïcienne d'hylozoïsme, donc de

« matière animée », serait-elle une sécularisation de la vision animiste du monde ? Les éléments auraient donc d'office un pendant dans le monde invisible comme le conçoit l'hindouisme où l'élément du feu est devenu une divinité (*Agni*, dieu du feu et prêtre des dieux), et où le sacrifice du feu est devenu le centre du culte hindou. Dans le même ordre d'idées on peut se demander qui sont les « armées » dans le titre divin « Dieu des armées » (*YHWH tseba'ot*). Sont-elles les « armées célestes » ou seraient-elles des armées célestes et terrestres ? Le Psaume 103.21 nous indique qui sont ces armées : « Bénissez le Seigneur, vous toutes, ses armées, qui êtes à son service et qui faites sa volonté ! » Serait-il logique de penser que des créatures célestes et terrestres pourraient être au service de Dieu et faire sa volonté ?

Un problème qui a fait couler beaucoup d'encre est celui des « principautés, autorités et puissances » (*archai kai exousiai kai dunameis*, 1 Co 15.24 ; Ép 1.21 ; 3.10 ; 6.12 ; Col 1.16 ; 2.10)¹³. Romains 8 et 1 Pierre 3 ajoutent encore « les anges » (*kai angeloi*, Rm 8.38 et 1 Pi 3.22). S'agit-il de puissances spirituelles comme beaucoup de commentateurs l'ont soutenu ou uniquement de structures socio-politiques, ou les deux ? La notion de double spirituel opérerait pour la dernière variante assumant que des puissances du monde invisible soutiendraient des structures politiques visibles¹⁴.

Qu'en est-il de la notion de mana ? Pour simplifier on peut dire que la Bible attribue

⁹ Communication personnelle.

¹⁰ Voir, par exemple, Peter T. O'BRIEN, « A Note on the "Elements of the Universe" », in *Colossians, Philemon*, WBC 44, Waco, TX, Word Books, 1982, p. 129-132.

¹¹ Du grec *hulè* « matière » et *zoè* « vie ».

¹² Luc FERRY & Lucien JERPHAGNON, *La tentation du christianisme*, Paris, Grasset, 2009, p. 100.

¹³ Voir, par exemple, Peter T. O'BRIEN, « Principalities and Powers », in D.A. CARSON, sous dir., *Biblical Interpretation and the Church*, Exeter, Paternoster, 1984, p. 110-150, particulièrement p. 133-136 ; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42, Waco, TX, Word Books, 1990, p. 62-64.

¹⁴ Pour cette position voir aussi John H. YODER, *Jésus et le politique*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984.

l'effet surprenant et surnaturel à l'action divine. Ésaïe 29.14 dit : « C'est pourquoi je continue à étonner ce peuple en lui donnant sujet d'étonnement sur sujet d'étonnement ; la sagesse des sages s'y perdra, et l'intelligence des intelligents ira se cacher » (cf. Mt 11.25 ; 1 Co 1.25-28). Il n'y a donc pas de place pour une interprétation des événements dans la perspective animiste du mana. Toutefois, il reste des faits difficiles à interpréter. Que fera-t-on du cadavre qui reprend vie quand il est jeté dans le tombeau d'Élisée et touche les ossements de ce dernier ? (2 R 13.21). Comment faut-il comprendre le fait que des objets purs peuvent transmettre leur qualité à des objets impurs ? (Nm 19.11-12). Pour des chrétiens d'arrière-plan séculier la notion de mana semble être tirée de loin, pendant que pour des chrétiens d'arrière-plan animiste la notion de mana sous-tend beaucoup d'interprétations bibliques et de comportements quotidiens. Les chrétiens d'arrière-plan animiste mettront beaucoup d'accent sur le combat spirituel dans le monde invisible, de préférence dans des lieux d'importance spirituelle, comme des pics de montagne. Pour des problèmes abdominaux ils préféreront boire l'huile d'onction pour placer l'objet sacré à proximité du problème médical.

Jusqu'ici rien n'est encore dit sur le monde démoniaque. Et quel est son articulation avec l'animisme ? Retenons que l'homme créé à l'image de Dieu a été corrompu par le péché et qu'il a tendance à être manipulé par le monde démoniaque. Le missiologue allemand Peter Beyerhaus appelle cette doctrine biblique fondamentale « la perspective tripolaire des religions »¹⁵. La Déclaration de Lausanne fait dans le paragraphe 10 la même

constatation concernant les cultures. Cela n'est pas étonnant étant donné que la religion fait partie intégrante de la culture. La création est donc empreinte d'éléments divins, pécheurs et démoniaques.

Comment l'animisme, système culturel et religieux humain, s'articule-t-il avec le monde démoniaque ? Supposons qu'un animiste aimerait prendre contact avec son père défunt. Après les rituels nécessaires, le visage de son père lui apparaît et il entend sa voix. La question qui se pose est si cette face et cette voix sont réellement celles de son père. Il est intéressant de lire les commentaires bibliques sur l'épisode dans 1 Samuel 28 où le roi Saül demande à la sorcière¹⁶ d'En Dor d'appeler le prophète Samuel. Un mémoire sur ce sujet rédigé dans le cadre de cette faculté a trouvé qu'environ la moitié des commentateurs sont favorables à l'interprétation que c'était le prophète Samuel et l'autre moitié favorables à l'idée que ce n'était pas lui¹⁷. Retenons que l'animiste qui appelle son père n'a aucun moyen de savoir si c'est réellement son père qu'il voit et entend ou un démon qui essaie de le manipuler et de le détruire. C'est pourquoi la Parole de Dieu nous dit de ne pas prendre contact avec les esprits des morts (Dt 18.10-12 ; És 8.19). À cause de sa grande ouverture vers le monde invisible, l'animisme, et avec lui toutes les cultures et religions et mouvements avec une vision holistique du monde, courent un grand risque de tomber dans les pièges du monde démoniaque.

