

JOURNAL DU CHRISTIANISME MONDIAL



ÉDITORIAL

Christianisme mondial : l'urgence d'une Réforme4

Aubrey Sequeira

ARTICLES

Ces mentors qu'on oublie : la leçon de leadership des chrétiens persécutés16

Brent L. Kipfer

L'imagination biblique et l'héritage ministériel du Rév. Le Van Thai35

Daniel C. Owens

Jésus *prōtotokos* dans l'Épître aux Hébreux et le phénomène africain du grand frère : analyse d'une illustration potentielle 50

Travis L. Myers

Inspiration, autorité et canonicité des Écritures : étude comparée des Écritures saintes hindoues et chrétiennes 64

Sochanngam Shirik

REVUES DE LIVRES

À propos du Journal du christianisme mondial

Le *Journal du christianisme mondial* cherche à promouvoir la recherche et le débat au niveau international, sur des questions liées au christianisme mondial. Il aborde des sujets-clé ayant trait à la *mission* de l'Église, dans l'espoir d'aider les acteurs de l'Évangile à trouver des réponses et à appliquer l'enseignement biblique sur diverses questions complexes autour de la mission.

Conscient du manque, au niveau mondial, de responsables formés et instruits en théologie pour diriger les Églises et former les futurs nouveaux responsables, le *Journal du christianisme mondial* s'adresse aux pasteurs, missionnaires et autres acteurs chrétiens. Le niveau d'éducation de notre public va de la licence au Master et inclut également les personnes en cours de formation au ministère. Si nous sommes conscients de compter parmi nos lecteurs bon nombre d'étudiants et enseignants en théologie, ainsi que d'autres érudits œuvrant dans le même domaine, mais notre première cible sont ceux qui travaillent ou envisagent de travailler au service de l'Église mondiale. Notre journal s'adresse à un public éduqué, mais n'est pas strictement académique.

Le *Journal du christianisme mondial* est publié en ligne une fois par an, à l'adresse suivante : www.TrainingLeadersInternational.org, en format PDF et HTML. Il est également traduit dans plusieurs langues. Les droits d'auteur pour le *Journal du christianisme mondial* appartiennent à Training Leaders International. Les lecteurs sont libres de le faire circuler au format numérique sans autorisation supplémentaire (une telle autorisation étant requise pour toute impression), sous réserve de citer la source et de ne se livrer à aucune modification.

EDITEURS

Dave Deuel

Rédacteur en chef
*Doyen universitaire émérite, The Masters Academy
 International*
*Chercheur principal, Christian Institute on Disability
 (Institut chrétien sur le handicap)*

Darren Carlson

Directeur de la rédaction
Président, Traing Leaders International

Aubrey Sequeira

Contributeur à la rédaction
*Pasteur associé, Evangelical
 Community Church, Abou Dhabi*

Drake Williams

Contributeur à la rédaction
*Professeur de langue et littérature du NT,
 Tyndale Theological Seminary*

Travis L. Myers

Éditeur des revues de livres
*Professeur adjoint d'histoire de l'Eglise et de
 missiologie, Bethlehem College & Seminary*

EQUIPE DE RÉDACTION

Jonathan Hoglund

*Professeur de Nouveau Testament, école biblique de
 Hanoï*

Sydney Park

Professeur adjoint de Nouveau Testament, Beeson Divinity School

Vijay Meesala

Président, Reach All Nations

Jeff Morton

Pasteur, Hillside Baptist Church

Fred Farrokh

*Ambassadeur itinérant, réseau Jesus for Muslims
 (Jésus pour les musulmans)*

Bob Yarbrough

*Professeur de Nouveau Testament, Covenant
 Seminary*

ARTICLES

Les articles contiennent généralement entre 4 000 et 7 000 mots (notes de bas de page incluses) et doivent être soumis au directeur de la rédaction du *Journal du christianisme mondial*, un journal à comité de lecture. Les articles doivent être écrits en anglais clair et concis, conformément au SBL Handbook of Style (surtout pour les abréviations), complété par le Chicago Manual of Style. Ils doivent être intégralement rédigés en respectant l'orthographe et la ponctuation soit britannique soit américaine et être proposés par voie électronique, en tant que pièce jointe d'un courriel, au format Microsoft Word (extensions .doc ou .docx) ou « Rich Text Format » (extension .rtf). Les caractères spéciaux doivent être en police Unicode.

REVUES

Les rédacteurs de revues de livres sont généralement choisis par les éditeurs, mais les rédacteurs potentiels qui souhaitent écrire une revue d'un livre spécifique peuvent les contacter. Les éditeurs de revues de livres fourniront aux rédacteurs des directives spécifiques pour leurs revues.

CHRISTIANISME MONDIAL : L'URGENCE D'UNE RÉFORME

Aubrey Sequeira

Le Puritain Richard Sibbes a décrit la Réforme comme « le feu que le monde entier ne pourra jamais éteindre ». ¹ La *Revue du christianisme mondial* existe parce que le feu de la Réforme brûle encore aujourd'hui. En tant que pasteur et enseignant indien exerçant mon ministère dans la fenêtre 10/40, j'écris avec une profonde préoccupation quant à l'ardeur et à la durabilité de cette flamme dans les pays du Sud. ²

Les lecteurs réguliers de ce journal n'ont pas besoin qu'on leur présente les notions de « Sud » et de « christianisme mondial ». Il peut toutefois s'avérer utile de procéder à une clarification. L'usage du terme de « Sud » a émergé et s'est développé dans les cinquante dernières années, généralement en référence aux pays de l'hémisphère Sud situés en Afrique, en Amérique latine comme dans certaines régions de l'Asie. Philip Jenkins conclut son article-phare sur le Sud, écrit en 2006, par ces mots : « Le christianisme, une religion née en Afrique et en Asie, a décidé à l'heure actuelle de retourner aux sources. L'idée traditionnelle d'un monde chrétien majoritairement blanc et euro-américain, d'un christianisme occidental, n'est plus la norme. Le christianisme devrait connaître une forte croissance mondiale au cours des décennies à venir, mais la grande majorité des croyants ne seront ni Blancs, ni Européens, ni Euro-Américains. » ³ En 2009, l'historien évangélique Mark Noll a observé : « L'Église chrétienne a fait l'expérience d'une plus forte redistribution géographique sur les cinquante dernières années qu'au cours de toute autre période comparable de son histoire, à l'exception des toutes premières années de l'histoire de l'Église. » ⁴ Le terme de « christianisme mondial » en est donc venu à faire référence à cette redistribution géographique de l'Église chrétienne dans les pays du Sud.

Ajoutez un monde entièrement pris dans des changements rapides, qu'il s'agisse de l'urbanisation, de la mondialisation et des nouvelles technologies, et vous verrez que l'Évangile traverse indéniablement de nouvelles frontières pour atteindre de nouveaux peuples comme jamais

¹ Richard Sibbes, *Works of Richard Sibbes*, 7 vols., ed. Alexander B. Grosart (Edinburgh, 1862–1864; reprint ed., Carlisle, PA: Banner of Truth, 1973–1982), 1:100.

² This editorial is an edited version of a talk that I was supposed to give at the Together for the Gospel conference in 2018. Due to an unforeseen visa issue, I was denied entry into the United States. My good friend and fellow Indian pastor, Anand Samuel, delivered my talk in my stead. I am indebted to him both for delivering the talk and for his many inputs, which greatly improved the content.

³ Philip Jenkins, "Believing in the Global South," *First Things* (December 2006), <https://www.firstthings.com/article/2006/12/believing-in-the-global-south>.

⁴ Mark Noll, *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith* (Grand Rapids: IVP Academic, 2009), 21.

auparavant, ainsi que l'atteste mon propre contexte personnel : l'assemblée dont je suis le pasteur se réunit dans un bâtiment qui sert de lieu de culte à toutes les églises évangéliques de la capitale des Émirats Arabes Unis. Cet édifice accueille 59 autres assemblées, avec environ 15 000 personnes qui participent à un culte toutes les *semaines*. 40 autres assemblées se réunissent à l'église anglicane, dans la même rue, au nombre de 10 000.

Nous ne sommes *pas* au TEXAS ! Nous sommes à Abou Dhabi, aux Émirats Arabes Unis. La plupart des chrétiens de ma ville sont africains et asiatiques. La majorité des plus de 100 églises qui se réunissent à l'intérieur et autour de mon lieu de culte sont évangéliques, charismatiques et pentecôtistes. Ma propre assemblée est une église internationale et la majorité des 1 200 croyants qui participent toutes les semaines à nos cultes sont originaires de ce qu'on appelle le « Sud ». Le christianisme mondial est en pleine expansion, tandis que son aspect change radicalement, si bien qu'il y aura probablement de notre vivant davantage d'églises et de chrétiens dans le Sud qu'en Europe et en Amérique du Nord associés.

Comment réagir à ce phénomène ? Dans tout cela, notre premier réflexe doit être de rendre gloire à Dieu pour son œuvre souveraine parmi les nations. Cela doit nous encourager de savoir qu'au cours des dernières décennies, Christ a rassemblé ses brebis parmi les nations. Nous pouvons nous réjouir de voir des hommes de chaque langue et tribu se tourner vers Jésus et tout quitter pour le suivre !

Je rencontre souvent des croyants de première génération qui sont sincères, passionnés et régénérés, et je vois le Seigneur agir dans leur vie. L'Évangile avance d'une manière sans précédent : des hommes rencontrent Jésus, des églises sont implantées et des nations connaissent le Seigneur. Ce que nous voyons dans le Sud est bel et bien *remarquable*.

1. Un réveil ?

La croissance du christianisme mondial est certes remarquable, mais peut-on parler d'un réveil ? Si, par ce terme, on entend une croissance sans précédent accompagnée d'un enthousiasme et d'une authentique ferveur spirituelle, alors oui, les pays du Sud passent par un réveil d'une dimension historique. Mais si on prend le terme « réveil » dans son sens théologique et historique, d'un renouveau spirituel par lequel la gloire de Dieu se manifeste clairement par son Église, la Parole de Dieu est aimée et proclamée et le peuple de Dieu se caractérise par sa passion pour la sainteté et sa soif de justice, alors nous avons encore un long chemin à parcourir. Kevin DeYoung a dit à juste titre à ce sujet : « Un authentique réveil a toujours pour caractéristique d'être entièrement pénétré par la Bible. Le réveil, ce n'est pas qu'une ferveur spirituelle renouvelée : les bouddhistes sont spirituellement fervents. [...] Un réveil suscité par Dieu engendre une ferveur pour la Bible et nous pousse à vivre, sentir, chanter, prier, travailler et adorer selon la Parole de Dieu. »⁵

⁵ Kevin DeYoung, "A Surprising Work of God," The Gospel Coalition, March 13, 2013, accessed December 12, 2018, <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/kevin-deyoung/a-surprising-work-of-god-2-of-2/>.

Si nous recherchons une ferveur spirituelle saturée de la Bible et un renouveau de l'Église de Christ pour qu'elle tienne ferme comme le pilier et la colonne de la vérité (1 Tim 3:15), alors le mieux est probablement de dire que le christianisme mondial a besoin de réforme. Si nous aspirons à un véritable réveil dans les pays du Sud, nous devons d'abord rechercher une réforme biblique.

2. Pourquoi une réforme ?

Pourquoi une réforme ? Malheureusement, la croissance du christianisme dans le Sud s'accompagne de la prolifération d'hérésies et de fausses doctrines de toute sorte. De l'Évangile de la santé, de la richesse et de la prospérité à une piété légaliste fondée sur les œuvres, en passant par l'antinomisme avec son insistance exagérée sur la grâce, les mouvements syncrétistes d'initiés, un christianisme hérétique hyper-contextualisé et une démonologie superstitieuse et mystique, le Sud est devenu le foyer de toutes les superstitions anti-bibliques imaginables.

William Tyndale, le martyr de la Réforme, a fait cette critique à l'Église catholique médiévale : « Dieu nous a donné ses brebis pour les paître, pas pour les tondre et les dépouiller. » Ses paroles sont un avertissement prophétique pour le christianisme mondial aujourd'hui. Nous assistons sur bien des points à la sape totale du message au cœur même de la Réforme protestante. Ce que nous voyons est l'antithèse parfaite de ce que les Réformateurs espéraient. Ceux qui souffrent le plus sont les « petits » dont Christ parle, ses brebis bien-aimées, pour lesquelles il a versé son sang et qui sont à présent tondues et meurent de faim. Les diverses saveurs théologiques chrétiennes dans le Sud constituent ensemble l'antithèse des vérités fondamentales du protestantisme : les cinq Solas de la Réforme.

Je voudrais ici illustrer brièvement le travail de sape effectué sur les cinq Solas de la Réforme dans le christianisme mondial.

2.1 Sola Scriptura

Les églises et chrétiens du Sud ne se caractérisent pas par une dépendance envers l'autorité de l'Écriture seule. D'abord, ils aspirent à faire une expérience sensorielle de Dieu d'une manière qui n'a strictement rien à voir avec la Bible. La plupart des pentecôtistes africains et asiatiques, de même que la plupart des chrétiens des pays du Sud, confessent de tout leur cœur l'inerrance biblique, mais dans la pratique, ils nient sa *suffisance*. L'Écriture est considérée comme entièrement vraie, mais son importance pour la prédication, le discipulat, l'exhortation, la croissance spirituelle, la piété et l'expérience chrétienne, est ignorée.

Si la Bible est jamais citée, on s'en sert comme d'une planche Ouija, en citant au hasard des versets complètement sortis de leur contexte, des « paroles de Rhéma » par lesquelles Dieu donne des ordres aux croyants (qui contredisent d'ailleurs souvent l'enseignement clair des Écritures).

Voici, dans sa version originale, un e-mail que j'ai reçu récemment, qui illustre bien cette forme de pensée très courante dans ma région du monde :

Gloire au Seigneur mes frères en Jésus-Christ.

Notre Dieu est un Dieu de dessein. Il m'a amené dans ce pays sur les ailes de l'aigle. Il m'a empêché de le quitter alors que j'ai essayé plusieurs fois de retourner en Inde par crainte, mais le Seigneur a renouvelé mes forces comme un aigle. Dieu est venu à moi comme le vent, la nuée, le feu et l'éclair. Au cours des 4 années passées dans ce pays. J'ai vu la main puissante de Dieu. Il m'a parlé par des rêves, des visions et des chuchotements.

Mes prières ont été exaucées. Chaque fois que l'ennemi est venu comme le déluge l'Esprit du Seigneur m'a couvert d'un bouclier contre lui. J'ai vu une colonne de nuée me protéger quand une voiture noire est sortie de nulle part alors que j'allais à la librairie, parce que je portais la Parole de Dieu(artefact). Notre Évangile ne vous ayant pas été prêché en paroles seulement, mais avec puissance, avec l'Esprit Saint, et avec une pleine persuasion. 1 Thes 1:5 Je prie le Seigneur de me faire rencontrer un frère plein de grâce et rempli de la puissance du Saint-Esprit. Pour partager le fardeau et œuvrer ensemble à l'édification de Son Corps. Amen mes frères et sœurs en Jésus.

[Le traducteur s'est efforcé de rendre l'anglais maladroit dans lequel a été rédigé ce message.]

L'auteur met l'accent sur des expériences avec Dieu dans le vent, la nuée, le feu et *l'éclair* ! Les rares fois où la Bible est mentionnée, elle est dénigrée comme un « artefact ». Les révélations extrabibliques, rêves, visions et expériences spirituelles remplacent les Écritures et leur puissance.

Malheureusement, ce mysticisme laissant peu de place à la Bible enthousiasme beaucoup de Nord-Américains. Nous oublions que la plus grande œuvre surnaturelle du Saint-Esprit est d'amener les pécheurs à se soumettre à sa révélation surnaturelle. En Occident, même des églises évangéliques réformées sont très heureuses de donner une fortune pour financer des ministères qui mettent en avant les rencontres surnaturelles, rêves, visions et prétendus miracles, au point d'être dupés par des escrocs et des charlatans qui s'engraissent en dévorant les brebis de Jésus aux frais des missions occidentales.

Sola Scriptura est également sapé par les méthodes post-modernes de contextualisation, ainsi que par les mouvements d'initiés, issus de la missiologie nord-américaine. Les missionnaires occidentaux dans les pays du Sud sont constamment poussés à ne pas enseigner à leurs convertis ce que la Bible dit sur l'organisation ecclésiale, l'identité chrétienne ou le sens de la vie de disciple. Au lieu de cela, on encourage de nouveaux croyants d'arrière-plan païen à développer leur herméneutique et leur pratique à partir de leur propre culture et vision du monde. Ces méthodologies missionnaires sapent la suffisance des Écritures en éviscérant la Bible et en recourant à des modèles culturels et des visions du monde autochtones pour former une identité chrétienne.⁶ De telles missiologies ne sont pas que déficientes : elles sont démoniaques, car elles asservissent les hommes aux esprits élémentaires de ce monde (Col 2:8).

⁶ See the compelling treatments of insider movements by David B. Garner, "High Stakes: Insider Movement Hermeneutics and the Gospel," *Themelios* 37 (2012), accessed December 12, 2018, <http://themelios.thegospelcoalition.org/article/high-stakes-insider-movement-hermeneutics-and-the-gospel>; and Philip Mark,

2.2 Sola Gratia

Dans le christianisme mondial, la grâce de Dieu est souvent pervertie en une vision de la bénédiction divine correspondant à ce que D. A. Carson appelle les « caresses mutuelles » : si je caresse le dos de Dieu, il caressera le mien en retour !⁷ La grâce de Dieu est diminuée par une redéfinition complète des catégories bibliques. La « foi » en Dieu est vue comme une œuvre par laquelle nous méritons sa bénédiction. La notion biblique de bénédiction est déconnectée du salut et de l'alliance et fait d'abord référence à des biens physiques terrestres que Dieu donne aux hommes en échange de leurs œuvres qu'il agrée. Autrement dit, si nous avons assez de « foi » ou faisons assez de faveurs à Dieu, il nous « bénira ». Les personnes familières de l'histoire de l'Église reconnaîtront ici une résurgence de la théologie catholique des indulgences.

Je connais un chrétien d'arrière-plan bouddhiste dont l'enfant a subi une importante transplantation d'organe. Cette personne refusait de donner à son enfant les médicaments dont il avait besoin, parce qu'il craignait que cela déplairait à Dieu et exprimerait un manque de foi en ses promesses. Je connais personnellement aussi un pasteur d'Inde du Sud qui n'a pas enseigné le Braille à son fils aveugle parce qu'il croyait que ce serait manquer de foi en la capacité de Dieu à guérir les aveugles. Je pourrais donner d'innombrables exemples de ce genre, tirés de mon expérience.

Sola Gratia est davantage encore piétinée par un manque complet de compréhension du péché, de la dépravation humaine et de la rédemption de Dieu, qui fait grâce aux pécheurs. L'accent est mis plutôt sur la puissance, les guérisons et les délivrances. Je ne compte plus le nombre de chrétiens professants, même de pasteurs, qui me regardent d'un air ébahi quand je leur dis que la plus grande bénédiction de Dieu est la connaissance de son Fils Jésus-Christ et le pardon de nos péchés par sa mort et sa résurrection.

Enfin, Sola Gratia est perdue parce que les pays du Sud ont perdu tout sens de la grâce. Les prédications, les sacrements et l'église locale ont tous été ravagés par des ecclésiologies fausses ou inexistantes. Là encore, malheureusement, ces problèmes sont entretenus par le financement missionnaire occidental, avec énormément de fonds alloués à des missions et à des ministères qui ne mettent pas assez l'accent sur l'implantation d'églises locales fortes et solides, dirigées par des hommes de Dieu compétents, qui prêchent et enseignent la Parole de Dieu.

2.3 Solus Christus

Solus Christus, dans le christianisme mondial, est ravagé par la théologie de l'« homme de Dieu ». Beaucoup d'églises et de mouvements chrétiens mondiaux n'ont pas honoré Christ comme le seul médiateur entre Dieu et les hommes. Jean Calvin, dans son commentaire de 1 Jean 2:18-23, a écrit sur les antéchrists : « Nous voyons maintenant que c'est nier Christ, toutefois, quand on

⁷ “Insider Movements – Gutting the Bible,” Reformation21, 2013, accessed December 12, 2018, <http://www.reformation21.org/articles/insider-movements-gutting-the-bible.php>.

⁷ D. A. Carson, *The God Who Is There: Finding Your Place in God's Story* (Grand Rapids: Baker Books, 2010), 45–46.

lui ôte les choses qu'il a, propres à sa personne. »⁸ Calvin maintient que les prêtres corrompus de l'Église romaine médiévale étaient mus par l'esprit de l'Antéchrist pour s'approprier de manière illégitime ce qui revient à Christ seul. On voit quelque chose de très semblable dans le christianisme mondial aujourd'hui : l'« oint de Dieu », l'apôtre ou prophète auto-proclamé, devient le médiateur des bénédictions divines. Beaucoup de « pasteurs » des pays du Sud fonctionnent comme de petits papes dominant sur leurs propres petits royaumes, qui n'ont rien à voir avec le Royaume de Christ. Plus grave encore : ces royaumes se perpétuent par le népotisme. Ils dévorent les pauvres, les faibles et les vulnérables. Ils se servent et abusent des brebis de Christ, ces pauvres brebis qui croient que les prophéties et prières des « oints de Dieu » leur permettent d'obtenir la faveur divine. Ces mauvais bergers ont détourné les yeux des brebis de leur avocat et grand-prêtre glorieux.

J'ai été à un événement dans ma ville, où les participants se pressaient pour rechercher la bénédiction d'un de ces apôtres auto-proclamés : Chris Oyakhilome, un prophète nigérian et un des « pasteurs » les plus riches du monde. L'auditorium était plein (d'Africains et d'Asiatiques) et l'événement a même dû être interrompu et repris à cause du risque de violations du code de prévention des incendies. Comme il n'y avait plus de place dans le hall principal, les gens se pressaient contre les panneaux vitrés des portes avant en disant des choses du genre : « Je veux juste l'apercevoir, pour que son onction descende sur moi. » Quand le « prophète » Chris est apparu sur l'estrade, ç'a été le chaos : la foule hystérique s'est mise à pousser des cris assourdissants. Je n'avais jamais rien vu de tel. (Pourtant, j'avais été à un concert de Deep Purple !) Son enseignement était rempli d'hérésies : il prétendait que Jésus n'avait qu'un corps humain, mais une âme divine (non humaine) et qu'aujourd'hui, les chrétiens reçoivent également cette divinité intérieure à leur nouvelle naissance. À cause de cette nature divine en nous, nous avons la puissance de proclamer des bénédictions. De tels enseignements sont très courants dans le christianisme mondial. Une autre fois, plus récemment, un « apôtre » kényan a versé de l'eau de sa bouteille sur la foule pour que son onction descende sur elle.

Dans le contexte du christianisme mondial, de tels « hommes de Dieu » sont honorés et exaltés. Ils sont considérés comme étant aussi au-dessus de tout soupçon ou toute critique, car on nous dit : « Ne touchez pas aux oints de l'Éternel ». C'est le même esprit qui animait l'Église romaine médiévale : l'esprit de l'Antéchrist.

2.4 Sola Fide

La doctrine de la justification par la foi seule est pour ainsi dire inconnue dans les pays du Sud, où elle est supplantée par diverses formes de religions légalistes. Le légalisme dans le christianisme mondial impose aux consciences fragiles des nouveaux croyants des traditions humaines et des formes culturelles empruntées aux religions païennes.

⁸ John Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles*, trans. and ed. John Owen, vol. 23 of Calvin's Commentaries (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1853; repr., Grand Rapids: Baker, 2003), 195.

Les pasteurs des pays du Sud se permettent de prescrire à leurs ouailles ce qu'ils peuvent manger ou non, ou qui ils doivent épouser. Ils accordent aussi aux « prophéties » humaines le rang de paroles sortant de la bouche de Dieu lui-même !

La justification par la foi seule s'effondre quand on juge de l'état d'un homme devant Dieu à l'aune de ses expériences spirituelles, notamment du « baptême de l'Esprit », du parler en langues et d'autres expériences mystiques. J'ai récemment entendu parler d'une femme d'une église voisine, qui est allée au travail avec des blessures aux mains et les a fièrement montrées à une amie, comme une preuve de l'œuvre de l'Esprit en elle s'étant manifestée par des *applaudissements* hystériques pendant un moment de louange !

La justification par la foi seule est encore plus sapée par des applications erronées des Lois de l'Ancien Testament au peuple de Christ, ainsi que par un enseignement qui inculque aux croyants la crainte des « malédictions générationnelles » et leur fait croire qu'ils doivent payer pour les péchés de leurs ancêtres, jusqu'à ce qu'un « homme de Dieu » vienne les délivrer.

Enfin, un modèle missionnaire récemment adopté par plusieurs organisations missionnaires occidentales dans les pays du Sud s'attaque à la Sola Fide en défendant ce qu'on appelle le « discipulat fondé sur l'obéissance », c'est-à-dire un ministère centré sur l'obéissance, où l'Évangile de la régénération et la foi qui sauve et nous mène à l'obéissance sont à peine mentionnés.⁹

2.5 Soli Deo Gloria

Enfin, le christianisme dans les pays du Sud se soucie souvent très peu de la gloire de Dieu. Le seul rassemblement de 10 000 personnes dans un auditorium au nom de Christ sera pour voir les tours d'un guérisseur par la foi ou d'un prétendu prophète.

Les principaux théologiens les plus connus dans les pays du Sud ne sont pas John Piper, D. A. Carson et R C Sproul, mais Benny Hinn, Joel Osteen et Joyce Meyer. Quand je dis que ce sont de faux enseignants, cela provoque des réactions ébahies.

La santé, la richesse et la prospérité éclipsent totalement le souci de la gloire de Dieu et de son Royaume. L'hérésie de la théologie de la prospérité encourage la glorification de soi, par la richesse, la victoire et des biens terrestres, au lieu de l'aspiration à rendre gloire à Dieu en partageant les souffrances de Christ.

L'amour de l'argent est un grand détracteur de la gloire de Dieu : au lieu d'œuvrer fidèlement pour la gloire de Dieu, les ministères se focalisent sur les chiffres et cherchent avant tout à garder ouvertes les vannes de la manne financière occidentale. L'idée même d'une vie vécue pour la gloire de Dieu est pour ainsi dire inexistante. La première préoccupation de la plupart des chrétiens du Sud est de savoir comment Dieu peut les bénir.

⁹ See the devastating critique of such movements by Zane Pratt, "Obedience-Based Discipleship," *Global Missiology* (July 2015), accessed December 12, 2018, <http://ojs.globalmissiology.org/index.php/english/article/viewFile/1811/4017>.

3. Comment en sommes-nous arrivés là ?

J'ai beaucoup réfléchi aux racines de tous ces mauvais fruits et conclu à l'existence de trois causes premières.

D'abord, la faiblesse de l'Église des pays du Sud est la conséquence d'une mauvaise missiologie, de méthodes missiologiques déficientes qui ne prennent pas en compte la formation théologique des responsables et l'implantation d'églises fortes et solides. L'évangélisme occidental, dans sa faim insatiable de chiffres et de résultats, a permis au pragmatisme et aux mauvaises théologies de proliférer sur le champ missionnaire. Pour aller plus vite, l'évangélisation et le discipulat est réduit au strict minimum, à l'obtention de résultats sans souci de l'authenticité et de la profondeur des conversions. Les organisations missionnaires veulent faire vite au lieu de faire bien et préfèrent les « églises-lapins », qui se reproduisent vite, aux « églises-éléphants », qui mettent longtemps à s'établir. Les pays du Sud sont à présent remplis de lapins, qui sont rapidement dévorés par les rapaces et les loups.

Ensuite, il faut reconnaître que les prédicateurs de l'Évangile de la prospérité ont communiqué leur message par des moyens bien plus rapides et plus stratégiques que les évangéliques réformés, qui ont été lents à prendre conscience de ces réalités. Les enseignants de l'hérésie et la prospérité ont des chaînes de télévision par satellite depuis plusieurs décennies, qui leur ont permis d'accéder même à des villages isolés en Afrique et en Asie, bien avant que nos sites réformés préférés soient en ligne !

Ils ont dépensé beaucoup d'argent pour faire venir des pasteurs africains, asiatiques et latino-américains dans leurs pernicieuses écoles de prophéties, tandis que les églises évangéliques fidèles à la Bible investissent très peu dans la formation de responsables dans les pays du Sud. Un pasteur ougandais m'a dit que, quand un livre écrit récemment par des pasteurs africains de renom, pour réfuter la théologie de la prospérité, a été publié en Ouganda, *treize* exemplaires étaient disponibles à la publication.¹⁰ Chaque fois que j'aborde ces questions avec mes frères en Amérique du Nord, on me dit que le problème est un manque de fonds pour mettre de meilleures ressources à la disposition de l'Église mondiale. Pourtant, nous avons bien assez d'argent disponible pour organiser toutes sortes de conférences pastorales, auxquelles participent surtout des pasteurs nord-américains et où des dizaines de milliers de livres, dont la plupart ne seront jamais lus, sont distribués. Le milieu évangélique réformé occidental dispose d'une abondance de moyens, mais, à mon sens, il a été très lent à réagir à la famine théologique dans les pays du Sud.

Enfin, les évangéliques nord-américains, y compris ceux de tradition « réformée », sont complices des faiblesses du christianisme mondial, parce que l'argent occidental, non seulement celui d'églises et de mouvements sectaires, mais d'églises évangéliques fidèles à la Bible, a été investi dans les pires formes de christianisme mondial, à cause du grand nombre d'adeptes de ces mouvements.

¹⁰ Kenneth Mbugua, ed., *Prosperity?: Seeking the True Gospel* (Kenya: ACTS, 2016).

Le réveil ne peut être produit ni suscité par nos propres efforts. Nous devons plutôt nous consacrer à l'œuvre de Dieu, selon Dieu, avec ses ressources, en œuvrant patiemment pour fortifier son Église, afin que l'Esprit agisse là où la Parole de Dieu est prêchée clairement et avec autorité.

4. Comment avancer ?

Y a-t-il un moyen d'avancer ? Comment agir pour améliorer les choses ? De quoi avons-nous besoin pour un véritable réveil et une réforme biblique dans les pays du Sud ?

Que Dieu soit loué pour toutes les organisations qui œuvrent fidèlement à cela, pour les initiatives comme Theological Famine Relief (Soulager la famine théologique) de TGC et la traduction de contenu théologique de qualité dans les langues employées par l'Église mondiale. Mais cela ne suffit pas : nous avons besoin de responsables chrétiens mondiaux, capables de se servir de l'épée de l'Esprit pour prendre toute pensée captive à Christ, en affrontant les idoles et visions du monde de leur contexte spécifique. Gloire à Dieu pour les fréquents voyages missionnaires à court terme pour former des responsables sur le terrain. Mais cela ne suffit pas non plus : nous avons besoin d'enseignants *autochtones*, capables d'équiper les saints de tout le conseil de Dieu, tout au long de l'année !

Une réforme a besoin de *réformateurs*, tout simplement. Le christianisme mondial a besoin d'hommes fidèles, formés et équipés pour enseigner et prêcher tout le conseil de Dieu. L'Esprit de Dieu ne souffle, réforme, réveille et renouvelle que là où la Parole de Dieu est aimée, prêchée, enseignée et défendue fidèlement. Nous devons nourrir la réforme biblique en formant et équipant des Jean Calvin d'Asie du Sud, des Martin Luther africains, des John Owen sud-américains et des John Piper d'Asie de l'Est !

Je tiens à définir clairement ici ce que j'entends par formation. Je ne parle *pas* de cours rapides de formation de disciples en dix jours ou dix semaines, comme ceux proposés par certains gourous missiologiques américains, qu'il s'agisse de cours CPM, T4T, DMM ou de toute méthodologie dernier cri. Je ne parle pas non plus de « former » en envoyant des livres et des DVD, en organisant des voyages d'enseignement à court terme ou en envoyant des invitations à des conférences en Amérique du Nord de temps en temps.

Le christianisme mondial a besoin de bien plus que cela. Cela nécessitera beaucoup de temps, d'énergie et de patience pour susciter des hommes fidèles, formés pour interpréter correctement la Parole de vérité et capables aussi d'enseigner les autres (2 Tim 2:2, 15). Comme à l'époque d'Élie, Dieu a ses hommes fidèles dans les pays du Sud, qui n'ont pas fléchi le genou devant Ba'al. Certains des meilleurs ouvriers dans ces pays sont des frères fidèles, qui ont bénéficié d'une formation solide en exégèse, théologie biblique, théologie systématique, histoire de l'Église et théologie pastorale. Ils ont étudié avec persévérance afin d'être des ouvriers approuvés. Ils ont aussi été équipés pour lutter pour la vérité révélée aux saints une fois pour toutes.

Des personnes ayant étudié en Occident, en ayant accès aux meilleures ressources que la sphère évangélique réformée a à offrir, ont ramené ce qu'elles ont appris dans leur pays d'origine, pour implanter, diriger et réformer des églises enracinées dans la Parole de Dieu, afin d'annoncer

l'Évangile à la lumière des Écritures, pour la gloire de Dieu. La plupart du temps, ces personnes ont elles-mêmes payé leurs études ou quelques bienfaiteurs ont pourvu aux frais. Pour ma part, j'ai entièrement financé mes études moi-même jusqu'au MDiv, tandis que mon PhD a été rendu possible essentiellement grâce à de fidèles bienfaiteurs *Indiens*. Aucune église américaine ne m'a soutenu financièrement au cours de mes six années de formation théologique.

Je crois fermement que la meilleure manière pour l'Église mondiale de s'enraciner plus profondément dans la Parole de Dieu est que les églises occidentales investissent pour offrir la meilleure formation théologique possible aux ouvriers fidèles des pays du Sud. Un fidèle pasteur éthiopien de ma région m'a dit récemment, les larmes aux yeux : « Nos peuples ont faim, faim de vérité, faim de la Parole de Dieu. » Qui les nourrira ?

Je crois fermement que pour avancer, l'Église occidentale doit réorienter ses fonds missionnaires pour soutenir des responsables fidèles, comme ce frère éthiopien, pour qu'ils soient formés dans les meilleurs séminaires occidentaux, en herméneutique, théologie et exégèse grecque et hébraïque, afin de pouvoir écrire des livres de théologie dans leur propre langue, répondre aux problèmes les plus criants de leur contexte et confronter la vision du monde idolâtre de leur culture. Cette suggestion est cependant souvent accueillie par la crainte, bien intentionnée, de beaucoup de responsables occidentaux, que les responsables de pays du Sud formés en Occident ne retournent pas dans leur pays d'origine. On peut répondre que cette crainte n'est pas fondée, pour plusieurs raisons. D'abord, elle ne tient pas compte des ouvriers fidèles qui, après avoir été formés en Occident, sont retournés dans leur pays d'origine, au Sud, où ils font un excellent travail. Je connais personnellement plusieurs hommes fidèles qui ont refusé des opportunités en Occident afin de pouvoir s'en retourner œuvrer chez eux. Ensuite, s'il est vrai que certains chrétiens originaires de pays du Sud choisissent de rester en Occident, pour chacun d'eux, on a un nombre équivalent de missionnaires occidentaux qui, après avoir reçu un soutien considérable, retournent dans leur pays après seulement quelques années sur le terrain. Si la crainte du retour rapide de missionnaires occidentaux (quelles que soient leurs raisons) ne nous empêche pas de financer de nouveaux missionnaires, alors pourquoi les rares responsables chrétiens originaires de pays du Sud qui restent en Occident empêcheraient-ils que nous en formions d'autres ? N'oublions pas non plus qu'avec la mondialisation et la croissance de la diaspora de peuples non atteints en Occident, la providence divine a également besoin de responsables non occidentaux dans les pays occidentaux. De plus, il existe de bons moyens de s'assurer que les fonds alloués à la formation de responsables des pays du Sud porteront des fruits dans leurs pays. Par exemple, certaines églises et institutions financent la formation de responsables originaires de pays du Sud dans le cadre d'un « accord d'alliance » par lequel l'étudiant s'engage à retourner dans son pays d'origine après la fin de ses études, faute de quoi l'argent investi devient un prêt à rembourser. Enfin, la triste vérité, jusqu'à présent en tout cas, est que les églises et séminaires occidentaux offrent une bien meilleure formation dans la saine doctrine que ceux des pays du Sud. Je crois donc fermement que la formation, en Occident, de responsables originaires des pays du Sud, est une étape préliminaire

nécessaire au développement d'églises saines et de centres de formation théologique fidèles à la Parole de Dieu dans les pays du Sud.

Après avoir investi dans la formation de responsables autochtones, nous devons financer la mise en place de centres de formation théologique dans les pays du Sud, avec une équipe pédagogique autochtone, dotés d'une théologie réformée fidèle à la Bible. Nous devons aussi soutenir l'implantation d'églises fortes et doctrinalement solides, dirigées par des responsables compétents, qui deviendront des havres de théologie saine, des colonnes et appuis de la vérité. Ces églises, à leur tour, formeront et produiront alors une nouvelle génération de responsables et de réformateurs pour le christianisme mondial.

Nous voulons voir des chaires resplendissant la gloire de la Parole de Dieu qui y est proclamée, afin d'obtenir des églises soumises à l'autorité de la Parole, où Christ est aimé et honoré comme il se doit. Si c'est vraiment ce que nous voulons, alors nous devons équiper et envoyer des ouvriers qui deviendront, Dieu voulant, les Augustin et les Calvin des grands centres urbains des pays du Sud et dont l'influence se fera sentir dans les régions aux alentours.

Nous devons investir dans des centres de formation, dans l'implantation d'églises saines et solides et dans la formation de séminaires de qualité dans les pays du Sud. Nous devons commencer à rêver des Genève et Cambridge du Sud ! Pour cela, nous avons besoin d'une vision à long terme, d'investir dans des autochtones qui consacreront le temps et les efforts requis à leurs études et travailleront dur pour creuser des puits dans lesquels *beaucoup* pourront puiser l'eau pure de la vérité divine.

Le Seigneur a promis de bénir et de protéger ses brebis en leur donnant des bergers fidèles (Jér 23:4). Agissons donc pour former une génération de bergers dans les pays du Sud, qui nourriront les brebis et prendront soin d'elles au lieu de les tondre et de les dévorer.

5. Conclusion

En 2006, Philip Jenkins a fait la remarque prophétique suivante :

Les églises ayant connu la plus forte croissance dans les pays du Sud sont l'Église catholique (de tendance traditionaliste et fidéiste) et des sectes protestantes évangéliques et pentecôtistes. Il y a déjà plusieurs centaines de millions de membres d'églises pentecôtistes et indépendantes, situées précisément dans les régions au plus fort taux d'accroissement de la population. D'ici quelques décennies, ces dénominations représenteront un segment bien plus important du christianisme mondial ; il est même concevable qu'elles deviennent majoritaires. Elles prêchent un message charismatique, visionnaire et apocalyptique, qui paraît simpliste d'un point de vue occidental, dans lequel les prophéties sont une réalité quotidienne, tandis que la guérison par la foi, l'exorcisme, les rêves et les visions sont des dimensions fondamentales de la sensibilité religieuse. Pour

le meilleur et pour le pire, les églises dominantes à l'avenir pourraient avoir beaucoup en commun avec celles de l'Europe du Moyen-Âge ou du début de l'ère moderne.¹¹

Le besoin de réforme dans le christianisme mondial est réel et urgent. Puissions-nous travailler de toutes nos forces pour nous assurer que d'ici cinquante ans, le christianisme mondial ne sera pas dominé par les guérisseurs par la foi, les prétendus prophètes et les faux apôtres, mais par des hommes pieux, qui prêchent et enseignent tout le conseil de Dieu. Prions et espérons aussi que par la grâce de Dieu et grâce à nos efforts fidèles, la flamme de la Réforme puisse briller dans le christianisme mondial, pour la gloire de Dieu seul.

¹¹ Jenkins, "Believing in the Global South."

CES MENTORS QU'ON OUBLIE : LA LEÇON DE LEADERSHIP DES CHRÉTIENS PERSÉCUTÉS¹

Brent L. Kipfer

Brent L. Kipfer est pasteur de l'église mennonite Maple View (Wellesley, Ontario), diplômé d'Arrow Leadership Program et du Gordon-Conwell Theological Seminary et titulaire d'un doctorat de ministère en leadership chrétien.

RÉSUMÉ

Pour un cinquième de l'Église mondiale, le leadership s'exerce dans un contexte de persécution. Si la *persécution* et le *leadership* suscitent l'un et l'autre un intérêt croissant tant parmi les érudits que chez un public plus profane, il a été jusqu'ici mené peu de recherches au carrefour de ces deux domaines d'études, qui portent sur l'expérience du leadership face à la persécution. Cet article en appelle à une étude consciente et approfondie du leadership chrétien dans ce dernier contexte, qui prenne en compte les défis du témoignage à Jésus-Christ en pareilles circonstances, des perspectives bibliques, de la pertinence des théories du leadership et des profits à en retirer pour l'Église mondiale, notamment pour les communautés persécutées, pour les missionnaires et pour ceux jouissant d'un degré plus important de liberté religieuse. La théorie du leadership de Robert E. Quinn est un exemple de modèle de recherche prometteur, testé dans le cadre de l'étude du leadership de l'église Meserete Kristos, en Éthiopie, entre 1974 et 1991.

1. Introduction

Dans d'innombrables communautés à travers le monde, les responsables chrétiens se forgent au feu de la persécution.² 500 millions de disciples de Jésus-Christ dans plus de 65 pays font face à

¹ Cet article reprend, sous une forme modifiée, certaines parties de l'ouvrage de Brent L. Kipfer, « Persecuted and Thriving: Meserete Kristos Church Leadership during the Ethiopian Revolution (1974-1991) » (Persécutée et florissante : le leadership de l'église Meserete Kristos pendant la Révolution éthiopienne (1974-1991)) (D. Min. diss., Gordon-Conwell Theological Seminary, 2017).

² Charles L. Tieszen, « Redefining Persecution », dans *Sorrow and Blood: Christian Mission in Contexts of Suffering, Persecution and Martyrdom* (Deuil et sang : la mission chrétienne dans le contexte de la souffrance, de la persécution et du martyre) (GMS ; Pasadena : William Carey Library, 2012), p. 47, définit la persécution religieuse des chrétiens comme « toute injustice, quel qu'en soit le degré d'hostilité, perpétrée essentiellement pour des raisons religieuses et dirigée contre les chrétiens, qui porte préjudice à la victime à divers degrés, de son point de vue ». Cet article, tout en acceptant cette définition assez large, se concentre sur le leadership dans un contexte de persécution accru.

de restrictions substantielles de leur liberté d'exprimer leur foi, mises en œuvre notamment au moyen de restrictions portant sur les réunions cultuelles, de s'identifier publiquement en tant que chrétiens, d'évangéliser et/ou de posséder des bibles. La nature et l'intensité de la persécution varient beaucoup en fonction des régions, des cultures et des nations, mais nombreux sont ceux qui risquent l'humiliation publique, l'ostracisme, les coups, la prison, la torture, et même la mort, à cause de leur allégeance et de leur témoignage à Jésus.³ Tout comme les auteurs et les premiers destinataires du Nouveau Testament, ils comprennent ce que le leadership, en tant qu'expression du discipulat, coûte par définition. Malgré cela, beaucoup de ceux qui acceptent cet appel de Dieu dirigent les autres en faisant preuve d'une vision, d'une intégrité, d'un amour et d'une créativité exceptionnels. La plupart d'entre eux servent dans l'obscurité, mais ils ont beaucoup à apprendre à l'Église mondiale quant à la fidélité, au sacrifice et au courage dans le leadership chrétien. Malheureusement, leur voix et leur expérience ne sont mentionnées nulle part dans les études et livres de leadership, que ce soit dans les ouvrages profanes ou s'adressant aux spécialistes.

Le présent article a pour objet d'explorer le besoin pressant de travaux de recherche sur l'expérience des responsables persécutés, considérant a) le défi du leadership dans un contexte de persécution, b) l'absence d'études croisées du leadership et de la persécution qui soient au carrefour de ces deux domaines d'investigation, c) les perspectives bibliques, d) la pertinence de la théorie du leadership actuelle, avec une attention particulière portée aux travaux de Robert E. Quinn, e) le cas de l'église Meserete Kristos pendant la persécution du régime du Derg en Éthiopie et enfin, f) les avantages potentiels pour l'Église mondiale, notamment les communautés persécutées, les missionnaires et ceux qui jouissent de la liberté religieuse.

2. Impacts de la Persécution sur l'Église et ses Dirigeants

Les chrétiens des démocraties occidentales ont parfois tendance à adopter une vision romantique des suites de la persécution sur les églises, estimant que celle-ci engendre forcément la croissance. Ils citent à l'appui l'adage de Tertullien : « le sang des martyrs est la semence de l'Église. »⁴ De

³ Todd M. Johnson, « Persecution in the Context of Religious and Christian Demography, 1970-2020 » (La persécution dans le contexte de la démographie chrétienne et religieuse, 1970-2020), dans *Christianity and Freedom: Volume 2, Contemporary Perspectives* (Christianisme et liberté : volume 2, Perspectives contemporaines) (éd. Allen D. Hertzke et Timothy Samuel Shah ; New York : Cambridge University Press, 2016), p. 13-57, estime le nombre de chrétiens faisant face à la persécution, telle que définie par la loi américaine sur la liberté religieuse à l'international de 1998, à 500 millions, répartis dans 46 pays. Cette définition inclut l'interdiction ou la restriction arbitraire : 1) de réunions pour des activités religieuses pacifiques, comme le culte, la prédication et la prière, 2) de la libre expression des croyances religieuses, 3) du changement de croyance et d'affiliation religieuse, 4) de la possession et de la distribution de littérature religieuse, notamment de Bibles, 5) du droit d'élever ses enfants dans l'enseignement et la pratique religieuse de son choix, 6) de l'enregistrement de cultes, par des conditions arbitraires, 7) la détention, l'interrogation, l'imposition de fortes sanctions financières, le travail forcé, le déplacement massif forcé, l'emprisonnement, la conversion forcée, la violence, la torture, la mutilation, le viol, l'esclavage, le meurtre et l'exécution, à cause des croyances ou de la pratique religieuse de la victime. Open Doors (Portes Ouvertes), dans sa « World Watch List 2018: The 50 countries where it's most dangerous to follow Jesus » (Index Mondial de persécution 2018 : les 50 pays où suivre Jésus coûte le plus), à la page suivante : <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/>, consultée le 8 avril 2018, rapporte que 215 millions de chrétiens dans 65 pays subissent une forte persécution.

⁴ Vernon Jay Sterk, « The Dynamics of Persecution » (Dynamiques de persécution) (Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 1992), p. xiii-xiv.

fait, les églises font souvent état de conséquences positives à la persécution pour leur ministère dans un environnement marqué par la persécution, notamment :

- a. la croissance spirituelle personnelle et une plus forte consécration à Christ,
- b. une vitalité collective exceptionnelle, l'église apprenant à dépendre plus profondément du Saint-Esprit,
- c. des exaucements de prière miraculeux,
- d. la révélation de la grâce et de la puissance de Dieu, les croyants faisant preuve d'amour envers leurs persécuteurs,
- e. l'intérêt et le respect de personnes qui se contenteraient, dans d'autres circonstances, d'ignorer les chrétiens, mais qui sont touchés par le courage de leur témoignage,
- f. une diminution du nombre de chrétiens qui ne le sont que de nom,
- g. des expressions d'amour et de soutien entre croyants qui souffrent,
- h. une croissance numérique.⁵

Malgré cela, le but de la persécution est de nuire à l'avancée de l'Évangile et au bien-être des croyants. Cette hostilité provoque des dégâts, à court comme à long terme, sur les personnes et les églises, notamment parfois :

- a. la douleur affective, physique et spirituelle des victimes de persécution,
- b. le reniement de certains croyants pour échapper à la souffrance,
- c. une crainte paralysante,
- d. un affaiblissement de l'intégrité des chrétiens, qui cachent leur foi ou font des compromis moraux pour survivre,
- e. une restriction de la foi à la sphère privée, quand les chrétiens cherchent à éviter d'attirer l'attention de leurs persécuteurs,
- f. un étouffement de l'évangélisation, du fait du découragement des disciples et de la volonté d'éviter la souffrance, ainsi que de la crainte des convertis potentiels,
- g. un climat de méfiance entre personnes et groupes, qui fait que les églises sont davantage susceptibles de se diviser,
- h. des églises locales isolées,
- i. des églises qui deviennent des sous-cultures fermées, marquées par le légalisme, une attitude défensive et la peur du changement,
- j. une confiance affaiblie en l'Évangile, à cause de la propagande anti-chrétienne,

⁵ Nguyen Huu Cuong, « The Growth of Certain Protestant Churches in Saigon under the Vietnamese Communist Government from 1975 » (La croissance de certaines églises protestantes à Saïgon, sous le gouvernement communiste vietnamien, à partir de 1975) (D.Min. diss., San Francisco Theological Seminary, 1995), p. 92-162, 184 ; John Moldovan, « Lessons from Ministry in the Context of Violence in Eastern Europe » (Leçons apprises du ministère dans un contexte de violence en Europe de l'Est), dans *Missions in Contexts of Violence* (La mission dans un contexte de violence) (Pasadena : William Carey Library, 2008), p. 351-52 ; Paul Marshall, Lela Gilbert et Nina Shea, éd. *Persecuted: The Global Assault on Christians* (Persécutés : l'assaut mondial sur les chrétiens) (Nashville : Thomas Nelson, 2013), p. 5 ; Kurt Nelson, « Finishing Well: Encouraging Pastors to Persevere under Persecution » (Bien terminer : encourager les pasteurs à persévérer face à la persécution) (D.Min. diss., Columbia International University, 2008), p. 93-95, 120-21, 127-28 ; Sterk, « Dynamics of Persecution » (Dynamiques de persécution), p. 199-201, 236-37.

- k. la perte d'un témoignage chrétien efficace si les chrétiens réagissent par la violence et entrent dans un cercle vicieux de conflit religieux,
- l. la disparition de certaines assemblées, voire de toute forme de témoignage chrétien dans une région donnée.⁶

Dans un contexte de persécution, les chrétiens ont grand besoin de responsables consacrés et créatifs. En même temps, les responsables chrétiens sont souvent la cible d'attaques, les ennemis de l'Évangile cherchant à les affaiblir et à éliminer leur influence. Certains demeurent fidèles à Jésus-Christ et à ceux qu'ils servent, tandis que d'autres :

- a. cessent d'exercer leurs responsabilités par l'apostasie, la crainte, l'exil ou la mort,
- b. subissent les effets physiques et émotionnels de la persécution, notamment des blessures, le manque de sommeil, une crainte paralysante, la paranoïa et le stress post-traumatique,
- c. compromettent leur foi et leur appel, leur autorité morale, et trahissent la confiance de leurs ouailles,
- d. se conforment aux exigences des persécuteurs, par exemple en se limitant à ne prêcher que sur des thèmes « sûrs »,
- e. imitent les modèles de leadership malsains de ceux qui les persécutent,
- f. font face à l'insécurité et à des tensions dans leur mariage et leur famille, du fait des pressions de la persécution,
- g. éprouvent des regrets, de la culpabilité et de la honte quand ils ne réagissent pas à la persécution avec foi et amour, comme ils le voudraient.⁷

La persécution elle-même ne fait pas de responsables chrétiens des saints ou des héros hyper-spirituels. Pourtant, des hommes et des femmes qui exercent des responsabilités dans la mission de Jésus-Christ, parfois en payant un prix fort pour cela, sont profondément marqués par cette expérience et exercent souvent une influence transformatrice dans la vie d'autres personnes.

⁶ Cuong, « The Growth of Certain Protestant Churches » (La croissance de certaines églises protestantes), p. 1-4, 39-42, 45-46, 157 ; Mark Galli, « Is Persecution Good for the Church? Sometimes It Isn't » (La persécution est-elle bonne pour l'Église ? Pas toujours », *Christianity Today* 41, n° 6 (1997) ; John Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How it Died* (L'histoire perdue du christianisme : l'âge d'or millénaire de l'Église au Moyen-Orient, en Afrique et en Asie, ainsi que sa disparition) (New York : Harper Collins, 2008), p. 3-34, 97-172, 207-25 ; Beram Kumar, « Reflections on Mission in the Context of Suffering, Persecution, and Martyrdom » (Réflexions sur la mission dans le contexte de la souffrance, de la persécution et du martyre », et Paul Estabrooks, « Preparing Both Church and Missionaries: Global North » (Préparer l'Église et les missionnaires : les pays du Nord), dans *Sorrow and Blood: Christian Mission in Contexts of Suffering, Persecution and Martyrdom* (Deuil et sang : la mission chrétienne dans le contexte de la souffrance, de la persécution et du martyre) (GMS ; Pasadena : William Carey Library, 2012), p. 15-21, 351-56 ; Moldovan, « Lessons from Ministry » (Leçons de ministère), 351 ; Marshall et al., *Persecuted* (Persécutés), p. 5-6 ; Marsh Moyle, *The Effects of Persecution on Church and Mission in Central and Eastern Europe* (Les effets de la persécution sur l'Église et la mission en Europe centrale et de l'Est) (Hinckley, Royaume-Uni : CityGate, 1989), p. 4-9, 12 ; Nelson, « Finishing Well » (Bien terminer), p. 134-35 ; Janet Keller Richards, *Unlocking our Inheritance: Spiritual Keys to Recovering the Treasures of Anabaptism* (Débloquer notre héritage : les clés spirituelles de la redécouverte des trésors de l'anabaptisme) (Morgantown, Pennsylvanie : Masthof Press, 2005), p. 109-18 ; Sterk, « Dynamics of Persecution » (Dynamiques de persécution), p. 69, 187-95.

⁷ Cuong, « The Growth of Certain Protestant Churches » (La croissance de certaines églises protestantes), p. 1, 17, 25-28, 86-87, 157 ; Ivo Lesbaupin, *Blessed Are the Persecuted: Christian Life in the Roman Empire, A.D. 64–313* (Heureux les persécutés : la vie chrétienne dans l'Empire romain, 64-313 ap. J.-C.), (Maryknoll, New York : Orbis Books, 1987), p. 15 ; Moldovan, « Lessons from Ministry » (Leçons de ministère), p. 348-51 ; Moyle, *Effects of Persecution* (Les effets de la persécution), 9-10 ; Nelson, « Finishing Well » (Bien terminer), p. 1-4, 11, 41-42, 83-84 ; 119-25.

3. Persécution et leadership : occasions d'apprentissage interdisciplinaire

Au cours des trente dernières années, l'intérêt pour la *persécution* et le *leadership*, en tant que sujets populaires ou domaines d'étude interdisciplinaire, s'est beaucoup accru. Si le nombre de ressources institutionnelles, de travaux de recherche et d'ouvrages consacrés au *leadership* dépasse largement celui de ceux consacrés à la *persécution*, les deux thèmes ont saisi l'attention d'un large public et du milieu universitaire, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église chrétienne. Les deux domaines sont cependant restés séparés, sans que beaucoup de chevauchement ou d'interaction ait eu lieu.

3.1 Souffrance, persécution et martyre : un intérêt croissant

Les chrétiens se sont exprimés par écrit quant à la persécution depuis l'époque du Nouveau Testament. Au cours des premiers siècles d'histoire de l'Église, les récits du témoignage fidèle des martyrs encourageaient les croyants à persévérer. Bien plus tard, après la Réforme, les récits de martyrs visaient à renforcer les identités et priorités dénominationnelles et à inspirer une consécration radicale à Jésus. Au cours du XX^e et du XXI^e Siècle, beaucoup de biographies de chrétiens persécutés, de peintures de la souffrance éprouvée par l'Église dans certains pays, de réflexions bibliques et théologiques et d'études statistiques portant sur la persécution, ont été publiées.⁸ Des organisations de plaidoyer, comme Portes Ouvertes International, La Voix des Martyrs, la commission de l'Alliance Évangélique Mondiale (AEM) pour la liberté religieuse et Aide à l'Église en Détresse, font régulièrement état d'incidents ayant trait à la persécution religieuse. Au cours des 15 dernières années, on a assisté à un accroissement de la réflexion universitaire sur la persécution des chrétiens, avec le lancement du *Journal international de la liberté religieuse* et d'autres publications s'intéressant à ce sujet, en lien avec la mission, les études bibliques, la théologie, la démographie et les statistiques, l'aide pratique, la guérison des traumatismes, la recherche et des études de cas historiques.⁹

⁸ Christof Sauer, *International Bibliography on Religious Freedom and Persecution, English* (Bibliographie internationale de la liberté et de la persécution religieuse, Edition anglaise) (Bonn : International Institute for Religious Freedom (Institut international pour la liberté religieuse), 2004) ; Thomas Schirrmacher, *The Persecution of Christians Concerns Us All: Towards a Theology of Martyrdom* (La persécution des chrétiens nous concerne tous : vers une théologie du martyre) (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2008), p. 24-25, 40-42 ; Carl A. Volz, *Pastoral Life and Practice in the Early Church* (Vie et pratique pastorale dans l'Église primitive) (Minneapolis: Augsburg, 1990), 145-48.

⁹ Ronald Boyd-MacMillan, *Faith That Endures: The Essential Guide to the Persecuted Church* (Une foi persévérante : le guide essentiel de l'Église persécutée) (Grand Rapids : Revell, 2006) ; Eitel, *Missions in Contexts of Violence* (La mission dans un contexte de violence) ; Allen D. Hertzke et Timothy Samuel Shah, éd., *Christianity and Freedom: Volume 2, Contemporary Perspectives* (Christianisme et liberté : Volume 2, Perspectives contemporaines) (New York : Cambridge University Press, 2016) ; Harold D. Hunter et Cecil M. Robeck, éd., *The Suffering Body: Responding to the Persecution of Christians* (Le corps qui souffre : répondre à la persécution des chrétiens) (Waynesboro, Géorgie : Paternoster, 2006) ; Hans Aage Gravaas et al., éd., *Freedom of Belief and Christian Mission* (Liberté de croyance et mission chrétienne) (RECS 28 ; Eugene, Oregon : Wipf and Stock, 2015) ; Daniel Philpott et Timothy Samuel Shah, éd., *Under Caesar's Sword: How Christians Respond to Persecution* (Sous l'épée de César : comment les chrétiens réagissent à la persécution) (Cambridge : Cambridge University Press, 2018) ; Christof Sauer et Richard Howell, éd., *Suffering, Persecution and Martyrdom: Theological Reflections* (La souffrance, la persécution et le martyre : réflexions théologiques) (RFS 2 ; Johannesburg : AcadSA Publishing, 2010) ; Taylor et al., *Sorrow*

L'accent était le plus souvent mis sur le soutien de nos frères et sœurs persécutés, en racontant leur histoire, en encourageant la prière pour eux, en défendant la cause de la liberté religieuse et en soulageant leur souffrance, dans la mesure du possible. On comprend pourquoi. Tout en reconnaissant que les disciples de Jésus-Christ persécutés ont beaucoup de choses à apprendre aux autres qui vivent leur foi dans des contextes similaires, ainsi qu'aux chrétiens dans des cadres plus libres et plus confortables,¹⁰ l'attention portée à leur expérience portait davantage sur leurs besoins que sur leurs forces et sur leurs dons.

3.2 L'appel de Bad Urach : un défi lancé à l'Église mondiale

Le Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde a mis en avant l'importance de la solidarité et des partenariats entre les chrétiens persécutés et ceux jouissant de la liberté religieuse. En 2004, une publication occasionnelle a souligné l'importance de responsables solides pour l'Église persécutée et encouragé l'Église mondiale à accorder la priorité :

- **au développement de capacités au sein de l'Église persécutée et pour celle-ci**, afin d'équiper les croyants et les responsables pour un ministère efficace, l'auto-suffisance économique et le témoignage chrétien,
- **au développement de réseaux et de partenariats entre croyants persécutés et non, ainsi qu'entre chrétiens persécutés dans différents pays**, afin de fortifier le corps de Christ, notamment en encourageant les croyants qui souffrent, en permettant à l'Église mondiale d'accéder à la sagesse spirituelle et à l'exemple des chrétiens persécutés, en facilitant l'aide pratique, le conseil et la réflexion théologique, en aidant les chrétiens à se préparer pour l'éclosion de libertés nouvelles ou, au contraire, à une restriction des libertés, et en apprenant de l'expérience des autres,
- **au développement d'une théologie de la persécution**, inspirée des leçons apprises par les églises dans un contexte de persécution, surtout dans le domaine missiologique.¹¹

En partant de ce travail, des spécialistes originaires de 18 pays se sont réunis à Bad Urach, en Allemagne, en préparation du troisième congrès de Lausanne pour l'évangélisation du monde, au Cap, en 2010, afin de développer « une théologie évangélique de la souffrance, de la persécution

and Blood: Christian Mission in Contexts of Suffering, Persecution and Martyrdom (Deuil et sang : la mission chrétienne dans le contexte de la souffrance, de la persécution et du martyre) (GMS ; Pasadena : William Carey Library, 2012).

¹⁰ Parmi les efforts notables pour faire part à un public occidental des leçons que les chrétiens persécutés ont à leur apprendre, on peut citer notamment Boyd-MacMillan, *Faith That Endures* (Une foi persévérante), p. 301-41 ; Paul Estabrooks et Jim Cunningham, *Standing Strong through the Storm* (Tenir ferme dans la tempête) (Santa Ana : Open Doors International, 2004) ; Nik Ripken et Gregg Lewis, *The Insanity of God: A True Story of Faith Resurrected* (La folie de Dieu : l'histoire vraie d'une foi ressuscitée) (Nashville: B & H Publishing Group, 2015) ; The Voice of the Martyrs (La voix des martyrs), *I am N: Inspiring Stories of Christians Facing Islamic Extremists* (Je suis N : histoires inspirantes de chrétiens face à l'extrémisme islamique) (Colorado Springs: David C. Cook, 2016).

¹¹ Patrick Sookhdeo, *The Persecuted Church, Lausanne Occasional Paper No. 32* (L'Église persécutée, publication occasionnelle du Mouvement de Lausanne n°32) (Lausanne Committee for World Evangelization (Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde), 2005). Les autres recommandations concernent les plaidoyers, l'aide juridique, la prière et l'aide pratique.

et du martyre pour l'Église mondiale en mission »¹². Leur *déclaration de Bad Urach*, tout en se concentrant surtout sur la théologie, propose aussi des stratégies de développement de capacités au sein de l'Église persécutée et pour celle-ci, notamment :

- par la sensibilisation, à l'échelle mondiale, au fonctionnement de certaines parties de l'Église confrontées à diverses formes de restrictions,
- en découvrant la manière dont les églises pâtissant de la violence de régimes répressifs demeurent fermes dans la foi et s'accroissent malgré les restrictions,
- en encourageant les églises locales qui font face à des difficultés, par la prière, le soutien et d'autres formes d'aide pratique,
- en équipant les églises locales, pour transformer les temps de crise en occasions de rendre témoignage à Jésus-Christ,
- en préparant les églises à faire face aux possibilités d'adversité au cours des années à venir, en affirmant l'unicité du corps de Christ, en cultivant une coopération mondiale active plus profonde et en ouvrant des voies de contact et de communication directe et indirecte avec les églises persécutées.

La *déclaration de Bad Urach* en appelle à intégrer l'enseignement biblique sur la souffrance, la persécution et le martyre, à la formation théologique et à la formation de responsables, le tout complété par des réflexions théoriques accompagnées d'applications pastorales pratiques. L'intérêt de ces connaissances ne se limite pas à ceux qui font face à des persécutions sévères : les auteurs soutiennent que les chrétiens qui subissent moins de pressions ont besoin d'entendre les vérités divines apprises par les chrétiens persécutés, dont la compréhension spirituelle « est vitale pour la transformation des vies dans le reste du corps de Christ ».¹³

3.3 Le leadership dans un contexte de persécution : un territoire inexploré

Malgré l'intérêt croissant pour l'Église persécutée, le *leadership* dans ce contexte n'a reçu que peu d'attention. Certes, les biographies et autres récits de persécutions racontent l'histoire de certains responsables et offrent un aperçu de leur leadership¹⁴, mais les efforts visant à explorer la nature

¹² Christof Sauer, éd., « Bad Urach Statement: Towards an Evangelical Theology of Suffering, Persecution and Martyrdom for the Global Church in Mission » (Déclaration de Bad Urach : Vers une théologie évangélique de la souffrance, de la persécution et du martyre pour l'Église mondiale dans la mission), dans *Suffering, Persecution and Martyrdom: Theological Reflections* (Souffrance, persécution et martyre : réflexions théologiques) (RFS 2 ; Johannesburg : AcadSA Publishing, 2010), p. 31. La consultation de Bad Urach a été organisée par l'Institut international pour la liberté religieuse et sponsorisée par les commissions Liberté religieuse, Théologie et Mission de l'Alliance Évangélique Mondiale, ainsi que par le groupe de travail théologique du Mouvement de Lausanne.

¹³ Ibid., 30.

¹⁴ Voir Ken Anderson, *Bold as a Lamb: Pastor Samuel Lamb and the Underground Church of China* (Courageux comme un agneau : le Pasteur Samuel Lamb et l'Église clandestine en Chine) (Grand Rapids : Zondervan : 1991) ; Barnabas Mam et Kitty Murray, *Church Behind the Wire: A Story of Faith in the Killing Fields* (L'Église derrière les barbelés : une histoire de foi dans les champs de la mort) (Chicago : Moody, 2012) ; Greg Musselman et Trevor Lund, *Closer to the Fire: Lessons from the Persecuted Church* (Plus près du feu : leçons de l'Église persécutée) (Bartlesville, Oklahoma : Genesis, 2012) ; Oscar Romero, *A Shepherd's Diary* (Journal d'un berger) (traduction anglaise par Irene B. Hodgson ; Cincinnati : St. Anthony Messenger Press, 1993) ; Herbert Schossberg, *Called to Suffer, Called to Triumph* (Appelés à souffrir, appelés à triompher) (Portland : Multnomah, 1990) ; Liao Yiwu, *God Is Red: The Secret Story of How Christianity Survived and Flourished in Communist China* (Dieu est

et les défis du leadership lui-même face aux pressions de la persécution sont plus rares. Une exception notable est la dissertation de Nguyen Huu Cuong, qui met la croissance du ministère de trois églises vietnamiennes persécutées sur le compte de la foi solide et courageuse des pasteurs, responsables laïcs et autres croyants. Cuong montre comment les responsables, par la puissance du Saint-Esprit, ont pratiqué l'évangélisation, la liberté en Christ et la prière fervente, analysé leur contexte politique et culturel avec perspicacité, aimé leurs persécuteurs et se sont montrés prêts à souffrir pour le nom de Jésus et pour l'Évangile. Ces études de cas attestent du leadership remarquable de ces églises missionnelles persécutées, mais pourtant remplies de joie. L'ouvrage de Cuong n'est cependant pas à proprement parler une étude du *leadership*.¹⁵

D'une manière analogue, d'autres études s'intéressent à l'expérience des pasteurs persécutés sans analyser les dynamiques de leadership ou interagir avec les théories du leadership. Les travaux de recherche de Kurt Nelson identifient les conséquences de la persécution endurée par les pasteurs cubains, ainsi que les facteurs qui leur donnent la force de persévérer.¹⁶ Rachel Sing-Kiat Ting et Terri Watson analysent les interviews de neuf pasteurs chinois emprisonnés entre 1949 et 1980 à cause de leurs activités évangéliques, leur souffrance et tout ce qu'ils ont perdu, comment ils ont réagi afin de le supporter et comment ils ont été personnellement transformés par cette expérience.¹⁷ Ces études, avec d'autres, nous ont permis de mieux comprendre l'expérience des responsables au sein de l'Église persécutée, mais beaucoup de questions restent sans réponse.

3.4 Pourquoi ce domaine a-t-il été négligé ?

Pourquoi le leadership dans un contexte de persécution est-il si peu étudié ? Au moins trois facteurs ont probablement joué :

rouge : l'histoire secrète de la survie et de la prolifération du christianisme en Chine communiste) (traduction anglaise par Wenguang Huang ; New York : Harper One, 2011) ; Frère Yun et Paul Hattaway, *The Heavenly Man: The Remarkable True Story of Chinese Christian Brother Yun* (L'homme céleste : la remarquable histoire vraie du chrétien chinois Frère Yun) (Grand Rapids : Monarch, 2002).

¹⁵ Cuong, « The Growth of Certain Protestant Churches » (La croissance de certaines églises protestantes).

¹⁶ Nelson, « Finishing Well » (Bien terminer).

¹⁷ Rachel Sing-Kiat Ting et Terri Watson, « "Is Suffering Good? An Explorative Study on the Religious Persecution among Chinese Pastors » (La souffrance est-elle bonne ? Une étude d'exploration de la persécution religieuse parmi les pasteurs chinois), *Journal of Psychology and Theology* (Journal de psychologie et de théologie) 35, n°3 (2007) : p. 202-10. Il y a par ailleurs trois thèses de doctorat sur le développement de leadership dans les églises de maison chinoises persécutées, qui cherchent moins à décrire et à comprendre l'expérience locale qu'à tester des stratégies de formation de responsables : Esther X. Yang, « A Call to Lead: A Study on Communicating the Core Values of the China Ministry to the Leadership of the Full Life Christian Fellowship in China » (Appelés à diriger : une étude de la communication des valeurs fondamentales du ministère chrétien aux responsables de l'assemblée chrétienne Vie abondante en Chine) (D. Min. diss., Ashland Theological Seminary, 2002) ; Jong Keol Yoo, « Training Chinese House Church Leaders: Factors Influencing Leadership Development Strategies » (La formation de responsables d'églises de maison chinoises : facteurs influençant les stratégies de développement de leadership) (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2005) et Kai-Yum Cheung-Teng, « An Analysis of the Current Needs of House Churches in China to Improve the Effectiveness of Leadership Development » (Analyse des besoins actuels des églises de maison en Chine pour une meilleure efficacité du développement de responsables) (D.Min. diss., Trinity International University, 2006).

- *Les études de leadership sont fortement centrées sur l'Amérique du Nord.* Les théories, cours et livres sur le leadership abondent, mais l'essentiel des travaux de recherche et de publication reflètent le contexte nord-américain, avec ses assertions et ses préoccupations, comme l'a récemment fait remarquer H. H. Drake Williams, III.¹⁸ C'est généralement ailleurs que les chrétiens sont généralement le plus gravement persécutés ailleurs.
- *Nous ne sommes pas assez conscients des ressources spirituelles, façonnées d'une manière unique par leur souffrance, dont disposent les responsables chrétiens persécutés, afin de contribuer à la croissance de l'Église mondiale.* Cette négligence est courante à la fois chez les chrétiens jouissant de la liberté religieuse et chez les chrétiens persécutés.¹⁹
- *La persécution grave implique des obstacles pratiques à l'étude des expériences de leadership.* L'absence de liberté religieuse, politique, de la presse et académique empêche les responsables persécutés de réfléchir à leur propre histoire et de la raconter. Elle rend aussi plus difficile l'accès des chercheurs à cette expérience sans aggraver encore leur souffrance. Les responsables d'églises persécutées survivent généralement grâce à la discrétion, ou même secrètement, en évitant de laisser des traces pouvant être découvertes par leurs persécuteurs (ou par des chercheurs !).

4. Perspectives bibliques : un leadership martyrologique

L'annonce de Jésus-Christ crucifié et ressuscité renverse les évaluations humaines habituelles du leadership et de la persécution, en y mêlant des thèmes intégralement liés au récit et à la théologie biblique, comme la grâce de Dieu qui sauve et la vocation de ceux qui sont « transformés en la même image, de gloire en gloire » (2 Cor 3.18) en suivant leur Messie souffrant mais triomphant ainsi qu'en lui rendant témoignage.

Dieu a intégré la nécessité d'un leadership dans l'écheveau de sa création. Dès le premier chapitre de la Genèse, il appelle les hommes et les femmes à « dominer » sur les créatures de la terre. Cette délégation de responsabilités montre comment, comme le dit Timothy Laniak, Dieu « préfère agir à travers les hommes » pour accomplir ses desseins, anticipant le rôle croissant du leadership humain dans la suite du récit.²⁰ Les meilleurs meneurs d'hommes sont des *suiveurs*, qui

¹⁸ H. H. Drake Williams, III, « A Perspective on Christian Leadership Theory: Supporting More Voices from Europe, Africa, and Asia for a Change » (Perspective sur les théories de leadership chrétien : soutenir davantage de voix d'Europe, d'Afrique et d'Asie pour un changement », *Journal of Global Christianity* (Journal du christianisme mondial) 4, n°1 (2018) : p. 4-9. Robert J. House et al., éd., *Culture, Leadership, and Organizations: The GLOBE Study of 62 Societies* (Culture, leadership et organisations : l'étude GLOBE de 62 sociétés) (Thousand Oaks, Californie : Sage, 2004), p. 56 ; à noter aussi l'origine nord-américaine de la plupart des théories et travaux de recherche sur le leadership, une réalité confirmée par Alan Bryman, « Qualitative Research on leadership: A Critical but Appreciative Review » (La recherche qualitative sur le leadership : une revue critique mais appréciative », *The Leadership Quarterly* (Le trimestriel du leadership) 15, n°6 (2004) : p. 729-69.

¹⁹ Ripken et Lewis, *Insanity of God* (La folie de Dieu), p. 160-61, rappellent, par exemple, une tentative de convaincre un groupe de responsables persécutés de partager leur histoire avec l'Église mondiale. Le public était perplexe, parce que pour eux, la persécution allait tellement de soi, « comme le lever du soleil à l'est », qu'elle ne valait même pas la peine d'être mentionnée.

²⁰ Timothy S. Laniak, *Shepherds after My Own Heart: Pastoral Traditions and Leadership in the Bible* (Des bergers selon mon cœur : traditions pastorales et leadership dans la Bible) (Downers Grove, Illinois : InterVarsity, 2006), p. 22.

répondent fidèlement à l'initiative créatrice, rédemptrice et substantive de Dieu et influencent les autres de sorte qu'ils les imitent. Les Écritures accordant cependant une bien plus grande importance aux *échecs* qu'aux *succès*, ainsi que le note Arthur Boers.²¹ Le péché affecte l'expérience humaine du leadership. Les individus et les communautés se mettent à souffrir dès lors que ceux qui sont appelés à les conduire recherchent leur confort personnel au lieu de remplir leur mission, se font passer eux-mêmes avant les autres, attachent une plus grande importance à la popularité qu'à l'intégrité et « sont sages à leurs propres yeux ».²²

Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, il est courant de voir des personnes persécutées pour leur allégeance et leur fidélité au Dieu vivant.²³ Bien que la persécution soit une expression tragique du péché, Dieu s'en sert souvent comme creuset pour purifier notre foi et révéler son authenticité, ainsi que comme un moyen d'accomplir ses desseins.

Le leadership de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est révélé le plus clairement et le plus profondément à l'humanité par la persécution de Jésus-Christ, dont l'apogée est sa mort injuste (qu'il a pourtant subie librement) et sa résurrection, par laquelle Dieu a pourvu au salut des hommes pécheurs, endurcis dans leur opposition à lui, en se servant de leur rébellion et de leur violence mêmes comme moyen de réconciliation et de restauration de sa création brisée. La croix de Jésus manifeste l'étendue de la souffrance divine, pleine de sens, de sainteté, d'amour et de créativité, en vue du salut des pécheurs.

La souffrance et la mort de Jésus sont le seul moyen qui existe pour nous conduire au salut. Le salut est en Christ seul. Pourtant, Jésus a dit à ses disciples : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi. » (Jean 15:20) Par la grâce de Dieu, leur expérience de la persécution permet à l'Évangile de toucher de nouveaux individus et suscite la croissance du Royaume de Dieu. Glenn Penner observe : « Un Évangile centré sur la croix exige des messagers qui portent la croix. »²⁴

Les responsables chrétiens fidèles sont toujours en première ligne de la mission que Dieu a donnée à l'Église et sont souvent les premiers frappés par la persécution. Ceux qui s'opposent à l'Évangile adoptent généralement la stratégie prophétisée par Zacharie : « Frappe le pasteur, et que les brebis se dispersent ! » (Zach 13:7b, Matt 26:31) La persécution est non pas une exception, mais bien la norme biblique pour les disciples de Jésus. Les responsables chrétiens doivent donc s'attendre à faire l'objet de mauvais traitements à cause de leur vocation. Ce n'est pas un sujet de

²¹ Arthur Boers, *Servants and Fools: A Biblical Theology of Leadership* (Serveurs et fous : une théologie biblique du leadership) (Nashville: Abingdon, 2015), p. 35.

²² Voir Esaïe 3:1-26, 5:21, Jérémie 23:1-40, Ezéchiel 34:1-31.

²³ Pour une théologie biblique de la persécution, voir Scott Cunningham, *'Through Many Tribulations': The Theology of Persecution in Luke-Acts* (« Par bien des tribulations » : la théologie de la persécution dans l'Évangile de Luc et les Actes) (Sheffield, Angleterre : Sheffield Academic Press, 1997) ; Glenn M. Penner, *In the Shadow of the Cross: A Biblical Theology of Persecution and Discipleship* (À l'ombre de la croix : théologie biblique de la persécution et du discipulat) (Bartlesville, Oklahoma : Living Sacrifice Books, 2004) ; Sauer, « Déclaration de Bad Urach » ; Schirmacher, *Persecution of Christians* (La persécution des chrétiens) ; Josef Ton, *Suffering, Martyrdom, and Rewards in Heaven* (Souffrance, martyre et récompenses au ciel) (Wheaton : The Romanian Missionary Society, 1997) ; Taylor et al., *Sorrow and Blood* (Deuil et sang).

²⁴ Penner, *In the Shadow of the Cross* (À l'ombre de la croix), 260.

honte, mais de joie, que de prendre ainsi part aux souffrances de Christ et d'anticiper le partage de son triomphe à l'avènement du Royaume de Dieu.

Le leadership biblique ne peut se comprendre sans allusion au concept néo-testamentaire de *martyria*, les deux étant apparentés, comme le soutient Jack Niewold. *Martyria* décrit la proclamation publique et intentionnelle de Jésus-Christ au monde, a) non seulement par ceux qui ont connu Jésus pendant sa vie sur terre, mais aussi par ceux qui ont rejoint l'Église par la suite, b) par leur témoignage personnel rendu à l'œuvre de salut de Christ, c) afin de pousser à la conversion ceux qui l'entendent, d) publiquement et e) en s'identifiant et participant aux souffrances et à la gloire de Christ, bien que pas forcément par la mort.²⁵ Niewold note un changement dans l'emploi de ce terme à travers le Nouveau Testament : les premières mentions font référence à « un acte de témoignage discret », tandis que les mentions plus tardives décrivent « un mode de vie de témoignage (et de souffrance) au quotidien ».²⁶ Le leadership martyrologique émane d'un engagement sans faille à témoigner publiquement de Jésus-Christ, quel que soit le prix à payer, ce qui en encourage d'autres à faire de même.