Conclusion

Tout n'est pas encore dit sur ce sujet extrêmement vaste et complexe. Beaucoup de questions restent ouvertes. Les phénomènes culturels et religieux sont d'une diversité qui

¹⁵ Peter BEYERHAUS, « Theologisches Verstehen nichtchristlicher Religionen », *Kerygma und Dogma* 35, 2, 1989, p. 106-127.

¹⁶ Littéralement « la femme qui maîtrise les esprits de morts » (*ba'alat 'ob*)

¹⁷ Laurent CLÉMENCEAU, « Saül et la nécromancienne. Étude exégétique de 1 Samuel 28.3-25 », Mémoire présenté à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, 1995.

nous laisse perplexe. De plus, la définition du surnaturel est culturellement influencée et très diverse. À mon avis, les modèles que met à notre disposition l'anthropologie culturelle peuvent nous aider à mettre un peu d'ordre

dans ce chaos. Mais l'inconvénient des sciences empiriques est que leur vision du monde est déficitaire. C'est seule la Bible qui nous permet d'avoir une perspective complète et de faire une évaluation adéquate.

L'AUTORITÉ DANS L'ÉGLISE - UN REGARD CHINOIS

Nan CAI¹

Introduction

Depuis trois ans déjà je voulais examiner la notion d'autorité dans l'Église. La motivation est venue d'une discussion que j'ai eue avec un camarade à la faculté au sujet du conflit culturel entre chinois et occidentaux. Pour résumer, il disait que le problème est qu'en Occident, les gens auront tendance à exprimer leur opinion, sans tenir compte des autorités, alors qu'au contraire, parmi les chinois, très peu de gens le feront. Je pense qu'à certain niveau, cette analyse est vraie et actuelle ; je voulais donc savoir quelles sont les raisons possibles de ce « repli » des chinois sur eux-mêmes, notamment face aux autorités, afin d'être mieux consciente du problème.

Lorsque l'on parle d'autorité dans l'Église, personne ne va nier que Dieu a la première place. Mais comment voit-on l'administration de l'Église sur terre ? Peut-on discerner une interprétation différente entre les occidentaux et des personnes issues d'un contexte animiste ? Dans ce travail, je vais essayer d'analyser ce thème de l'autorité, surtout au regard des visions occidentale, africaine et chinoise.

Méthodologie et sa limite

Dans le but de relever comment l'autorité est comprise par des personnes d'origines différentes, j'ai tout d'abord fait un sondage au moyen d'un questionnaire, dont l'objet était d'apprendre comment les gens voyaient le ministère pastoral et son rapport à l'autorité. J'ai aussi souvent mis le choix « Dieu décidera » en option (pour indiquer que ce n'est pas uniquement le pasteur ou les fidèles), afin de mieux cerner l'influence animiste de certaines pensées. Quand on dit « prier pour que la volonté de Dieu se fasse /

connaître la volonté de Dieu », que « Dieu est souverain », il faut aussi comprendre quelle est la responsabilité de l'homme. Je pense que les animistes peuvent comprendre ce genre de concept différemment des occidentaux. En effet, au cours du sondage, j'ai vu aussi que les africains ne réfléchissent pas exactement comme les occidentaux, donc dans l'analyse qui suit, j'ai voulu séparer la pensée africaine, et cela afin de voir comment l'animisme influence et les africains et les chinois (bien que les conséquences ne sont pas identiques, comme nous le verrons). Il faut également noter que certaines personnes ont donné plusieurs réponses à chaque question.

Les limites de ce sondage sont évidentes. Le nombre de personnes interrogées est relativement faible. Ces personnes sont réparties en deux groupes. Les blancs occidentaux et les africains sont tous des étudiants en théologie : 8 blancs occidentaux (français, suisse, américain), 7 africains (d'origine Côte-D'ivoire, Burkina Faso, mais aussi algérien, etc.), et 13 chinois (11 d'une même église chinoise parisienne, 2 en province). Le problème pour le premier groupe, est qu'ils sont tous des étudiants en théologie, et lorsqu'ils voient certaines questions, ils vont facilement penser à une ecclésiologie particulière, alors que ce n'est pas ce que les membres « normaux » du deuxième groupe imaginent à la lecture du questionnaire. Il y a donc déjà une vision différente des choses entre les deux groupes. Et puis, ces étudiants viennent de confessions différentes, et cela va jouer sur leur compréhension de l'autorité et de la structure pasteur–ancien–membre. D'autre part, le fait que presque tous les chinois viennent de la

¹ Nan Cai est étudiante en Master à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux sur Seine.

même Église était un obstacle technique. Le problème est que ce groupe ne peut pas représenter toute l'Église chinoise à Paris. Cependant, le fait qu'il n'y a pas de pasteur local dans cette Église, et que les prédicateurs changent tout le temps est susceptible d'atténuer ce problème. Ainsi, on peut dire que leurs pensées peuvent tout de même illustrer une partie importante de l'Église chinoise à Paris. Voici donc les éléments pouvant influencer le résultat, mais dans ce petit sondage, il ne faut pas trop maximiser ces facteurs. Il serait intéressant de voir le résultat du sondage sur un plus grand nombre de personnes.

Enfin, je tiens à souligner que dans mon sondage, je ne fais pas une grande distinction entre le pasteur et les anciens, même si dans certaines dénominations, les deux sont totalement différents. Mon point de vue est que les deux pasteur et anciens ont une grande responsabilité dans l'Église. Ainsi cela m'amènera plutôt à distinguer les détenteurs de l'autorité d'une part et les membres sous cette autorité d'autre part.

Résultat du Sondage

Pour mieux comprendre ce questionnaire, vous pouvez le consulter en annexe de notre étude. Voici les résultats.