Les disciples de Jésus qui souffrent aujourd'hui pour l'Évangile et en dirigent d'autres dans la poursuite des desseins divins au milieu de la persécution ont beaucoup de choses en commun avec les premières générations de responsables chrétiens. Qu'ont-ils à apprendre à l'Église mondiale sur le leadership fidèle, cruciforme et centré sur la mission ? Sommes-nous prêts à laisser cette « grande nuée de témoins » nous encourager à « cour[ir] avec persévérance dans la carrière qui nous est ouverte, ayant les regards sur Jésus, [...] qui, en vue de la joie qui lui était réservée, a souffert la croix, méprisé l'ignominie, et s'est assis à la droite du trône de Dieu » (Hé. 12:1-2) ?

5. Théories du leadership et travaux de recherche

En quoi l'apport des études de leadership peut-il orienter nos recherches sur les réalités de nos frères et sœurs en Christ persécutés ? Le *leadership* et la *persécution* sont deux phénomènes complexes, toujours liés à un réseau aux multiples facettes de dynamiques historiques, culturelles, politiques, sociales et environnementales. Les théories du leadership et la recherche à ce sujet reflètent actuellement surtout des contextes démocratiques, entrepreneuriaux et relativement sûrs, tout à fait différents de ceux des églises persécutées. Les chercheurs ne peuvent donc pas se contenter d'appliquer sans discernement ces hypothèses et méthodologies aux études de leur expérience. Il s'agit d'un domaine très large, dans lequel de nouvelles sphères d'intérêt continuent d'être explorées, à la fois par des méthodes qualitatives et quantitatives. Quelles sont les idées et questions qui émergent de ce travail et peuvent nous faire apprendre de nouvelles choses de ceux

²⁵ Jack W. Niewold, « Beyond Servant Leadership » (Au-delà du leadership serviteur), *Journal of Biblical Perspectives in Leadership* (Journal de perspectives bibliques sur le leadership) 1, n°2 (2007) : p. 118-34, Jack W. Niewold, « Incarnational Leadership: Towards a Distinctly Christian Theory of Leadership » (Leadership incarné : vers une théorie du leadership distinctement chrétienne) (Ph.D. diss., Regent University, 2006), p. 219-46.

²⁶ Niewold, « Beyond Servant Leadership » (Au-delà du leadership serviteur), p. 128.

qui souffrent pour leur foi en Jésus ? Dans chaque sous-domaine des études de leadership, tel que le leadership *transformationnel*, *serviteur*, *collégial adaptatif*, *suiveur*, etc., divers modèles peuvent apporter des contributions utiles.²⁷

5.1 L'état fondamental du leadership de Robert E. Quinn

Robert E. Quinn, par exemple, met l'accent sur le prix à payer pour être un responsable efficace.²⁸ Il pense que, pour réussir dans un monde complexe qui évolue rapidement, les organisations ont souvent besoin d'entreprendre de *profonds changements*, qui brouillent les modèles comportementaux établis, impliquent la prise de risques et poussent les responsables à renoncer à beaucoup de mainmise. Les personnes et groupes résistent cependant généralement à de tels changements, préférant faire de leur propre survie leur première priorité et se retrouvant ainsi coincés dans des modèles comportementaux qui les affaiblissent eux-mêmes ainsi que leur organisation. Quinn observe que les hommes sont généralement :

- a. **centrés sur leur confort** : quand quelque chose vient perturber notre confort, nous le percevons comme un problème à résoudre et restons réactifs face aux circonstances,
- b. **orientés vers l'extérieur** : nous laissons les pressions extérieures nous façonner et faisons ce que nous estimons nécessaire pour plaire aux autres et obtenir ce que nous voulions,
- c. **centrés sur eux-mêmes** : nous faisons passer nos propres intérêts avant ceux des autres,
- d. **renfermés sur eux-mêmes** : nous ignorons les informations et retours qui nous exhortent à changer.

Cette tendance à nous préserver nous-mêmes réduit notre capacité à apporter des changements positifs et provoque des lacunes croissantes au niveau de notre intégrité personnelle. Ainsi, on peut, par exemple, défendre publiquement un objectif général, tout en s'efforçant en fait de traverser chaque journée avec le moins de stress possible. La conséquence est la *mort à petit feu* de la personne et du groupe. Quinn insiste cependant que toute personne, indépendamment de sa position au sein d'une organisation, est un leader potentiel, avec la capacité de transformer le système dont il fait partie sur une plus grande échelle. Pour lui, le véritable leadership s'enracine dans la décision fondamentale (souvent suscitée par une crise) de s'engager pleinement dans la poursuite d'une cause qui aille au-delà de notre propre survie. Seuls ceux qui sont prêts à avancer

²⁷ Peter G. Northouse, *Leadership: Theory and Practice* (Le leadership : théorie et pratique), 8^e éd. (Thousand Oaks, Californie : SAGE, 2018), offre un aperçu historique exhaustif et contemporain des études de leadership.

²⁸ Robert E. Quinn est professeur émérite à la Ross School of Business de l'Université de Michigan. Sa théorie du leadership peut être décrite comme *authentiquement transformationnelle*, s'inscrivant dans un dialogue avec les sciences de la complexité et située dans le cadre de la discipline émergente des *études organisationnelles positives*. Robert E. Quinn, *Building the Bridge as You Walk on It: A Guide for Leading Change* (Construire le pont sur lequel vous marchez : guide pour diriger le changement) (San Francisco : Jossey-Bass, 2004) ; Robert E. Quinn, « Moments of Greatness: Entering the Fundamental State of Leadership » (Moments de grandeur : entrer dans l'état fondamental du leadership », *Harvard Business Review* 83, n°7/8 (2005) : p. 74-83 ; Ryan W. Quinn et Robert E. Quinn, *Lift: The Fundamental State of Leadership* (Lever : l'état fondamental du leadership), 2^e éd. (Oakland, Californie : Berrett-Koehler, 2015), présentent cette théorie.

« jusqu'à la mort » ont l'autorité morale pour diriger les autres.²⁹ Dans de tels moments d'engagement sans réserve, on passe à un mode de leadership transformationnel, qui nous rend plus :

- a. **centrés sur nos objectifs** : en définissant les objectifs souhaités, on devient plus engagé, plus énergique et plus concentré sur un but immuable, qui a du sens,
- b. **orientés vers l'intérieur** : en examinant notre propre hypocrisie et le décalage entre les valeurs auxquelles nous sommes les plus attachés et notre comportement, on apprend à agir avec davantage d'intégrité et de confiance,
- c. **centrés sur les autres** : en faisant passer les intérêts des autres avant les nôtres, on apprend à faire davantage confiance et cela enrichit les liens de nos réseaux relationnels,
- d. **ouverts vers l'extérieur** : sachant qu'on a beaucoup à apprendre, on expérimente, est preneur de retours sincères, s'adapte et fonctionne avec davantage de conscience, de compétence et de créativité.

Quinn décrit ce processus comme l'« état fondamental du leadership », une orientation psychologique temporaire qui nous permet de nous diriger nous-mêmes et les autres avec une efficacité extraordinaire. Le leadership ne peut être réduit à un état psychologique, mais cette théorie soulève néanmoins des questions pertinentes sur le leadership chrétien dans un contexte de persécution. En tant que cadre de recherche sur l'expérience historique des responsables d'église éthiopiens, la théorie de Quinn constitue une riche source de données primaires et de catégories utiles pour l'interprétation et la réflexion.

5.2 Étude de cas : l'église Meserete Kristos (1974-1991)

L'église Meserete Kristos (MKC) est une dénomination évangélique, charismatique et anabaptiste éthiopienne, dont le nom amharique signifie « Christ le fondement ». En 1974, un gouvernement révolutionnaire connu sous le nom de *Derg* a pris le pouvoir et dirigé le pays sur la voie du communisme pur et dur. Au cœur de la persécution d'un régime dont l'objectif était d'éradiquer le christianisme évangélique, MKC a fait l'expérience d'une profonde transformation. Au cours des 17 années ayant suivi l'avènement du *Derg*, l'église a connu une forte croissance en passant de 800 à 34 000 membres baptisés, adopté une structure ministérielle radicalement différente, appelé et équipé beaucoup de nouveaux responsables, a connu une expansion géographique, s'est acquis une autonomie financière tout en cultivant une vitalité spirituelle contagieuse chez ses membres.

Beaucoup de facteurs, notamment la qualité des responsables, ont contribué à l'impact à long terme de la persécution sur l'église. En quoi le leadership de l'église Meserete Kristos, au vu de son développement remarquable face à l'opposition, reflète-t-il les qualités transformationnelles

²⁹ Robert E. Quinn, *Change the World: How Ordinary People Can Accomplish Extraordinary Results* (Changer le monde : comment des personnes ordinaires peuvent obtenir des résultats extraordinaires) (San Francisco : Jossey-Bass, 2000), p. 179. L'espace manque ici pour une analyse théologique approfondie de la théorie de Quinn, mais vous pouvez comparer les paroles de Jésus en Matt 16:24-25, Marc 8:34-35, Luc 9:23-24, Jean 12:24-26.

identifiées par Robert Quinn ? Les analyses d'interviews et d'autres témoignages de première main révèlent que la persécution a poussé les responsables d'église à clarifier leurs priorités : leur consécration à Jésus et leur engagement dans sa mission.³⁰ Les participants à la recherche ont reconnu avoir fait face à la souffrance, aux luttes, à l'échec et à la déception. Malgré cela, ils étaient prêts à sacrifier leur vie pour l'Évangile. Leur leadership était marqué par les caractéristiques suivantes :

- a. **un engagement transformationnel**, par la puissance du Saint-Esprit,
- b. **la poursuite très efficace des objectifs**, motivée par le désir d'être fidèle à Jésus-Christ et par la passion pour l'évangélisation, le renforcement de l'Église, la multiplication et l'équipement des responsables, l'avancée et la croissance du Royaume de Dieu, le tout pour la gloire de Dieu,
- c. **une intégrité sans faille face aux pressions externes**, intimement liée à l'identification personnelle et publique à Jésus, nourrie de discipline spirituelle et de l'engagement à diriger par l'exemple. En mettant à l'épreuve la foi et l'intégrité des responsables, la persécution s'est avérée être un puissant moteur de formation spirituelle et de développement du caractère,
- d. **un amour attractif**, dépendant du Saint-Esprit, qui s'exprime par les relations et le travail d'équipe, le soutien des autres membres de l'église, le souci des prochains incroyants et l'amour pour les persécuteurs,
- e. **une créativité remarquable**, les responsables valorisant la sagesse comme un don de Dieu, s'engageant à étudier, soucieux de comprendre leur contexte politique, culturel et social changeant, se montrant prêts à se laisser corriger et à recevoir des retours, innovants dans leur ministère, attentifs à leur environnement, avisés dans leurs relations avec les autorités, avides d'entendre Dieu leur parler par la Bible et par le Saint-Esprit.³¹

Les responsables MKC ne considèrent pas leur performance ou la prospérité de l'église comme un accomplissement humain, mais l'attribuent volontiers à Dieu et lui rendent gloire pour cela. Face à la persécution, un ancien d'église a témoigné que l'église « a[vait] pris conscience de la fidélité et de la puissance de Dieu. [...] Nous avons compris que nous ne pouvions pas nous appuyer sur [...] nos propres forces. » Un évangéliste a expliqué : « Quand on est éprouvé de l'extérieur, on se rapproche de Dieu et on lui demande de nous aider, de nous délivrer. » Un autre responsable s'est émerveillé de la manière dont « la puissance du Saint-Esprit [les] a[vait] dirigés. [Ils] ne [savaient] pas comment, mais parfois, c'était d'une manière unique. [...] Ce n'était pas par [eux]-mêmes : c'était son œuvre. » L'ancien d'église Teketel Chakiso se réjouit du résultat :

³⁰ 24 responsables d'église MKC ont été interviewés entre mars et mai 2014, sur un format semi-structuré avec des questions ouvertes invitant à la réflexion sur leur expérience de leadership sous la persécution en Éthiopie, entre 1974 et 1991.

³¹ Pour un résumé détaillé de cette recherche, voir Brent L. Kipfer, « Thriving under Persecution: Meserete Kristos Church Leadership during the Ethiopian Revolution (1974-1991) » (Prosperer sous la persécution : le leadership des églises Meserete Kristos pendant la Révolution éthiopienne (1974-1991), *Mennonite Quarterly Review* (Revue trimestrielle mennonite) 91 (juillet 2017) : p. 297-369.

Les communistes ont cherché à éradiquer la foi chrétienne en Éthiopie. Ils ont fermé les églises et confisqué leurs biens. Ils ont emprisonné nos responsables. Malgré tout cela, ils n'ont pas pu lier l'amour de Dieu dans le cœur des croyants. L'Esprit de Dieu nous remplissait d'une passion ardente pour l'évangélisation, convainquant les véritables croyants de rendre témoignage à Christ en paroles et en actes et les en rendant capables.³²

5.3 Divers contextes et outils de recherche

Le modèle de leadership de Quinn est particulièrement adapté pour l'étude de communautés en pleine croissance. Comme c'est le cas pour toutes les approches théoriques, certaines dimensions de la réalité sont reléguées au second plan pour se concentrer sur d'autres. Que pourrions-nous en apprendre si les chercheurs, s'inspirant de la large gamme de perspectives des études de leadership, décidaient d'étudier les diverses expériences des responsables chrétiens persécutés à travers le monde ?

La persécution survient non seulement dans des contextes politiques et culturels divers, mais varie beaucoup aussi : a) dans sa nature, son intensité et sa gravité, b) en fonction de son moteur idéologique (l'islam radical, le communisme, le nationalisme religieux ou le sécularisme) et c) selon l'origine de l'opposition rencontrée dans la société (venant du gouvernement, de la famille, de la culture, des autorités religieuses et/ou de personnes corrompues).³³ Pour mieux comprendre le leadership dans un contexte de persécution, l'Église mondiale aura besoin de la contribution de spécialistes exerçant dans de nombreuses disciplines, notamment l'anthropologie, l'histoire, la théologie, la missiologie, les sciences politiques, la psychologie, la sociologie et la philosophie.³⁴

6. Mentors de leadership pour l'Église mondiale

L'Apôtre Paul, en écrivant à l'église de Corinthe, a mis l'accent sur le prix à payer pour rendre témoignage à un Messie crucifié : « Car la prédication de la croix est une folie pour ceux qui périssent ; mais pour nous qui sommes sauvés, elle est une puissance de Dieu. » Même si les messagers de Jésus font partie des choses « folles », « faibles », « insignifiantes » et « méprisées » du monde et sont souvent affamés, assoiffés, traités avec brutalité, calomniés et persécutés, ils

³² Gemechu Gebre Telila, « History of the Meserete Kristos Church at Wonji Gefersa, Ethiopia, during the Derg, 1974–1991: 'God Works for Good' » (Histoire de l'Église Meserete Kristos à Wongi Gefersa, Éthiopie, au cours de la période du Derg, 1974-1991 : Dieu fait concourir au bien) (thèse de M.A., Eastern Mennonite Seminary, 2002), p. 72.

³³ Boyd-MacMillan, *Faith That Endures* (Une foi persévérante), p. 65-81, 123-42.

³⁴ Christof Sauer et Thomas Schirrmacher, « The Place and Function of Academics » (La place et la fonction des universitaires), dans *Sorrow and Blood: Christian Mission in Contexts of Suffering, Persecution and Martyrdom* (Deuil et sang : la mission chrétienne dans le contexte de la souffrance, de la persécution et du martyre) (GMS ; Pasadena : William Carey Library, 2012), p. 461-66, appellent plus généralement à des études universitaires de la souffrance, de la persécution et du martyre, en identifiant ces disciplines et les autres disciplines pertinentes.

révèlent paradoxalement les promesses de la résurrection et la puissance de leur Seigneur.³⁵ Les disciples de Jésus ne doivent pas rechercher la souffrance, mais beaucoup de membres de l'Église mondiale ont néanmoins besoin de redécouvrir et de se réapproprier ce lien intime entre la persécution et le témoignage de l'Évangile.³⁶ Un responsable de l'église Meserete Kristos explique en ces mots comment Dieu peut accomplir ses desseins au travers de l'expérience douloureuse de la persécution :

La persécution est le moyen par lequel Dieu se révèle à ceux qui sont persécutés et à ceux qui ont besoin du salut. Il guide ses enfants de façon à le glorifier. Parfois, il agit de manières mystérieuses. Quand il prive ses enfants de leurs biens, c'est pour les remplir de son amour et de sa force : les priver pour les remplir d'amour et de force. Dieu a retiré à l'église MK la jouissance de ses biens et nous a remplis de son amour et de sa force pour accomplir le ministère auquel il nous a appelés. C'est ce qu'il a fait. Il nous a ramenés à zéro, sans rien dont nous puissions nous glorifier nous-mêmes. Nos comptes en banque étaient gelés. Tous nos lieux de culte et nos biens avaient été confisqués. Nous étions acculés, comme les Israélites face à la Mer rouge, quand le Pharaon les poursuivait. Leur seul espoir était de s'enfuir, mais c'était impossible, parce que les Égyptiens avaient des chariots et des guerriers. Ils n'avaient donc pas d'autre choix que de regarder à Dieu.

Tout comme l'Église participe de la nature divine, elle participe aussi aux souffrances de Christ (1 Pierre 4:13). Quand survient la persécution, [elle a le] [...] privilège de prendre part aux souffrances de Christ. C'est ainsi que, par la persécution, Dieu accomplit de nouvelles choses. Parfois, c'est difficile à comprendre. Il peut se servir de voies, de moyens et de personnes imprévus.

Il y a de riches ressources spirituelles, encore largement inexplorées, dans le témoignage de nos frères et sœurs en Christ qui poursuivent les desseins de Dieu avec passion, intégrité, amour et créativité, au prix de beaucoup de souffrance. Même les récits d'échecs et de faiblesses peuvent révéler des vérités essentielles concernant la mission de Jésus à notre époque. Comment l'Église mondiale peut-elle être fortifiée en prêtant consciemment une attention soutenue à la voix des responsables chrétiens persécutés ?

³⁵ 1 Cor 1:18, 26-28, 4:11-13.

³⁶ Jan A. B. Jongeneel, « Do Christian Witness and Mission Provoke Persecution » (Le témoignage et la mission chrétienne provoquent-ils la persécution », dans *Freedom of Belief and Christian Mission* (Liberté religieuse et mission chrétienne) (éd. Hans Aage Gravaas et al. ; Eugene, Oregon : Wipf and Stock, 2015), 430-43 ; Tite Tiénou, « The Missionary Witness of the Persecuted and the Martyrs » (Le témoignage missionnaire des persécutés et des martyrs), dans *Freedom of Belief and Christian Mission* (Liberté de croyance et mission chrétienne) (éd. Hans Aage Gravaas et al.; Eugene, Oregon : Wipf and Stock, 2015), p. 444-51.

6.1 Encourager et équiper les responsables chrétiens persécutés

Plus d'un cinquième de ceux qui se disent chrétiens dans le monde vivent dans un contexte de graves restrictions portées à la libre expression de leur foi.³⁷ Leurs responsables font face à beaucoup de souffrance, de traumatismes, de craintes, de tentations et d'isolement. Les livres sur le leadership et les programmes de formation de responsables développés dans un contexte de liberté religieuse offrent une perspective utile, mais l'expérience des responsables persécutés eux-mêmes recèle beaucoup de sagesse biblique et pertinente.

En quoi l'apport des responsables d'églises de maison chinoises peut-il encourager les croyants vietnamiens ? Quelles connaissances utiles les pasteurs pakistanais ont-ils à offrir aux disciples de Jésus qui souffrent au Nigéria ? Y a-t-il des stratégies ministérielles qui fonctionnent bien dans des communautés hostiles au Myanmar susceptibles de porter aussi des fruits au Sri Lanka ?

Même si la persécution, ainsi que les conditions culturelles, économiques et politiques dans lesquelles elle s'exerce, varient beaucoup à travers l'Église mondiale, les responsables persécutés ont certainement beaucoup à apprendre les uns des autres.³⁸ Les méthodes spécifiques de protection, de structuration et d'affermissement de l'Église, d'équipement de responsables et d'évangélisation, peuvent évidemment être liées au contexte local, mais même dans ce cas, les modèles de leadership fidèle, courageux et transformationnel transcendent souvent ces barrières pour inspirer et instruire d'autres, dans des circonstances tout à fait différentes.

6.2 Préparation des missionnaires

Les missionnaires chrétiens sont souvent confrontés à la discrimination, au harcèlement et à la persécution, qu'elle soit dirigée contre eux-mêmes ou contre les croyants locaux avec lesquels ils travaillent. Comment peut-on mieux les équiper pour faire face à l'opposition d'une manière qui contribue à l'avancée de l'Évangile et rende gloire à Dieu ? Divers spécialistes ont appelé à orienter davantage dans ce sens les programmes de préparation et de formation, notamment pour aider les missionnaires à : a) cultiver une théologie biblique de la souffrance, de la persécution et du martyre, b) comprendre les risques et réalités de la persécution dans le contexte de leur ministère, c) se montrer prêts à payer le prix de leur participation à la mission de Jésus, d) pratiquer des disciplines spirituelles qui leur permettront de puiser dans les ressources divines pour résister à la pression, e) embrasser leur identité en Christ, f) profiter de l'exemple et du témoignage d'autres chrétiens persécutés et g) prendre conscience des réactions possibles à la persécution dans leur contexte.³⁹ Mieux comprendre comment la persécution affecte les dynamiques de leadership peut

³⁷ Johnson, « Persecution in the Context of Religious and Christian Demography » (La persécution dans le contexte de la démographie religieuse et chrétienne).

³⁸ Certains responsables MKC ont été encouragés par les récits écrits de chrétiens persécutés qui ont tenu ferme dans leur engagement à suivre Christ. En 1979, une visite de trois semaines en URSS a permis à une délégation de six responsables MKC de découvrir le fonctionnement des églises clandestines, l'évangélisation dans un système communiste et les stratégies d'adaptation aux défis de l'athéisme des responsables d'église russes.

Voir Wolfgang Häde, « Preparing for Intentional Discrimination, Harassment, and Persecution » (Se préparer à la discrimination volontaire, au harcèlement et à la persécution) dans *Spirituality in Mission: Embracing the Lifelong Journey* (La

accroître leur aptitude à fonctionner face à l'opposition et à soutenir les responsables chrétiens locaux dans leur appel à être de fidèles bergers et témoins de l'Évangile.

6.3 Un défi lancé aux chrétiens bien installés

D'une manière générale, les disciples de Jésus dans les sociétés occidentales, laïques et postchrétiennes, bénéficient de la protection légale de leur pratique religieuse privée, tout en faisant face à des restrictions croissantes de leur liberté d'expression publique de leur foi. Certains éprouvent des difficultés à s'adapter à la perte de privilèges historiques accordés aux chrétiens et vont même parfois jusqu'à assimiler à tort certains de ces changements à de la « persécution ». En même temps, d'autres se complaisent dans leur liberté religieuse et ne se soucient que de leur droit de se réunir pour le culte, alors que des forces culturelles minent la légitimité des points de vue basés sur la foi dans la sphère publique et que la pression à l'encontre du témoignage de l'Évangile s'intensifie. Les épisodes de discrimination et de tentatives de railler les chrétiens dans les démocraties occidentales sont relativement mineurs quand on les compare à la grave persécution subie par beaucoup d'autres frères et sœurs en Christ, mais tous les croyants font face à des pressions sociales et culturelles qui les poussent à compromettre leur allégeance et leur témoignage à Jésus-Christ.⁴⁰

La « déclaration de Bad Urach » identifie un défi que l'expérience des chrétiens persécutés lance à ceux qui vivent leur foi dans un confort relatif :

Les chrétiens persécutés ont appris des vérités concernant Dieu, que les chrétiens qui subissent moins de pressions ont besoin d'entendre afin de vivre pleinement une expérience de Dieu. L'apport spirituel des chrétiens persécutés est vital pour la transformation de vie du reste du corps de Christ. Une de ces vérités les plus essentielles est que, si nous

spiritualité dans la mission : entamer le voyage d'une vie) (GMS ; Pasadena : William Carey Library, 2017) : p. 287-94 ; contributions d'Antonia van der Meer, Rob Brynjolfson, Stephen Panya Baba, Paul Estabrooks, Paulo Moreira Filho, S. Kent Parks, Laura Mae Gardner, Dave Thompson, Voice of the Martyrs Canada, l'Alliance Nationale Chrétienne Évangélique du Sri Lanka, Global Connections et le Religious Liberty Partnership (Partenariat pour la liberté religieuse), dans Taylor et al., *Sorrow and Blood* (Deuil et sang), p. 325-411 ; Sauer, « Déclaration de Bad Urach », p. 99.

⁴⁰ J. Keith Bateman, « Symposium on Persecution: Don't Call It Persecution When It's Not » (Symposium sur la persécution : n'appellez pas persécution ce qui n'en est pas) *Evangelical Missions Quarterly* (Trimestriel sur la mission évangélique) 49, n°1 (2013) : p. 54-62 ; Iain T. Benson, « The Attack on Western Religions by Western Law: Re-framing Pluralism, Liberalism and Diversity » (Les attaques des lois occidentales contre les religions occidentales : redéfinir le pluralisme, le libéralisme et la diversité), *International Journal of Religious Freedom* (Journal international de la liberté religieuse) 6, n°1/2 (2013) : p. 111-25 ; Lars Dahle, « Western Europe—Marginalization of Christians through Secularisation? » (L'Europe occidentale : les chrétiens marginalisés par la sécularisation), dans *Freedom of Belief and Christian Mission* (Liberté religieuse et mission chrétienne) (éd. Hans Aage Gravaas et al. ; Eugene, Oregon : Wipf et Stock, 2015), p. 382-94 ; Janet Epp Buckingham, « The Modern Secular West: Making Room for God » (L'Occident laïc moderne : faire de la place à Dieu) dans *Sorrow and Blood: Christian Mission in Contexts of Suffering, Persecution and Martyrdom* (Deuil et sang : la mission chrétienne dans le contexte de la souffrance, de la persécution et du martyre) (GMS ; Pasadena : William Carey Library, 2012), 221-28 ; Paul Marshall, « Patterns and Purposes of Contemporary Anti-Christian Persecution » (Modèles et desseins de la persécution anti-chrétienne contemporaine) dans *Christianity and Freedom: Volume 2, Contemporary Perspectives* (Christianisme et liberté : Volume 2, Perspectives contemporaines) (New York : Cambridge University Press, 2016), p. 58-86 ; Roger Trigg, « Religious Freedom in a Secular Society » (La liberté religieuse dans une société laïque), *International Journal of Religious Freedom* (Journée internationale de la liberté religieuse) 5, n°1 (2012) : p. 45-57.

témoignons de Christ, nous serons tous persécutés d'une manière ou d'une autre. Les récits de souffrance, de douleur, de persévérance et de délivrance nous révèlent un Dieu qui agit d'une manière encore plus grandiose et plus profonde.⁴¹

Entre autres choses, nos frères et sœurs persécutés ont des perspectives transformationnelles sur le leadership chrétien à nous offrir, qui nous poussent à une plus grande fidélité à notre Sauveur crucifié et ressuscité. Sommes-nous prêts à nous montrer réceptifs à leur modèle et leur mentoring ?

⁴¹ Sauer, « Déclaration de Bad Urach, » p. 30.

L'IMAGINATION BIBLIQUE ET L'HÉRITAGE MINISTÉRIEL DU RÉV. LE VAN THAI (1890-1985)

Daniel C. Owens

Daniel C. Owens est professeur à l'école biblique de Hanoï.

RÉSUMÉ

Avec la croissance du mouvement chrétien mondial, il est enrichissant pour les chrétiens à travers le monde de découvrir les responsables ayant contribué à la croissance de l'Église dans les pays non occidentaux. Le Rév. Le Van Thai (1890-1985) en fait partie : c'est un pasteur qui a beaucoup contribué à la croissance de l'Église évangélique du Vietnam. Cet article examine sa vie et son œuvre. Son autobiographie (*Bốn Mươi Sáu Năm Chức Vụ* [Saïgon, 1971]) et ses deux livres, *Người Truyền Đạo Của Đức Chúa Trời* (Le prédicateur de Dieu) et *Châu Ngọc của Thi Thiên* (La Perle des Psaumes) illustrent sa pensée. Ses œuvres révèlent un évangéliste qui a imaginé de mettre en pratique l'histoire biblique à son époque.

1. Introduction¹

Les Occidentaux attentifs aux dernières tendances de l'avancée du christianisme dans le monde se concentrent souvent sur les statistiques de croissance de l'Église en dehors de l'Occident, qui ont fait prendre conscience à beaucoup d'entre eux de l'existence et des merveilles de l'Église de Christ dans les pays du Sud et en Asie de l'Est. Pourtant, beaucoup de nos héros de la foi, de nos références en matière de théologie et de ministère, sont toujours des Occidentaux, même en-dehors de l'Occident. Nous ne connaissons tout simplement pas les héros de la foi locaux dont la vie et le ministère ont marqué l'Église mondiale. Ce n'est souvent pas qu'une question de négligence, mais de barrière linguistique, un problème significatif au Vietnam.

Pour cette raison, cet article explore la vie et le ministère du Rév. Le Van Thai, qui est très respecté des chrétiens vietnamiens et nous a laissé une petite collection d'ouvrages écrits en

¹ Une version précédente de cet article a été présentée en vietnamien à l'origine, à l'occasion d'une conférence académique internationale intitulée « Christian Thinkers in Vietnam and the Region: Some Comparative Approaches » (Penseurs chrétiens au Vietnam et dans la région : approches comparatives) à la Faculté de sciences sociales et d'humanités de Hanoï, Vietnam, le 8 décembre 2017. Cet article est une traduction et une révision de l'article original, à destination d'un public chrétien peu familier de la géographie et de l'histoire politique vietnamienne.

vietnamien sur sa vie, sa philosophie de la prédication et son approche de l'interprétation de la Bible. Le Rév. Thai a occupé la fonction de Président de l'Église évangélique du Vietnam (ECVN) de 1942 à 1960. Après sa retraite, il a écrit plusieurs livres et enseigné à l'Institut biblique et théologique de Nha Trang.² Son enseignement a marqué, non seulement la direction de la dénomination, mais aussi la vie et le ministère de la génération actuelle de pasteurs de l'Église évangélique du Vietnam (Sud). Puisqu'il a travaillé en grande partie au Nord au début de son ministère, il y est également connu et respecté.

Dans cet essai, je présente brièvement la vie et le ministère du Rév. Thai, avant de décrire sa contribution intellectuelle en examinant deux de ses ouvrages, lesquels nous permettent de découvrir son âme d'évangéliste qui a imaginé incarner l'histoire de la Bible au travers de son ministère. Son appropriation de certains textes bibliques peut sembler simpliste et anachronique, mais elle atteste clairement de son identité ministérielle. Il applique cette herméneutique personnelle imaginative tout au long de ses mémoires, dans lesquels il superpose ses expériences dans le ministère à divers passages bibliques. On pourrait dire que le Rév. Thai se livrait à des improvisations conscientes et imaginatives sur le texte biblique. Il était ce que Kevin Vanhoozer appelle un ménestrel de la Parole.³ Le lecteur n'appréciera pas forcément sa manière d'en parler, mais pour comprendre l'Église mondiale, il est important aussi de découvrir le rapport à la Parole des croyants ordinaires et des responsables chrétiens.⁴ Dans ses mémoires, on voit que le Rév. Thai vivait avec un sentiment immédiat d'incarner l'histoire biblique. Non seulement il applique son imagination biblique à ses mémoires, mais il exhorte aussi les prédicateurs à donner libre cours à leur imagination pour interpréter la Bible et préparer leurs sermons.

2. Vie et mémoires

Les mémoires du Rév. Thai constituent la source principale sur sa vie.⁵ Ils nous offrent un aperçu de sa vie, de son ministère et de sa pensée. La plupart des autres sources sur son ministère dépendent de ces mémoires.⁶ Malheureusement, cela implique une perspective forcément limitée sur le sujet. Même le Rév. Dr. Le Hoang Phu, dans sa thèse de doctorat à l'Université de New

2 Trần Thái Sơn, *Những Người Đi Trước Tôi* (Lưu Hành Nội Bộ, 2015), p. 39.

3 Kevin J. Vanhoozer, « The Voice and the Actor: A Dramatic Proposal about the Ministry and Minstrelsy of Theology » (La voix et l'acteur : proposition théâtrale concernant le ministère et le ménestrelat de théologie), dans *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method* (Avenirs évangéliques : échange autour de la méthode théologique), éd. John J. Stackhouse (Grand Rapids : Baker Academic, 2000), p. 104.

4 Simon Chan, *Grassroots Asian Theology: Thinking the Faith from the Ground Up* (Théologie asiatique fondamentale : penser la foi depuis le terrain) (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014).

5 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm Chức Vụ* (Saïgon : Cơ Quan Xuất Bản Tin Lành, 1971).

6 Trần Thái Sơn, *Những Người Đi Trước Tôi*, p. 29-61 ; Đinh Dũng, « Mục Sư Lê Văn Thái », dans *Tuyển Tập Tiểu Sử Người Hầu Việc Chúa* (Tp. Hồ Chí Minh : NXB Phương Đông, 2011), p. 325-34.

York, dépend en grande partie des mémoires du Rév. Thai.⁷ D'une manière générale, les auteurs qui écrivent à son sujet le respectent, si bien qu'il est difficile de trouver des sources exprimant des désaccords avec lui. Il y a néanmoins beaucoup à apprendre de ses mémoires et de ses autres écrits.⁸

2.1 Prédication de l'Évangile à travers tout le Vietnam

Le Rév. Thai était avant tout un évangéliste. Bien qu'originaire du Vietnam central, il a travaillé dans les trois régions (Nord, Centre et Sud), notamment à Hoi An, My Tho, Hanoi, Thanh Hoa, Da Lat et Nha Trang.⁹ Dès le début de ses mémoires, on remarque deux caractéristiques fondamentales : d'abord, il était consacré de tout son cœur à l'œuvre d'évangélisation, et ensuite, ses souvenirs sont fortement marqués par son imagination biblique, comme si son ministère reproduisait des éléments de l'histoire biblique.

Le premier chapitre de ses mémoires, « Des ténèbres à la lumière », le montre bien : le Rév. Thai cite Jean 1:5 pour décrire sa vie avant sa conversion en ces termes : « dans les TENEBRES. »¹⁰ Dans sa jeunesse, le Rév. Thai se considérait lui-même comme « sous l'obligation de protéger les traditions de l'esprit de son peuple », si bien qu'il s'est toujours opposé aux prédicateurs chrétiens, qu'il considérait comme une menace pour la culture traditionnelle vietnamienne.¹¹ Un jour, cependant, il a entendu un évangéliste affirmer que « tous ceux qui ne suivent pas l'Évangile, qui ne croient pas en Jésus, qui n'adorent pas Dieu, ont abandonné leurs ancêtres. »¹² En ne suivant pas l'Évangile, on perdait son origine, le Créateur.¹³ Cela l'a fait réfléchir et prendre conscience qu'il ne savait pas qui étaient ces ancêtres, même dix générations en arrière. En même temps, il a reconnu que « Dieu est la source de toute créature » et s'est donc converti à la foi évangélique en 1919.¹⁴

Tout juste après sa conversion déjà, Le Van Thai voulait devenir évangéliste. Il compare son désir de prêcher à 1 Samuel 16:7, qui décrit le choix de David comme roi d'Israël : « l'homme regarde à ce qui frappe les yeux, mais l'Éternel regarde au cœur. »¹⁵ Il explique que ce verset a été pour lui la confirmation que c'était bien la volonté de Dieu qu'il devienne évangéliste.

7 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965)* (Hanoi : Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, 2010), p. 14. Titre original : « A Short History of the Evangelical Church of Viet Nam (1911-1965) » (Bref historique de l'Eglise évangélique du Vietnam (1911-1965)) (Ph.D. diss., New York University, 1972).

8 Le Rév. Phu donne aussi des informations générales sur ses opposants.

9 Đinh Dũng, « Mục Sư Lê Văn Thái », p. 325-26.

10 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 11 ; majuscules dans l'original.

11 Ibid., p. 13.

12 Ibid.

13 Ibid., 14.

14 Ibid., p. 17-18.

15 Ibid., p. 24. Sauf indication contraire, les citations bibliques françaises sont tirées de la Bible Louis Second.

Son grand-frère s'est inscrit à l'école biblique de Da Nang en 1920, dans la première promo. Le Rév. Thai l'a suivi deux ans plus tard, en 1922.¹⁶ Après deux années d'études à Da Nang, il s'est marié et a été nommé évangéliste à l'église de Hoi An Church, à quelques kilomètres à peine de l'école biblique.¹⁷ Là, son travail quotidien consistait à enseigner la Bible, à se réunir avec les autres croyants le dimanche pour le culte et à des sorties d'évangélisation le lundi et le vendredi. Après ce résumé de ses fonctions ministérielles, le Rév. Thai cite 1 Timothée 4:13-16 pour décrire son ministère.¹⁸ Quinze mois après, il est retourné à Da Nang pour poursuivre ses études à l'école biblique. En 1926, il est parti beaucoup plus au Sud, pour diriger l'église de My Tho, dans le delta du Mekong,¹⁹ où il s'est retrouvé confronté à des membres ayant des motivations politiques.²⁰ Cette expérience a certainement influencé ses idées plus tardives sur la l'abstention d'engagement de l'Église dans toute activité politique. A My Tho, il s'est concentré sur l'annonce de l'Évangile, si bien qu'en l'espace d'un an, 565 personnes ont été baptisées.²¹

En 1927, il est retourné à Da Nang pour terminer ses études à l'école biblique.²² Une fois son diplôme validé, les croyants de My Tho lui ont demandé de revenir y poursuivre son ministère, mais, bien que lui-même aurait préféré cette option, le comité exécutif de la dénomination l'a nommé en 1928 pour un ministère à Hanoï, au Nord du Vietnam.²³ Il justifie sa soumission au comité exécutif en citant 2 Corinthiens 6:1 : « nous travaillons [ensemble] avec Dieu. »²⁴ De plus, il compare sa situation, quand il est arrivé à Hanoï avec sa femme et avait besoin d'un logement, à l'image du passereau et de l'hirondelle qui demeurent dans le Temple, au Psaume 84:3.²⁵

A Hanoï, le Rév. Thai a commencé un programme d'évangélisation avec le groupe de jeunes adultes de l'église.²⁶ Ensemble, ils traversaient le pont de Long Bien pour aller au village de Gia Thuong, où le Rév. Thai a fait face à l'opposition du chef du village, qui lui a ordonné de cesser de prêcher en s'appuyant sur un décret du gouverneur français. Le Rév. Thai s'est défendu en argumentant que ce décret ne s'appliquait qu'aux étrangers et aux « gens du protectorat » (dân Bảo hộ), pas aux ressortissants d'une colonie française, comme lui. Dans ses mémoires, il compare cet

16 Ibid., p. 33.

17 Ibid., p. 34.

18 Ibid., p. 36-37.

19 Ibid., p. 41.

20 Đinh Dũng, « Mục Sư Lê Văn Thái », p. 44.

21 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh*, p. 130.

22 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 50.

23 Ibid., p. 53.

24 Ibid., 54. Dans le cas présent, ma traduction libre transmet le sens des mots employés dans la traduction vietnamienne citée par le Rév. Thai.

25 Ibid., p. 56.

26 Ibid., p. 58.

épisode à un événement biblique similaire, le moment où l'Apôtre Paul a fait valoir sa citoyenneté romaine pour se protéger après son arrestation à Jérusalem.²⁷ En 1929, le Rév. Thai travaillait avec Ms. H. H. Dixon à l'évangélisation de plusieurs régions autour de Hanoï, notamment Gia Lam, Bach Mai, Cau Giay, Yen Phu, Thai Ha Ap, Cau Den et Ha Nong.²⁸

En 1932, le Rév. Thai est devenu Président du district Nord de l'Église évangélique, avec la charge de 30 églises de la région du delta du fleuve Rouge.²⁹ En 1933, il a quitté Hanoï pour prêcher l'Évangile et implanter des églises à Bac Giang. En l'espace de trois mois, 72 personnes ont cru en l'Évangile.³⁰ Il a aussi contribué à l'implantation de beaucoup d'églises pendant la guerre.³¹ En 1941, il s'est installé à Sam Son (Thanh Hoa) pour gérer les églises de la région, mais en 1942, quand l'armée japonaise a envahi le Vietnam, l'Église l'a rappelé à Hanoï. Dans le passage de ses mémoires consacré à cet événement, il mentionne un autre personnage biblique pour l'illustrer : « Une fois de plus, dans l'esprit d'Abraham, nous ne savions pas où nous allions. » (Cf. Hé 11:8)³² Dans ses mémoires, il se sert souvent de parallèles avec des histoires bibliques pour décrire des événements survenus au cours des premières années de son ministère, pendant lesquelles il était activement impliqué dans l'évangélisation, comme s'il participait à ces épisodes au XX^e Siècle.

2.2 Direction de l'Église à travers des champs de mines politiques

En 1942, le Rév. Thai a succédé au Rév. Le Dinh Tuoi, qui était gravement malade, en tant que Président de l'Église évangélique du Vietnam.³³ Après avoir pris ses fonctions, il a continué à vivre à Hanoï, jusqu'à la reddition de l'armée japonaise et au début de la guerre d'indépendance du Vietnam. Pendant la guerre contre la France, Hanoï est devenue une ville très dangereuse et beaucoup de croyants sont partis s'installer dans des régions plus sûres, mais le Rév. Thai est resté avec le missionnaire William Cadman, pour « prendre soin des locaux de l'église ». ³⁴ Aujourd'hui, l'Église évangélique du Vietnam (ECVN) est divisée en deux dénominations distinctes, au Nord et au Sud, mais à l'époque, il n'y en avait qu'une seule. Le Rév. Thai est resté le Président de l'Église pendant 19 ans, mais en 1951, il s'est installé à Da Lat, puis à Nha Trang.

Beaucoup d'auteurs s'accordent à dire que la principale contribution du Rév. Thai en tant que Président de l'ECVN concerne ses relations avec le gouvernement. Le Rév. Phu remarque qu'il a

27 Ibid., p. 59-63.

28 Ibid., p. 67.

29 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh*, p. 163.

30 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 70.

31 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh*, p. 224.

32 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 79.

33 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh*, p. 223.

34 Ibid., p. 240.

dirigé la dénomination en appliquant une politique de non-ingérence politique.³⁵ En évaluant l'influence du Rév. Thai, un autre pasteur note surtout la sagesse dont il a fait preuve dans sa direction de l'Église évangélique au cours d'une période de pressions politiques.³⁶ Dinh Dung abonde dans ce sens :

La politique de l'Église évangélique du Vietnam à l'égard de la nation était fortement influencée par le Rév. Le Van Thai. Face à de nombreux dilemmes et convulsions sociales, il a tenu ferme dans l'esprit de la prédication fidèle du salut en Christ, sans s'impliquer en politique.³⁷

Pour comprendre la position du Rév. Thai, une étude du contexte général du pays à cette époque est requise : le 2 septembre 1945, Ho Chi Minh a déclaré l'indépendance du Vietnam. Presque une semaine plus tard, le 8 septembre, le Rév. Thai lui a rendu visite avec le Rév. Tran Van De. À cette occasion, Ho Chi Minh lui a suggéré d'établir un mouvement d'évangéliques pour le salut de la nation au sein de l'Église.³⁸ Le Rév. Thai y a réfléchi et a répondu :

Les croyants sont immergés dans la société ; quel que soit le groupe auquel ils appartiennent, laissons-les y demeurer. Les jeunes adultes, ouvriers, bateliers, fonctionnaires, membres du clergé, chaque organisation a son groupe pour le salut de la nation. En établissant un groupe d'évangéliques pour le salut de la nation, ne serais-je pas contraint de retirer les croyants de leurs groupes respectifs, contribuant ainsi à la confusion et à la désintégration ? De plus, l'Église évangélique du Vietnam est attachée au principe de pureté de l'Évangile, sans couleur politique, sans engagement politique et sans laisser personne diffuser de propagande politique.³⁹

Quand Ho Chi Minh lui a demandé pourquoi, le Rév. Thai a répondu : « Parce que l'histoire nous apprend que, chaque fois qu'une religion s'associe à la politique, quand la religion est forte, elle distrait la politique. De même, quand c'est le système politique qui est fort, il distrait la religion. Le reste du temps, l'un dominera toujours sur l'autre. »⁴⁰ Au final, Ho Chi Minh « a accepté de laisser l'Église évangélique du Vietnam garder ses anciens statuts ». ⁴¹ Il est intéressant de noter que pendant cette réunion, le Rév. Thai n'a pas donné d'argument biblique. On ne peut que spéculer sur ses raisons, mais ses mémoires ne contiennent aucune justification biblique de sa

35 Ibid., p. 233.

36 Trần Thái Sơn, *Những Người Đi Trước Tôi*, p. 60.

37 Đình Dũng, « Mục Sư Lê Văn Thái », p. 334.

38 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 160.

39 Ibid.

40 Ibid.

41 Ibid.

politique.

Le récit que le Rév. Thai fait de ces événements, ainsi que de son ministère à My Tho en 1926-1927, indique que ce parti pris de non-implication politique était déjà en place. Il ne dit pas qui en est l'auteur, mais le Rév. Phu, ainsi que plusieurs autres auteurs mentionnés ci-dessus, s'accordent à dire que c'est le Rév. Thai qui l'a institué. Que ce soit le cas ou non, tous s'accordent sur le fait qu'il a particulièrement mis l'accent dessus. Par conséquent, sous le gouvernement révolutionnaire, l'Église n'a pas participé au parti communiste, pas plus qu'au parti de Ngo Dinh Diem, le premier Président de la République du Vietnam (connue aussi sous le nom de Vietnam du Sud), sous son régime.

En 1955, à l'époque de Ngo Dinh Diem, la position du Rév. Thai a été mise à l'épreuve, quand le Vietnam du Sud a organisé une « campagne anti-communiste ». Un jeune pasteur de Saïgon, du nom de Bui Tri Hien, a établi un comité central de cette campagne et s'est fondé sur le rapport établi par le Rév. Thai de sa rencontre avec Ho Chi Minh en 1945 pour l'accuser de « sympathies communistes ». Les églises locales n'étaient cependant pas d'accord.⁴² Le Rév. Phu remarque que le Rév. Hien avait pour objectif de changer la direction de la dénomination, pour la remplacer par une équipe favorable au Président Ngo Dinh Diem et à son frère Ngo Dinh Nhu. Le Rév. Ong Van Huyen, Président du Conseil d'administration (de l'ECVN), a conclu que les accusations portées contre le Rév. Thai pouvaient être rejetées comme « non fondées », du fait de l'absence de documents officiels les appuyant (la lettre accusant le Rév. Thai était anonyme et ses signataires ont témoigné qu'ils n'étaient pas conscients de signer une lettre d'accusation), mais l'assemblée générale les a néanmoins examinées pour éviter tout malentendu chez les membres de l'Église.⁴³ Après examen des accusations, le Rév. Huyen a résumé les conclusions de la session en qualifiant les accusations d'« infondées et diffamatoires »,⁴⁴ avant de conclure que, s'il s'agissait d'un complot visant à pousser l'Église évangélique à aller dans le sens du gouvernement Ngo Dinh Diem, alors il avait échoué et la position du Rév. Thai, d'éviter toute implication politique, demeurerait valable.⁴⁵ Le Rév. Phu a félicité le Rév. Thai pour sa « direction ferme et pleine de tact », caractérisée par « un engagement clair de non-implication politique au cours de cette période si mouvementée, à la fois pour la nation et pour l'Église ».⁴⁶

À titre d'anecdote, il est intéressant de noter qu'au cours de toutes les années que j'ai passées au Vietnam, je n'ai rencontré que peu d'évangéliques qui aspirent à s'engager en politique. D'une manière générale, les responsables de l'Église évangélique du Vietnam, au Nord comme au Sud, respectent ce principe. Le Rév. Phu, dans sa thèse de doctorat de 1972, indique que beaucoup s'y sont opposés. Pourtant, cette position, « perçue par beaucoup comme naïve et peu pratique, s'est

42 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh*, p. 271.

43 Lê Hoàng Phu, « A Short History » (Bref aperçu historique), p. 341-42.

44 Ibid., p. 344.

45 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh*, p. 275, 289-90.

46 Lê Hoàng Phu, « A Short History » (Bref aperçu historique), p. 481.

avérée sage et très bénéfique pour l'Église à long terme. »⁴⁷ D'après ce que j'ai vu au Sud du Vietnam, pratiquement tous les pasteurs de l'ECVN(S) ont peur d'être considérés comme des « pasteurs d'Etat », qui suivent les consignes du gouvernement. Pour cela, ils ne veulent pas s'associer aux politiciens ni participer à des activités politiques. Il s'agit peut-être d'une conséquence des événements de 1955, quand le Rév. Thai a été accusé de « sympathies communistes ». En même temps, les pasteurs cherchent aussi à éviter toute activité hostile au parti communiste ou au gouvernement. J'ai vu certains croyants évangéliques de la jeune génération commencer à critiquer le gouvernement sur les réseaux sociaux, mais la plupart des pasteurs ne le font pas. Au contraire, ils évitent de tenir des propos politiques.

Même si le Rév. Thai ne voulait pas voir l'Église s'aligner derrière un parti politique, il s'est frotté à plusieurs personnages importants de la scène politique vietnamienne du 20^e Siècle. En 1933, quand le Rév. Ong Van Huyen a été invité à devenir le pasteur de l'église de Hue, au centre du pays, le Rév. Thai l'a accompagné pour des rencontres avec plusieurs personnalités importantes de la ville, notamment les célèbres révolutionnaires Huynh Thuc Khang et Phan Boi Chau. Il leur a annoncé l'Évangile et Phan Boi Chau leur a lu un de ses poèmes.⁴⁸ Cet épisode montre que l'évangélisation était toujours la première priorité du Rév. Thai.

Puis, en 1945, en plus de Ho Chi Minh, le Rév. Thai a rencontré plusieurs autres responsables politiques. Après sa rencontre avec Ho Chi Minh, il s'est rendu au Vietnam du Sud pour rencontrer un missionnaire du nom de E. F. Irwin, à My Tho, avant son retour dans son pays d'origine. Ho Chi Minh lui avait fourni les papiers pour voyager du Nord au Sud.⁴⁹ Quand il est arrivé à Bien Hoa, juste avant Saïgon, la situation était tellement dangereuse que la personne qui l'aidait pour son voyage à My Tho lui a dit que seul Ton Duc Thang, le futur successeur de Ho Chi Minh en tant que Président du Vietnam du Nord, pourrait le faire parvenir à My Tho en toute sécurité.⁵⁰ Après son arrivée à My Tho, le Rév. Thai a partagé une chambre d'hôtel avec M. Thang. Conformément à son cœur d'évangéliste, il lui a annoncé l'Évangile à partir d'Éphésiens 4:1-16. M. Thang lui a répondu, plein de joie : « Dans ma vie, ce soir, je suis heureux et j'ai le cœur léger. »⁵¹ Le lendemain matin, le Rév. Thai a prêché à My Tho avant de retourner à son hôtel. Ton Duc Thang lui a dit que « le Président (communiste) de la région du Sud, Pham Van Bach », l'avait invité à manger à l'hôtel. En plus de Pham Van Bach et de Ton Duc Thang, Hoang Quoc Viet, une figure importante du Viet Minh, puis, par la suite, du Front National de Libération du Vietnam, a également pris part à ce repas avec le Rév. Thai et deux autres pasteurs.⁵² Ils ont parlé de « l'annonce de l'Évangile » parce que le gouvernement voulait en savoir plus sur l'Église

47 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh*, p. 388.

48 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 179-82.

49 Ibid., p. 160-61.

50 Ibid., p. 168.

51 Ibid.

52 Ibid., p. 169-70.

évangélique. À une autre occasion, lors d'une visite de Ton Duc Thang au Nord après le retour du Rév. Thai à Hanoï, les deux hommes ont mangé avec William Cadman, un missionnaire. Ils ont parlé des opinions politiques des évangéliques, pour savoir s'ils suivraient ou non le Viet Minh. Le Rév. Thai a répondu : « Je ne suis ni Viet Minh, ni Viet Gian⁵³ : je ne suis qu'un citoyen vietnamien qui aime le Seigneur et le sert partout et de toute manière possible. »⁵⁴ Cette phrase décrit succinctement son positionnement politique. Là encore, il ne fait pas référence à la Bible, mais met l'accent sur l'évangélisation.

2.3 Héritage ministériel laissé à la prochaine génération

Le Rév. Thai a influencé l'Église évangélique au Vietnam sur bien des aspects. Je mentionnerai trois domaines dans lesquels son influence se fait sentir d'une manière évidente au sein de l'Église aujourd'hui : son action humanitaire, les livres qu'il a lus et écrits et la façon dont il a pris sa retraite.

Alors que l'Église consacrait l'essentiel de son énergie à l'œuvre « spirituelle », notamment à l'évangélisation, le Rév. Thai avait aussi à cœur l'œuvre humanitaire. Pendant la guerre, le Rév. Thai avait vu beaucoup de familles perdre leur père. Il était attristé de voir des « enfants innocents » sans personne pour prendre soin d'eux.⁵⁵ Pour cette raison, en 1950, il a proposé l'ouverture d'un orphelinat.⁵⁶ La construction des locaux de l'orphelinat et de l'école de Nha Trang s'est terminée en 1953. Le Rév. Phu rapporte que cet événement a attiré l'attention de beaucoup d'intellectuels, de fonctionnaires du gouvernement et de communautés pauvres de tout le Vietnam du Sud.⁵⁷ Le Rév. Thai se souvient cependant que d'autres au sein de la dénomination se sont opposés à cette œuvre :

Cette opposition originelle au sein de l'Église était due à l'influence de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, une société dont la raison d'être était l'annonce de l'Évangile au monde entier, pas l'action sociale ou éducative. Les missionnaires issus de cette société n'abordaient jamais ces questions.⁵⁸

Cela s'explique probablement par le débat autour de l'Évangile social, aux États-Unis, au XX^e Siècle. Certains missionnaires ACM de cette époque croyaient que les missionnaires devaient se concentrer sur l'annonce de l'Évangile pour le salut des âmes, au lieu de se laisser distraire par

53 Les Viet Gian étaient les partisans du régime français, par opposition aux Viet Minh, qui luttèrent pour l'indépendance vis-à-vis de la France.

54 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 170.

55 Ibid., p. 228.

56 Ibid., p. 229.

57 Lê Hoàng Phu, *Lịch Sử Hội Thánh*, p. 263.

58 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 234.

l'action humanitaire. C'était peut-être même la position de la plupart d'entre eux⁵⁹, mais le Rév. Thai pensait qu'ils étaient dans l'erreur.⁶⁰ En plus de l'orphelinat et de l'école primaire, il a contribué à la construction d'une clinique médicale, en coopération avec le comité central mennonite.⁶¹ Pour lui, il n'y avait pas d'opposition entre l'annonce de l'Évangile et l'aide pratique.

Ensuite, l'héritage du Rév. Thai a marqué les jeunes intellectuels évangéliques. Comme A. W. Tozer de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire aux États-Unis, le Rév. Thai n'était pas très éduqué, mais il est connu dans la communauté évangélique vietnamienne comme un grand lecteur et l'auteur d'un grand nombre de livres.⁶² Le Rév. Phu précise que le Rév. Thai, « après avoir suivi un programme d'auto-éducation », est devenu « un des pasteurs les plus lus au Vietnam et un des auteurs protestants les plus prolifiques ».⁶³

Enfin, en 1960, à l'apogée de son influence sur l'Église, le Rév. Thai a refusé de continuer à servir comme Président de la dénomination. Un pasteur se souvient de ses mots : « Le moment est venu pour la génération du désert de céder la place à la génération qui entrera dans la terre promise. »⁶⁴ Le Rév. Thai se compare à la première génération d'Israélites sortis d'Égypte, qui est morte dans le désert du Sinaï avant que la prochaine génération ne puisse entrer dans le pays de Canaan. Là encore, il explique un événement de sa vie par une histoire biblique. Un pasteur a décrit sa retraite comme une des décisions les plus importantes de son ministère.⁶⁵

3. Œuvres

En plus de ses mémoires, le Rév. Thai a écrit d'autres œuvres : *Chiến Sĩ Thập Tự* (Guerrier de la croix), *Những Tia Sáng* (Rayons de lumière), *Bóng Mát Giữa Sa Mạc* (Une ombre au milieu du désert), *Những Bước Thuộc Linh* (Pas spirituels), *Người Truyền Đạo của Đức Chúa Trời* (Le prédicateur de Dieu) et *Châu Ngọc của Thi Thiên* (La Perle des Psaumes).⁶⁶ Je n'ai pu me procurer que deux ouvrages de cette liste, qui nous permettront de mieux comprendre sa pensée, surtout sa vision de la Bible et du rôle du prédicateur.

59 Pour une critique théologique de la négligence de l'aide humanitaire, voir Truong Van Thien Tu, « Menh Troi: Toward a Vietnamese Theology of Mission » (Ph.D. diss., Graduate Theological Union, 2009).

60 L'Alliance Chrétienne et Missionnaire, comme le Rév. Thai, est aujourd'hui engagée à la fois dans l'aide humanitaire et dans l'évangélisation personnelle.

61 Lê Văn Thái, *Bốn Mươi Sáu Năm*, p. 239.

62 Trần Thái Sơn, *Những Người Đi Trước Tôi*, p. 30.

63 Lê Hoàng Phu, « A Short History » (Bref aperçu historique), p. 276.

64 Trần Thái Sơn, *Những Người Đi Trước Tôi*, p. 40.

65 Ibid., p. 60.

66 Ibid., p. 30-33.

3.1 *Người Truyền Đạo của Đức Chúa Trời* (Le prédicateur de Dieu, Saïgon, 1965)

Après sa retraite de la présidence de l'ECVN et son déménagement à Nha Trang, le Rév. Thai a commencé à enseigner aux étudiants de l'institut biblique et théologique. *Người Truyền Đạo của Đức Chúa Trời* (Le prédicateur de Dieu) est un livre qu'il a écrit en se fondant sur des notes prises en vue de la rédaction d'un cours de prédication.⁶⁷ Un de ses étudiants recommande ce livre à tous ceux qui réfléchissent au pastorat.⁶⁸ Le but de cet ouvrage est d'expliquer aux jeunes prédicateurs leur rôle et leurs objectifs. Il nous permet de mieux comprendre la vision du ministère pastoral du Rév. Thai. Dans cet essai, je me concentrerai sur sa vision du ministère de prédicateur et de pasteur, surtout de l'appel du pasteur et de la relation entre le pasteur et sa Bible.

Le premier chapitre est intitulé « L'appel et le ministère céleste du prédicateur » (« Sự Kêu Gọi và Thiên-Chức của Người Truyền-Đạo »). Je me concentre sur ce sujet parce qu'il a une grande importance pour les pasteurs de l'Église évangélique du Vietnam. Je ne sais pas s'ils ont été influencés par le Rév. Thai ou si celui-ci ne fait que refléter la vision d'ensemble de l'ECVN. En tout cas, l'auteur défend l'idée qu'un pasteur doit être appelé par Dieu avec une clarté et une précision inhabituelle.

Le Rév. Thai décrit le prédicateur comme ayant « un ministère céleste d'une importance sans pareille : celle d'annoncer la Parole du salut à ses compatriotes, créatures de Dieu comme lui, et d'œuvrer pour l'avenir du Royaume de Dieu. »⁶⁹ Cette citation ne souligne pas seulement l'importance de son ministère, mais aussi sa nature céleste. Il avertit les étudiants de ne pas choisir le ministère de prédicateur pour la position sociale qui l'accompagne ou pour suivre leurs propres désirs, car de telles motivations « n'ont rien de céleste ». ⁷⁰ Il se base sur 1 Corinthiens 9:16 pour affirmer qu'un prédicateur « doit se sentir « imposer la charge » de la prédication ». ⁷¹

Comment savoir qu'on est appelé ? Le Rév. Thai répond que Dieu appelle les prédicateurs dans des circonstances différentes. Il commence par l'exemple d'Amos, qu'il décrit comme un pauvre berger qui a entendu Dieu lui parler dans les champs (Amos 7:15). ⁷² D'autre part, Esaïe, un autre prophète ayant exercé son ministère au cours du même siècle qu'Amos, était l'ami des rois et a eu une vision de Dieu (Esaïe 6). Ensuite, Jérémie se sentait déjà appelé à prophétiser depuis longtemps avant d'être clairement mené à le faire quand il a entendu Dieu lui parler (Jérémie 1). ⁷³ Le Rév. Thai cite ces trois exemples de différentes manières dont ces prophètes ont

67 Lê Văn Thái, *Người Truyền Đạo của Đức Chúa Trời* (Saïgon, 1965), p. 1.

68 Trần Thái Sơn, *Những Người Đi Trước Tôi*, p. 30.

69 Lê Văn Thái, *Người Truyền Đạo của Đức Chúa Trời*, p. 1.

70 Ibid., p. 1.

71 Ibid., p. 2.

72 Ibid.

73 Ibid., p. 3.

été appelés et conclut : « Nous ne pouvons donc pas savoir comment nous serons appelés. »⁷⁴

Cependant, même si Dieu nous appelle de diverses manières, le résultat est le même : le prédicateur a « le sentiment d'être appelé par Dieu ». ⁷⁵ Le Rév. Thai examine l'exemple de l'Apôtre Paul et remarque que son appel avait une dimension céleste et a engendré une attitude de crainte. La crainte permet au prédicateur de persévérer à travers beaucoup de défis et de difficultés. De plus, cet appel « implique une surprise spirituelle », avec « une sainte fierté [...] accompagnée d'une humilité indescriptible, car on se sait appelé par Dieu ». ⁷⁶ En réponse à cet appel, la personne appelée « s'abandonne entièrement » à Dieu, « sans s'attacher à aucun désir personnel ». ⁷⁷

Quelle est cette œuvre céleste ? L'opinion du Rév. Thai est que l'œuvre du pasteur, du haut de sa chaire, est de « diriger des hommes et des femmes fatigués ou entêtés, heureux ou tristes, enthousiastes ou apathiques, pour les faire entrer à « l'abri du Très-Haut » » (citation du Psaume 91:1). À la même page, le Rév. Thai cite Exode 36:4⁷⁸ et compare l'œuvre en chaire à « l'œuvre du lieu saint », accomplie par les prêtres à l'époque de l'Ancien Testament. ⁷⁹ Le Rév. Thai défend que le devoir principal du pasteur n'est pas politique, social, éducatif ou scientifique, mais consiste à « creuser profondément le trésor sans prix de la rédemption », « sans « savoir [...] autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » » (citation de 1 Cor. 2:2). ⁸⁰ Cette vision du ministère pastoral est cohérente avec sa vision, décrite ci-dessus, de la relation entre l'Église et la politique.

Sa vision de l'appel et du ministère pastoral est assez courante dans l'Église évangélique du Vietnam et au-delà. ⁸¹ Pourtant, à ma première visite au Vietnam, j'ai été surpris par la distance sociale entre pasteurs et laïcs. Cela s'explique d'un côté par les différences culturelles entre les États-Unis et le Vietnam⁸², mais l'idée que le ministère pastoral est un « ministère céleste » (« thiên chức ») vient encore l'accentuer. La distinction entre l'œuvre du pasteur (en tant que ministère céleste) et le travail de tous les jours des croyants est très forte.

Le deuxième sujet que je voulais mentionner est celui du rapport entre le pasteur et sa Bible. Dans ses mémoires, le Rév. Thai imagine ses expériences à travers le filtre du récit biblique. Dans

74 Ibid., p. 4.

75 Ibid.

76 Ibid., p. 5.

77 Ibid., p. 7.

78 Le Rév. Thai cite le verset 11 par erreur.

79 Lê Văn Thái, *Người Truyền Đạo của Đức Chúa Trời*, p. 47.

80 Ibid., p. 27.

81 Par exemple, sa vision de l'appel comme lié à celui des prophètes d'Israël est décrite dans *Ministerial Ethics: Moral Formation for Church Leaders* (Éthique du ministère : la formation morale des responsables d'église), Joe E. Trull et James E. Carter, 2^e éd. (Grand Rapids : Baker Academic, 2004), p. 24.

82 Par exemple, les Américains ne maintiennent pas une distinction aussi radicale entre la fonction sociale de professeur et d'étudiant. Les deux peuvent être amis, de même que les membres d'une église et leur pasteur. La distance sociale est faible, sauf si le pasteur est beaucoup plus âgé.

Le prédicateur de Dieu, il encourage aussi les prédicateurs à s'imaginer à l'époque de la Bible. Il demande : « Comment prêcher sur Amos sans vivre avec lui sur les montagnes de Tekoa et voir sa situation comme semblable à la nôtre ? »⁸³ Avant de prêcher, le prédicateur doit voir le passage biblique comme une parole pour lui-même.⁸⁴ Il partage aussi une de ses habitudes pour préparer ses sermons : il s' imagine un groupe de personnes dans des situations de vie différentes, pour préparer un sermon qui réponde aux besoins de chaque groupe d'âge, classe et niveau de maturité spirituelle.⁸⁵ Cette habitude se concentre sur l'application dans la vie des croyants plutôt que dans celle du pasteur, mais elle est entièrement cohérente avec l'emploi de l'imagination décrit ci-dessus et dans ses mémoires.

3.2 *Châu Ngọc của Thi Thiên (La Perle des Psaumes, Saïgon, 1970)*

Après ce livre, le Rév. Thai a encore publié un commentaire des Psaumes, qui illustre une autre manière dont il abordait la Bible. En fait, ce commentaire semble même aller à l'encontre de ses mémoires et de leur approche très expérimentale et anachronique de la Bible.

En examinant les deux volumes du point de vue d'un spécialiste des Psaumes, je vois que le Rév. Thai a écrit un commentaire solide, malgré l'absence d'ouvrages de référence. Il a interprété les Psaumes avec soin, à partir de ce qu'il avait à sa disposition. Il fait de son mieux pour étudier les Psaumes dans le contexte des sources dont il disposait, avec notamment des références à la littérature ougaritique découverte à Ras Shamra et au témoignage textuel de la Vulgate.⁸⁶ Il cite aussi plusieurs auteurs occidentaux connus, notamment Martin Luther⁸⁷ et Jean Calvin. Son principal ouvrage moderne de référence est le commentaire d'Alexander Maclaren (1906).⁸⁸

Le Rév. Thai fait preuve d'une grande sensibilité littéraire dans son interprétation du Psaume 1:1 comme le processus par lequel le méchant va jusqu'à « s'asseoir », qui nous fait penser à un mouvement perpétuel et à un plaisir à long terme ».⁸⁹ Du point de vue historique, ce commentaire appartient plutôt à la tradition exégétique du XIX^e Siècle, qui met l'accent sur le contexte historique de chaque psaume. Par exemple, le Rév. Thai accepte le Psaume 13 comme un Psaume de David et tient pour évident qu'il a été écrit pendant sa fuite devant Saul,⁹⁰ alors que ce Psaume ne contient aucun indice dans ce sens. Dans son commentaire du Psaume 2, il refuse

83 Lê Văn Thái, *Người Truyền Đạo của Đức Chúa Trời*, p. 35.

84 Ibid., p. 38.

85 Ibid., p. 39.

86 Lê Văn Thái, *Châu Ngọc của Thi Thiên: Quyển Thượng*, vol. 1 (Saïgon, HCM : Phòng Sách Tin Lành, 1970), p. 14.

87 Ibid., 1:59, p. 147 et passim.

88 Alexander Maclaren, *Expositions of Holy Scripture* (Prédications des saintes Ecritures) (Londres : Hodder & Stoughton, 1906).

89 Lê Văn Thái, *Châu Ngọc của Thi Thiên*, 1970, 1:16.

90 Ibid., 1:59-60.

cependant de l'attribuer à David ou à Salomon, car « il est trop solennel, trop immense, pour être limité à n'importe quel royaume de ce monde ».⁹¹

Dans ce commentaire, le Rév. Thai se concentre davantage sur le sens original du texte que sur son application pour les croyants aujourd'hui, ce qui va à l'encontre de son application très personnelle des Écritures dans ses mémoires. Il n'ignore cependant pas l'application : il prend d'assez grandes libertés pour appliquer certains Psaumes à la vie de Jésus et à l'Église. Par exemple, il applique le Psaume 2 à Jésus : bien que « Pilate, Hérode et les chefs juifs » vivaient à l'époque de Jésus, pas à celle où ce Psaume a été écrit, il les associe aux ennemis de Jésus mentionnés aux versets 1-3.⁹² Il suggère aussi que le Psaume 13 pourrait être l'appel de l'Église en Apocalypse 6:10.⁹³ Enfin, il mentionne des applications possibles des Psaumes pour aujourd'hui. Par exemple, dans son commentaire du Psaume 23, il conseille à ses lecteurs de ne pas lutter contre leurs émotions, car elles sont là pour « nous enseigner, par la grâce » de Dieu.⁹⁴

Les Psaumes imprécatoires font partie des plus difficiles à interpréter. L'approche du Rév. Thai est très intéressante. Il semble qu'il n'accepte pas ces paroles. Par exemple, dans le contexte de l'exil des Israélites à Babylone, au Psaume 137:8-9, le peuple s'écrie :

Fille de Babylone, la dévastée,
heureux qui te rend la pareille,
le mal que tu nous as fait !
Heureux qui saisit tes enfants,
et les écrase sur le roc !

Voici le commentaire de ces deux versets (avec le v. 7) par le Rév. Thai : « Le cœur de l'homme charnel qui maudit Édom et Babylone. »⁹⁵ D'un côté, il appelle ce Psaume « le plus émouvant de tous les Psaumes »⁹⁶ et exprime sa sympathie pour son auteur, mais de l'autre côté, il n'accepte pas son esprit, parce que « c'est l'esprit de la vieille loi, non la loi nouvelle (Matthieu 5:43-48) ». ⁹⁷ Est-ce l'influence de Martin Luther ? Le Rév. Thai ne le dit pas, mais c'est tout à fait possible, puisqu'il cite Martin Luther plus tout autre théologien ou pratiquement.

4. Conclusion

Le Rév. Thai s'est retiré de la présidence de l'ECVN en 1960, mais il a continué à travailler

91 Ibid., 1:20.

92 Ibid.

93 Ibid., 1:60.

94 Ibid., 1:106.

95 Lê Văn Thái, *Châu Ngọc Của Thi Thiên: Quyển Hạ*, vol. 2 (Saigon, HCM : Phòng Sách Tin Lành, 1970), p. 383.

96 Ibid.

97 Ibid., 2:385.

comme directeur de l'orphelinat de Nha Trang jusqu'en 1968, puis, en 1975, ses enfants l'ont fait partir aux États-Unis, où il est décédé en 1985, à l'âge de 95 ans, à San Gabriel, Californie.⁹⁸ Son influence sur la communauté évangélique au Vietnam est très forte. Ses 19 années passées à la direction de sa dénomination, ainsi que la génération de jeunes pasteurs sud-vietnamiens qu'il a formée, garantissent que son influence perdurera au moins pendant la prochaine décennie. Surtout, le Rév. Thai a orienté l'Église vietnamienne sur la voie de la non-implication politique pendant plus d'un demi-siècle et a peut-être aussi défini l'appel au ministère pour plusieurs générations de pasteurs vietnamiens. En défendant à la fois l'évangélisation et l'action humanitaire, le Rév. Thai a en partie anticipé les engagements de la convention de Lausanne (1974) pour l'évangélisation et la responsabilité sociale. La question de savoir jusqu'où il a façonné l'Église évangélique au Vietnam requiert davantage de recherche. Il est aimé et respecté de beaucoup de croyants et de pasteurs vietnamiens, comme en attestent l'affection et le respect que lui portent mes étudiants à Hanoï, bien qu'ils soient nés après son décès. Un auteur résume en ces mots ce qui distinguait le Rév. Thai : « Sur la route de son ministère, le Rév. Le Van Thai obéissait à la Parole du Seigneur et ne cherchait refuge qu'en lui seul. Il marchait avec le Seigneur et le Seigneur était avec lui. »⁹⁹ Son identité ministérielle et son engagement auto-éducatif offrent un modèle intéressant à examiner pour les pasteurs à travers le monde, quelles que soient leurs opportunités de formation officielle.

98 Đinh Dũng, « Mục Sư Lê Văn Thái », p. 331.

99 Ibid., 334.

JÉSUS *PRŌTOTOKOS* DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX ET LE PHÉNOMÈNE AFRICAIN DU GRAND- FRÈRE : ANALYSE D'UNE ILLUSTRATION POTENTIELLE

Travis L. Myers

Travis L. Myers est professeur adjoint d'histoire de l'Église et de missiologie au Bethlehem College & Seminary de Minneapolis, Minnesota, États-Unis. Il a enseigné les sciences bibliques, la théologie et la missiologie au Cameroun, au Myanmar et en Pologne.

RÉSUMÉ

Cet article expose de manière succincte le sens de Jésus « premier-né » (*prōtotokos*) en Hébreux 1.6, avant d'expliquer le phénomène culturel du « frère aîné » dans beaucoup de cultures de l'Afrique subsaharienne. Il examine ensuite de front les avantages potentiels et les limites de l'emploi de ce concept pour communiquer le sens biblique de Christ premier-né tel qu'il est présenté dans l'Épître aux Hébreux. L'auteur espère ainsi promouvoir l'explication de la doctrine chrétienne « en langue africaine », pour l'édification de l'Église en Afrique, tout en facilitant une meilleure compréhension christologique de la part des Nord-Américains comme lui-même. Cet article intègre les disciplines suivantes : études du Nouveau Testament, herméneutique, théologie biblique, anthropologie, études religieuses, pédagogie, communication interculturelle et missiologie. L'objectif est de proposer des principes sains d'interprétation biblique, ainsi que de contextualisation attentive et juste de la doctrine biblique, à la fois dans son exposition et dans son application pastorale. Il s'agit d'un exemple visant à encourager explicitement à l'emploi du potentiel des enseignants et autres ministres chrétiens expatriés, en tant qu'apprentis culturels, pour transmettre des idées et approches nouvelles aux divers membres du corps de Christ mondial.

1. Un Anglo-Américain au Cameroun

L'immersion d'une personne dans un nouveau contexte culturel peut évidemment le conduire à interpréter les Écritures avec un regard neuf.¹ Quand je suis devenu membre de l'équipe

¹ « Une culture fonctionne à la fois comme des lunettes et comme des œillères, vous aidant à voir certaines choses et vous empêchant d'en voir d'autres. » James I. Packer, « The Gospel: Its Content and Communication—A Theological

pédagogique missionnaire du séminaire théologique baptiste du Cameroun, en février 2003, j'ai été « baptisé » dans un contexte africain qui semblait diamétralement opposé à ma propre culture anglo-saxonne du Midwest américain. Cette expérience enrichissante m'a permis de mieux comprendre certains comportements étranges relatés dans les récits des patriarches que renferme le Pentateuque, ainsi que de repérer de nouvelles illustrations possibles pour certains termes christologiques en lisant les Épîtres de Paul et l'Épître aux Hébreux. Par exemple, l'importance, pour les Camerounais, des signes extérieurs de respect envers les anciens et les autorités, l'accent mis sur la courtoisie dans les relations et sur le protocole social, un sens profond de l'identité collective et des responsabilités familiales, ainsi que la priorité absolue accordée à l'hospitalité, étaient des éléments évidents de mon nouvel environnement africain et des personnes qui le composaient. Ma prise de conscience du *statut*, des *privilèges* et des *responsabilités* du fils/frère aîné dans la famille m'a permis de mieux comprendre le sens de Jésus-Christ « premier-né » (πρωτοτοκος; *prōtotokos*).²

On m'a demandé d'enseigner un cours en anglais sur l'Épître aux Romains. En Romains 8:29, l'Apôtre Paul dit que Dieu prédestine les élus à devenir conformes à l'image de son Fils, afin de faire de celui-ci « le premier-né entre plusieurs frères ». Auparavant, quand j'étudiais ce passage, le terme qui me semblait le plus important était « plusieurs », soulignant l'étendue quantitative de l'œuvre salvifique de Dieu en Christ, mais à présent, le terme « premier-né » me semblait encore plus crucial. Mon interprétation précédente s'était révélée très anthropocentrée, tandis qu'une nouvelle lecture, *théocentrique* celle-là, se faisait jour en moi. Serait-il possible que Paul veuille dire que l'objectif de Dieu, en sauvant « plusieurs », était l'élévation *qualitative* de Jésus au statut de frère aîné d'une grande famille ? Sachant que la Bible rappelle constamment que le but ultime de notre salut est de glorifier Dieu en Christ et par lui,³ je pensais que j'étais sur une bonne piste avec cette nuance de préconception et d'interprétation africaine⁴ nouvellement formulée.

Perspective » (L'Évangile, son contenu et sa communication : perspective théologique). Dans *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture: The Papers of the Lausanne Consultation on Gospel and Culture* (Terre-à-terre : Études du christianisme et de la culture : Publications de la consultation de Lausanne sur l'Évangile et la culture), éd. Robert T. Coote et John Stott (Grand Rapids : Eerdmans, 1980), p. 101.

² Romains 8:29, Colossiens 1:15, 18, Hébreux 1:6, Apocalypse 1:5.

³ Voir Thomas R. Schreiner, *Paul: Apostle of God's Glory in Christ* (Paul : l'Apôtre de la gloire de Dieu en Christ) (Downers Grove : InterVarsity, 2001), p. 20-72.