		Occidental %	D'origine africaine %	Chinoise %
Résoudre une affaire par	Pasteur	25	71.4	46.2
	Les anciens	87,5	42.9	30.7
	Les membres	25	28.6	23
	Dieu décidera	25	0	23
	Autre		14.3	
Choisir un pasteur par	Envoyé	0	85.7	23
	Assemblée général	50	57.1	23
	Groupe des anciens	62.5	14.3	61.5
	Dieu appellera	12.5	14.3	46.2
Vision du ministère pastoral	Vocation	100	100	92.4
	Fonction	12.5	28.6	38.5
Si désaccord avec pasteur/ancien	Exprimer	87.5	71.4	53.8
	Garder	37.5	14.3	46.2
	Laisser Dieu décider	12.5	14.3	69.2
	Autre			0.08
Avoir un problème personnel, voir qui	Pasteur	87.5	14.3	92.3
	Frère/sœur	87.5	42.9	61.5
	Prière	87.5	85.7	69.2

Analyse des résultats

La première question traite de la gestion publique d'un problème relationnel. On voit qu'il y a une grande différence dans les approches. Les occidentaux préfèrent passer par le groupe des anciens, une approche qui est peut-être liée à l'ecclésiologie, et les

africains préfèrent le pasteur, tandis que les chinois choisissent les deux. Cela indique que les africains et les chinois donnent une plus grande place au pasteur dans l'Église, cependant cette place est plus attribuée aux anciens chez les occidentaux. Les trois groupes n'ont pas favorisé l'assemblée, ni Dieu dans la gestion publique d'un conflit. Ce

qui est le plus étonnant, c'est qu'aucun africain n'a opté pour le choix « Dieu décidera », chose qui fait réfléchir.

Pour la deuxième question, on voit une grande différence sur la manière de choisir le pasteur. Le fait que les africains optent plutôt pour la voie hiérarchique (« envoyé »), peut être lié à l'histoire de la colonisation et à l'habitude de recevoir ses ordres d'un chef choisi par des gens que l'on ne voit absolument pas². C'est une orientation de la conscience axée sur le relationnel, avec un impact évident de l'histoire. D'autre part, l'histoire chinoise a une similitude avec celle des africains : ils ont été évangélisés par des missionnaires de différentes confessions occidentales. Mais comme ils n'ont pas eu d'histoire de colonisation, et parce que la langue joue aussi un rôle, l'Eglise chinoise est souvent indépendante d'un réseau international. Aux Etats-Unis, les liens entre les Eglises chinoises et les Eglises américaines sont plus forts, mais en Europe les Eglises chinoises sont plus indépendantes. Ici, on remarque que les chinoises cochent plus souvent le choix : « Dieu décidera » que les africains et les occidentaux, même si ce chiffre est moins grand que j'avais imaginé. Dans l'Eglise chinoise, on entend souvent le témoignage d'un « appel mystique » du pasteur, et on a l'impression que ce genre d'appel est plus réel et pertinent qu'un appel plus « naturel ». Aussi, donne-t-on une grande confiance à Dieu pour choisir le pasteur ou un ancien, car on croit que Dieu va préparer le chemin pour confirmer celui qu'il a déjà appelé.

La réponse à la troisième question révèle que presque tout le monde est d'accord pour dire que la vocation pastorale est liée à un

appel de Dieu. Les africains associent le choix d'un pasteur à un système hiérarchique, fait qui renvoie peut-être à leur vision du monde et leur réalité ecclésiale en Afrique. C'est l'inverse pour les occidentaux, conception liée probablement aux traditions d'Eglise. Ce qui m'a le plus étonnée, c'est l'accent croissant sur le pasteur comme « fonctionnaire » chez les occidentaux en passant par les africains puis les chinois. A mon avis, ceci illustre très bien le fait que, même si tous insistent sur la même idée (c'est-à-dire, la position de pasteur est un appel de Dieu), dans la pratique cela semble fonctionner très différemment.

La quatrième question est relative à la résolution d'un désaccord dans l'Eglise. Ici, on voit que les chinois optent plus pour « Laisser Dieu décider », et surtout moins pour « exprimer mon idée »³. Si l'on veut reprendre le sujet sous l'angle de l'orientation de la conscience, les différents fonctionnements sur le principe « règle » et le principe « relationnel » peuvent bien expliquer un élément de ces résultats. Les chinois sont plutôt une communauté relationnelle : comment harmoniser les gens devant les problèmes reste une grande question. Alors, à cause du fort poids de la tradition chinoise, on n'encourage pas les gens à exprimer leurs idées, et on honore le fait que le silence est signe d'une grande sagesse. En même temps, ce genre de conscience est plus lié à la honte, car si les gens ne m'écoutent pas, je vais perdre la face et il sera donc risqué de laisser aux autres une mauvaise impression de moi-même. Au final, il vaut souvent mieux ne rien dire, garder le silence. Dans l'Eglise, cette tradition est appliquée au terme « se soumettre à l'autorité », mais ce silence n'est qu'une des deux faces. La face positive de cette réalité est le fait que ce silence est aussi

² Cela pourrait être également lié à leur vision animiste du monde très hiérarchisée.

³ On doit aussi noter que la moitié des chinois sont prêts à exprimer leur opinion, fait qui peut traduire l'influence occidentale, mais aussi d'autres tensions dans la culture chinoise qu'on abordera ci-dessous.

une expression de foi en un Dieu souverain qui est en train d'agir pour le mieux. Je vais revenir sur ce point ci-dessous.

Du côté occidental, il n'est pas étonnant de voir la forte tendance de s'exprimer devant un désaccord, cependant on constate aussi une volonté de respecter l'autorité pastorale. On aurait pensé que les africains garderaient plus le silence par respect du pasteur, mais les réponses montrent le contraire.