⁴ Malgré la grande diversité des myriades de cultures africaines, elles présentent néanmoins assez de similitudes pour qu'on puisse parler d'une culture africaine au sens générique. Byang Kato, *Biblical Christianity in Africa* (Le christianisme biblique en Afrique). Theological Perspectives in Africa (Perspectives théologiques en Afrique), éd. Tite Tiénou (Achimota, Ghana : Africa Christian Press, 1985), p. 40. Wilbur O'Donovan propose une liste de sept éléments communs à la vision du monde de beaucoup de groupes africains dans *Biblical Christianity in African Perspective* (Le christianisme biblique d'un point de vue africain), 2^e éd. (Carlisle : Paternoster Press, 1996), p. 3-4. Cf. Diane B. Stinton, *Jesus in Africa: Voices of Contemporary African Christology* (Jésus en Afrique : voix de la christologie africaine contemporaine) (Maryknoll : Orbis Books, 2004), p. 112-113. Stinton cite trois théologiens africains influents pour justifier une discussion générale des croyances ancestrales africaines. Le Zaïrois Benezet Bujo, le Camerounais Jean-Marc Ela et le Tanzanien Charles Nyamiti attestent chacun de l'étendue et des points communs des croyances concernant les esprits des ancêtres. De même, Richard J. Gehman résume la vision du monde de tous les groupes subsahariens comme partageant trois éléments fondamentaux (la croyance à un être suprême, au monde des esprits et à des puissances mystiques), afin de justifier le concept et la prise en compte d'une religion traditionnelle unifiée, ou

2. À propos de la culture, des idées préconçues, de l'herméneutique et de la contextualisation

Nous devons faire preuve d'humilité et prendre garde à ne pas laisser nos systèmes théologiques et assertions culturelles déterminer notre interprétation de la Bible. Si nous ne laissons pas de nouvelles observations et connaissances corriger nos préconceptions, cela aura pour seul effet de corrompre et de tordre l'interprétation de nouvelles données, ce qui nous empêchera de mieux comprendre la Parole de Dieu, ainsi que d'avancer dans la mise en pratique de ce que nous comprenons.⁵ Pour une interprétation de la Bible intellectuellement honnête et utile dans la pratique, nous devons constamment soumettre nos préconceptions théologiques et sémantiques à une meilleure interprétation exégétique des textes bibliques, afin de laisser l'autorité de la Parole de Dieu remettre en question et changer nos présupposés et conclusions préalables en une sorte de « spirale herméneutique ». Le but de cet article est de vous faire mieux comprendre les Écritures, ainsi que Christ, à qui elles rendent témoignage,⁶ par l'intégration d'un aspect de la vision du monde d'une autre culture à mes préconceptions situationnelles et sémantiques.

Mon objectif est d'approfondir votre compréhension et votre appréciation de la personne et de l'œuvre de Christ. Pour cela, je souhaite exposer à un public nord-américain les concepts et termes employés en référence à Christ par les auteurs bibliques. Je souhaite aussi explorer la possibilité de se servir du rôle du fils et frère aîné dans la culture africaine comme une image de ce que ces auteurs voulaient communiquer en appelant Christ le « premier-né ». J'évaluerai l'apport possible d'un contexte culturel spécifique, tout en gardant les concepts et catégories de cette culture à leur place naturelle, comme de simples *images*, *illustrant* la substance unique et interchangeable de la révélation spéciale. Si certains éléments de la culture africaine ou nord-américaine peuvent, là où c'est utile, servir d'images illustrant d'une manière limitée des concepts et catégories bibliques, ils ne doivent jamais, en revanche, « devenir la substance sur laquelle se fonde la théologie chrétienne. »⁷

plutôt singulière. Voir son ouvrage *African Traditional Religion in Biblical Perspective* (La religion traditionnelle africaine d'un point de vue biblique) (Kijabe : Kesho Publications, 1989), p. 10 et 30.

⁵ D'après Wilfred Fon, l'objectif d'une bonne herméneutique est de pousser l'Église à avancer dans sa marche avec le Seigneur. « The Influence of African Traditional Religions on Biblical Christology: An Evaluation of Emerging Christologies in Sub-Sahara Africa » (L'influence des religions traditionnelles africaines sur la christologie biblique : une évaluation des christologies émergentes en Afrique subsaharienne) (Ph. D. diss., Westminster Theological Seminary, 1995), p. 69.

⁶ Luc 24:27, Rom. 1:1-6, Hébr. 1:1-2, 2:1, 1 Pierre 1:10-11.

⁷ Fon, « The Influence of African Traditional Religions on Biblical Christology: An Evaluation of Emerging Christologies in Sub-Sahara Africa » (L'influence des religions traditionnelles africaines sur la christologie biblique : une évaluation des christologies émergentes en Afrique subsaharienne), p. 357. De manière similaire, Gration décrit la culture comme le contexte, mais pas la source de l'Église. Autrement dit, l'Église n'est pas enracinée dans le sol, mais lui est seulement apparentée. Voir John Gration, « African Theologies and the Contextualization of the Gospel » (Les théologies africaines et la contextualisation de l'Évangile), dans *Contextualization of Theology* (Théologie contextualisée), cours donné à Wheaton Graduate School, 1991, 2. De même, William Dyrness dit : « En effet, les Écritures ont un programme plus large que celui fourni par leur contexte, que nous devons enfin laisser orienter nos préoccupations dans la bonne perspective » dans *How Does America Hear the Gospel?* (Comment l'Amérique entend-elle l'Évangile ?) (Grand Rapids : Eerdmans, 1989), p. 118.

Autrement dit, mon but est d'examiner à la fois l'utilité et les risques potentiels de l'emploi du concept africain de grand-frère comme image illustrant le sens biblique de *prōtotokos* en référence à Christ, dans l'espoir de promouvoir l'articulation de la doctrine chrétienne « en langue africaine »⁸, sans semer la confusion ni compromettre la fidélité biblique, et ce en visant deux objectifs louables : l'édification de l'Église en Afrique et l'édification de l'Église *dans le monde entier*. Je souhaite promouvoir un débat, ou plutôt un « banquet » théologique international. Comme le dit John Mbiti, je veux aider nos frères américains à se « repaître ensemble de théologie » avec nos frères et sœurs africains.⁹ Comme le suggère D.A. Carson, les chrétiens de diverses cultures doivent apprendre les uns des autres et se corriger mutuellement, en se soumettant ensemble à l'autorité commune de la Parole de Dieu, tout en cherchant à la comprendre de concert afin de l'appliquer correctement dans le contexte respectif de chacun. En ce sens, chaque groupe culturel au sein de l'Église universelle doit « faire de la théologie », non seulement pour elle-même, mais aussi afin de contribuer à une compréhension plus large, mondiale, des vérités bibliques.¹⁰ Harvie M. Conn encourage l'interdépendance théologique mondiale et les échanges mutuels entre Occident et pays du Tiers-Monde, en ces mots : « Chaque Église doit apprendre à être à la fois étudiante et enseignante en théologie. »¹¹ William A. Dyrness ajoute : « Éphésiens 4:13 attend impatiemment le jour où « nous s[er]ons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu. » Il s'agit clairement d'un résultat collectif, dans lequel les chrétiens de toutes les cultures ont un rôle à jouer. »¹² Le théologien chrétien à l'esprit vif et éveillé, immergé dans une culture qui n'est pas la sienne, se retrouve en position unique de médiateur entre la diversité de ces points de vue et apports. Il est serveur à la table du festin.¹³

⁸ Phrase, concept et objectif selon Byang Kato, *Biblical Christianity in Africa* « Le christianisme biblique en Afrique », p. 12.

⁹ Cité par Hans Visser dans son introduction à *Jesus in Africa* (Jésus en Afrique), de Kwame Bediako (Waynesboro, Ga.: Paternoster Publishing, 2000), p. xiii.

¹⁰ « Reflections on Contextualization: A Critical Appraisal of Daniel Von Allmen's 'Birth of Theology' » (Réflexions sur la contextualisation : évaluation critique de la « Naissance de la théologie » de Daniel Von Allmen), *East Africa Journal of Evangelical Theology* (Journal est-africain de théologie évangélique) 3, n°1 (1984) : p. 52-53. Cf. William A. Dyrness, *How Does America Hear the Gospel?* (Comment l'Amérique entend-elle l'Évangile ?) (Grand Rapids : Eerdmans, 1989), p. 4.

¹¹ Harvie M. Conn, *Eternal Word and Unchanging Worlds: Theology, Anthropology, and Mission in Trialogue* (Parole éternelle et mondes immuables : la théologie, l'anthropologie et la mission en trialogue) (Grand Rapids : Zondervan, 1984), p. 252.

¹² *How Does America Hear the Gospel?* (Comment l'Amérique entend-elle l'Évangile ?), p. 8.

¹³ Conn rappelle à ses lecteurs que le rôle du missiologue est « comme celui d'un taon dans la maison de la théologie. [...] La missiologie se tient prête à interrompre les conversations théologiques à tout moment opportun, par l'expression « parmi les nations ». Voir *Eternal Word and Changing Worlds* (Parole éternelle et mondes immuables), p. 223-224. Voir aussi Paul G. Hiebert, *The Gospel in Human Contexts: Anthropological Explorations for Contemporary Missions* (L'Évangile dans un contexte humain : explorations anthropologiques pour les missions contemporaines) (Grand Rapids, Michigan : Baker Academic, 2009), surtout au chapitre 9, « Missionaries as Global Mediators » (Les missionnaires en tant que médiateurs mondiaux). Voir aussi plusieurs chapitres stimulants dans la Festschrift interdisciplinaire en hommage à Hiebert, dirigée par Craig Ott et Harold A. Netland, *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity* (Théologie mondialisée : croyance et pratique à l'ère du christianisme mondial) (Grand Rapids, Michigan : Baker Academic, 2009), notamment le chapitre rédigé par Hiebert lui-même, intitulé « The Missionary as Mediator of Global Theologizing » (Le missionnaire en tant que médiateur d'une théologie mondiale) (p. 288-308).

3. L'Épître aux Hébreux et L'Église en Afrique

Bien que d'abord intrigué par l'emploi de *prōtotokos* en Romains 8:29, j'ai choisi de me concentrer ici sur Hébreux 1:6. Le regretté Kwame Bediako a appelé l'Épître aux Hébreux, « NOTRE Épître », en référence aux Africains. Dans son livre *Jesus in Africa* (Jésus en Afrique), il a écrit : « Pour nous [Africains], la valeur de la présentation de Jésus dans l'Épître aux Hébreux émane de sa pertinence dans une société comme la nôtre, avec ses traditions profondément ancrées de sacrifice, de médiation du prêtre et de rôle joué par les ancêtres. »¹⁴ Je suis en désaccord avec la conviction de Bediako selon laquelle la méthode herméneutique employée par l'auteur de l'Épître aux Hébreux pour relier Christ à l'expérience préchrétienne de son public d'origine juive, en tant qu'accomplissement et continuité de celle-ci, soit un juste paradigme pour établir un lien entre Christ à la/aux religion(s) traditionnelle(s) africaine(s) (RTA),¹⁵ mais je suis d'accord avec lui pour dire que la théologie et le message de l'Épître aux Hébreux sont particulièrement pertinents pour l'Église africaine et dans un contexte africain. Je mentionnerai trois raisons à cela : 1) l'idée pastorale de l'Épître, d'un Christ souverain, qui se soucie de nous et conserve la haute main sur toutes les épreuves auxquelles le chrétien peut être confronté,¹⁶ correspond aux préoccupations anthropocentriques des RTA, visant à manipuler les forces de la vie et le cours des événements afin d'assurer le seul bien-être personnel du pratiquant,¹⁷ 2) les avertissements adressés aux chrétiens faisant face à la persécution et à l'intimidation visant à les faire retourner à leur religion préchrétienne¹⁸ sont pertinentes face aux immenses pressions sociales subies par les chrétiens

¹⁴ Majuscules de l'auteur. Kwame Bediako, *Jesus in Africa: The Christian Gospel in African History and Experience* (Jésus en Afrique : l'Évangile chrétien dans l'histoire et l'expérience africaine) (Waynesboro : Paternoster Publishing, 2000), p. 27, 28.

¹⁵ D.A. Carson défend que les questions soulevées par les premiers croyants d'arrière-plan juif, sur le rapport entre culture et Évangile, ne se posaient pas au niveau de la contextualisation, mais de la théologie, par ex. du rapport entre l'Ancienne Alliance, entre Dieu et Israël en particulier, et la Nouvelle Alliance. Voir cet article : « Reflections on Contextualization: A Critical Appraisal of Daniel Von Allmen's 'Birth of Theology' » (Réflexions sur la contextualisation : évaluation critique de la « Naissance de la théologie » de Daniel Von Allmen), *East Africa Journal of Evangelical Theology* (Journal est-africain de théologie évangélique) 3, n°1 (1984) : p. 27. Le judaïsme de l'Ancien Testament, à la fois en tant que religion et culture informée par la révélation spéciale et règlementée par l'alliance divine, est en continuité avec le christianisme depuis une position absolument unique. Kato, dans *Biblical Christianity in Africa* (Le christianisme biblique en Afrique), défend ce que j'appelle une « discontinuité contextualisée » entre le christianisme et les religions traditionnelles africaines, une notion que je soutiens. Voir « The Jerusalem Council and the Theological Task » (Le concile de Jérusalem et son rôle théologique), de Timothy Wiarda, pour un survol des diverses interprétations théologiques du rôle et des décisions du concile de Jérusalem, ainsi que des implications méthodologiques respectives de chaque perspective. *JETS* 46, n°2 (juin 2003) : p. 233-248.

¹⁶ « Les religions africaines traditionnelles sont centrées sur l'homme. Tout l'accent est mis sur l'homme, qui reçoit la puissance requise pour mener une bonne vie. La vie tourne autour de l'homme, de ses intérêts et de ses besoins. » Richard Gehman, *African Traditional Religion in Biblical Perspective* (La religion traditionnelle africaine d'un point de vue biblique) (Kijabe : Kesho Publications, 1989), p. 50.

¹⁷ Le Fils maintient « toute chose » (1:2). L'Épître aux Hébreux critique ici une angéologie exagérée, qui, par sa nature, minimise la personne et l'œuvre de Christ. Voir J. Daryl Charles, « The Angels, Sonship and Birthright in the Letter to the Hebrews » (Les anges, la filiation et le droit de naissance dans l'Épître aux Hébreux), *JETS* 33, n°2 (juin 1990) : p. 171. La démonstration de la supériorité de Jésus sur les anges dans l'Épître aux Hébreux a des implications évidentes pour l'Église dans des sociétés préoccupées par la puissance des esprits inférieurs.

¹⁸ Pour Grant Osborne, ces avertissements (3:12, 6:6, 10:19-39) constituent l'objectif premier de l'Épître. Grant R. Osborne, « The Christ of Hebrews and Other Religions » (Le Christ de l'Épître aux Hébreux et les autres religions », dans *JETS* 46, n°2 (juin 2003) : p. 265. Il met également en avant le fait que la souffrance de Jésus est présentée comme un paradigme pour

africains, dont l'objectif est de les pousser à participer aux rites des RTA, contre leur gré et au mépris de leurs convictions chrétiennes,¹⁹ et 3) la théologie de la fraternité en Christ²⁰, ainsi que l'accent mis sur la dimension communautaire du pèlerinage chrétien,²¹ correspondent bien à la culture africaine communautariste,²² dans laquelle l'identité est largement familiale et tribale.²³

4. Jésus *Prōtotokos* en Hébreux 1:6

En Hébreux 1, l'auteur introduit brièvement sa présentation du statut et des exploits uniques de Christ, ainsi que de leur retentissement dans la vie des chrétiens. Au verset 6, l'auteur fait référence à Christ comme au « premier-né », dans le cadre de son commentaire pastoral et christocentrique de textes de l'Ancien Testament, tirés de la Loi, des Prophètes et des Psaumes. Ces textes sont cités pour appuyer le thème introductif de l'auteur : l'éternité de Christ, sa supériorité envers les anges, sa relation unique avec Dieu et son statut en tant que roi qui règne sur nous.

4.1 « Premier-né »

Le terme *prōtotokos* apparaît 130 fois environ dans la Septante.²⁴ Dans la culture du Moyen-Orient antique, le fils premier-né jouissait de privilèges et d'honneurs spécifiques, ainsi que de l'héritage

le peuple de Dieu, p. 259. George H. Guthrie, dans *Hebrews* (Hébreux), dit que le message de l'Épître aux Hébreux est pertinent pour les chrétiens tentés de retourner à leur mode de vie d'avant leur conversion. The NIV Application Commentary, éd. Terry Muck (Grand Rapids : Zondervan, 1998), p. 34.

¹⁹ Dans *African Traditional Religion* (La religion traditionnelle africaine), p. 20, Gehman fait référence à la manière dont les membres de la famille poussent souvent les chrétiens à participer aux rites des religions traditionnelles africaines. Kato compare le défi du syncrétisme dans l'Église du 2^e Siècle, ainsi que celui du pluralisme dans le contexte du Nouveau Testament, à la situation de l'Église africaine à notre époque. Voir « A Critique of Incipient Universalism in Tropical Africa » (Critique de l'universalisme naissant en Afrique tropicale) (Th. D. diss., Dallas Theological Seminary, 1974), p. 260-63.

²⁰ Hébr. 2:5-18, surtout v. 11.

²¹ Hébr. 3:12-14, 10:24-25, 13:1-18. Osborne fait référence à l'« esprit de *communitas* », que les destinataires de l'Épître sont exhortés à rechercher afin de supporter ensemble la souffrance. « The Christ of Hebrews and Other Religions » (Le Christ de l'Épître aux Hébreux et les autres religions), p. 255.

²² Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience* (Tradition et modernité : réflexions philosophiques sur l'expérience africaine) (Oxford : Oxford University Press, 1997), p. 36-37.

²³ O'Donovan, *Biblical Christianity in African Perspective* (Le christianisme biblique dans une perspective africaine), p. 4. Voir Wilfred Fon et sa brève explication de la vision du monde traditionnelle africaine par rapport à la famille (p. 41-54) et à la tribu (p. 58-61), dans sa thèse de doctorat : « The Influence of African Traditional Religions on Biblical Christology: An Evaluation of Emerging Christologies in Sub-Saharan Africa » (L'influence des religions traditionnelles africaines sur le christianisme biblique : évaluation des christologies émergentes en Afrique subsaharienne) (Westminster Theological Seminary, 1995). Voir aussi Gehman et sa brève explication de l'orientation familiale et communautaire des Africains, dans *African Traditional Religion in Biblical Perspective* (La religion traditionnelle africaine dans une perspective biblique), p. 51-54.

²⁴ W. Michaelis, « Πρωτοτοκος », dans *Theological Dictionary of the New Testament* (Dictionnaire théologique du Nouveau Testament) (Grand Rapids : Eerdmans, 1968), 6:871 ; Charles, « The Angels, Sonship and Birthright », (Les anges, la filiation et le droit de naissance) p. 177, cit. Hatch et Redpath, *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament* (Concordance de la Septante et d'autres versions grecques de l'Ancien Testament) (Oxford : Clarendon, 1897), p. 977-978.

(ou de la « bénédiction ») de son père.²⁵ George Guthrie, dans son commentaire de l'Épître aux Hébreux (en citant Ceslas Spicq), remarque que la fonction de premier-né « avait une forte connotation religieuse, avec la consécration à Yahwé du premier-né (par ex. en Ex. 13:2, 15, 22:29, Lévi. 27:26, Nom. 3:13). Le premier-né avait une place à part dans le cœur de son père (par ex. 2 Sam. 13:36-37, 1 Chr. 3:1), il partageait son autorité et héritait la plus grande part de ses biens. »²⁶

Bruce Malina fait une description semblable du « monde du Nouveau Testament » et de la société patrilocale du bassin méditerranéen au 1^{er} Siècle. Le fils aîné continuait souvent à vivre dans le foyer de ses parents même après son mariage, avec sa femme et ses enfants, un privilège qui n'était pas accordé aux autres frères et sœurs. En fait, le fils aîné héritait généralement de la maison de son père après la mort de celui-ci.²⁷ Il jouissait d'une relation unique avec son père et recevait de lui un héritage unique. Cette autorité et cet héritage réservés au premier fils biologique pouvaient cependant être transférés à un autre fils. En Genèse 25:23-34, par exemple, on apprend la manière dont le Seigneur a décrété que le fils aîné, Esaü, servirait Jacob, le plus jeune. Le concept de « premier-né » ne désigne donc pas forcément le fils aîné, mais décrit une relation unique entre un fils et son père, avec les privilèges afférents.

En appelant Christ le « premier-né » en Hébreux 1:6, l'auteur ne fait que poursuivre son développement de l'idée exposée dans les cinq premiers versets : Christ, le Fils, a été fait héritier royal, en accomplissement de la promesse de Dieu à David en 2 Samuel 7. Comme le terme de « fils » au Psaume 2:7 et en 2 Samuel 7:14, « premier-né » fait également référence à la position et aux privilèges conférés par Dieu à Christ à son intronisation.²⁸ L'auteur, qui vient de citer 2 Samuel 7:14 au verset 5, fait probablement allusion au Psaume 89:27.²⁹ Le Psaume 89 est un commentaire³⁰ des promesses faites à David par Yahwé en 2 Samuel 7. Dans ce Psaume, le Messie promis est appelé premier-né de Yahwé. Le futur rejeton de David sera fait premier-né, le plus grand des rois de la terre, par son Père Yahwé. Une allusion à ce texte véhicule non seulement l'idée d'intronisation de Jésus en tant que roi issu de la lignée de David, mais aussi celle de sa prééminence sur tous les trônes et toutes les puissances. Cette précision renforce l'intention de l'auteur de montrer la supériorité de Christ sur les anges. Non seulement il est supérieur aux anges

²⁵ Charles, p. 177, en référence à Genèse 49 et à Deutéronome 33 ; Walter C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology* (Vers une théologie de l'Ancien Testament), 2^e éd. (Grand Rapids : Zondervan, 1991), p. 102.

²⁶ Guthrie, p. 69, cit. Ceslas Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament* (Glossaire théologique du Nouveau Testament). 3 vol., traduit par James D. Ernest (Peabody : Hendrickson, 1994), 3:210.

²⁷ Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Le monde du Nouveau Testament : apports de l'anthropologie culturelle), 3^e éd. (Louisville : Westminster John Knox Press, 2001), p. 138-143.

²⁸ Lane, *Hebrews* (Hébreux), p. 27. « Le titre πρωτοτοκος est approprié dans le contexte du développement du thème de fils et d'héritier. »

²⁹ F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (L'Épître aux Hébreux). The New International Commentary on the New Testament (Nouveau commentaire international du Nouveau Testament) (Grand Rapids : Eerdmans, 1964), p. 15 ; Charles, p. 177 ; Lane, p. 26.

³⁰ Kaiser, *Toward an Old Testament Theology* (Vers une théologie de l'Ancien Testament), p. 143.

et à (ceux que j'appelle) ses « frères-compagnons » (Hé. 1:9 et Es. 61:1, 3, Hé. 2:11-12 et Ps. 22:22), mais il est aussi supérieur à toute autorité terrestre.³¹

L'emploi du terme de *prōtotokos* est une allusion à un thème théologique de l'Ancien Testament, enraciné dans la culture hébraïque. Son développement dans l'AT montre la voie (et mène) vers l'œuvre salvifique de Dieu et le règne cosmique de Jésus-Christ. Il souligne la relation unique entre le Père et le Fils, ainsi que l'autorité et les privilèges que Dieu a donnés à Christ *après* son œuvre purificatrice sur la croix, avec l'héritage qui lui est dû pour ce qu'il a accompli et son statut conséquent et permanent. Le titre de « premier-né » en Hébreux 1:6 exprime le fait que Christ jouit des faveurs divines uniques de Dieu le Père et règne sur la terre, en accomplissement de l'alliance de Dieu avec David. Il s'est assis sur son trône.³²

5. Le phénomène du grand-frère en Afrique

Dans le monde du Nouveau Testament, la relation entre frères et sœurs était souvent la plus proche de toutes. D'après Malina, la fratrie constituait « la cellule la plus soudée ». ³³ Il cite la pratique courante de parler de ses problèmes conjugaux avec ses frères et sœurs plutôt qu'avec ses parents ou avec des amis. Les anthropologues Emily Schultz et Robert Lavenda écrit que dans beaucoup de cultures aujourd'hui, notamment patriarcales, les relations les plus importantes entre personnes de sexe opposé sont celles entre frères et sœurs. Dans une telle situation, les frères et sœurs aînés exercent souvent une certaine emprise sur les plus jeunes.³⁴ Telle est l'expérience de beaucoup de Bantous africains.

Non seulement le fils aîné jouit d'une relation privilégiée avec son père, à la fois avant et après la mort de celui-ci, mais il est aussi très respecté par ses frères et sœurs et par la famille élargie, tout en ayant de grandes responsabilités à leur égard. Francois Kabasélé explique que le statut du frère aîné dans les cultures bantoues d'Afrique subsaharienne est dû au fait qu'il est le plus « proche » des ancêtres, du fait de sa naissance antérieure à celle des autres.³⁵ Par conséquent, il a

³¹ Pour une analyse grammaticale et contextuelle de la traduction de l'introduction au verset 6 : « And again, when he brings the firstborn into the world » (Et encore, quand il fait entrer le premier-né dans le monde), dans la Bible anglaise English Standard Version, ainsi que de l'époque ou de l'événement auquel le « quand » fait référence, voir Bruce, p. 17, et Lane, p. 26.

³² Il semble sage de préciser ici qu'aucun homme ni femme ne doit hériter du ministère pastoral de son père comme d'un prétendu droit de naissance : c'est du népotisme, une forme de favoritisme anti-biblique qui réduit le ministère à une sorte d'affaire familiale ou de royaume personnel. Pour être pasteur selon la volonté de Dieu, un homme doit remplir les critères requis pour un ancien, selon 1 Timothée 3:1-7, 2 Timothée 2:24-26, Tite 1:5-9 et 1 Pierre 5:1-5 (voir aussi Actes 20:17-35). Il doit aussi être reconnu comme tel et appelé au ministère pastoral par une assemblée l'ayant évalué selon les Écritures. Un fils de pasteur peut évidemment tout à fait correspondre à ces critères.

³³ Malina, *The New Testament World* (Le monde du Nouveau Testament), p. 138.

³⁴ Emily A. Schultz et Robert H. Lavenda, *Cultural Anthropology: A Perspective on the Human Condition* (L'anthropologie culturelle : perspective sur la condition humaine), 5^e éd. (Mountain View : Mayfield Publishing Co., 2001), p. 272-3.

³⁵ Dans une société patriarcale, le *fils* aîné (donc le grand-frère) jouera évidemment le rôle de premier-né, qu'il ait ou non des sœurs nées avant lui. Pour une explication de l'influence conservatrice et organisationnelle des familles élargies (incluant les ancêtres décédés) dans la société africaine et son importance capitale pour la vie des individus, des communautés, des tribus et même des Etats-nations, voir Kwesi A. Dickson, *Theology in Africa* (La théologie en Afrique) (Maryknoll : Orbis, 1984), p. 170-

le dernier mot dans les réunions du clan, qu'il a la responsabilité de convoquer. Ses frères et sœurs, ainsi que leurs enfants, font preuve de déférence et de respect envers lui. Il a droit à des « cadeaux rituels » de leur part. Dans certaines tribus, c'est lui qui reçoit la dot pour le mariage des deux premières filles de ses plus jeunes frères. Il arrive qu'on lui remette le premier salaire obtenu par le frère le plus jeune lorsque ce dernier prend un nouvel emploi. La communauté et le clan s'attendent à ce que le grand-frère vive une vie exemplaire, tout en assumant la responsabilité des actes de ses plus jeunes frères et sœurs.³⁶

Au moins dans certaines des nombreuses tribus de la province Nord-Ouest du Cameroun, la responsabilité financière de l'éducation des plus jeunes frères et sœurs incombe souvent au frère aîné et à l'« oncle » de la famille, dans le cas où les parents ne veulent l'assumer eux-mêmes pas ou en sont incapables. Ainsi, la charge de toutes les dépenses encourues par les frères et sœurs plus jeunes, ainsi que les réparations pour tout préjudice causé à autrui ou à ses biens par ceux-ci, incombe, en dernier recours, au frère aîné.

On s'attend à ce que le fils aîné mène une vie exemplaire et assume ses responsabilités, mais ceux qui ne sont pas à la hauteur et déçoivent leur famille peuvent être remplacés par un autre frère, qui assumera les responsabilités d'« aîné » sans l'être au sens propre. Benezet Bujo, dans sa description de la cérémonie d'installation de l'« aîné » en tant qu'héritier à la mort du père, remarque : « Même le plus jeune fils peut être reconnu comme « aîné », s'il se montre plus sage et avisé que les frères qui le précèdent. »³⁷ À la mort du frère aîné, sa position, avec le respect et les responsabilités qui y sont liés, est transférée au frère le plus âgé encore en vie (ou au plus sage et avisé).

Le frère aîné, étant perçu comme le plus proche des ancêtres et le plus ancien³⁸, est cependant le plus souvent choisi (lui ou son fils aîné après sa mort) comme « chef de famille », qui gère les affaires de la famille au sens large³⁹ et fait office de prêtre familial et de médiateur entre les vivants et les morts de la famille.⁴⁰ Elias Kifon Bongmba explique que, dans l'ethnie wimbun, majoritaire dans la région Ndu, l'une des principales tribus du Cameroun, où est situé le séminaire théologique baptiste de ce pays, le chef de famille (ou « fai » en limbum, la langue de ce groupe ethnique) joue

5, Fon, « The Influence of African Traditional Religions on Biblical Christology » (L'influence des religions traditionnelles africaines sur la christologie biblique), p. 41-53, Elias Kifon Bongmba, *African Witchcraft and Otherness: An Philosophical and Theological Critique of Intersubjective Relations* (La sorcellerie africaine et l'autre : critique philosophique et théologique des relations intersubjectives) (Albany, New York : State University Press, 2001), p. 1-16 ; Jean-Marc Ela, *My Faith as an African* (Ma foi d'Africain) (Maryknoll : Orbis, 1988), p. 13-26.

³⁶ Francois Kabasélé, « Christ as Ancestor and Elder Brother » (Christ ancêtre et grand-frère), dans *Faces of Jesus in Africa* (Visages de Jésus en Afrique), éd. Robert J. Schreiter (Maryknoll : Orbis, 1991), p. 117-122.

³⁷ Voir fn 22 dans Benezet Bujo, *African Theology in Its Social Context* (La théologie africaine dans son contexte social), traduit par John O'Donohue. Série Foi et culture, éd. Robert J. Schreiter (Maryknoll : Orbis, 1992), p. 25.

³⁸ Fon explique la christologie d'E. Bolaji Idowu en décrivant l'antériorité comme « un concept prédominant en Afrique subsaharienne », p. 103.

³⁹ Dickson, *Theology in Africa* (La théologie en Afrique), p. 171.

⁴⁰ Voir Fon, p. 43, et Kabasélé, « Christ as Ancestor and Eldest Brother » (Christ ancêtre et grand-frère), p. 123-5.

le rôle de chef religieux du clan, statue sur les conflits en son sein et prend des mesures pour le protéger contre les menaces éventuelles. Pour protéger les relations, les terres et les autres ressources de la famille, le chef de famille a recours à la divination. Il doit déterminer à quels rites traditionnels il faut recourir en réaction à une menace donnée et afin de « purifier » la communauté de celle-ci ou des dégâts déjà occasionnés.⁴¹

Wilfred Fon, l'ex-Président du séminaire théologique baptiste du Cameroun, dans sa dissertation sur les christologies africaines, décrit la vie de famille de l'ethnie nso, voisine des wimbum, en faisant mention du « siège ancestral », réservé au chef de famille et sur lequel il est assis. Il fait également référence à la cérémonie d'institution d'un nouveau chef de famille comme une « prise de siège ». La responsabilité première du chef de famille, selon Fon, est de préserver l'unité de la famille, « première valeur morale », ce qui implique parfois aussi de ramener dans le droit chemin des membres égarés.⁴²

6. Analyse d'une illustration potentielle : points de contact et dangers éventuels

Kabasélé décrit Christ comme le « véritable ancien », qui n'a pas déçu les attentes de son père et de ses frères et sœurs et, par conséquent, a été « restauré et couronné » par le Père par le truchement de sa résurrection.⁴³ L'idée que ce sont nos attentes qui comptent et qu'il nous appartient d'évaluer ou de juger Christ pose problème ; nous n'aborderons pas ce point ici. Nous pouvons cependant affirmer sans réserve avec Kabasélé que le « couronnement » de Christ était la conséquence directe du fait qu'il a satisfait les attentes de son Père. Cela s'accorde avec ce que dit le chapitre 1 de l'Épître aux Hébreux : Christ a été « engendré » (1:5a, Ps. 2:7), adopté comme le « Fils » de Dieu (1:5b, 2 Sam. 7:14), intronisé (1:3, 8, 13) comme le « premier-né » et le roi des rois (1:6, Ps. 89:27), et il a reçu le nom au-dessus de tous les noms (1:4), à cause de son œuvre de purification des péchés (1:3).

Christ n'a pas déçu le Père, mais il a été « abaissé pour un peu de temps au-dessous des anges » (2:7), afin de « souffri[r] la mort » (2:7-9) pour la sanctification de ses « frères » (2:11) et la destruction du diable (2:14-15). Ainsi, Christ peut être considéré comme le frère aîné, au sens africain de l'expression, du fait que son intronisation en tant que roi ou « chef de famille » n'est pas due à sa naissance ou à l'ontologie trinitaire elle-même, mais au fait qu'il s'est montré digne de cette fonction. Christ a été approuvé et agréé de son père à cause de l'œuvre de justice qu'il a accomplie en tant que Fils de Dieu incarné dans le temps et dans l'espace (dans l'historique de la rédemption). Un point d'application : l'apport théologique (ou canonique) phénoménal de

⁴¹ Bongmba, *African Witchcraft and Otherness*, 4-5.

⁴² Fon, p. 44-47. Il mentionne en fait cette cérémonie au passé, en expliquant que seul le chef de famille peut intervenir comme médiateur entre un membre de la famille en ayant offensé un autre et les ancêtres, parce que son autorité a été « instituée » par les ancêtres.

⁴³ Kabasélé, p. 122.

l'enracinement culturel des termes de « Fils » et de « premier-né » dans la Bible, pour en comprendre le sens, rend cet arrière-plan indispensable pour la traduction biblique. Nous devons aussi les employer (et les expliquer) dans nos échanges avec des musulmans, sur ce que la Bible dit et ne dit pas à propos de Jésus.

Dans beaucoup de familles et de clans africains, le choix d'un nouveau chef de famille ou frère aîné (dans les cas où l'aîné naturel n'est pas à la hauteur de la tâche) est une décision collective. Hébreux 2 dit cependant que c'est *Christ* qui « n'a pas honte de *les* appeler frères ». La raison pour laquelle Christ approuve ses frères est qu'ils ont la même origine, le même Père, que lui (2:11). De plus, c'est Dieu qui les lui a donnés (2:13; Ps. 18:2). C'est pour eux qu'il s'est fait semblable à eux (2:14, 17), afin de les « sanctifi[er] » (2:11), au service du Père, qui a donné à son Fils cette « maison » à diriger (3:2-8).

Kabasélé part de l'exemple du premier-né africain pour présenter Christ comme le « véritable ancien », au sens décrit ci-dessus. Le grand-frère est un modèle de vie pour ses « followers » (suiveurs, le terme qui désigne les plus jeunes frères et sœurs au Cameroun anglophone). L'auteur de l'Épître aux Hébreux dirige ses lecteurs vers Christ, l'exemple suprême de celui qui a achevé la course de la foi, dans l'obéissance au Père qui l'y a appelé (12:1-4). Les plus jeunes frères et sœurs, qui courent après lui, sont appelés à regarder à lui (12:2) et à « considére[r] » son exemple (12:3). Il a persévéré dans l'espérance et dans la confiance en Dieu, malgré la honte et l'hostilité imméritée à laquelle il a été confronté, et ils doivent faire de même. En fait, la souffrance subie par les frères-sujets de Christ est une discipline conçue par Dieu *leur* Père pour leur faire partager sa sainteté en Christ (12:7-10).

En Hébreux 12:1-4, l'auteur décrit Christ comme notre exemple, conjointement à son statut de roi premier-né. Je crois qu'il s'agit ici de ce que William Lane appelle une « christologie orchestrée ». Lane explique : « Les motifs et constructions individuels sont facilement reconnaissables, mais ils découlent l'un de l'autre si adroitement que la considération d'un motif dominant implique forcément la prise en compte simultanée des thèmes secondaires et tertiaires introduits de concert avec le motif dominant. »⁴⁴ La christologie de l'Épître aux Hébreux est non seulement solide et plurielle, mais ses diverses facettes fonctionnent ensemble, comme un orchestre. Les éléments individuels sont arrangés de manière à obtenir un tout intégré et harmonieux. Ce phénomène théologique atteste de l'unicité et de la plénitude de Christ. Nous n'avons pas besoin de dissocier l'œuvre et le rôle de Christ de son identité de premier-né (en tout cas dans la théologie de l'Épître aux Hébreux). Le concept africain de frère aîné illustre bien ce principe. Ceci-dit, la personne qui connaît le mieux et apprécie le plus la musique d'un orchestre philharmonique est celle qui, tout en ayant entendu les divers instruments jouer de concert, est capable d'identifier et d'apprécier la différence entre un hautbois et une trompette, tout en percevant la manière dont les deux instruments, tout en restant distincts, se conjuguent en un ensemble supérieur à chacun des deux pris séparément. Il ne prend pas la trompette pour le

⁴⁴ Lane, p. cxxxix.

hautbois, ni celui-ci pour celle-là. De même, si nous souhaitons prêcher sur l'Épître aux Hébreux, nous devons mettre en avant le mouvement harmonique de l'auteur, tout en nous gardant des réductions christologiques qui se concentrent sur un seul terme ou concept.

En plus d'un modèle, le Christ de l'Épître aux Hébreux, de même que le frère aîné africain, est aussi un représentant, qui assume la responsabilité de la mauvaise conduite de ses frères. Christ est le grand-frère des chrétiens, dans le sens où il a pris sur lui le châtiment que nous méritions à cause de nos péchés contre le Père. Il a pris la responsabilité de nos offenses et subi la colère de Dieu à notre place. Il a réalisé l'« expiation » de nos péchés (2:17), afin d'acquitter ses frères-sujets de leur dette. Ainsi, il a aussi restauré l'unité familiale brisée. La souffrance de Christ a rendu possible l'œuvre du Père, consistant à « conduire à la gloire beaucoup de fils » (2:10) ; elle est même le moyen par lequel le Père l'a accomplie. Là encore, le lien que l'auteur fait entre la souffrance rédemptrice de Christ et son intronisation subséquente en tant que premier-né rend légitime notre recours à cet aspect du phénomène du grand-frère africain en tant qu'image du *prōtotokos* en Hébreux 1:6.

Christ, en sa qualité de chef de famille, a joué le rôle de prêtre en faisant l'offrande du seul sacrifice acceptable pour les péchés de sa famille (8:9-10). Il a été désigné médiateur entre Dieu et ses frères et sœurs. L'auteur de l'Épître aux Hébreux associe le Psaume 2:7 (« Fils ») à sa nomination par Dieu en tant que souverain sacrificateur (5:5). Là encore, il s'agit de christologie « orchestrée ». On note cependant deux différences significatives entre l'œuvre sacerdotale de Christ et celle du chef de famille africain : 1) le sacrifice de Christ était acceptable et efficace parce qu'il a été à la fois prescrit et préparé par Dieu, et 2) Christ s'est offert « une fois pour toutes » (10:10), « une seule offrande » par laquelle il a rendus parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés (10:14). Ainsi, le sacerdoce de Christ dépasse largement le sacerdoce lévitique (chapitre 7) et la Loi de Moïse (10:1-4), de même que le système de la/des religion(s) traditionnelle(s) africaine(s). En se servant du concept africain du grand-frère ou du chef de famille comme image illustrant la christologie de l'Épître aux Hébreux, il faut aussi démontrer clairement le contraste entre le sacerdoce efficace de Christ et le caractère à jamais inadéquat des us et coutumes propres à la culture de chacun. Montrer les limites des analogies et illustrations est un principe didactique et l'Épître aux Hébreux nous sert de modèle dans cette méthode de contrastes.