Dans la dernière question, le but est de savoir quel rôle le pasteur joue dans la vie quotidienne des membres de l'Église. On constate un résultat assez curieux chez les chinois et les africains, car la plupart des chinois vont aller voir le pasteur et les anciens, mais la plupart des africains vont prier (étrange par rapport aux choix fait par les africains à la première et la deuxième question). Ce phénomène peut indiquer que les africains considèrent les pasteurs comme une classe « très élevée ». En conséquence, pour un problème personnel, assez petit, il n'est pas nécessaire de déranger le pasteur ou de tout lui dire. En même temps, un africain m'a expliqué que, lorsqu'ils ont un souci personnel, ils iront probablement voir un autre pasteur, dans une autre Église, plutôt que quelqu'un qui les connaît bien dans leur communauté. Cette démarche montre leur orientation relationnelle. Il y a la peur que leur pasteur sache leur secret. Dévoilement qui peut engendrer la honte si les autres, relativement proches, sont au courant de leur faiblesse, de leur problème, etc. Mais on voit que les africains ont tendance à beaucoup prier en recherchant la volonté de Dieu. Je pense que cela résulte notamment de leur foi.

De plus, on remarque que les occidentaux ne distinguent pas les trois choix. Est-ce que ces derniers cherchent à tout faire pour régler leur problème ? Considèrent-ils les trois

démarches comme nécessaires simultanément ? S'agit-il d'un esprit égalitaire ?

Les chinois soulignent, par contre, un grand besoin de pasteur. En effet, les chinois considèrent souvent que le pasteur a de l'expérience, de la sagesse, liée à son appel, et une capacité à résoudre les problèmes humains, etc. Cette compréhension du pasteur semble être plus liée à la « règle » ou à la « norme », car le mot « pasteur » n'existe pas en chinois : quand on l'utilise, cela devient tout de suite un ministère avec certains travaux à accomplir dépendants de ce titre. Cependant, on voit que la plupart des pasteurs chinois à Paris passent souvent beaucoup de temps à l'accompagnement pastoral, à visiter les familles, etc. Cette tâche quotidienne de la visite des familles peut réduire la distance entre le pasteur et les membres. Dans ces fonctions, on considère alors le pasteur comme un parent spirituel de tous les membres, et non pas seulement en tant qu'individu. Cette deuxième compréhension du rôle pastoral montre une conscience « relationnelle » en même temps que la vision liée à la « règle » du mot « pasteur ». On note que la tradition chinoise joue aussi dans cette vision des choses, car chez les chinois, partager certaines informations familiales est tout à fait normal. Par exemple, en croisant une personne dans la rue, nous pouvons commencer à dialoguer immédiatement autour de : où habitez-vous ? Combien d'enfants avez-vous ? Etc. C'est une bonne tradition, assez relationnelle, mais moins vivante aujourd'hui.

Analyse de point de vue de l'orientation de la conscience

Après l'analyse du phénomène, il convient de faire le lien avec la typologie de l'orientation de la conscience de chaque

groupe⁴. Cette typologie cherche à faire ressortir les deux grandes tendances dans le comportement humain orienté vers le relationnel (la honte) ou vers la règle (la culpabilité).

D'abord, je pense que dans un contexte animiste, le pouvoir divin peut être plus fortement rattaché au pasteur que dans un contexte non-animiste, comme en Occident. La démocratie est le symbole de la culture occidentale mais aussi de la liberté individuelle. C'est une conscience axée plutôt sur la règle, qui met l'individu au centre, et peut engendrer la culpabilité. Donc, dans les Églises évangéliques occidentales, la tendance est de partager en général le pouvoir de droit divin d'une seule personne (pasteur), avec les anciens, et même avec tous les membres de l'Église, selon l'ecclésiologie de chaque communauté. Ainsi on y voit peut-être l'idée de chercher à diminuer la probabilité de faire des erreurs, sinon l'individu risque de se sentir coupable. À mon sens, ceci est une démonstration de la démocratie à l'œuvre dans l'Église en Occident. C'est aussi, probablement, en partie pour cette raison que le résultat montre que les évangéliques occidentaux refusent d'accueillir un responsable (qui exercera l'autorité) d'une structure extérieure, car c'est prendre le risque de perdre de sa liberté. Mais chez les africains et les chinois, ce problème n'existe pas. Car un pasteur, appelé par Dieu, annonce Sa parole, traite des problèmes dans Son Église, et cela est tout à fait normal et acceptable. En ce sens, je pense que les évangéliques africains et chinois pourraient comprendre l'autorisé pastorale plutôt à la façon des catholiques, c'est-à-dire que le pasteur est une sorte de représentation de Dieu sur terre. Dans cette vision des choses, le serviteur (pasteur)

semble permettre l'harmonie entre le peuple de Dieu et Dieu dans l'Église. Il y a donc beaucoup plus de respect pour le pasteur chez les africains et les chinois, mais le grand danger sera l'idolâtrie du pasteur.

On peut également remarquer la compréhension de la soumission à l'autorité parmi les chinois (devant un désaccord ou un conflit). A mon avis, cela est lié à la philosophie confucianiste. Cette philosophie a eu une fonction sociale au cours de l'histoire chinoise, avec des jeux de soumission au sein de la société. Plus précisément, avec le confucianisme, les chinois considéraient l'empereur comme une représentation du pouvoir divin : on craint le ciel, et l'empereur se présente comme « le fils du ciel ». Le peuple doit être fidèle à l'empereur, non pas parce qu'il est un bon empereur, mais parce qu'il est choisi par le ciel, donc la fidélité est une fidélité au ciel. Alors, quand les historiens occidentaux disent qu'il n'y a pas de démocratie en Chine, dans un sens ce n'est pas faux ; mais plus profondément, il faudrait comprendre la base qu'est cette soumission de la société entière au ciel. Le ciel est juste, même si la justice n'est pas toujours évidente sur terre. Ainsi donc, si mon analyse est juste, la compréhension de l'autorité de l'Église pour les chinois, peut poser le problème suivant: on n'ose pas dire franchement et ouvertement ses idées. On garde souvent ses idées en priant que Dieu change les choses comme et quand Il le voudra. Mais, si les choses ne changent pas, le problème, demeuré longtemps dans l'Église sans solution, deviendra un conflit plus grand, ou même un scandale. Cette vision est très différente de celle des occidentaux où chaque chrétien doit, personnellement, bien souvent accomplir sa mission pour Dieu. Parfois, cette approche

⁴ La typologie de l'orientation de la conscience, vers la honte ou vers la culpabilité, a été développée dans le monde francophone par Hannes Wiher dans de nombreux travaux. Voir à titre d'exemple, Hannes WIHER, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique Occidentale*, Bonn, VKW, 2003.

occidentale peut engendrer une multiplicité d'idées très diverses, qui vont dans tous les sens. En réalité, il existe pas une structure meilleure qu'une autre, car le péché a touché toutes les structures que les êtres humains ont produites. On note tout simplement que certains présupposent un fonctionnement selon la « règle » et d'autres peuvent mieux se comprendre à travers le filtre de la « relation ».

Conclusion

Malgré ses limites évidentes, cette étude a tenté de s'interroger sur la notion d'autorité selon l'orientation de la conscience et la vision du monde. Nous avons simplement tenté d'interpréter les diverses compréhensions de

l'autorité selon le contexte culturel. Le sondage montre que les occidentaux sont clairement plus axés sur la démocratie et la règle, tandis que les africains et les chinois sont influencés davantage par l'animisme et ont plutôt un fonctionnement relationnel. A mon avis, devant certains conflits ou dans une structure administrative ou ecclésiale, la question n'est pas de choisir entre les deux options : un fonctionnement selon la règle ou relationnel. Mais l'enjeu est plutôt de mieux cerner les orientations profondes de chacun afin d'apprendre à discerner les dangers et les forces qui sont à l'œuvre. Avant tout, la Bible nous dit clairement que l'autorité de l'Eglise est le Christ, la tête du corps.

Annexe

1. S'il y a une affaire publique à résoudre, vous préférez la résoudre de quelle façon?

Pasteur Les anciens Les membres Dieu décidera Autre

2. A votre avis, quelle est la meilleure approche pour choisir un pasteur ou un ancien?

Envoyé par une structure hiérarchique Oui / Non

Choisi par l'Assemblée Générale de l'église locale Oui/Non

Choisi par le groupe des anciens Oui/Non

Je n'en sais rien, Dieu va décider par un appel clair Oui/Non

Autre

3. Comment voyez-vous le pasteur en tant que serviteur de Dieu ?

Vocation ou appel Oui/Non

Fonction/Salarié Oui/Non

4. Si vous n'êtes pas d'accord avec un pasteur/ancien, comment allez-vous faire ?

Exprimer mon idée de toute façon Oui/Non

Garder mon avis pour respecter le pasteur/ancien Oui/Non

Laisser Dieu décider de son sort Oui/Non

5. Si vous avez un problème personnel, que ferez-vous pour le résoudre?

Voir un pasteur ou un ancien Oui/Non

Demander à un frère ou une sœur bien connu Oui/Non

Prière pour connaître la volonté de Dieu Oui/Non

Autre

LA THÉOLOGIE DE LA CULTURE DE TIMOTHY TENNENT

Samuel GILARD¹

Professeur de missiologie et Président du Séminaire d'Asbury, Timothy Tennent est l'auteur d'*Invitation To World Missions : A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century* (2010), une contribution récente importante en théologie de la mission. Dans cet ouvrage, l'auteur met en doute la pertinence de la conceptualisation théologique récente de la mission dans le contexte occidental actuel, et expose une théologie cohérente de la mission structurée autour de notions-clés telle que la mission de Dieu². La présente « recension » (on se limitera à la restitution des thèses de l'auteur) porte sur l'un des chapitres de ce livre, « A Trinitarian, “New Creation” Theology of Culture », portion dédiée à l'ébauche d'une théologie de la culture – un sujet guère réfléchi en théologie³. Tennent procède en trois étapes : en premier lieu, il présente la réflexion sur la culture qui a le plus influencé la pensée chrétienne au xx^e siècle : l'ouvrage majeur de Richard Niebuhr, *Christ and Culture* ; en second lieu, il montre les faiblesses des présupposés et de la méthodologie de cet auteur ; en dernier lieu, il esquisse une théologie de la culture fondée sur la Trinité et la Nouvelle Création, théologie sensée ultérieurement servir de fondement à la construction d'une anthropologie chrétienne.

Dans *Christ and Culture*, Niebuhr s'intéresse à la notion de culture avant de proposer une typologie des relations entre l'Évangile et la culture.

Il définit la culture comme « l'environnement artificiel, secondaire que l'homme superpose à son environnement naturel »⁴. Cela comprend, entre autres, la langue, les coutumes, les croyances et les valeurs. La culture a trois marques distinctives : elle est sociale (elle ne concerne pas la vie privée mais l'organisation des êtres humains) ; elle est un accomplissement humain (elle n'est pas innée mais le fruit d'une intention, d'un effort) ; et elle est la concrétisation spatiale et temporelle de valeurs.