Grâce à l'œuvre accomplie par Christ, à son sacrifice acceptable et final, il *continue à servir de médiateur* entre Dieu et son peuple. Il est toujours notre souverain sacrificateur, qui intercède pour ses frères-sujets qui souffrent encore (4:14-16, 7:24-25), ainsi que le médiateur de la nouvelle alliance entre Dieu et son peuple (9:15, 12:24). En énonçant ce point de contact entre Christ, premier-né et médiateur (1:6), et le grand-frère africain, il est important de préciser clairement les différences de nature et de dessein de leur intercession : celle de Christ nous approche du trône de grâce, afin de recevoir la miséricorde et de trouver la grâce dont nous avons besoin (Hé. 4:16). Autrement dit, Christ intercède pour obtenir la grâce permettant à ceux qui le suivent de persévérer

dans la souffrance. Dans les RTA, l'objectif premier de l'intercession est d'échapper à diverses formes de souffrance, soit en l'évitant totalement, soit en l'écartant une fois qu'on y est confronté.⁴⁵

L'œuvre continue de Christ, notre roi et souverain sacrificateur, a pour but de maintenir l'unité familiale créée par son sacerdoce et son sacrifice (13:12). L'intercession continue du grand-frère a pour but d'aider ceux qui le suivent à achever la course de la foi. Il « peut secourir ceux qui sont tentés » (2:18). Parce qu'il a traversé les cieux, Jésus, le Fils de Dieu, est un souverain sacrificateur par lequel ceux qui le suivent peuvent obtenir miséricorde et « trouver grâce, pour être secourus dans [leur]s besoins » (4:16). Les chrétiens peuvent se rapprocher de la présence de Dieu avec confiance et avec une pleine assurance. Ils sont appelés à tenir ferme dans leur confession, car Christ continue d'intercéder pour eux (10:19-23). Il est le fondateur de la foi de ses frères-sujets *et il la mène à la perfection* (12:2). Il est le grand berger des brebis (13:20), qui, en tant que grand-frère, ramènera les membres égarés de la famille. En Jésus-Christ, le Dieu qui l'a ressuscité des morts équipe *ses disciples* avec toutes les bonnes choses dont ils ont besoin pour accomplir la volonté de Dieu, afin de produire en eux ce qui lui est agréable (13:21). Les jeunes frères et sœurs de Christ font bien de lui confier toute leur vie, sans se plaindre, et de se joindre aux anges pour adorer éternellement le *prōtotokos* de Dieu, puissant et miséricordieux.

7. Conclusion

Le phénomène culturel du grand-frère en Afrique semble être aussi « orchestré » que la christologie de l'Épître aux Hébreux. La position du fils premier-né dans une famille africaine implique diverses responsabilités liées entre elles, avec le respect afférent. C'est certainement dû à la vision africaine du monde, qui ne fait pas de distinction entre le sacré et le profane. Cette brève étude pourra aider les Nord-Américains, les moins informés sur les phénomènes du premier-né et du frère aîné dans les sociétés africaines contemporaines, moyen-orientales antiques ou méditerranéennes du 1^{er} Siècle, à mieux comprendre et à apprécier la christologie de l'Épître aux Hébreux. Bien sûr, le but ultime de ce projet est de permettre à l'Église aux États-Unis de regarder au Christ de l'Épître aux Hébreux en toutes choses, avec plus de confiance et de cohérence, sa connaissance de cette partie des Écritures et de *lui* s'étant développée par une précompréhension plus globale, multiculturelle et *biblique*.

Wilfred Fon a écrit : « La coupe africaine n'est pas assez large pour contenir toute la christologie biblique. »⁴⁶ La coupe anglo-saxonne du Midwest étasunien non plus. Alors, levons tous nos coupes ensemble, pour boire plus pleinement tout ce que Dieu nous a révélé de Christ dans sa Parole. Ce faisant, rappelons-nous toujours que « le message de l'Évangile doit non seulement être exprimé dans les catégories et la vision du monde de la culture locale, mais aussi

⁴⁵ Bien sûr, un chrétien peut demander à Dieu le Père, par Christ, de le délivrer d'une souffrance ou épreuve (2 Cor. 12:8-10).

⁴⁶ Fon, p. 209.

les remplir de substance biblique afin de les révolutionner. »⁴⁷ Nous ne devons pas réduire ou refaçonner la christologie biblique afin de tout simplement la faire correspondre à nos présupposés (ou « coupes ») culturels respectifs, mais plutôt ajouter à chaque culture réceptrice les catégories et concepts théologiques bibliques ne pouvant être contextualisés par un parallèle. Nous devons non seulement affirmer les catégories existantes et nous en servir comme d'images et pistes de réflexion, mais aussi montrer leurs limites inhérentes, afin de mettre en lumière l'œuvre de Christ, meilleure et véritable, parfaite et finale.⁴⁸ Tel est le message et la méthodologie de l'Épître aux Hébreux.

⁴⁷ Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries* (Réflexions anthropologiques pour missionnaires) (Grand Rapids: Baker, 1985), p. 215.

⁴⁸ Trois excellentes ressources contenant des instructions spécifiques pour cette forme de contextualisation de la doctrine biblique (par ex. « l'Évangile ») : Timothy Keller, *Center Church: Doing Balanced Gospel Ministry in Your City* (Une Église centrée sur l'Évangile : La dynamique d'un ministère équilibré au cœur des villes d'aujourd'hui) (Grand Rapids, Michigan : Zondervan, 2012), Daniel Strange, *Their Rock is Not Like Our Rock: A Theology of Religions* (Leur rocher n'est pas comme le nôtre : théologie des religions) (Grand Rapids, Michigan : Zondervan, 2014) et Jackson Wu, *One Gospel for All Nations: A Practical Approach to Biblical Contextualization* (Un Évangile pour toutes les nations : approche pratique de la contextualisation biblique) (Pasadena, Californie : William Carey Library, 2015).

INSPIRATION, AUTORITÉ ET CANONICITÉ DES ÉCRITURES : ÉTUDE COMPARATIVE DES ÉCRITURES SAINTES HINDOUES ET CHRÉTIENNES

Sochanngam Shirik

Sochanngam Shirik est doctorant au programme d'études interculturelles (Etudes historiques et théologiques) du séminaire théologique d'Asbury, à Wilmore, Kentucky, États-Unis. Il a obtenu son M. Div et son Master en théologie au séminaire théologique baptiste du Sud, à Louisville, Kentucky. Il est originaire d'Inde du Nord-Est et appartient à une communauté autochtone appelée Tangkhul Naga.

RÉSUMÉ

L'hindouisme et le christianisme abordent tous deux la révélation transcendante dans un cadre historique concret, en la reliant à la question de l'inspiration, de l'autorité et de la canonicité de leurs Écritures respectives. Elles comprennent et expliquent le sujet différemment, mais avec certaines similitudes, ainsi que des divergences. Le présent article aborde ces similitudes et différences. L'auteur défend que, tandis que les notions d'éternité de la Parole, d'inscripturation des traditions orales et de garantie épistémologique des Écritures sont similaires dans l'hindouisme et dans le christianisme, leur vision des Écritures, de leur rôle et de la manière dont elles atteignent leur objectif d'équiper les croyants diverge.

1. Introduction

Le rapport entre l'humain et le divin, l'objectif et le subjectif ou l'historique et le transcendantal sont des aspects nécessaires de toute réflexion sur l'inspiration, l'autorité et la canonicité des Écritures. Karl Rahner observe qu'il faut distinguer l'élément transcendantal de la révélation et

son expression dans un cadre historique concret.¹ Il n'offre pourtant pas d'explication satisfaisante de l'élément transcendantal.² Il a cependant raison de suggérer que le rapport entre l'aspect objectif de la libre communication divine et l'aspect subjectif de la compréhension humaine sont deux faces d'une même pièce. Toutes les religions qui prétendent apporter une révélation et des Écritures transcendantales doivent également aborder la question sous ces deux angles, en mettant en lien les questions de l'inspiration, de l'autorité et de la canonicité, puisqu'elles sont intrinsèquement liées. Cet article cherche à expliquer ces liens. Comment le christianisme et l'hindouisme comprennent-ils le rapport entre le divin/transcendantal et l'humain dans la révélation ? Y a-t-il des points communs entre la compréhension du sujet dans ces deux religions ? Quelles pourraient être les différences au milieu de ces similitudes apparentes ? La vision de l'une de ces deux religions peut-elle enrichir l'autre ? Nous aborderons ces questions dans cet article.

Cet article défend que, bien que les notions d'éternité de la Parole, d'inscripturation de la tradition orale et de garantie épistémologique des Écritures dans l'hindouisme et le christianisme présentent des similitudes, leur vision des Écritures, de ce qu'elles sont susceptibles d'accomplir et de la manière dont elles atteignent leur objectif d'équiper les croyants diverge. Autrement dit, on constate à la fois des similitudes et des différences entre hindouisme et christianisme, sur la question des origines, de la nature et de l'étendue de leurs Écritures respectives. Il faut en tenir compte et les comprendre en conséquence. Du fait des différences et des nuances de compréhension des Écritures, de sa nature et de sa fonction, même au sein de chacune des religions, je me contenterai de donner un aperçu d'ensemble tout en accentuant ma position évangélique. Cet article procédera en trois étapes : je commencerai par fixer le cadre en définissant certains termes et clarifiant certaines idées, avant d'aborder les convergences apparentes et de souligner les différences cruciales entre les deux Écritures, puis de conclure par de brèves applications pratiques que les lecteurs pourront tirer de cette réflexion.

2. Définition de certains termes et clarification de certaines idées

Dans cette section, j'expliquerai certains termes et clarifierai certains concepts pour lesquels il peut y avoir différentes définitions. Tout en cherchant à expliquer le sens de l'inspiration, de la canonicité et de l'autorité des Écritures d'un point de vue hindou, j'appliquerai la compréhension chrétienne, pour voir jusqu'où cette perception des Écritures peut s'appliquer aux Écritures hindoues. Une telle approche semble à la fois naturelle et inévitable.³ On ne peut parler de l'inconnu qu'en termes familiers. De même, mon arrière-plan culturel et religieux, façonné

¹ Karl Rahner et Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* (La Révélation et la tradition), traduit par W. J. O'Hara (New York : Herder and Herder, 1966), p. 13-16.

² Pour une brève discussion et critique de la position de Rahner, voir Michael Scott Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* (La foi chrétienne : théologie systématique à l'usage des pèlerins sur leur route) (Grand Rapids: Zondervan, 2011), p. 144-46.

³ C'est ce qu'affirme George Chemparathy, « The Veda as Revelation » (Les Védas en tant que Révélation), *Journal of Dharma* (Journal du dharma) 7, n°3 (juillet 1982) : p. 254.

essentiellement par la terminologie et la vision du monde chrétienne, me permettent de parler de l'hindouisme en connaissance de cause et je le ferai. J'établirai une comparaison avec le christianisme en soulignant les différences fondamentales, afin d'offrir une vision d'ensemble de l'hindouisme, une religion « si diverse qu'elle en est impossible à généraliser ».⁴

Partant du point de vue que la plupart de mes lecteurs seront chrétiens, je m'efforcerai de clarifier certains termes et idées hindous qui ne leur sont très probablement pas familiers. Quelques clarifications concernant le christianisme s'avèreront également nécessaires, du fait de la pluralité des expressions chrétiennes.

2.1 Hindouisme et christianisme

On peut défendre l'idée que l'hindouisme ne s'est pas seulement transformé, mais aussi transmuté. Tandis que l'hindouisme ancien véhicule l'idée de changement radical tout en maintenant la même essence, l'hindouisme plus tardif suppose une altération qui prend en compte l'essence. On peut dire la même chose du christianisme, dans le sens où le christianisme d'il y a 2 000 ans n'est pas exactement le même que celui d'aujourd'hui. Malgré cela, le christianisme a toujours maintenu ses croyances fondamentales en la centralité de la Bible, de Jésus-Christ et de l'Église. Ce n'est pas le cas de l'hindouisme.

Prétendre que les manifestations de l'hindouisme n'ont rien en commun dans leur grande diversité serait cependant trop simpliste aussi. Un chrétien né en Inde et qui croirait *exclusivement* en Jésus ne serait pas considéré comme appartenant à la religion hindoue. L'hindouisme est davantage un mode de vie qu'une croyance orthodoxe, mais la croyance individuelle est centrée sur certains enseignements et pratiques fondamentaux, notamment les rituels et sacrifices du temple, des pratiques éthiques dérivées des traditions et des Écritures hindoues et de la croyance en une vaste gamme d'Écritures, dont les principales sont les Vedas.

2.2 La notion des Écritures

Le terme d'*Écritures*, dans l'hindouisme, doit être clarifié. Certains pensent que la notion d'Écriture dans l'hindouisme est un apport exogène, construit à l'aide de catégories linguistiques et philosophiques occidentales, donc susceptible d'induire en erreur quand on l'applique aux textes d'autres religions.⁵ D'autres défendent cependant qu'aucun terme n'est libre de toute connotation et que les alternatives, comme textes sacrés ou textes religieux, ont également leurs limites. Par conséquent, l'emploi du terme d'*Écritures*, dans un contexte approprié, est souhaitable.⁶ Dans cet article, nous emploierons ce terme aussi pour les textes religieux hindous.

⁴ Christy Lohr et Ian S. Markham, *A World Religions Reader* (Précis des religions du monde) (Malden, Massachusetts : Wiley-Blackwell, 2009), p. 32.

⁵ Miriam Levering, éd., *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Repenser la culture : essais d'une perspective comparative) (Albany : State University Press of New York, 1989), p. 102-28, p. 170-79.

⁶ Ibid., p. 5-6.

Un hindou n'emploie cependant pas ce terme dans le même sens qu'un chrétien. James Laine explique que, contrairement au christianisme, « l'hindouisme n'est pas une religion unique [et par conséquent], il n'a pas d'Écritures bien définies ».⁷ Les Écritures hindoues peuvent être classées en deux catégories : *Śruti* et *Smṛiti*. Même s'il n'y a plus de distinction stricte entre ces deux ensembles de textes dans l'hindouisme moderne et que certains groupes considèrent certains textes comme plus importants que d'autres,⁸ le consensus traditionnel est que les *Śruti* constituent les textes les plus sacrés de l'hindouisme.⁹ On peut donc parler de statut canonique pour ce texte.¹⁰ *Śruti* signifie « ce qui est difficile ». Les hindous croient que les *ṛsis* ont « entendu » des paroles éternelles (voir ci-dessous). Les *Śruti* sont composés de *Samhita* (les quatre Vedas), des *Brahmanas* (un commentaire des Vedas écrit par les Brahmanes), des *Aranyakas* (des traités des habitants des forêts) et des Upanishads (matériel philosophique et spéculatif).¹¹

Aujourd'hui, les pratiques et croyances populaires hindoues dérivent davantage de la deuxième catégorie d'Écritures : *Smṛiti*. *Smṛiti* signifie « ce dont on se souvient » et inclut des textes importants, notamment les Puranas, Mahabharata et Ramayana. En fonction de l'emplacement géographique, il est courant d'avoir des traditions autochtones qui s'y ajoutent. Contrairement aux *Śruti*, les *Smṛiti* ont une origine terrestre et sont plus largement accessibles aux personnes ordinaires. Contrairement au christianisme, l'hindouisme a une vision plus vague de la normativité ou de l'orthodoxie, ce qui limite l'importance des *Śruti*, tandis que les *Smṛiti* revêtent une plus grande importance pratique. À noter que moins de 5% des hindous ont une vague connaissance des *Śruti* et moins de 1% comprennent bien son contenu.¹² Tout cela montre que la compréhension de la canonicité, de l'inspiration et de l'autorité des Écritures hindoues n'est pas exactement la même que dans le christianisme. L'idée d'un corpus central de textes inchangés, les Vedas, existe, mais s'accommode facilement d'autres écrits, d'où le besoin d'examiner plus attentivement les points communs et les différences dans la vision de l'inspiration, de l'autorité et de la canonicité des Écritures dans les deux religions.

⁷ James Laine, « The Notion of 'Scripture' in Modern Indian Thought » (La notion d'Écritures dans la pensée indienne moderne), *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Annales de l'Institut de recherches orientales de Bhandarkar, n°1/4 (1983) : p. 167.

⁸ Ibid.

⁹ Timothy C. Tennent, « Can Hindu Scriptures Serve as a 'Tutor' to Christ? » (Les Écritures hindoues peuvent-elles servir de « tuteur » pour mener à Christ ?), dans *The Enduring Authority of the Christian Scriptures* (L'autorité persévérante des Écritures chrétiennes), éd. D. A. Carson (Grand Rapids : Eerdmans Publishing Company, 2016), p. 1074.

¹⁰ Kenneth Kramer, *World Scriptures : An Introduction to Comparative Religions* (Les Écritures du monde : introduction aux religions comparées) (New York : Paulist Press, 1986), p. 23.

¹¹ Tennent, « Can Hindu Scriptures Serve as a 'Tutor' to Christ? » (Les Écritures hindoues peuvent-elles servir de « tuteur » pour mener à Christ ?), p. 1073-74.

¹² Jean Holm et John Westerdale Bowker, *Sacred Writings* (Les Écritures sacrées) (Londres : Pinter Publishers, 1994), p. 72.

3. Points communs et différences entre les Écritures hindoues et chrétiennes

Même au sein d'une même religion, tous les hindous et tous les chrétiens ne s'accordent pas précisément sur la nature de l'inspiration, de l'autorité et de la canonicité. Par exemple, tous les hindous ne s'accordent pas sur le nombre d'Upanishads, pas plus que tous les chrétiens ne s'accordent pas sur la définition exacte de l'inspiration, encore moins de l'inerrance. Par conséquent, au lieu de se concentrer sur la différence entre inerrance limitée et illimitée ou sur le nombre d'Upanishads, j'en proposerai ici un aperçu global. Par exemple, je considère comme inspirés les seuls 66 livres de la Bible, même si certains chrétiens reconnaissent plus de 66 livres inspirés. Je tiens aussi pour acquis le fait que les *Vedas* constituent les textes qui font autorité dans l'hindouisme, puisque tous les hindous les reconnaissent. A partir de là, nous examinerons les similitudes et différences entre la conception des Écritures de ces deux religions.

3.1 Points communs

Avant d'aborder les différences, je me concentrerai sur trois similitudes. D'abord, derrière le concept d'Écritures hindoues et chrétiennes, on retrouve une Parole éternelle et interchangeable, que les hindous appellent *anhata sabda* (*anhata* signifie « non frappé » et *sabda* signifie « souffle »), tandis que les chrétiens la rapportent au Dieu trinitaire. Les chrétiens ont maintenu un lien intime entre Dieu et sa Parole, au point où là où est la Parole de Dieu, Dieu lui-même est présent.¹³ Le Dieu trinitaire est un Dieu de communication : il communique lui-même de toute éternité, en tant que Père, Fils et Saint-Esprit, le Fils avec le Père et le Saint-Esprit, le Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Certains ont fait de cet attribut une fonction essentielle de Dieu, sans laquelle il ne serait pas Dieu.¹⁴ Cet attribut divin se manifeste le plus clairement en Jésus, appelé la Parole de Dieu. Jean 1:1 dit que la Parole était « au commencement » (pas « depuis le commencement »). L'accent est mis sur la préexistence éternelle de la Parole.¹⁵ La Parole éternelle (Dieu) se distingue du support créé par lequel elle est communiquée (la Bible), mais c'est par la Parole (la Bible) et par l'Esprit que nous connaissons la pleine révélation de la Parole (Jésus). Même s'il est inexact de dire que l'Écriture est Dieu, il serait tout aussi incorrect de séparer les deux, car « Dieu et sa Parole sont toujours *présents* ensemble ». ¹⁶ Ainsi, la Bible est constituée des véritables paroles et expressions de Dieu lui-même,¹⁷ qui reflètent l'existence éternelle de la Parole.

¹³ John M. Frame, *The Doctrine of the Word of God* (La doctrine de la Parole de Dieu), A Theology of Lordship (Théologie de la seigneurie) 4 (Phillipsburg, New Jersey : P&R Pub., 2010), p. 40-48.

¹⁴ Ibid., 48. John M. Frame, *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief* (Théologie systématique : introduction à la foi chrétienne) (Phillipsburg, New Jersey : Presbyterian & Reformed, 2013), p. 522-24.

¹⁵ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (L'Évangile de Jean : commentaire) (Grand Rapids : Baker Academic, 2003), 1:369.

¹⁶ Frame, *Systematic Theology* (Théologie systématique), p. 521.

¹⁷ Frame, *The Doctrine of the Word of God* (La doctrine de la Parole de Dieu), p. 48.

De manière similaire, dans l'hindouisme, la Parole « resplendit éternellement à travers tout l'univers », symbolisée par *OM*.¹⁸ Cette parole, sans être forcément identifiée à un Dieu personnel ou au Brahma, est créée et éternelle, comme dans la pensée chrétienne.¹⁹ Sans partager le lien entre Dieu et sa Parole, les hindous, comme les chrétiens, croient que la vérité des Écritures n'émane pas, à l'origine, que de leurs auteurs humains : ceux-ci ont mis les paroles par écrit, mais leur référent, ou leur véritable sens, dépasse l'intention des *rsis* (« ceux qui voient » ; les *rsis* sont ceux qui ont reçu et enregistré le message transcendantal, une autre analogie avec la pensée chrétienne). D'après l'école de pensée L'Advaita Vedanta, la capacité des mots à signifier un référent spécifique ou à dénoter un objet ne dépend pas d'un agent personnel, mais leur est intrinsèque.²⁰ Cette assertion ne veut pas dire que les mots ont un sens lorsqu'ils sont sortis de tout contexte, mais qu'y a pas d'agent personnel qui leur confère ou leur impose un sens. Au contraire, leur sens, sans être une convention établie, est éternellement inhérent à leur nature.²¹ Si le sens des mots et des phrases n'est pas conventionnel, mais a un sens référentiel, une difficulté demeure pour L'Advaita Vedanta : celle d'expliquer quelles sont ses références objectives, puisqu'il est nié qu'il existe une entité personnelle autre que Brahma.²² Notre objectif ici est cependant de mettre en avant l'idée commune d'éternité des mots, qui ne constituent pas la réalité, mais la représentent.

Les sons audibles, que les *rsis* ont entendus et saisis de manière répétée au début de chaque cycle créatif, ont été mis par écrit dans les *Sruti*. Le débat entre certains philosophes hindous tourne maintenant autour de la question de savoir en quoi exactement les Vedas sont éternels, pas s'ils le sont.²³ Dans ce sens, les hindous peuvent qualifier leurs Écritures de saintes, non seulement parce qu'elles contiennent les paroles transcendantales sacrées, mais aussi parce que ces paroles sacrées sous leur forme écrite sont la représentation du transcendantal divin.²⁴

¹⁸ Tennent, « Can Hindu Scriptures Serve as a "Tutor"? » (Les Écritures hindoues peuvent-elles servir de « tuteur »), p. 1072.

¹⁹ For further discussion of the eternality of *sabda*, see Barbara A. Holdrege, *Veda and Torah: Transcending the Textuality of Scripture* (Albany: State University of New York Press, 1996), 117-20.

²⁰ K. Satchidananda Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta* (Révélation et raison dans Advaita Vedānta) (Waltair : Andhra University, 1959), p. 15.

²¹ Roy W. Perrett, *An Introduction to Indian Philosophy* (Introduction à la philosophie indienne), Cambridge Introductions to Philosophy (Introductions à la philosophie de Cambridge) (Cambridge : Cambridge University Press, 2016), p. 120-21.

²² Une des manières dont l'école Advaita Vedanta a essayé de résoudre cette incohérence apparente a été de distinguer le sens primaire et secondaire. Le sens primaire (*abhidhā*) est « le lien direct entre un mot et son sens, tel que la connaissance de ce mot permet immédiatement de connaître son lien à ce sens, [tandis que] le sens secondaire (*lakṣaṇa*) d'un mot est le sens indirect ou sous-entendu, compris quand le sens primaire n'est pas adapté au contexte. *Lakṣaṇa* implique une sorte de transfert de sens, en se servant d'un mot pour dénoter un référent différent de son sens normal, mais intimement lié à celui-ci. » Ibid., p. 131-33.

²³ Murty, *Revelation and Reason* (Révélation et raison), p. 40-41.

²⁴ C. Mackenzie Brown, « Purāṇa as Scripture: From Sound to Image of the Holy Word in the Hindu Tradition » (Purāṇa en tant qu'Écriture : du son à l'image des Écritures saintes dans la tradition hindoue), *History of Religions* (Histoire des religions) 26, n°1 (août 1986) : p. 81-82.

Dans son étude comparative entre les Vedas et la Torah, sur laquelle nous reviendrons par la suite, Barbara Holdrege observe que les deux traditions expliquent comment combler le gouffre entre le divin/transcendantal et l'humain.²⁵ Bien qu'elles l'expriment différemment, elles partagent l'affirmation selon laquelle la Parole éternelle existe « au-delà du monde matériel ».²⁶ Les deux religions affirment fermement que les Écritures sont éternelles et inchangeables.

Le deuxième point commun concerne la mise par écrit des mots d'existence transcendantale (dans l'hindouisme) ou révélés par le Dieu trinitaire (dans le christianisme). En terminologie chrétienne, le processus d'inscripturation s'appelle l'inspiration. Même si employer ce terme pour les Écritures hindoues serait une imposition, l'idée d'un mécanisme transcendantal, d'une source extérieure à la puissance de la nature qui « agit » conjointement avec la puissance humaine, s'observe même dans l'hindouisme. La coopération entre l'immanent et le transcendantal, dans le cas des Écritures hindoues, varie en fonction de la catégorie d'Écritures. Dans le cas des *Smriti*, pour lesquels l'accommodation entre auteurs humains et intervention divine est plus ouverte, les similitudes avec les Écritures chrétiennes sont plus flagrantes. Même dans le cas des *Sruti*, la comparaison est plus plausible dès lors que l'élément divin est reconnu, à condition qu'il le soit. Par exemple, T. M. Manickam fait une comparaison en citant sa propre œuvre pour expliquer la révélation hindoue comme « cette *manifestation par laquelle Dieu transmet son contenu communicatif à la conscience de l'homme et l'homme expérimente cette manifestation de la conscience divine comme le centre et la substance de sa propre conscience* » (italiques dans l'original).²⁷ Certaines écoles de pensée hindoues, comme Nyāya et Vaisheshika, attribuent les Vedas à Dieu (Isvara).²⁸ En fait, certains ont spéculé, et beaucoup défendu, que la compréhension moderne des Écritures sous leur forme écrite, *Sruti* ou *Smriti*, ainsi que leur interprétation, sont largement influencées par le bouddhisme,²⁹ le christianisme,³⁰ la logique occidentale³¹ et la transformation moderne de l'Inde au cours du XIX^e Siècle.³² La question de ce qui précède ou suit n'invalide pas le fait que l'hindouisme a sa propre conception de ce qu'on appelle l'inspiration.

²⁵ Holdrege, *Veda and Torah* (Le Véda et la Torah), p. 327-28.

²⁶ Ibid., p. 327.

²⁷ D. S. Amalorpavadass, éd., *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures* (Séminaire de recherche sur les Ecritures non bibliques) (Bangalore, Inde : Nat'l Biblical, Catechetical and Liturgical Ctr (Centre national biblique, catéchétique et liturgique), 1974), p. 334.

²⁸ Cheever Mackenzie Brown, *God as Mother: A Feminine Theology in India: An Historical and Theological Study of the Brahmapurāṇa* (Dieu mère : une théologie féminine en Inde – Etude historique et théologique de Brahmapurāṇa) (Hartford, Vermont : Claude Stark & Co, 1974), p. 10.

²⁹ Brown, « Purāṇa as Scripture » (Purāṇa en tant qu'Écriture), p. 80-81.

³⁰ Laine, « The Notion of 'Scripture' » (La notion d'Écriture), p. 169-72.

³¹ Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? : A Comparative Approach* (Qu'est-ce que l'Écriture ? Approche comparative) (Minneapolis : Fortress Press, 1993), p. 138-39.

³² Ursula King, « Some Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Hinduism » (Quelques réflexions sur les approches sociologiques dans l'étude de l'hindouisme moderne), *Numen* 36, n°1 (juin 1989) : p. 79-82.

Le processus d'obtention et d'inscripturation de la révélation implique une intervention humaine dans les deux religions. Dans le christianisme, il s'agit des prophètes, apôtres et autres serviteurs de Dieu qui font partie de la communauté de son alliance. Dans l'hindouisme, il y a les *rsis*. Nous devons reconnaître que le concept précis de révélation, tel que le comprennent les chrétiens, est incompatible avec l'Advaita Vedanta (l'école du non-dualisme), car dans l'Advaita Vedanta, le *Brahma* (la réalité ultime) et l'*atman* (le soi individuel) sont intimement liés, tandis que dans la foi chrétienne, celui qui communique la Révélation et celui qui la reçoit sont deux personnes distinctes. Ce n'est pas le cas dans l'Advaita Vedanta, même si des modifications tardives ont fait émerger le concept d'Īśvara (Dieu personnel). On peut cependant défendre, bien que non sans difficultés, que même si l'*atman* est le *Brahma*, cette connaissance de la réalité ultime ne peut être atteinte qu'en se transcendant soi-même. L'objectif de l'individu est donc d'expérimenter l'unité avec cette réalité ultime. Le *rsis*, par sa méditation et sa contemplation, développe une faculté mystique qui le met au contact d'une entité suprasensorielle.³³ Mon but n'est pas ici de défendre l'Advaita Vedanta, mais d'établir un parallèle. Par la contemplation, les agents humains, *rsis*, sont capables de « voir » et d'« entendre » les paroles³⁴ qui font écho à l'éternité³⁵ et de les transmettre oralement à un cercle restreint de disciples choisis pour cette tâche, qui finissent par les mettre par écrit. Thomas Coburn pense que ce mélange de métaphore (voir et entendre) n'est pas arbitraire, mais a pour but de transmettre la « nature holistique et suprêmement saisissante de l'expérience » du *rsis* pour saisir la « révélation ».³⁶ Autrement dit, il y a un élément de connaissance expérimentale directe de phénomènes supersensibles.³⁷

Les *rsis* ont aussi composé, façonné et produit des hymnes en l'honneur de la transcendance. Ce faisait, ils ne créaient rien de nouveau, mais façonnaient l'hymne à partir de la substance qu'ils avaient reçue.³⁸

Pour comprendre la vision chrétienne de l'inspiration, il est utile de garder trois aspects à l'esprit : Dieu est la source, les hommes sont ses instruments et le texte écrit, le produit. Dieu a supervisé les *auteurs bibliques* ; ainsi, les Écritures sont « inspirées de Dieu » (2 Tim. 3:16)³⁹ au travers des hommes. Cette idée est conforme à l'affirmation biblique selon laquelle « ce n'est pas

³³ J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (La vision des poètes védiques) (La Haye, Pays-Bas : Mouton & Co, 1963), p. 18.

³⁴ L'idée de voir Dieu se manifester et d'entendre sa voix est aussi un élément central de la révélation chrétienne. Holdrege, *Veda and Torah* (Le Veda et la Torah), p. 253-324. Selon Bill T. Arnold, dans le Pentateuque, « dans la plupart des cas, l'« apparition » prend la forme d'un communiqué verbal de Dieu, au lieu d'une vision physique. » Arnold, « Divine Revelation in the Pentateuch » (La Révélation divine dans le Pentateuque) (présentation, Advanced Research Program Interdisciplinary Colloquium (Colloque interdisciplinaire du programme de recherche avancé), Asbury Theological Seminary (Séminaire théologique d'Asbury), Wilmore, Kentucky, 13 octobre 2017).

³⁵ Rig Veda 10.777.1-2 ; 06.009.6 ; 06.009.6 ; 10.177.1-2 ; 03.026.8

³⁶ Levering, *Rethinking Scripture* (Repenser les Écritures), p. 109.

³⁷ Holdrege, *Veda and Torah* (Le Veda et la Torah), p. 231.

³⁸ Ibid., p. 235.

³⁹ Toutes les références et citations bibliques sont tirées de la Bible Louis Second.

par une volonté d'homme qu'*une prophétie* a jamais été apportée, mais c'est poussés par le Saint-Esprit que *des hommes* ont parlé de la part de *Dieu* » (2 Pierre 1:21, italiques ajoutées). Benjamin Warfield commente brièvement ce verset : « Ce verset déclare que les hommes qui ont parlé de la part de Dieu ont été élevés par le Saint-Esprit et amenés par sa puissance à accomplir ce pourquoi ils avaient été choisis. »⁴⁰ Au final, le message reçu et mis par écrit par les auteurs bibliques dépasse leur seule expérience existentielle.

En rester à l'impression que les auteurs bibliques n'étaient que des outils passifs entre les mains d'un être transcendantal serait non seulement une représentation erronée de la compréhension chrétienne de l'inspiration, mais nous ferait aussi passer à côté de notre objectif d'établir une similitude avec les Écritures hindoues. Comme les *rsis*, les auteurs bibliques participaient directement au processus de révélation et de mise par écrit de la Parole. L'inspiration, au sens strict, ne prend effet qu'au moment de la rédaction des Écritures,⁴¹ mais le processus de préparation de la personnalité humaine a commencé déjà auparavant.⁴² Dieu n'a rien imposé à personne.⁴³ On peut donc parler à la fois de la théologie de Jean, de Paul ou de Pierre et de la théologie biblique. Notre objectif est ici de souligner l'idée que les auteurs bibliques ont bénéficié d'une préparation morale, spirituelle et même académique pour écrire la Parole de Dieu. Les *rsis* et les auteurs bibliques ont exercé leur volonté et leur intelligence, tout en s'abandonnant à la force transcendantale à l'œuvre dans le processus d'inspiration. Par conséquent, la Bible et les *Sruti* sont tous deux considérés comme sans erreur.

La troisième similitude concerne l'ontologie et l'épistémologie. On peut établir un parallèle avec la compréhension chrétienne et hindoue du lien entre le réel (ontologie) et notre connaissance du réel (épistémologie), en tout cas dans certaines traditions au sein des deux religions.⁴⁴ Les deux maintiennent un lien étroit entre ontologie et épistémologie. Nous nous intéresserons davantage à leur rapport entre elles, plutôt que d'en explorer chaque facette en détail. Dans les deux religions, la vérité épistémologique est dérivée de la vérité ontologique/métaphysique et basée sur celle-ci. Autrement dit, la vérité épistémologique, selon les termes de John Frame, est « la juste corrélation entre langage et réalité ». ⁴⁵ Dans l'hindouisme, la vérité ultime est Brahma. Le plus important n'est pas le détail de la compréhension ontologique du réalisme (christianisme) ou de l'antiréalisme (hindouisme védantique), mais le lien entre notre ontologie et notre épistémologie, au point où

⁴⁰ Benjamin Breckinridge Warfield et Cornelius Van Til, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Inspiration et autorité de la Bible) (Louisville : SBT Press, 2014), p. 137.

⁴¹ Ibid., p. 160.

⁴² Contrairement à Warfield, Erickson met l'accent sur le fait que l'inspiration s'applique à la fois aux auteurs et à leurs écrits. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Théologie chrétienne) (Grand Rapids, Michigan : Baker Academic, 2005), p. 242-44.

⁴³ Warfield et Van Til, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Inspiration et autorité de la Bible), p. 155-56.

⁴⁴ La question de l'ontologie/métaphysique, de l'épistémologie et de leurs rapports est largement débattue par les philosophes et théologiens chrétiens. Il serait cependant juste d'admettre qu'il y a un large consensus autour du fait qu'ontologie et épistémologie sont intimement liés et doivent donc forcément être étudiés ensemble.

⁴⁵ Frame, *Systematic Theology* (Théologie systématique), p. 525.

parler de l'un ne saurait aller sans évoquer l'autre. Ainsi, la vérité (épistémologique) des deux religions est dans la bonne corrélation et représentation de l'Ontos ultime.

L'hindouisme et le christianisme maintiennent tous deux un lien étroit entre la recherche ontologique et épistémologique au sujet de leurs Écritures respectives. Même si différentes approches épistémologiques chrétiennes de la recherche de la réalité ultime existent, elles maintiennent toutes la Bible comme autorité finale dans notre quête de vérité. La question des moyens de connaissance est subjuguée à celle du réel ; ce sont les Écritures qui, en fin de compte, définissent le réel. Les chrétiens ne prétendent pas que la Bible explique tout sur tout : ils affirment plutôt, comme l'indique à juste titre Kevin Vanhoozer, « la primauté épistémique de l'Évangile et de son contexte canonique » dans la recherche de la vérité.⁴⁶ On peut raisonnablement penser que l'affirmation de Vanhoozer, selon laquelle les Écritures chrétiennes constituent l'autorité ultime pour la connaissance religieuse, représente la conviction de beaucoup de chrétiens.

Par exemple, la tradition réformée dans la lignée de Cornelius Van Til,⁴⁷ Alvin Plantinga⁴⁸ et John Frame⁴⁹ lie strictement l'épistémologie (et l'éthique) à l'ontologie. Dru Johnson met en opposition deux modes de connaissance de la Genèse : la connaissance qui dépend ou qui ne dépend pas de l'autorité de Dieu. Il défend qu'un processus de connaissance existait déjà avant la chute de l'humanité. La (bonne) manière d'intégrer la connaissance n'est pas « d'explorer par la réflexion la nature de la condition humaine », mais « d'écouter YHWH et en se laissant guider par lui ».⁵⁰ Pour lui, la faute de l'humanité dans le jardin a été de transférer au serpent son allégeance à Dieu, lui conférant ainsi l'autorité sur les domaines ontologique, épistémologique et éthique. Il affirme que l'autorité de laquelle est dérivé l'acte de connaissance est une dimension indispensable de la connaissance biblique.⁵¹

La tradition hindoue est similaire à la tradition chrétienne.⁵² Dharm Bhawuk écrit : « Dans la tradition occidentale, on s'intéresse beaucoup à la conflation entre épistémologie et ontologie, [...] tandis que dans la vision du monde indienne, les deux vont de pair. »⁵³ Son explication de

⁴⁶ Kevin Vanhoozer, « Pilgrim's Disgrace: Christian Thinking on and about the Post/Modern Way » (La dérive du pèlerin : pensée chrétienne sur la voie (post-)moderne), dans *Christianity and the Postmodern Turn* (Le christianisme et la voie post-moderne), éd. Myron B. Penner (Grand Rapids : BrazosPress, 2005), p. 86.

⁴⁷ Cornelius Van Til, *A Survey of Christian Epistemology* (Aperçu de l'épistémologie chrétienne) (NP : den Dulk Christian Foundation, 1969), p. 116-228.

⁴⁸ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Foi chrétienne garantie) (New York : Oxford University Press, 2000).

⁴⁹ John M Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Theology of Lordship* (La doctrine de la connaissance de Dieu : une théologie de la seigneurie) (Phillipsburg, New Jersey : P & R Publishing, 1987), p. 104-64.

⁵⁰ Dru Johnson, *Scripture's Knowing : A Companion to Biblical Epistemology* (La connaissance des Écritures : un compagnon de l'épistémologie chrétien) (Eugene, Oregon : Cascade Books, 2015), p. 21-23.

⁵¹ Ibid., p. 18-32.

⁵² Je me dois de mentionner ici les importantes divergences entre les six écoles de philosophie hindoue ; je retrace cependant ici une tendance particulière sans souligner ces différences et nuances.