L'objectif principal de Niebuhr est de développer une typologie des différentes approches de la relation entre l'Évangile et la culture qui ont été proposées au cours de l'histoire de l'Église. À un extrême du spectre, il situe le modèle du « Christ contre la culture », posture de repli défendue par Tertullien, qui consiste à séparer l'Évangile chrétien de la culture pécheresse. En peu de mots : on rejette la culture. À l'autre extrême, on trouve le « Christ de la culture », position du protestantisme libéral selon laquelle il n'y a aucune tension entre l'Église et le reste du monde. Toute la culture est acceptée sans discernement. La troisième option qui a historiquement caractérisé l'attitude des chrétiens vis-à-vis de la culture est celle du « Christ au-dessus de la culture » ; il s'agit ici d'éviter les écueils des deux premières approches, d'une part, une accommodation non critique de la culture et, d'autre part, un rejet total de la culture. En d'autres termes, on

¹ Samuel Gilard est étudiant en Master à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux sur Seine.

² Timothy TENNENT, *Invitations to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century*, Grand Rapids, Kregel Publications, 2010.

³ *Ibid.*, p. 159-190.

⁴ Richard NIEBUHR, cité dans *Ibid.*, p. 160 (notre traduction).

conserve de la culture uniquement ce qui est compatible avec l'Évangile. Thomas d'Aquin, le Père de la scolastique, a été particulièrement soucieux de chercher cet équilibre. Le quatrième type de relation, « Christ et la culture », promu par Luther, considère l'Évangile et la culture comme un paradoxe : l'humanité pécheresse produit des expressions culturelles pécheresses et l'humanité sauvée produit des expressions culturelles conformes à la volonté de Dieu. Dans cette perspective, le conflit n'est pas entre l'Évangile et la culture mais entre Dieu et l'homme. La ligne de démarcation à faire n'est donc pas tant entre l'Évangile et la culture mais à l'intérieur même du cœur de l'homme. Enfin, la dernière approche exposée par Niebuhr est celle du « Christ, agent transformateur de la culture ». Dans ce cas, l'Évangile est considéré comme une force transculturelle et supraculturelle qui transforme et « convertit » la culture.

Tennent poursuit l'analyse du travail de Niebuhr en pointant quatre faiblesses relatives aux présupposés et à la méthodologie du théologien néo-orthodoxe.

Premièrement, l'analyse de la culture que propose Niebuhr repose sur une anthropologie séculière. Il instaure une dichotomie entre Christ et la culture. Pourtant, rétorque Tennent, Dieu est l'auteur et le rédempteur de la culture. Qui plus est, les actes de révélation posés par Dieu dans l'histoire l'ont été à l'intérieur d'une culture et en font donc partie intégrante (incarnation, ...). Deuxièmement, sa perspective de la culture présuppose un environnement chrétien. En effet, Niebuhr écrit vers le milieu du xx^e siècle, période où l'église protestante américaine rayonnait sur la place publique. Or, ce n'est plus le contexte actuel : la déchristianisation et la fragmentation de l'Église occidentale ont mis fin à cet âge d'or de l'influence du protestantisme libéral.

Troisièmement, la force de son argumentation exige de postuler un environnement monoculturel, ce qui, aussi, ne correspond plus au contexte (multiculturel) actuel. Quatrièmement, sa conception de la culture a pour défaut d'être le fruit d'un raisonnement qui ne s'inscrit pas dans un cadre eschatologique biblique qui voit le futur comme faisant déjà irruption dans le présent. Ceci conduit Niebuhr à adopter une approche utilitariste de la culture où cette dernière ne sert qu'à l'accomplissement de soi, sans lui accorder la moindre fonction eschatologique pourtant si centrale dans la pensée chrétienne. Pour Tennent, ces insuffisances soulignent l'obsolescence au moins partielle de la pensée de Niebuhr et le besoin d'une théologie de la culture mieux enracinée bibliquement si l'on veut pouvoir relever les défis du contexte occidental actuel. Malheureusement, depuis Niebuhr, l'Église a été incapable d'élaborer une théologie de la culture fidèle à la Bible et pertinente pour notre époque.

Ce constat motive Tennent à tenter de pallier cette situation en proposant, en dernière partie, un nouveau modèle de la culture. Pour ce faire, il s'intéresse avant tout à l'émergence de la notion moderne de culture et à ses différentes dimensions. Puis, il montre comment la perspective chrétienne de la culture doit se distinguer de son homologue séculier. Enfin, il propose une ébauche d'une théologie de la culture fondée sur les concepts de Trinité et de Nouvelle Création.

Le terme « culture », comme moyen de désigner les phénomènes comportementaux, idéologiques et artistiques partagés par un groupe particulier, est dû à Edward Tylor (1871). Plus précisément, la culture est « cet ensemble complexe qui englobe des notions, des connaissances, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes, et les autres facultés et habitudes acquises par

l'homme en tant que membre d'une société »⁵. Cette définition est encore aujourd'hui le point de départ de nombreux anthropologues. En particulier, quatre aspects de cette caractérisation de la culture influencent l'anthropologie contemporaine : la culture est (1) une caractéristique universelle des communautés humaines, (2) une spécificité communautaire acquise (au contraire d'innée), (3) en évolution ; en outre, (4) les cultures se différencient les unes des autres parce qu'elles reposent sur des expériences, une langue, et une histoire partagées qui leur sont propres.

Comment développer une perspective chrétienne de la culture ? La méthode employée par de nombreux missiologues est d'utiliser les sciences sociales, en particulier l'anthropologie, comme point de départ et d'effectuer ensuite des modifications à la démarche mise en œuvre par ces sciences quand elles entrent en conflit avec les normes bibliques. Tennent relève quatre conflits entre la Bible et les sciences sociales : d'abord, les chrétiens affirment que Dieu est la source de la culture ; cependant, parce que l'anthropologie se limite à étudier les humains dans un cadre naturaliste, Dieu est généralement nié, ignoré ou traité comme une construction sociale humaine. Ensuite, les chrétiens affirment la réalité objective du péché, qui a des implications personnelles et collectives pour la société humaine ; mais, en anthropologie, lorsque Dieu est réduit à une construction sociale, il n'y a aucune place pour postuler une doctrine du péché. De plus, les chrétiens affirment que Dieu s'est révélé dans le contexte de la culture humaine. Sur ce point, bien que les anthropologues reconnaissent la dimension subjective de cette expérience, ils rejettent toutefois toute réalité

objective à la révélation des Écritures et à l'incarnation. Au restant, les chrétiens affirment qu'une culture future, la Nouvelle Création, a déjà fait irruption dans le présent⁶. L'anthropologie, elle, ne dispose pas d'analogies historiques ou culturelles qui pourraient servir de base à l'étude de cette affirmation ; cela sort de son champ d'étude. Ces divergences entre la norme biblique et l'anthropologie séculière laissent Tennent dubitatif quant à la possibilité, même en opérant les ajustements nécessaires, de fonder une anthropologie chrétienne sur une anthropologie séculière.

La théologie de la culture proposée par Tennent s'inscrit dans le double cadre de la Trinité et de la Nouvelle Création. Le cadre trinitaire a, comme on peut s'y attendre, trois composantes : Dieu le Père, comme source, rédempteur et but final de la culture ; Dieu le Fils, dont l'incarnation, qui implique l'immersion dans une culture, souligne la confirmation du Père de la sainteté de la culture, tout en fournissant un fondement pour une critique de la culture ; Dieu le Saint-Esprit, qui importe dans l'ordre présent les prémices de la Nouvelle Création. Le cadre de la Nouvelle Création comporte aussi trois composantes. Premièrement, en tant que chrétien, notre identité culturelle principale est la Nouvelle Création. Cela fournit un fondement théologique pour rejeter l'idée selon laquelle il existerait une culture « chrétienne » qui apporterait l'Évangile à une culture « non-chrétienne ». Cela rétablit aussi la tension nécessaire entre les réalités universelles de la Nouvelle Création et les particularités culturelles à l'intérieur desquelles nous vivons. À l'instar de l'exemple parfait de l'incarnation du Fils, l'adaptation culturelle, au

⁵ Edward TYLOR cité dans *Ibid.*, p. 169 (notre traduction).

⁶ Plus précisément, Tennent définit la Nouvelle Création comme le but eschatologique de toutes les cultures, une nouvelle et dernière culture (*Ibid.*, p. 183).

même titre que la soumission de la culture à la seigneurie du Christ, est une tâche nécessaire pour le chrétien. Deuxièmement, on doit reconnaître que puisque la culture a pour but de délivrer du sens, le sens ultime de la vie ne peut qu'être trouvé en Dieu, l'auteur de la culture. Troisièmement, l'Église est la communauté témoin de la Nouvelle Création auprès de toutes les cultures. En tant que membre de l'Église, le chrétien est appelé à vivre les réalités de la Nouvelle Création dans sa vie présente. Ainsi, il est à la fois participant des cultures terrestres dans lesquelles il évolue et acteur de la Nouvelle Création. De plus, vivre les réalités de la Nouvelle Création dans le présent en tant que communauté permet de résister à la tentation

de privatiser l'Évangile et de préserver les inéluctables ramifications sociales et politiques inhérentes au fait de suivre Christ.

Tennent replace donc l'analyse de la culture dans le double cadre de la Trinité et de la Nouvelle Création. Selon lui, ce recadrage présente trois avantages : il garde la réflexion sur la culture dans le cadre de la mission de Dieu ; il place la compréhension des cultures humaines dans un cadre théologique plutôt que purement séculier ; et, en mettant en lien la culture avec l'irruption de la Nouvelle Création dans le monde présent, il offre une perspective qui favorise une critique prophétique de la culture tandis que l'Évangile est incarné dans un nombre potentiellement infini de contextes.

Recensions

Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur »,
Théologie Évangélique 12.1 et 3, 2013.

Sylvain LOMBET

Peut-on être chrétien sans que cela change notre regard sur le monde et sur Dieu ? Sans que cela n'aie une action sur notre comportement au quotidien ? Sans que l'Esprit saint nous transforme en profondeur ? Quels sont les outils conceptuels pouvant nous aider à appréhender cette transformation ?

Voilà le genre de questions auxquelles Hannes Wiher nous invite à réfléchir dans son article intitulé « Toucher les êtres humains en profondeur ». Dans ce texte en deux parties, l'auteur évoque brièvement les trois champs de la philosophie, des sciences humaines et de la théologie afin de mettre en rapport deux notions clé : celle de la vision du monde et celle de l'identité. Tenter de définir ces notions apparaît comme un défi car « chaque définition est elle-même une fonction d'une vision du monde. Elle dépend donc de celui qui la définit »¹. Il faut donc écarter toute idée de « neutralité » de celui qui essaie de définir la notion de vision du monde. Car l'observateur n'est jamais totalement extérieur à son objet d'étude. Notons que le risque inverse doit être également mentionné : faire dépendre la notion de vision du monde du seul subjectivisme individuel (à chacun sa définition !).

H. Wiher s'appuie sur quatre modèles pour la vision du monde et deux modèles pour

l'identité. Ces quatre modèles sont : le modèle stratigraphique de l'ordre créationnel, les cinq concepts sotériologiques de base, l'orientation de la conscience et la notion de temps. Selon lui, « la vision du monde se situe donc au centre de la personnalité, de la culture et de la religion. Ainsi est-elle largement inconsciente »². C'est elle qui « "formate" le comportement des gens, leur personnalité, leur culture et leur religion... »³. Avec Paul Hiebert, il rappelle que le chrétien doit passer d'une vision non-chrétienne du monde à une vision biblique du monde. Il ne suffit pas de changer les habitudes religieuses extérieures. C'est là, nous semble-t-il, le point fort de l'article : « D'un point de vue biblique, la conversion est un événement de renouvellement instantané des structures profondes de l'homme. D'un point de vue anthropologique, en revanche, elle est perçue comme un processus qui peut durer longtemps »⁴. En ce qui concerne l'identité, H. Wiher identifie deux modèles : elle est se situerait dans la « tension entre le moi et l'autre », et se constituerait par « intégration des expériences, valeurs, systèmes de pensée du passé »⁵.