⁵³ Dharm P. S. Bhawuk, *Spirituality and Indian Psychology: Lessons from the Bhagavad-Gita* (New York: Springer, 2011), 165-66.

l'interconnectivité entre épistémologie et ontologie, et de la primauté de cette dernière, vaut la peine d'être reproduite ici :

[C]e qu'on appelle la connaissance peut être réparti en trois catégories : le contrôleur, le soi et tout ce qui l'entoure, et le contrôleur qui couvre ou imprègne le soi et tous les éléments qui l'entourent. On part du fait que la connaissance ne se résume pas à savoir ce qu'il y a autour de nous, dans toute la variété de ses entités et agents indépendants, mais à savoir que chacun de ces éléments fait partie de *Brahma* et demeure sous sa domination.⁵⁴

De la même manière, Francis X. Clooney affirme : « *Brahma* est la source de l'intelligibilité de la réalité matérielle et la connaissance de *Brahma* constitue l'objectif ultime pour tout être intelligent, humain ou autre. »⁵⁵ Il poursuit en affirmant que cette connaissance de la réalité ultime « ne nous est accessible clairement qu'au travers du Veda, qui fait autorité, est reconnu fiable, et que ceux qui cherchent la libération doivent étudier et prendre au sérieux dans ses moindres détails. »⁵⁶ Cette observation s'aligne sur l'évaluation, par Sara Grant, de la conception des *Sruti* par Sankara. Elle note que, pour Sankara, « la connaissance libératrice du Soi [...] n'est accessible que par cette forme privilégiée de *sabha pramana* appelée *sruti* ». ⁵⁷

Les observations des auteurs ci-dessus s'accordent aussi avec la proposition de Satchidananda Murthy⁵⁸ et des interprètes de la tradition Purva-Mimamsa, qui affirment que le Veda est le moyen et la justification de la connaissance du *dharma*.⁵⁹ Le *dharma* se définit ici comme le devoir, la bonne attitude à adopter, non seulement pour en tirer du mérite. Pour eux, cette justice est définie par les Vedas.⁶⁰ Autrement dit, la connaissance comme la manière de connaître le vrai devoir viennent des Vedas. Cet enseignement n'est pas éloigné du christianisme : Dieu (et sa Parole) définit le réel (ontologie), le bien (éthique) et la connaissance (épistémologie).

On pourrait encore mentionner d'autres similitudes,⁶¹ mais cela suffira pour cet article. On obtiendrait cependant une représentation gravement erronée de ces deux religions et de leurs

⁵⁴ Ibid., p. 165.

⁵⁵ Richard V. de Smet et Bradley J. Malkovsky, *New Perspectives on Advaita Vedānta: Essays in Commemoration of Professor Richard de Smet, S.J.* (Nouvelles perspectives sur Advaita Vedānta : essais en commémoration du professeur Richard de Smet, S.J.), *Studies in the History of Religions* (Etudes d'histoire des religions), vol. 85 (Leiden : Brill, 2000), p. 33.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ D. S. Amalorpavadass, *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures* (Séminaire de recherche sur les Ecritures non bibliques), p. 344-45.

⁵⁸ Il rapporte que les trois formes de révélation, sur quatre en tout, sont liées aux Vedas. Voici comment il résume la seconde forme : « Le Veda révélé par Dieu au commencement de chaque éon contient la vérité finale sur le Dharma et le Brahman ». Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta* (Révélation et raison dans Advaita Vedānta), p. 10.

⁵⁹ Ganganatha Jha Mahamahopadhyaya et Umesha Mishra, *Pūrva-Mīmāṃsā in Its Sources* (Pūrva-Mīmāṃsā dans ses sources), *Library of Indian Philosophy and Religion* (Bibliothèque de philosophie et de religion indienne), éd. par S. Radhakrishnan (Benares : Benares Hindu University, 1942), p. 175-78.

⁶⁰ Ibid., 173.

⁶¹ Un autre aspect similaire lié au concept d'inspiration est l'existence des Ecritures sous forme orale avant leur mise par écrit. La transition de la forme orale vers la forme écrite a été beaucoup plus rapide dans l'hindouisme que dans le christianisme, mais les Ecritures ont longtemps continué à exister (et existent même encore, pour l'hindouisme) sous forme orale dans les deux religions. Avant la canonisation (la reconnaissance officielle du texte inspiré), certains textes chrétiens étaient déjà mis par écrit,

Écritures en mentionnant uniquement leurs similitudes. Quelles qu'en soient les ressemblances, il y a aussi des différences théologiques et philosophiques qui ne peuvent être ignorées.

3.2 Différences

Je mettrai l'accent ici sur trois différences cruciales entre la compréhension hindoue et chrétienne des Écritures, au niveau de leur nature, de leur étendue et de leur objectif, trois questions intimement liées entre elles et aux trois points communs que nous avons mentionnés. La première s'intéresse à *quelle* est la différence fondamentale entre les deux Écritures, la deuxième à *ce en quoi* elles sont différentes et la troisième, à *ce qui fait* qu'elles sont différentes. Pour le formuler autrement, même s'il y a des similitudes entre les deux Écritures sur le plan de l'éternité de la Parole, leur conception de ce qu'est la Parole éternelle, de la manière de se l'approprier et de la raison pour laquelle il est important de se l'approprier, est différente.

D'abord, dans le christianisme, la Parole éternelle est inséparable du Dieu personnel, qui est différent de la création, tandis que dans l'hindouisme, la Parole éternelle est soit impersonnelle, soit personnelle, mais intrinsèquement liée à la création. Nous avons déjà mentionné le fait que, dans le christianisme, la Parole de Dieu ne peut être séparée de Dieu lui-même, tout comme un rayon du soleil ne peut être séparé du soleil. C'est en partie pour cette raison que Karl Barth a tellement insisté sur le fait que la révélation doit être personnelle, pas propositionnelle. D'autres ont cependant démontré les limites de la distinction entre personnel et propositionnel.⁶² Même en définissant la révélation comme propositionnelle, on ne passe pas forcément d'une relation entre soi et un autre être personne à une relation entre soi et un objet impersonnel.⁶³

Dieu, du fait de sa nature trinitaire, est un Dieu qui communique. Dans le christianisme, le Dieu trinitaire est au cœur de la dispensation de la Parole éternelle. Michael Horton l'exprime parfaitement ainsi : « Le Père parle par le Fils et par le parfait intermédiaire de l'Esprit. »⁶⁴ Nous avons mentionné aussi le fait que Jésus-Christ est l'incarnation de la Parole. Il est l'objet de la révélation divine (Jean 5:39) et de l'incarnation de la Parole de Dieu (Jean 1:1-14). Nous avons vu aussi que toute l'Écriture est révélée par inspiration du Saint-Esprit (2 Tim 3:16). Dans le christianisme, derrière la Parole révélée, il y a un révélateur, un Dieu trinitaire, personnel, à la fois immanent et transcendant. Il n'en est pas ainsi dans l'hindouisme.

tandis que d'autres l'ont été à ce moment-là. Les lettres et circulaires des Apôtres sont un exemple de textes déjà écrits, tandis que les traditions orales, qui ont finalement été mises par écrit, sont un exemple de rédaction tardive. En appliquant le même principe aux Écritures hindoues, elles nous sembleront moins étranges que de prime abord. Vempny, *Inspiration in the Non-Biblical Scriptures* (L'inspiration dans les Écritures non bibliques), p. 14-19. Je ne voudrais cependant pas laisser l'impression que je cautionne les comparaisons sans esprit critique entre les deux religions, notamment le fait de faire des divinités hindoues des figures de Christ. Tous les hommes ont accès à la révélation générale et aux bénédictions qui en découlent, mais les Écritures, en tant que révélation divine spéciale et finale, demeurent l'aune à laquelle de telles affirmations doivent être mesurées.

⁶² Timothy C. Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam* (Le christianisme à la table ronde des religions : l'évangélisme en dialogue avec l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam) (Grand Rapids, Michigan : Baker Academic, 2002), p. 51-52.

⁶³ Erickson, *Christian Theology* (La théologie chrétienne), p. 221.

⁶⁴ Horton, *The Christian Faith* (La foi chrétienne), p. 156.

L'Advaita Vedanta, l'école de philosophie hindoue la plus ancienne et peut-être la plus importante, adhère à un non-dualisme strict. Cette école fondée par Sankara parle de *Brahma*, la réalité ultime, de deux manières : *saguna Brahma* and *nirguna Brahma*, ce dernier étant le niveau ultime de réalité, le stade auquel le *Brahma* n'a plus de forme (*nir* signifie sans et *guna*, attributs) et ne peut être décrit comme ayant des qualités spécifiques. Au niveau précédent, *Brahman* est décrit comme ayant certains attributs, mais les qualités qui lui sont attribuées ne sont que des projections imparfaites de nos limites humaines,⁶⁵ tandis que *Brahman* est essentiellement impersonnel.

Par conséquent, pour l'école L'Advaita Vedanta, le sujet derrière la révélation n'est pas un Dieu personnel, mais les *rsis* deviennent eux-mêmes sujets. Tandis que dans le christianisme, le divin descend parmi les humains, dans l'hindouisme, les *rsis* s'élèvent jusqu'au domaine du transcendant.⁶⁶ Le premier est centré sur Dieu, tandis que l'autre est centré sur soi.

Le concept hindou d'un Dieu personnel aux sources de la Parole éternelle est une réification du concept de *Brahma*. Ramanuja, insatisfait du non-dualisme de Sankara, a cherché à réconcilier le paradoxe d'un et plusieurs dieux.⁶⁷ Cette école de pensée est connue sous le nom de dualisme modifié. Timothy Tennent précise cependant que Ramanuja a situé la « pluralité » au sein de *Brahma* l'unique, plaçant tout l'ordre créé dans le seul corps de *Brahma*.⁶⁸ Ainsi, même avec ce modèle, la notion d'une relation personnelle, au sens chrétien, est inenvisageable, car le modèle de Ramanuja présente soit une vision moniste de la réalité, dans laquelle *Brahma* est la somme de tout, soit une réalité relativiste, dans laquelle coexistent des réalités multiples (dieux et déesses). Dans les deux cas, le personnel est dissous dans l'impersonnel. La remarque de Holdrege selon laquelle le Veda est « décrit comme l'accomplissement d'une réalité impersonnelle et non comme une union avec un Dieu personnel »⁶⁹, est vraie dans les deux écoles de Sankara et de Ramanuja.

Le deuxième point de divergence concerne l'étendue des Écritures. La nature concerne les caractéristiques et l'agent de la révélation, tandis que l'étendue concerne l'appropriation de la Parole éternelle. Dans le christianisme, le lien entre la Parole révélée et le Dieu personnel implique la discussion et, parfois, d'intenses désaccords sur le sens du texte. Même si le sens d'une phrase n'est pas toujours lié à l'état psychologique de l'agent, le christianisme évangélique maintient que le sens du texte biblique ne peut être séparé de l'intention de l'auteur et de Dieu. Par conséquent, l'élément cognitif devient un point crucial. S'il y a un révélateur, découvrir ce qu'il a voulu communiquer est un facteur-clé. Les questions de savoir si les auteurs du Nouveau Testament ont respecté l'intention de ceux de l'Ancien, si le texte n'a qu'un sens unique ou s'il y a un sens plus global dont les auteurs étaient conscients (*Sensus plenior*), quel était le rapport entre Dieu et les

⁶⁵ Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable* (Le christianisme à la table ronde des religions), p. 41-42.

⁶⁶ Holdrege, *Veda and Torah* (Le Veda et la Torah), p. 328.

⁶⁷ Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable* (Le christianisme à la table ronde des religions), p. 43.

⁶⁸ Ibid., p. 44.

⁶⁹ Holdrege, *Veda and Torah* (Le Veda et la Torah), p. 330.

auteurs humains, etc.,⁷⁰ présupposent un agent de communication à la source du texte, dont l'objectif doit être respecté et maintenu. C'est pourquoi le christianisme prend l'orthodoxie et l'hétérodoxie très au sérieux. Même si d'autres facteurs politiques et culturels doivent être pris en compte, les désaccords fermes entre l'Église d'Occident et d'Orient sur des sujets théologiques, la question de la canonicité, le développement des premiers Crédos, la Réforme, etc., reflètent tous la volonté de l'Église de maintenir l'orthodoxie, laquelle présuppose la fidélité aux commandements, ce qui implique l'existence d'un législateur personnel.

C'est pourquoi les évangéliques comprennent la canonicité comme la reconnaissance, par l'Église, de ce que sont les Écritures, non comme un jugement à ce sujet.⁷¹ Les critères de définition de la canonicité, comme l'apostolicité (l'association d'une œuvre aux Apôtres), l'orthodoxie (sa conformité à la règle de foi de l'Église), l'emploi ecclésial (son acceptation à grande échelle par l'Église primitive), etc., sont importants pour déterminer quels textes doivent ou non être inclus dans le Canon. Les différents textes ont cependant été retenus ou omis en fonction de leur propre autorité et non de celle de l'Église, car ce sont eux, pas elle, qui sont inspirés,⁷² ainsi que Michael Horton l'exprime succinctement : « L'autorité ultime est toujours extérieure à nous, et même à l'Église, elle et nous n'étant jamais qu'*auditeurs* de la Parole et *récepteurs* de son jugement et de sa justification. »⁷³ Par conséquent, l'inclusion et l'omission de textes dans le Canon a été l'objet d'un débat important, car le Canon chrétien est un ensemble figé.

Dans l'hindouisme, au contraire, le sens/contenu (*artha*) du texte est souvent subordonné au son (*śabda*), bien que pas forcément distinct de celui-ci.⁷⁴ Par conséquent, la notion d'orthodoxie n'est pas aussi importante que dans le christianisme. Avant la mise par écrit des Écritures de crainte qu'elles soient perdues, elles étaient jalousement gardées par les Brahmanes et transmises oralement. Les Brahmanes avaient la responsabilité de préserver la pureté du son de toute contamination extérieure.⁷⁵ D'après Frits Stall, les hindous « n'ont pas de tradition de préservation du sens, laquelle est considérée comme un passe-temps purement individualiste ». ⁷⁶ C'est pourquoi, ils se concentrent moins sur le *contenu* que sur la *forme* des paroles transcendantes.⁷⁷ Thomas Coburn l'explique adroitement en ces mots : « Pour beaucoup d'hindous, la sainteté des

⁷⁰ G. K. Beale, *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (La juste doctrine à partir des mauvais textes ? Essais sur les références à l'Ancien Testament dans le Nouveau) (Grand Rapids, Michigan : Baker Books, 1994).

⁷¹ Köstenberger, Kellum et Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown* (Le berceau, la croix et la couronne), p. 4-5.

⁷² Horton, *The Christian Faith* (La foi chrétienne), p. 172.

⁷³ Ibid., p. 194.

⁷⁴ Brown, « Purāṇa as Scripture » (Purāṇa en tant qu'Écriture), p. 73-74.

⁷⁵ Frits Stall, « The Concept of Scripture in the Indian Tradition » (La notion d'Écriture dans la tradition indienne), dans *Sikh Studies: Comparative Perspectives on a Changing Tradition* (Études du sikhisme : perspectives comparées sur une tradition changeante), éd. Mark Juergensmeyer et N. Gerald Barrier (Berkeley : Graduate Theological Union, 1979), p. 122.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Holdrege, *Veda and Torah* (Le Veda et la Torah), p. 333.

paroles saintes ne dépend pas de leur intelligibilité. Au contraire, elle apparaît souvent comme inversement proportionnelle à la compréhensibilité. »⁷⁸ C'est l'élément phonétique, non pas l'élément cognitif, qui constitue l'élément-clef de leurs Écritures. Même dans *Smriti*, où la part divine de la révélation est davantage mise en avant,⁷⁹ l'élément cognitif est plus important que le phonétique. Cela vaut la peine de citer intégralement J. Gonda à ce sujet :

Le divin, le Suprême, prend la forme de sons substantialisés par des mantras, par lesquels Il révèle des aspects particuliers de son être. Ces mantras, qui existent dans l'esprit humain, dans les âmes incarnées, « fonctionnent » ou sont efficaces quand la conscience humaine de l'adorateur aspirant à l'accomplissement de soi parvient à l'union avec la Conscience qui se manifeste sous la forme de mantras. Pour obtenir l'effet souhaité, le mantra doit être prononcé correctement.⁸⁰

Même si Gonda parle de *l'effet souhaité* et d'*atteindre un objectif spécifique*, ce qui implique du sens et un dessein, le plus important n'est pas de discerner un contenu cognitif spécifique. Les mantras se concentrent sur le phonétique, sur la répétition de paroles et de sons. James Laine affirme que des personnalités comme Ram Mohan Roy ont joué un rôle déterminant dans le passage de l'emploi du Veda comme un instrument de chants rituels à « un *texte* à examiner et, surtout, dont le sens revêt des conséquences sociales collectives immédiates. »⁸¹ Ce changement a cependant fait face à une forte résistance dans certains milieux, car, toujours d'après Laine, la notion de vérité scripturaire « raisonnée à partir du discours ou dérivée exégétiquement » était une idée novatrice.⁸² Ainsi, les hindous se sont longtemps opposés à la mise par écrit des Écritures orales, l'image écrite étant considérée comme un obstacle au son sacré.⁸³ Wilfred Cantwell Smith observe que même « au XVIII^e Siècle, des visiteurs européens en Inde se sont demandés si les Vedas existaient vraiment, puisque personne ne semblait en avoir jamais vu de copie. »⁸⁴ Bien que les Vedas soient considérés comme faisant autorité, les hindous croient que la vérité ne se trouve pas en premier lieu dans les textes, mais par la voie mystique ou existentielle, à l'aide des gourous.

Contrairement à la vision chrétienne des Écritures, dans laquelle c'est d'abord le texte qui fait autorité, les hindous octroient l'autorité à des personnes, comme les gourous, ainsi qu'à l'individu en général. C'est ironique : d'un côté, derrière les Écritures chrétiennes, il y a un Dieu personnel,

⁷⁸ Levering, *Rethinking Scripture* (Repenser les Ecritures), p. 112.

⁷⁹ Tennent, « Can the Hindu Scriptures Serve as a "Tutor" to Christ? » (Les Ecritures hindoues peuvent-elles servir de « tuteur » pour mener à Christ ?), p. 1074.

⁸⁰ Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (La vision des poètes védiques), p. 66.

⁸¹ James. Laine, « The Notion of 'Scripture' in Modern Indian Thought » (La notion d'Ecritures dans la pensée indienne moderne), p. 169.

⁸² Ibid., p. 171.

⁸³ Smith, *What Is Scripture?* 133-139.

⁸⁴ Ibid., p. 139.

dont la révélation est à présent communiquée sous forme écrite et aux intentions duquel il est important de se soumettre ; de l'autre, derrière les Écritures hindoues, il y a un agent impersonnel et la fidélité à ses desseins appartient d'abord aux *rsis* et à l'individu. La cognition védique n'étant pas une question de connaissance cognitive de la volonté éternelle d'un agent personnel, mais d'unité avec *Brahma* par l'expérience directe de phénomènes suprasensoriels, le contenu védique ne peut être transmis que comme une vérité cognitive, mais toute la personne doit l'expérimenter. La vérité peut et doit être cherchée, non pas en opposition aux Écritures hindoues, mais indépendamment de celles-ci. Les *rsis*, ayant vécu cette expérience suprasensorielle et accédé à la transcendance,⁸⁵ sont à présent capables de guider et d'assister les autres afin de leur permettre d'atteindre ce but à leur tour. Ainsi, l'assertion de Smith que le véritable sens des Écritures est dérivé, non du texte, mais du cœur et de l'esprit du lecteur,⁸⁶ semble s'appliquer aux Écritures hindoues.

Dans l'hindouisme, la question du rôle de la communauté hindoue concernant la canonicité du texte est moins importante que dans le christianisme. Les Brahmanes font office d'autorité magistérielle chargée de la préservation des Vedas, mais la grande majorité des hindous ont réalisé l'ajout d'autres Écritures comme faisant autorité. Dans ce processus, même les Brahmanes ont accepté ces textes supplémentaires dans leur Canon. Le concept de Canon fermé n'existe pas dans l'hindouisme, du moins pas dans le sens chrétien. Tandis que les chrétiens définissent leurs croyances et leurs pratiques en se basant sur les Écritures, les hindous ont réifié leurs croyances en fonction de leurs pratiques. En fait, des versions de l'hindouisme qu'on pourrait considérer comme incompatibles, voire contradictoires, comme le dualisme *Sankhya*, l'atomisme *Vaisesika*, le ritualisme athée *Mimamsa* et le monisme *védantique*, sont toutes maintenues comme faisant partie de l'hindouisme.⁸⁷ Ce n'est pas le cas du christianisme, qui considère comme fondamentale la relation entre les Écritures et la communauté ecclésiale, ce qui nous amène au prochain point de divergence.

Le troisième point de divergence entre les Écritures hindoues et chrétiennes concerne leur objectif. Dans le christianisme, les Écritures et la communauté ecclésiale sont inséparables, l'objectif premier des Écritures étant d'équiper l'Église et d'attirer les hommes à Dieu. Qu'elles révèlent la nature de Dieu, la condition humaine ou Jésus-Christ, les Écritures sont données pour servir de moyen afin d'équiper le lecteur pour vivre une vie juste. 2 Timothée 3:16 dit : « Toute écriture est inspirée de Dieu, et utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour *instruire dans la justice* » (italiques ajoutés). En fait, un des premiers buts de l'incarnation de la Parole, Jésus-Christ, était précisément de permettre à l'humanité de la recevoir, afin de devenir enfants de

⁸⁵ Holdrege, *Veda and Torah* (Le Veda et la Torah), p. 229-231.

⁸⁶ Wilfred Cantwell Smith, « The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an » (Le véritable sens de l'Écriture : interprétation non-réductionniste du Coran par un historien empirique), *International Journal of Middle East Studies* (Journal international d'études moyen-orientales), n°4 (1980) : p. 505.

⁸⁷ Vempeny, *Inspiration in the Non-Biblical Scriptures* (L'inspiration dans les Écritures non bibliques), p. 12.

Dieu. L'idée de justice exprime la norme de conformité à la volonté de Dieu, qui a donné sa Loi.⁸⁸ Nous devenons plus justes et davantage semblables à Dieu, non seulement en acquérant de nouvelles connaissances cognitives, bien que ce soit important, mais en suivant ses commandements. C.C. Newman le résume brièvement ainsi : « L'humanité exprime sa justice par et à travers son obéissance loyale » aux commandements de Dieu.⁸⁹ Les Écritures chrétiennes ont été révélées afin de nous permettre de nous rapprocher du Dieu trinitaire.

En fonction de leur affiliation dénominationnelle, les chrétiens ont articulé différemment le besoin et l'importance de prendre part à la vie de Dieu. Pour les orthodoxes, la mission chrétienne va au-delà de la seule « proclamation de vérités et principes éthiques [et] consiste à appeler les hommes à l'union avec Dieu », c. à d. à participer à l'énergie, non pas à l'essence divine (*théose*).⁹⁰ De même, la tradition réformée a mis l'accent sur le concept d'union avec Christ et certains ont aussi, comme les orthodoxes, formulé une définition réformée de la *théose*.⁹¹ Malgré ces nuances d'articulation, les chrétiens s'accordent unanimement à dire que l'objectif premier des Écritures est d'aider l'Église à entrer en relation avec le Dieu trinitaire.

Tandis que les Écritures chrétiennes se concentrent sur Dieu qui cherche les hommes, les Écritures hindoues se concentrent sur l'humanité et sa quête de Dieu ou de transcendance. Par conséquent, la relation interpersonnelle n'est pas la première priorité des Écritures hindoues. Pour les *rsis* en particulier et les hindous en général, les hommes prennent l'initiative de l'union avec les dieux/la transcendance. Tandis que le christianisme met l'accent sur une réponse positive, sur l'obéissance, l'acceptation et la soumission à la révélation pour obtenir une vie théotique (unie à Dieu), l'hindouisme enseigne qu'on parvient au Moksha par l'application de techniques acquises par soi-même, comme les mantras, la méditation et les enchantements.⁹²

Au vu de l'importance que le christianisme accorde à la relation personnelle avec le Créateur, par opposition à l'accomplissement de soi impersonnel de l'hindouisme, les points communs entre les deux religions semblent insignifiants quand on les compare aux différences. Par conséquent, les chrétiens doivent prendre garde à éviter les équivalences abusives, a fortiori à ne pas présumer ou spéculer que les deux religions ne seraient que différentes voies qui mèneraient au même Dieu. L'hindouisme comme le christianisme cherchent à répondre à la question de la transcendance de la révélation et de la manière dont l'homme peut se l'approprier. Le christianisme part du haut, l'hindouisme du bas, de sorte que leurs conclusions sont opposées, au point où une étude

⁸⁸ Daniel G. Reid, éd., *The IVP Dictionary of the New Testament : A One-Volume Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (Dictionnaire IVP du Nouveau Testament : recueil de recherches bibliques contemporaines en un volume) (Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 2004), p. 955.

⁸⁹ Ibid., p. 971.

⁹⁰ Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (La voie orthodoxe) (Crestwood, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1995), p. 22-23, p. 124-126.

⁹¹ Gannon Murphy, « Reformed Theosis? » (Théose réformée ?), *Theology Today* (La théologie aujourd'hui) 65, n°2 (juillet 2008) : p. 199-212.

⁹² Holdrege, *Veda and Torah* (Le Veda et la Torah), p. 328-329.

comparative qui échouerait à mettre en avant les différences radicales serait peu utile aux adhérents des deux religions.

4. Applications aux missions contemporaines

D'abord, il est important de garder à l'esprit que les revendications relativistes gênent moins les hindous que les chrétiens. Nos normes de vrai et de faux ne s'appliquent pas à l'hindouisme. Bien que les hindous soient tout à fait conscients des lois logiques courantes, comme la loi de non-contradiction, et qu'ils les respectent dans leur vie quotidienne, ils sont beaucoup moins regardants lorsqu'il s'agit de lecture philosophique. Par conséquent, l'argumentation et la démonstration logique ne sont pas forcément le moyen le plus efficace d'évangéliser les hindous.

Ensuite, l'accent mis sur l'éternité de la vérité et la capacité des paroles à la représenter est une passerelle à partir de laquelle chrétiens et hindous peuvent développer des conversations enrichissantes. À moins de définir la vérité en des termes de jeu linguistique, comme certains l'ont fait, nous sommes d'accord avec les hindous que les mots et le langage représentent et correspondent à la réalité. Ainsi, les revendications de vérité ne peuvent être une simple prétention linguistique d'une communauté spécifique. Les chrétiens peuvent cultiver cet aspect de ressemblance partagée avec l'hindouisme comme une fenêtre permettant de se livrer à une évangélisation plus large. L'accent mis sur l'écoute et le souvenir dans l'hindouisme, ainsi que l'importance, dans le christianisme, de la compréhension par une analyse textuelle attentive, afin de développer une relation plus profonde avec le Dieu trinitaire, peuvent servir de terrain d'entente pour un échange approfondi.

Nous devons aussi faire preuve d'un profond respect pour la Bible. A cet égard, nous avons beaucoup à apprendre des hindous. Nous avons vu que les hindous considèrent leurs Écritures (les *Sruti*) comme sans erreur, indépendamment de leur capacité à les comprendre et à les expliquer. L'hindou moyen ne sait pratiquement rien sur les Écritures, mais il leur voue la plus haute estime. Il ne peut imaginer de système religieux basé sur un fondement erroné. Aujourd'hui, beaucoup de chrétiens perdent confiance en la véracité et en la fiabilité des Écritures. La doctrine de l'inerrance est devenue source de division, au lieu de contribuer à l'édification des chrétiens. Certaines questions peuvent être débattues, mais nous devons maintenir ou, le cas échéant, restaurer, notre confiance en la vérité de la Bible. Benjamin B. Warfield a regretté un jour que les chrétiens en soient venus à « s'accorder pour dire qu'il y a moins de vérité divine et plus d'erreur humaine dans la Bible que nous ne voulions bien l'admettre ».⁹³ Il ne peut concevoir que la Bible puisse contenir des erreurs. Que nous adhérions ou non à sa compréhension précise des Écritures, nous croyons que la Bible est la Parole de Dieu, sainte, juste et sans erreur, à laquelle nous devons obéir. Ce n'est pas de la bibliolâtrie, mais de la soumission à Dieu, car ce que la Bible dit, Dieu le dit.

⁹³ Warfield et Van Til, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Inspiration et autorité de la Bible), p. 105.

Par ailleurs, nous devons adopter et cultiver une posture épistémologique fondée sur les Écritures. Certes, différentes cultures abordent les Écritures avec diverses présuppositions. Il est vrai aussi que la lecture des Écritures de différentes perspectives est enrichissante et approfondit la vérité des textes. Un chrétien issu d'une communauté musulmane verra des choses qu'un chrétien occidental ne pourra pas voir et un converti de l'hindouisme aura une sensibilité à laquelle les autres ne sont pas habitués. Aucune région ou dénomination n'a le monopole de l'interprétation correcte d'une vie chrétienne authentique, mais tous les chrétiens ont le droit de lire les textes et de les appliquer dans le contexte des défis existentiels et réalités de leur vie. En même temps, il est vrai aussi (et même nécessaire) que tous les chrétiens sont sous l'autorité des Écritures. Nos apports et perspectives sont là, mais nous devons les évaluer à la lumière de ce que dit le texte lui-même. Nous cherchons à comprendre le texte en ses propres termes et à le laisser nous parler dans notre réalité concrète.

Enfin, tout en maintenant l'autorité suprême des Écritures, notre méthodologie de contextualisation doit laisser une place à l'expérience du chrétien ordinaire. Puisque toutes nos expériences sont fondées sur un cadre culturel, mental, social, etc., préexistant, les traditions et expériences préchrétiennes ne doivent être ni écartées, ni adoubées pleinement, mais faire l'objet d'une analyse critique, être rachetées et intégrées à l'Évangile contextualisé. C'était le cas du christianisme occidental : on trouve des résidus de croyances et pratiques préchrétiennes dans les noms des jours de la semaine, les fêtes de Noël et d'Halloween, la célébration du courage et des sacrifices de nos héros et ancêtres (par la commémoration de la Révolution française et de l'Armistice des deux Guerres Mondiales) et même dans le culte communautaire. Nous intégrons ces pratiques à notre vie chrétienne, tout en sachant que toutes choses ont été rachetées en Christ. Même ceux qui ont tendance à voir les choses différemment tiennent compte du fait que leurs désaccords sur ces questions sont internes à la foi chrétienne. Nous pouvons faire preuve de la même courtoisie et auto-critique à l'égard des pratiques de nos frères et sœurs dans d'autres régions du monde. Il ne s'agit pas ici d'un appel à adopter une forme négative de christianisme syncrétiste, mais d'une suggestion : laisser le christianisme émerger par l'interaction avec la Parole inspirée et infaillible de Dieu, notamment en luttant avec la vérité des Écritures et en la comprenant à l'aide des catégories localement disponibles. On ne peut donner du sens à l'inconnu que par ce qui est connu. Ce n'est pas une tâche facile, mais les chrétiens doivent s'en acquitter avec une grande attention.

5. Conclusion

J'ai abordé certains points communs et différences entre les Écritures hindoues et chrétiennes. Les similitudes portent sur les notions d'éternité de la Parole, d'inscripturation de la tradition orale et des Écritures en tant que terrain de recherche épistémologique, tandis que les différences concernent la nature, l'étendue et l'objectif des Écritures. Par conséquent, nous maintenons les différences tout en comparant les similitudes et inversement. Nous devons prendre garde à ne pas mettre trop l'accent sur les différences au point d'en ignorer les similitudes, mais aussi à ne pas

nous inspirer des similitudes sans comprendre leurs assertions théologiques et philosophiques sous-jacentes. Les Écritures chrétiennes doivent maintenir leurs origines trinitaires, leur priorité christologique et leur accent ecclésiastique. Dans le christianisme, les Écritures doivent être comprises dans le cadre de la relation d'alliance entre Dieu et son peuple. Tout ce qui mine ce fondement doit être évité. On peut avoir du respect pour les Écritures des autres religions, tout en maintenant notre conviction de l'unicité de la révélation divine, dans et les Écritures chrétiennes et à travers elles.

Critiques de Livres

S'il est courant, pour les revues destinées à des spécialistes, de s'en tenir à la recension d'ouvrages parus au cours des deux dernières années, les éditorialistes de la Revue du Christianisme Mondial (RCM) publient de temps à autre les critiques de livres plus anciens pour les cinq raisons suivantes :

1. Certains livres moins récents sont toujours vivement recommandés par les ministères chrétiens et exigent donc de faire l'objet d'une appréciation critique.
2. Les best-sellers classiques sont parfois plus accessibles à nos lecteurs du grand public que ne le sont les livres plus récents. Par conséquent, les critiques de ces livres sont utiles aux lecteurs de RCM.
3. Si les critiques publiées peu après la sortie des livres sont parfois disponibles sur Internet, une recension actualisée d'ouvrages datant déjà de quelques années convient mieux aux lecteurs de notre époque.
4. Les ouvrages traitant des missions internationales, et particulièrement ceux destinés au grand public, n'ont pas autant fait l'objet de recensions par les critiques de formation universitaire, que le reste des ouvrages publiés dans l'édition chrétienne. Ces ouvrages n'ont pas été traités dans des articles aussi fréquents ni aussi critiques ou aussi exigeants au regard du contenu biblique, que les écrits chrétiens ayant trait à d'autres disciplines, telles que l'Histoire de l'Église et les études bibliques. C'est ce à quoi nous souhaitons remédier.
5. Les classiques occidentaux ne font pas nécessairement partie des livres les plus utiles pour la plupart des membres de l'Église mondiale d'aujourd'hui. Les critiques publiées par RCM sont écrites dans l'esprit d'un dirigeant de l'Église non occidentale et d'un serviteur interculturel.

Banks, Robert J. *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models* (Repenser la formation théologique : exploration d'une alternative missionnelle aux modèles actuels). Grand Rapids : Eerdmans, 1999. 262 pages. 27.50\$, papier.

Si vous partagez ce sentiment de malaise vis-à-vis des modèles de formation théologique existants, alors ce livre de Robert Banks vous encouragera, tout en vous déstabilisant davantage. D'une part, Banks, ainsi que les nombreux autres auteurs avec lesquels il interagit, décrit en grande partie les problèmes que vous constatez certainement vous-même. D'autre part, le fait que ses remarques sont toujours d'actualité si longtemps après la rédaction de l'ouvrage pourrait vous décourager quand, en lisant la date de publication, vous remarquerez qu'il y a eu tellement peu de changements

significatifs en près de 20 ans. Dans son introduction, Banks explique qu'une formation théologique défectueuse est un problème, non seulement pour les pasteurs en formation qui espèrent diriger des églises, mais aussi pour les églises elles-mêmes, donc pour *tous les chrétiens*. Dès 1999, il se réjouit de ce que les débats soient passés de questions purement opérationnelles et logistiques à des préoccupations véritablement théologiques, mais il regrette que même ces progrès « n'ont pas suffi à changer le mode de fonctionnement de la plupart des instituts de théologie » (10). Par conséquent, son but n'est pas de défendre sa position d'une manière « idéaliste », mais de « parler de manières concrètes de l'atteindre » (3). Ainsi, son approche reflète son objectif final : appeler et motiver les instituts de formation à adopter une alternative missionnelle, afin d'avancer d'une manière plus proactive vers la réunification de la théorie et de la pratique, du savoir et du faire, de la réflexion et de l'action.

Le livre de Banks est divisé en quatre grandes parties, qui contiennent chacune quatre chapitres et une conclusion, le tout suivi de deux chapitres qui viennent conclure l'ensemble du livre. La première partie offre au lecteur un aperçu complet des principaux acteurs du débat. Le chapitre 1 présente le modèle « classique », ou « modèle d'Athènes », essentiellement à partir de la *Theologia* d'Edward Farley, que Banks considère comme l'initiateur du débat sur la formation théologique. Le chapitre 2 aborde la théologie pratique de Joseph Hough et l'*Apologia* de Max Stackhouse, qui, pour lui, représentent le modèle « professionnel », ou « modèle de Berlin ». Au chapitre 3, Banks examine le « discernement visionnaire » de Charles Wood, David Kelsey et son insistance sur le fait de « véritablement connaître Dieu », ainsi que l'approche féministe chrétienne de Rebecca Chopp, qu'il décrit comme des tentatives de concilier les modèles d'Athènes et de Berlin en un modèle « dialectique ». Enfin, au chapitre 4, Banks résume son analyse personnelle et ses réserves à l'égard de chacune de ces propositions, avant d'examiner l'efficacité de ce qu'il appelle le modèle « confessionnel », dans l'œuvre des théologiens catholique George Schner et évangélique Richard Muller. Cet assemblage en apparence contre-intuitif semble avoir pour effet escompté de réduire au silence ceux qui pensent que ce problème ne concerne que les instituts les plus libéraux, liés aux dénominations traditionnelles. La conclusion à la première partie contient peut-être la remarque la plus troublante et décourageante de ce livre : le débat sur la formation théologique ignore généralement les Écritures ou nie leur pertinence sur ces questions.

Cette observation est le point de départ de la deuxième partie, dans laquelle Banks cherche à combler ce manque par une vision biblique de la formation théologique. Le chapitre 1 défend la place de la Bible dans ce débat, tandis que les chapitres 2, 3 et 4 examinent la formation au ministère avant Christ, par Christ et après Christ. Il s'agit malheureusement de la section la moins bien argumentée du livre. Les efforts de Banks pour faire entrer la Bible dans une conversation où elle était largement absente jusqu'ici sont admirables, mais beaucoup de ses références bibliques sont soit incorrectes, soit hors sujet, si bien que ses idées sont difficiles à évaluer. Il fait des remarques pertinentes sur certains textes bibliques, mais il a tendance à ignorer leur contexte historique et canonique pour passer directement au sens original et les appliquer à la pratique actuelle de la formation théologique. Ses conclusions semblent davantage ésotériques

qu'exégétiques.

Bien que Banks commence par développer son modèle en le fondant sur une analyse textuelle quelque peu bâclée, nous serons bien avisés de rester attentifs, car sa perspective unique a beaucoup à nous apprendre. La troisième partie dénonce les limites des modèles éducatifs qui échouent à joindre activement la pratique à la théorie. Le chapitre 1 procède à un examen critique des meilleurs aspects de la formation « missiologique » et « orientée vers la mission » selon le modèle « missiologique », ou « modèle de Jérusalem », qui, selon lui, « sont trop orientés vers la réflexion *sur* la vie et le ministère, plutôt que d'être centrés sur la réflexion *en leur sein* » (137). Le chapitre 2 décrit le modèle missionnel comme « essentiellement, mais non exclusivement, préoccupé par le service réel, informé et transformateur, du *Royaume*, donc sur l'apprentissage de l'*obéissance* cognitive, spirituelle, morale et pratique » (144). Banks développe ensuite le modèle missionnel, dont il oppose succinctement les objectifs et pratiques à ceux des autres modèles principaux. Enfin, les chapitres 3 et 4 décrivent les changements requis dans les méthodes d'enseignement et d'apprentissage, pour les instituts qui souhaitent adopter le modèle missionnel. Banks conclut sur un bref aperçu de trois exemples de formation théologique novatrice, afin de pousser le lecteur à poser la question à laquelle il répond dans la quatrième partie : « Comment faire ? » Il mentionne notamment l'école d'Alexandrie, les pratiques éducatives de la Réforme et les réflexions de R. Paul Stevens et de Banks lui-même sur leur expérience personnelle.