L'auteur appuie son propos sur de nombreux travaux, en mettant en avant le croisement de multiples champs anthropologiques. Ce qui lui permet permet d'amener la réflexion sur des

¹Hannes WIHER, « Toucher les êtres humains en profondeur », Théologie Évangélique 12, 1 et 3, 2013, p.75 (1ère partie).

²p. 78. Selon nous, il n'est pas tout à fait exact de faire correspondre la notion de *conscience* (p. 72), avec les termes freudiens de moi et de sur-moi. Dans sa deuxième « topique » (à partir de 1923), Freud accorde une large place à la partie inconsciente des trois instances, ça, moi et sur-moi.

³*Idem.*

⁴p. 77 (2e partie).

⁵p. 85 (1ère partie).

considérations plus pratiques, par exemple au sujet de la conversion. La perspective de Hiebert, à laquelle H. Wiher fait référence à plusieurs reprises, dégage trois niveaux de conversion : celui du comportement, des croyances et de la vision du monde. L'intérêt de cette approche est de nous sensibiliser au fait qu'un changement de comportement n'est pas suffisant, il faut que ce changement soit associé à une transformation plus profonde de la personne. Le point qui nous paraît plus délicat est le « flou » que prend du même coup la notion de conversion. Ces nombreux points d'appui théoriques et conceptuels donnent néanmoins à l'ensemble de l'article un certain équilibre. H. Wiher fait preuve de nuance lorsqu'il rappelle : « D'un point de vue biblique, il n'y a pas de transformation si la régénération n'a pas lieu »⁶. Ce maintien d'une distinction conversion / sanctification⁷ est bienvenue car elle reste malgré tout d'actualité.

Se représenter, d'un point de vue anthropologique, la manière dont le Saint-Esprit applique concrètement, dans la vie du croyant, l'œuvre du salut en Jésus-Christ demeure un défi. La phrase suivante en témoigne : « Nos convictions déterminent nos comportements. Afin de changer nos convictions, nous devons changer nos connaissances en nous procurant des informations supplémentaires »⁸. S'il est vrai

que Dieu œuvre au renouvellement de notre pensée (Romains 12.1-2), l'acquisition d'informations, fussent-elles bibliques, ne peut expliquer à elle seule la transformation de l'homme intérieur. Dans ce sens, « la foi chrétienne conçue comme vision du monde totale... »⁹ reste malgré tout une mise en œuvre partielle, et cela jusqu'au retour de Jésus-Christ. Une vision biblique du monde doit porter les chrétiens vers plus de cohérence et d'unité (personnellement et collectivement) ; mais ils courent toujours le risque d'une foi intellectuelle qui croirait pouvoir tout expliquer ou tout comprendre. Il faut donc, nous semble-t-il, rester prudent concernant l'aspect holistique de la transformation spirituelle de l'être humain, à la fois *déjà* à l'œuvre et *pas encore* pleinement accompli. Ceci dit, puisque l'Esprit de Dieu travaille *en nous*, et non dans le vide, il est important de donner chair à ce travail spirituel en valorisant les aspects anthropologiques du processus.

Cet article est donc finalement un bel encouragement à laisser Dieu transformer notre vision païenne du monde (qu'elle soit animiste, hindoue, sécularisée, etc.) en vision chrétienne du monde. Nous sommes ainsi invités à annoncer et à vivre *toute l'Écriture* (2 Timothée 3.16-17), afin que cette transformation nous touche, et touche les autres, en profondeur.

⁶p. 83 (2e partie).

⁷p. 85 (2e partie).

⁸p. 78 (2e partie).

⁹p. 84. Nous soulignons.

Nouveautés

Piper, John, *Que les nations se réjouissent !*
Marpent, BLF Éditions, 2015, 360 p.

Dans un vibrant plaidoyer, John Piper présente une défense biblique de la suprématie de Dieu en toutes choses ; il cherche à définir les véritables motivations et les implications de la mission. Sa vision missionnaire rejoint la perspective du mouvement de Lausanne ; elle s'appuie sur une base théologique solide, des explications claires et des exemples pertinents. Vous êtes impliqué dans la mission, étudiant en théologie, pasteur, enseignant, etc. ? Laissez-vous bouleverser par cet appel passionné.

Young, Kevin de & Gilbert, Greg, *Quelle est la mission de l'Église ? Faut-il choisir entre le grand mandat et la justice sociale ?* Marpent, BLF Éditions, 2015, 296 p.

La définition du mot « mission » paraît très différente d'une Église à l'autre, d'une

dénomination à une autre ou même d'une génération à une autre. Certains défendent que la mission de l'Église est de rétablir la justice et de pallier à la souffrance dans ce monde. Tout cela pour exprimer de manière concrète l'amour de Dieu au quotidien. D'autres sont préoccupés par la centralité de Dieu dans l'Église et mettent l'emphase sur la proclamation de l'Évangile avant tout. Ce grand écart nous fait penser que la « mission » de l'Église est interprétée très différemment.

Pourtant, Kevin DeYoung et Greg Gilbert croient que le fossé peut être comblé, qu'il y a plus de choses en commun qu'il n'y paraît. En précisant des concepts clés comme le royaume de Dieu, l'Évangile et la justice sociale, ils nous emmènent vers une définition biblique et plus complète de la mission de l'Église. Unie par une cause commune, nous pourrions alors ensemble pleinement entrer dans ce qu'est la vraie mission de l'Église.