La quatrième partie démontre qu'on ne saurait, pour réconcilier théorie et pratique, la se contenter d'une refonte du programme pédagogique. Banks aborde les changements de programme au chapitre 4, mais il met l'accent surtout sur l'importance de s'adapter aux changements au niveau de la démographie des étudiants en théologie, avec notamment un nombre croissant d'étudiants non traditionnels, ainsi que de femmes et de minorités ethniques (chapitre 1), le besoin d'intégrer les dimensions personnelle et communautaire à la formation (chapitre 2) et le besoin de changements à grande échelle au niveau de la culture institutionnelle des écoles, des églises et des instituts (chapitre 3). Conscient de la vaste étendue de cette proposition, il prépare préalablement le réformateur averse à l'inertie institutionnelle, ou même à l'opposition pure et simple, tout en ne réfutant que sommairement quelques-unes des objections qu'il anticipe. Il donne aussi de nouveaux exemples de formation en communauté missionnelle, d'écoles qui forment des responsables serviteurs et d'expériences interdénotationnelles, le tout pour imprégner dans l'imaginaire du lecteur une image plus concrète de ce à quoi une telle formation peut ressembler.

Contrairement à ce qu'affirment d'autres recensions de ce livre, Banks met en garde contre les interprétations potentiellement anti-intellectuelles de sa thèse (149–56). Sa réception négative dans certains milieux académiques est peut-être due à des affirmations contestant l'ordre établi, comme : « Trop d'études et d'écrits se concentre sur des préoccupations internes, par ailleurs trop souvent purement techniques, épistémologiques et méthodologiques. » (217) Banks aurait pu renforcer sa thèse en consacrant davantage d'espace à l'articulation du dessein de l'Église et de son rôle dans la formation théologique. Alors qu'une définition bien argumentée de la mission de l'Église semble fondamentale pour ses efforts, il préfère partir du fait que ses fondements

théologiques sont solides. Il suggère que l'Église est responsable du programme théologique, mais il passe à côté de l'occasion de montrer en quoi la formation théologique fondée sur l'Église offre à la fois une vue d'ensemble théologique et l'espace requis pour une formation orientée vers l'action. Il affirme ensuite que « le rôle premier [de l'Église] est de soutenir notre vocation dans ce monde » (219). Cela montre que, si ses préoccupations temporelles sont bonnes et nécessaires, elles semblent malheureusement déconnectées de l'objectif ultime : la formation. Comme l'écrit l'Apôtre Jean : « Si quelqu'un dit : J'aime Dieu, et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur ; car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? » (1 Jean 4:20 LSG) Banks aurait donc pu tracer des liens plus clairs entre l'amour de Dieu et du prochain. Malgré d'importantes lacunes, ses forces toutes aussi évidentes en font toujours une contribution indispensable au débat actuel sur la/les bonne(s) méthode(s) de formation théologique.

Matt Denzer
Californie, Etats-Unis

Conner, Benjamin T. *Disabling Mission, Enabling Witness: Exploring Missiology Through the Lens of Disability Studies* (Missions handicapantes, témoignage capacitant : explorer la missiologie sous l'angle de l'étude du handicap). Engagements missiologiques. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press Academic, 2018. 184 pages. 24.00\$, papier.

Les personnes souffrant d'un handicap sont plus d'un milliard au monde, qui demeurent un des groupes les plus marginalisés et les moins intégrés aux églises de la planète. Pourtant, on trouve ces personnes dans tous les groupes ethno linguistiques et dans toutes les régions géographiques du monde. Elles représentent une belle opportunité missionnelle, même dans les pays considérés comme très évangélisés. Néanmoins, les stratégies pour les comprendre et les engager dans un contexte transculturel demeurent d'une rareté embarrassante. Le livre de Benjamin Connor tombe à pic pour initier le dialogue entre la mission et l'étude du handicap. L'auteur, titulaire d'un doctorat du Princeton Theological Seminary, est professeur de théologie pratique, créateur et directeur du Graduate Certificate in Disability and Ministry (diplôme universitaire en handicap et ministère) au Western Theological Seminary de Holland, Michigan.

Ce livre souligne une grande différence entre les spécialistes des églises traditionnelles et progressistes, et de celles qui se revendiquent réformées ou évangéliques. Il résume plusieurs décennies d'études du handicap, encore largement inconnues et inexplorées des églises évangéliques. Il omet cependant de mentionner toutes les études missionnaires effectuées par le milieu évangélique au cours des dernières décennies, avec beaucoup de résultats utiles pour permettre aux pasteurs, planteurs d'église et missionnaires qui aspirent sérieusement à atteindre

tous les hommes avec la Bonne Nouvelle de l'Évangile de Jésus-Christ, de mieux comprendre le handicap.

L'essentiel du livre est un résumé des études et de l'expérience pratique à ce sujet à travers le monde, utile pour les pasteurs et responsables ayant une expérience limitée des réalités de la vie avec un handicap, qui ne sont peut-être même pas conscients de leurs lacunes, lesquelles impliquent notamment l'emploi d'un vocabulaire dépassé. A titre d'exemple, l'analyse de la différence entre déficience et handicap explique que toutes les personnes handicapées ne souffrent pas de leur déficience physique ou sensorielle, mais de discriminations sociales.

Dans le contexte de l'Église, ces discriminations prennent souvent la forme de faibles attentes, voire même de l'idée qu'une personne handicapée ne peut que recevoir de l'Église, sans rien donner en retour, encore moins exercer de responsabilités. Aux pasteurs et responsables d'église qui n'ont jamais réfléchi à quel point leur attitude envers les personnes handicapées est influencée par la culture ambiante, Connor offre un correctif bien nécessaire, notamment sur la non-inclusion des personnes handicapées sur le champ missionnaire :

Je n'ai trouvé aucune source sur la contribution et le point de vue des personnes handicapées, ni prenant en compte leur expérience, leur perspective et leurs apports sur le plan missiologique. (26)

Connor admet que le terme de handicap couvre une large gamme de capacités qui ne peuvent être toutes abordées en un seul livre. Il se concentre donc sur deux groupes de personnes handicapées : les sourds et les déficients mentaux. Les déficiences intellectuelles, surtout, ne sont que rarement étudiées dans le contexte de la Bible et de l'Église :

Concrètement, en préparant ce chapitre, je n'ai trouvé aucune étude quelque peu approfondie des déficiences mentales, ni du handicap en général – la question étant à peine abordée – dans les ouvrages sur l'image de Dieu et l'anthropologie théologique que j'ai lus. (107)

Cet état de fait représente un défi criant pour l'Église, étant donné qu'il y a plus de 6 millions de personnes souffrant de déficiences intellectuelles aux États-Unis et jusqu'à 200 millions dans le monde. Paul écrit dans son Épître aux Corinthiens que « les membres du corps qui paraissent être les plus faibles sont nécessaires » (1 Corinthiens 12:2 LSG). Nos églises doivent donc prêter un égard particulier aux personnes intellectuellement déficientes, en tant que vaisseaux de la grâce et de la puissance de Dieu.

La section sur l'engagement de Connor avec la surdité et la culture des personnes sourdes est une des plus intéressantes du livre. Elle souligne que la surdité est à la fois un handicap, au sens social, et que les sourds constituent un groupe unique, avec sa propre culture et son propre langage. Le récit de Connor va de l'héroïque au monstrueux et montre comment les meilleures motivations et intentions des personnes entendantes peuvent être entachées de stéréotypes culturels nocifs pour les personnes handicapées. Il s'agit d'une contribution importante, que toute personne engagée dans le ministère chrétien, doit prendre au sérieux.

Mais ces chapitres sont aussi caractéristiques d'une faiblesse de l'ensemble du livre : Connor ne cite que très peu la Parole de Dieu, souvent de manière superficielle. De nouvelles interprétations sont reçues sans faire preuve d'esprit critique, parce que le livre attribue une même valeur, voire une valeur supérieure, à l'expérience des personnes handicapées, qu'à l'interprétation historique des Écritures. Par exemple, dans un bref commentaire de la rencontre de Jésus avec un homme sourd en Marc 7, Connor présente une interprétation du Frère Thomas Coughlin, un moine dominicain, lui-même sourd, qui affirme que Jésus envoie l'homme qui était sourd au lieu de le guérir. Connor mentionne que deux lecteurs sourds sont en désaccord avec cette interprétation, sans développer davantage, ni donner sa propre opinion. On se demande si Connor a raison d'écrire que « l'expérience personnelle de Coughlin, ainsi que sa participation à la culture sourde, [...] a façonné son cadre herméneutique de manière à lui permettre de voir et d'entendre des choses inaccessibles aux exégètes entendants » (97) : dans ce cas, pourquoi l'opinion contraire des deux lecteurs sourds n'est-elle pas examinée plus attentivement ? Et s'ils avaient tous tort ?

Connor passe aussi à côté d'une belle occasion de mettre en relation les grands besoins missionnels à de meilleures pratiques, en n'abordant pas les occasions existantes d'annoncer l'Évangile aux sourds. D'après Joshua Project, il y a 39 groupes sourds non atteints dans le monde, dont 22 s'expriment dans une « langue inconnue ». Connor ne mentionne pas ces réalités, pour dire à quel point les sourds spécifiquement, ou la mission transculturelle en général, en profiterait si elles étaient mises en œuvre à la fois par et au profit des personnes handicapées.

La partie consacrée aux déficiences mentales contient également peu d'étude approfondie de la Bible, mais préfère mettre l'accent sur une nouvelle manière d'aller vers les autres par le « témoignage iconique ». Connor note à juste titre que les personnes souffrant de déficience mentale « sont parfois victimes d'insignifiance théologique du fait de leurs capacités d'abstraction et rationnelles limitées » (103). Il tente de redéfinir la valeur des personnes souffrant de déficience intellectuelle d'une manière très offensive, par ce qu'il appelle « l'appropriation de théologies orthodoxes de l'évangélisation et du témoignage » (103–104):

Je suis convaincu que la théologie des icônes peut nous aider à mieux comprendre l'image de Dieu et à la sauver de la domination rationaliste. En même temps, les icônes peuvent stimuler notre attention aux mystères et nous aider à développer des espaces conceptuels où l'Église saura mieux apprécier certaines manières dont les personnes souffrant de déficience intellectuelle peuvent contribuer au témoignage de l'Esprit. (124)

C'est intéressant, mais nous ne pouvons pas vraiment évaluer la valeur de cette apologie du témoignage par les icônes, parce qu'elle ne prend pas la Parole de Dieu au sérieux. L'histoire nous apprend que l'imagination nous fait tout aussi souvent, sinon davantage, sombrer de plus en plus profondément dans le péché et la dépravation qu'elle augmente notre compréhension théologique. Comme avec les critiques non académiques du capitalisme au début du livre, Connor compare cette approche avec des pratiques évangéliques dépassées et caricaturales. Cet emploi occasionnel

d'arguments épouvantails est malheureux et détourne l'attention de ce qu'il y a de bon dans ce livre.

Rejeter le livre à cause de ses limites décrites ci-dessus serait cependant une erreur. Les conférences et agences missionnaires mettent fréquemment l'accent sur Apocalypse 7:9 dans leur œuvre : une grande foule, que personne ne pouvait compter, de toute nation, tribu, peuple et langue, qui se tenait devant le trône et devant l'Agneau. Les personnes handicapées en font partie. Connor note que l'Église se fait du mal à elle-même en n'incluant pas les personnes handicapées :

Leur absence et la non-prise en compte de leurs préoccupations dans les assemblées et instituts de théologie réduit la capacité au ministère de l'Église et l'efficacité de notre témoignage. Nul n'est trop déficient pour pouvoir témoigner de l'œuvre de l'Esprit et personne ne doit être exclu du témoignage de l'Église. (141)

Au final, cependant, par son manque d'enracinement plus profond dans la Parole de Dieu, Connor nous laisse avec un grand désir de voir les personnes handicapées prendre part à notre vie d'église en tant que membres à part entière et contribuer par la mission à l'œuvre de Dieu dans le monde, mais sans moyens efficaces d'atteindre cet objectif. C'est là qu'il aurait été utile pour lui d'élargir son champ d'étude aux missions, pour y inclure les chercheurs, pasteurs et missionnaires évangéliques. Par exemple, le missionnaire presbytérien américain Ralph Winter, co-fondateur de l'American Society of Missiology (Société Américaine de Missiologie), a joué un rôle important au Congrès de Lausanne sur l'évangélisation du monde, en 1974, en apprenant aux agences missionnaires à penser en termes de groupes ethnolinguistiques plutôt que de pays en tant que tels. Il a reconnu que des milliards de personnes à travers le monde n'ont pas accès au message de l'Évangile dans leur langue, même dans les pays dits « développés ». Nous devons nous inspirer de son héritage de pensée stratégique pour encourager l'Église à réfléchir sérieusement à ses efforts missionnaires auprès des sourds, notamment par l'envoi de chrétiens américains sourds pour un ministère transculturel auprès des sourds.

Au Congrès de Lausanne 2010 sur l'évangélisation du monde, John Piper, co-fondateur de *Desiring God* (Désirer Dieu) et auteur de *Let the Nations Be Glad! The Supremacy of God in Missions* (Que les nations se réjouissent ! Dieu au cœur de la mission) a plaidé devant ce rassemblement international de missionnaires, directeurs d'agences missionnaires, pasteurs et présidents de dénominations :

Lausanne – et l'Église évangélique dans son ensemble – peuvent-ils dire que nous, les chrétiens, nous soucions de toute sorte de souffrance, particulièrement de la souffrance éternelle ? J'espère que oui ; mais si nous sommes réticents sur un de ces deux points, cela montre que soit notre vision de l'enfer, soit notre cœur, est défectueux. Je prie que ni l'un ni l'autre ne soit le cas pour Lausanne.

L'appel de Piper va encore plus loin que celui de Winter : l'Église doit répondre à toute forme de souffrance expérimentée par les personnes handicapées, qu'elle soit physique, émotionnelle ou

sociale, tout en gardant la conviction que le plus grand besoin des hommes est d'être pleinement réconcilié avec Dieu par Christ, par l'œuvre expiatoire qu'il a accomplie à la croix. Il n'y a pas de raison pour laquelle les personnes handicapées ne pourraient pas apporter la Bonne Nouvelle de Jésus à d'autres, quel que soit le contexte culturel.

L'Église a besoin d'exemples montrant ce à quoi l'inclusion à l'œuvre missionnaire des personnes handicapées peut ressembler. Si Dieu le veut, un nouveau livre sur l'influence du handicap sur la mission et l'évangélisation sera publié en 2019. Ce livre, co-édité par David Deuel, PhD, du Christian Institute on Disability (Institut Chrétien du Handicap), et par le professeur Nathan G. John, médecin en santé publique avec une longue expérience dans divers pays africains et asiatiques, contiendra des chapitres sur la Bible et sur l'expérience des personnes handicapées déjà impliquées sur le champ missionnaire. Notre cœur et notre esprit doivent être transformés par Dieu, à travers sa Parole, pour que le miracle d'une implication et d'une inclusion totale soit possible dans l'Église. Le livre de Connor est une introduction utile à la pensée actuelle sur le handicap et un défi trop longtemps attendu lancé aux églises et séminaires évangéliques, les appelant à prendre au sérieux les centaines de références bibliques au handicap et aux maladies entraînant des déficiences.

John Knight

Minnesota, Etats-Unis

Davis, John Jefferson. *Meditation and Communion with God: Contemplating Scripture in an Age of Distraction* (La méditation et la communion avec Dieu : la contemplation biblique à l'ère des distractions). Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press Academic, 2012. 168 pages. 24.00\$, papier.

Après avoir écrit sur toute une gamme de sujets, allant de l'éthique à la théologie systématique et à la science, le théologien John Jefferson Davis peut à juste titre être décrit comme un intégrationniste. Dans ses ouvrages précédents, il aborde des questions comme ce que disent les Écritures au sujet de l'éthique de l'économie de marché (*Your Wealth in God's World* (Votre richesse dans le monde de Dieu), 1984), le rapport entre foi et science et entre la preuve de Gödel et la théologie (*The Frontiers of Science and Faith* (Les limites de la science et de la foi), 2002) ou ce que les chrétiens doivent penser des aspects médicaux, éthiques et légaux de l'avortement (*Abortion and the Christian* (Le chrétien et l'avortement), 1984). Davis est à la fois foncièrement chrétien et éminemment interdisciplinaire. Dans ce livre, publié en 2012, il recommence à explorer la vie dans le monde de Dieu à la lumière de la Parole de Dieu, surtout par rapport à la méditation biblique. Cette recension retrace les contours des arguments du livre et évalue ses points focaux, son organisation et son succès d'intégration.

Davis résume en ces mots les raisons pour lesquelles il a écrit ce livre :

Ce livre cherche à promouvoir, d'un point de vue clairement biblique et chrétien, une forme de méditation chrétienne fondée sur une théologie biblique et *chrétienne* solide et informée par les dernières découvertes scientifiques et études interreligieuses, dans la mesure où elles sont conformes aux doctrines chrétiennes fondamentales. (18)

Le livre de Davis est divisé en trois parties. La première puise des preuves de la pertinence de son projet à partir d'un ensemble de sources non théologiques diverses. La deuxième est d'abord théologique, défendant les aspects théologiques de sa thèse par des thèmes bibliques, ensuite philosophique, se servant d'analogies technologiques pour mettre en lumière ses assertions ontologiques. La troisième contient des conseils pratiques de méditation biblique.

L'approche interdisciplinaire de l'auteur lui est utile dans la première section, dans laquelle il identifie six facteurs scientifiques, interreligieux et sociaux poussant les chrétiens américains à réexaminer la méditation : l'intérêt accru pour les disciplines spirituelles alors que beaucoup cherchent à dépasser le christianisme superficiel largement répandu, l'ignorance endémique des Écritures qui pousse les chrétiens à consacrer davantage de temps à la lecture de la Parole, la baisse de nos capacités de concentration du fait de la surinformation à l'ère des nouvelles technologies et le désir de corriger cet état de fait, le syncrétisme religieux et les « emprunts » largement répandus à d'autres religions qui engendrent un besoin de clarté sur ce qui distingue la méditation *biblique* des autres formes de méditation, les dernières recherches médicales sur la méditation bouddhiste qui font état d'effets bénéfiques pour la santé similaires à ceux de la méditation chrétienne et, enfin, les dernières tendances théologiques, comme l'eschatologie inaugurée et l'union du croyant à Christ, qui réclament d'être intégrées à notre compréhension de la méditation. Davis cite ces six facteurs pour montrer que la théologie et la pratique de la méditation chrétienne qu'il présente répond à chacun de ces besoins. Son livre est clairement inspiré du contexte nord-américain, mais la théologie et les pratiques chrétiennes historiques décrites sont vraies et pertinentes pour les croyants du monde entier.

L'essentiel du livre de Davis est ontologico-théologique et défend une certaine compréhension de la nature de Dieu, du chrétien, de sa relation avec Dieu et des Écritures, à la lumière de vérités théologiques fondamentales. À partir de sa vision du monde ontologico-théologique, il propose une définition de la méditation : « une lecture des Écritures, avec foi, une attitude de prière et un cœur réceptif, qui est un acte de communion avec le Dieu trinitaire, réellement présent aux côtés du lecteur dans et par et le texte biblique » (34). Davis enracine cette vision du monde dans la réalité théologique de l'eschatologie inaugurée : avec l'avènement de Christ, le Royaume de Dieu est venu aussi, si bien que nous vivons déjà les prémices du monde à venir. Cette doctrine implique notre union réelle avec Christ, donc notre présence réelle, avec le Fils, devant le Père, par l'Esprit, une vision chrétienne unique d'« où les agents personnels sont situés dans l'espace » (55). Davis explique cette réalité en présentant les notions de soi « étendu » et « complexe », ainsi que par des analogies avec les technologies de communication numérique sans fil, pour décrire l'intimité chrétienne avec le Dieu trinitaire, par le Saint-Esprit.

L'eschatologie inaugurée requiert aussi une « ontologie inaugurée ». Davis identifie sept aspects de notre place dans le Royaume de Dieu, qui doivent informer notre compréhension de la méditation chrétienne. D'abord, « les personnes en relation d'amour sont métaphysiquement complètes » (70) ; l'essence de la réalité n'est pas un « être » impersonnel, mais la Trinité personnelle, de laquelle toute créature tire son être. Ensuite, « nous sommes réellement présents au ciel et le ciel est réellement présent en nous » (75). Par ailleurs, nous sommes devenus des « êtres trinitaires-ecclésiaux » (80), définis par notre relation avec Dieu et par la famille des croyants, si bien qu'il y a une réelle communion dans la méditation. De plus, nous existons et sommes sauvés pour nous réjouir en la Trinité, dans le cadre de la communion des saints. Cette joie est à la fois le contexte présent et l'objectif de la méditation. Nous connaissons aussi la réalité par l'Esprit qui illumine notre esprit à travers les Écritures, ce qui nous permet de méditer sur les choses de Dieu. Enfin, les Écritures que nous méditons constituent une Parole vivante, qui fait autorité, appartient à et doit être au cœur de l'Église (pas seulement sur le plan académique) et façonne l'imagination du chrétien (et pas seulement sa raison), pour que nous puissions lire « avec foi, une attitude de prière et cœur réceptif » (34). Notre place dans le Royaume inauguré par Christ implique aussi que nous devons aborder les Écritures avec un « quadruple sens » : historico-grammatical, moral (ou éthique), christologique (ou christocentrique) et anagogique (ou dévotionnel, ou orienté vers le ciel). Reconnaître la diversité des réflexions pertinentes possibles sur un texte donné renforce l'approche créative et « connective » de la méditation que Davis propose à la section finale.

Dans la troisième et dernière partie du livre, Davis fait une série de suggestions pour une forme de méditation proprement biblique. Il décrit trois « niveaux » de méditation : le niveau initial, « une lecture méditative lente [d'un passage] des Écritures, le cœur en prière » (123), le niveau intermédiaire, une méditation « intégrale » par l'étude des liens entre plusieurs textes (122) et enfin, le niveau avancé, une « méditation de la vision du monde » qu'il appelle « les cinq pratiques d'une juste compréhension » (122), qui passe en revue d'une manière systématique une série de textes qui, ensemble, façonnent un aspect de la vision du monde chrétienne. Cette section contient beaucoup de conseils pratiques détaillés pour les débutants et montre comment, précisément, les remarques théologiques préalables doivent façonner la pensée du chrétien pendant sa méditation. Le livre conclut sur des témoignages de chrétiens, tous d'anciens étudiants de l'auteur, qui ont commencé à méditer à l'aide de cette méthode.

D'une manière générale, ce livre est une introduction utile à la méditation chrétienne et aux développements théologiques récents au niveau académique, même pour les lecteurs sans formation théologique formelle. Davis excelle dans la communication de notions théologiques abstraites d'une manière accessible et son livre vaut la peine d'être lu attentivement. L'essentiel du livre est le développement méticuleux d'un cadre conceptuel pour la méditation *chrétienne*, qui équipe le lecteur pour explorer les enjeux culturels ayant rendu nécessaire l'écriture de ce livre. Davis examine attentivement le syncrétisme religieux, la recherche scientifique sur la méditation,

la superficialité de la spiritualité chrétienne nord-américaine et les autres enjeux culturels qui rendent ce sujet si important et son approche si utile.

Malheureusement, le lecteur aura peut-être du mal à suivre son organisation. Il n'énonce sa thèse qu'au chapitre 3, beaucoup de pages après sa présentation de l'ensemble (très vaste) de sujets abordés dans son livre. Vu son approche interdisciplinaire, il aurait été préférable pour ses lecteurs qu'il énonce sa thèse clairement plus tôt et mette en avant le lien entre les différentes parties et l'ensemble du livre. Les chapitres commencent généralement par une explication du lien avec la partie précédente et suivante, mais Davis n'explicite pas le lien entre chaque chapitre et sa thèse.

Le génie de l'approche intégrative du livre et l'emploi d'analogies compense cependant largement l'absence de plan clair. Davis excelle dans l'intégration de divers sujets et disciplines. L'emploi d'analogies avec les réseaux sociaux pour expliquer comment les agents personnels peuvent être présents d'une manière « étendue », « non moléculaire », est aussi inhabituelle qu'utile. La doctrine elle-même n'a rien de nouveau : l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin présente essentiellement la même ontologie dans les passages abordant le repas du Seigneur et l'union du croyant à Christ par l'Esprit (Davis cite d'ailleurs parfois Calvin, ainsi que d'autres théologiens réformés). Saisir le sens d'une telle ontologie s'avère cependant difficile, c'est pourquoi Davis a trouvé une analogie très parlante pour le non spécialiste immergé dans le monde de la technologie. Les réalités modernes de la « présence médiatique », des suicides provoqués par le harcèlement en ligne, des appels vidéo à longue distance et des amis Facebook sont des signes d'une transition dans la compréhension moderne de la présence matérielle. Dans la pratique, la présence matérielle et immatérielle se sont rapprochées dans notre esprit. La notion de soi « étendu », un soi pouvant être réellement, bien que non matériellement, présent, s'avère utile pour une application théologique d'un concept culturel. Davis pille l'or d'Egypte, comme le meilleur de la tradition chrétienne l'a toujours fait.

Pour résumer, ce livre offre une orientation utile pour la méditation chrétienne qui arrive à point nommé, surtout pour les laïcs. Davis présente une justification, un cadre ontologico-théologique et des conseils pratiques pour une pratique clairement biblique de la méditation. J'espère que son objectif de présenter la méditation comme « une précieuse source de croissance et de renouvellement pour chaque chrétien » (8) sera couronnée de succès.

Christina Boyum
Californie, Etats-Unis

Duvall, J. Scott, and J. Daniel Hays. *Grasping God's Word: A Hands-On Approach to Reading, Interpreting, and Applying the Bible* (Saisir la Parole de Dieu : une approche pratique pour lire, interpréter et appliquer la Bible). 3^e éd. Grand Rapids : Zondervan, 2012. 506 pages. 49.99\$, papier.

Mon premier cours de séminaire n'était pas un cours d'herméneutique. Cela aurait dû être le cas. Quand j'ai enfin commencé les cours d'herméneutique, mon professeur nous a dit : « Si vous ne prenez qu'un seul cours de séminaire, il faut que ce soit celui-ci. » Aujourd'hui, je suis entièrement d'accord avec cette affirmation et j'enseigne en permanence les « principes herméneutiques » à mes paroissiens. J'aime beaucoup intégrer ces principes à tous les cours que j'enseigne au séminaire. Dans cette recension, je souhaite montrer que la formation théologique (surtout transculturelle) doit avoir l'herméneutique pour fondement. Or, ce livre est tout simplement le meilleur ouvrage unique d'herméneutique biblique. Je ne dis pas cela parce qu'il s'agit de mon livre préféré sur le sujet, ni du plus complet. *Hermeneutical Spiral* (La spirale herméneutique), de Grant Osborne (Grand Rapids: Zondervan, 2006), aura toujours une place à part dans mon cœur. J'ai dit en plaisantant à certains pasteurs en formation de sécher les cours du séminaire et de tout simplement apprendre ce livre par cœur ! Malgré cela, je maintiens que le présent ouvrage est le meilleur, parce qu'il est le plus polyvalent. Par ailleurs, l'application des principes de l'auteur ne requiert pas un large réservoir de sources secondaires.

Mon premier voyage au Cameroun a été une belle expérience. J'étais chargé à bloc pour être l'orateur d'un séminaire sur la présence manifeste de Dieu dans l'Église, pour prêcher et enseigner, transmettre ma sagesse et défendre le rôle central de l'Église dans la mission chrétienne. J'ai rapidement compris que ce n'était pas ce dont l'Église ici avait le plus besoin. Je me suis aperçu que les fidèles pasteurs camerounais que je servais étaient confrontés aux revendications prophétiques de certains aux marges de leurs paroisses et avaient aussi à combattre de fervents partisans de l'« Évangile de la prospérité » au sein de leur communauté, qui sortaient des versets bibliques de leur contexte pour faire la promotion d'idées perverses. Ils comprenaient la présence manifeste de Dieu et l'œuvre de l'Esprit dans l'Église, probablement même mieux que moi, mais ils luttait pour voir la Bible comme un ensemble de livres, avec des auteurs, des genres littéraires et une intention.

Mon deuxième voyage au Cameroun était différent. Un groupe de pasteurs et de responsables transculturels expérimentés m'a encouragé à être l'orateur d'un séminaire sur l'herméneutique, particulièrement l'interprétation des textes de l'Ancien Testament. J'ai saisi l'occasion. J'ai été très heureux de voir que mon public connaissait déjà ce livre et maîtrisait déjà ses principes fondamentaux. Cette expérience d'enseignement au Cameroun était clairement plus fructueuse que la première et j'ai même eu l'occasion de leur illustrer le processus herméneutique par mon propre exemple en prêchant plusieurs fois dans des églises locales. Ce voyage s'est avéré être un bien meilleur investissement de mon temps et de mon énergie. J'ai eu des expériences similaires en Roumanie et en Serbie. Je suis convaincu que le besoin est le même dans la plupart des cadres transculturels que pour nous aux États-Unis : nous avons besoin d'apprendre à interpréter la Bible et à la mettre en pratique. C'est le fondement de toute autre discipline théologique.

Pendant de longues années, j'étais fasciné par la popularité et par l'ubiquité de la *Systematic Theology* (Théologie systématique) de Wayne Grudem. Y a-t-il un autre ouvrage ayant davantage influencé la formation de jeunes théologiens et pasteurs, en même temps que de paroissiens bien

formés ? Comment est-il devenu si populaire ? Je crois que c'est à cause de sa structure, de sa lisibilité et de son accessibilité, qui lui ont permis de pallier un manque dans le milieu chrétien, là où de nombreux autres ouvrages de théologie systématique passaient au-dessus de la tête des croyants ordinaires où étaient trop éloignés des convictions évangéliques conservatrices. Même si le présent ouvrage n'a pas connu la même popularité ni le même succès, je crois néanmoins qu'il est appelé à devenir la référence en herméneutique évangélique, surtout chez ceux qui enseignent dans un cadre transculturel.

Pourquoi ? N'y a-t-il pas bien d'autres excellents livres d'herméneutique ? Certes, il y en a. D'ailleurs, plusieurs de mes professeurs au séminaire regrettaient la profusion de livres d'herméneutique. J'ai entendu plus d'une fois cette remarque acerbe : « On écrit davantage à propos de l'herméneutique qu'on ne la pratique. » Je ne pense pas que cette accusation soit fondée en ce qui concerne Duvall et Hays. Beaucoup d'entre nous en Occident ont dû avaler un traité de 50 pages sur l'épistémologie dans le cadre de leur cours d'herméneutique. Nous faisons également face aux défis croissants du relativisme post-moderne, de la déconstruction, des critiques de lecteurs et de la haute critique. Les livres d'herméneutique destinés aux chercheurs, penseurs et pasteurs nord-américains doivent aborder ces questions. D'après mon expérience, cependant, elles sont bien moins urgentes dans d'autres régions du monde. La plupart des pasteurs ont plutôt besoin de comprendre comment aborder la Bible et en extraire de riches nutriments pour eux-mêmes et leurs assemblées. Ce livre passe très vite de la théorie à la pratique et le vocabulaire employé le rend très accessible et facile à lire, dans la veine de la *Systematic Theology* (Théologie systématique) de Grudem.

La force de ce livre n'est pas que dans son accessibilité et dans sa facilité de lecture, mais aussi dans ses excellentes images et illustrations. Celle du « pont principateur », par exemple, vaut son poids en or. Je me souviens encore de comment j'expliquais les cinq étapes du processus d'interprétation à mon public Camerounais.

- 1° étape : Saisissez le texte dans son contexte. Que voulait-il dire pour le public biblique ?
- 2° étape : Mesurez l'écart à combler. Quelles sont les différences entre le public biblique et nous ?
- 3° étape : Traversez le pont principateur. Quel est le principe théologique de ce texte ?
- 4° étape : Consultez l'atlas biblique. Quelle est la place de ce principe théologique dans l'ensemble de la Bible ? L'enseignement du NT le modifie-t-il ou qualifie-t-il ? Si oui, en quoi ?
- 5° étape : Saisissez le texte dans votre contexte. Comment les chrétiens actuels doivent-ils appliquer ce principe théologique modifié ?

Ils ont beaucoup aimé. Je n'arrêtais pas de revenir à ce « pont », chaque fois que j'enseignais sur un autre livre de la Bible ou sur un nouveau genre littéraire. C'était exactement ce dont ils avaient besoin pour intégrer la théorie difficile, et parfois abstraite, d'interprétation biblique. Cela avait du

sens pour eux et les aidait à assimiler chaque livre de la Bible à l'aide d'une grille fiable menant jusqu'à son application présente.

Un autre point fort de ce livre est que les principes évoqués ne requièrent pas beaucoup de recherches à partir de sources secondaires (par ex. de commentaires, de dictionnaires bibliques), parfois difficilement accessibles hors de l'Amérique du Nord. Les livres d'herméneutique présument parfois du fait que leurs lecteurs ont facilement accès à une bibliothèque, personnelle ou autre, ce qui n'est pas le cas des enseignants transculturels et de leurs étudiants. Bien sûr, les auteurs de ce livre encouragent leurs lecteurs à lire d'autres sources ; le livre contient même une annexe pour apprendre aux étudiants à construire leur propre bibliothèque, mais l'essence de leur méthodologie ne requiert pas de sources secondaires, ce qui fait une grande différence.

Il faut également mentionner certaines faiblesses de ce livre. Il est trop long et trop vaste (+ de 500 pages) pour servir de base pédagogique pour un cours ou séminaire d'une semaine. Dans l'idéal, un professeur devra répartir ses cours en deux sections : 1) l'herméneutique de l'AT et 2) l'herméneutique du NT. Ces sections pourront même être intégrées aux cours d'introduction à l'AT et au NT. Si ce n'est pas possible, j'encouragerais les enseignants à sauter (ou à abrégé) la partie 3 du livre « Sens et application ». Le choix de traiter le NT (partie 4) avant l'AT (partie 5) me gêne également, en tant que spécialiste de l'AT, celui-ci étant tellement fondamental pour l'ensemble du NT. Les enseignants doivent se sentir libres d'inverser ces deux parties (comme je le fais). Enfin, je crois que la partie du livre qui traite de la Loi (chapitre 19) prête à confusion. Je préfère largement l'approche triple de Calvin (et de Luther) à celle de Duvall et Hays. Pour ma part, dans mes cours sur la loi de l'AT, je remplace ce chapitre par mon propre contenu sur les lois morales, civiles et cérémonielles.

A mon sens, le principal avantage de l'emploi d'un seul livre d'herméneutique est l'uniformisation de la méthodologie et des illustrations. Je crois que les meilleurs livres d'herméneutique mettent l'accent sur les mêmes choses : ils affirment l'inerrance, s'efforcent de discerner l'intention de l'auteur et passent de l'observation à l'interprétation et à l'application. Beaucoup d'autres livres prennent cependant une voie plus sinueuse pour arriver jusqu'à l'application, ce qui peut entraver le processus d'apprentissage des étudiants, comme le disent les auteurs eux-mêmes :

L'organisation de ce livre est pédagogique plutôt que logique. Une organisation logique commence par la théorie avant de passer à la pratique, mais cela ennuie les étudiants, qui décrochent avant même d'en arriver à la partie plus intéressante. Nous avons organisé ce livre de manière à motiver nos étudiants à apprendre (17-18).

Je trouve que les auteurs ont atteint cet objectif. Je l'ai d'ailleurs constaté directement dans mes interactions avec les étudiants. J'aimerais beaucoup aussi voir l'image du « pont principateur » devenir la norme pour l'herméneutique biblique. Cette image, une fois bien assimilée, peut transformer la manière dont les étudiants interprètent le texte biblique. J'ai constaté ses effets transformateurs dans ma propre vie et dans mes prédications. Dans beaucoup de cultures à

orientation davantage visuelle que textuelle, les illustrations de ce livre constituent de bons outils pédagogiques.

L'obstacle principal que les enseignants transculturels auront à surmonter est la perception que ce livre aborde l'herméneutique avec un a priori occidental. Pourquoi mettre l'accent sur l'intention de l'auteur ? Qu'en est-il du rôle du Saint-Esprit dans l'interprétation de la Bible ? La méthodologie du livre est-elle trop structurée, rigide et cérébrale ? Les enseignants doivent être prêts à aborder ces sujets et à défendre des principes de communication universels. Nous ne devons pas nous concentrer sur l'enseignement d'une expertise, aux dépens d'une théorie élémentaire de communication. Autrement dit, nous devons nous concentrer sur le respect de l'intention du communicant et ne pas fausser la communication en attribuant notre propre sens aux mots de l'auteur. Traiter cela avec les étudiants peut prendre du temps. Les enseignants doivent être prêts à contextualiser la conversation dans le cadre spécifique à leurs étudiants, ce qui les aidera à comprendre l'universalité d'un principe de communication (par ex. le fait que personne n'aime voir ses paroles mal comprises, ou leur sens tordu par son public), pour ensuite l'appliquer aux Écritures.

L'enseignant doit aussi prendre garde à ne pas négliger le rôle du Saint-Esprit dans le processus d'interprétation. Insistez toujours sur le fait que le même Saint-Esprit qui a inspiré les Écritures demeure aussi en la personne qui les lit et les applique ! Ce point d'emphase doit renforcer la méthodologie au lieu de la supplanter. Le chapitre 12 peut vous y aider si nécessaire.

Le marché contient une pléthore de livres d'herméneutique pour la formation théologique. Cette surabondance peut nous submerger et c'est entre autres pour cela qu'il est si important d'identifier les meilleures œuvres et les plus complètes. Beaucoup de livres répondent fidèlement aux besoins des cours d'herméneutique, mais celui de Duvall et Hays est clairement le meilleur ouvrage unique. L'enseignement de l'herméneutique est d'une importance capitale, à la fois dans le contexte nord-américain et à l'étranger. Il est d'autant plus important pour les enseignants de se doter des bonnes ressources, qui leur permettront au mieux d'optimiser leurs efforts. Si vous avez l'occasion de n'enseigner qu'un seul cours transculturel, choisissez le cours d'herméneutique. Si vous n'avez qu'une seule monographie à apporter avec vous, choisissez ce livre.

Tony Caffey
Illinois, Etats-Unis

Ellul, Jacques. *Islam et judéo-christianisme*. Editions Puf, mai 2004. 109 pages. 9€99, papier.

Je me souviens du premier essai de Jacques Ellul que j'ai lu : *Sans feu ni lieu : Signification biblique de la Grande Ville*. J'ai beaucoup aimé cet auteur, sa pensée et ses préoccupations, malgré certains désaccords avec le distingué sociologue et philosophe protestant français (j'ai compris par

la suite que mon malaise était dû à l'influence de Karl Marx sur Ellul : Ellul n'est pas marxiste, mais ses explications sont fortement inspirées du système dialectique de Marx et Hegel). J'ai voulu lire d'autres livres d'Ellul et quand j'en ai finalement eu l'occasion, je n'ai pas été déçu. Le présent ouvrage posthume était également une lecture très enrichissante.

Ce livre a été publié grâce à Dominique Ellul, la fille du philosophe. Il s'agit moins d'un ensemble homogène que d'un recueil improvisé (je ne dis pas cela par dérision). La première partie contient trois chapitres dans lesquels Ellul examine certaines (fausses) raisons couramment mentionnées pour justifier une comparaison favorable de l'islam et de la foi chrétienne. Les deux premiers essais de la deuxième partie sont intitulés : « Influence de l'islam » et « Préface aux dhimmis ». Le troisième est sa préface au livre *Les chrétientés d'Orient entre jihâd et dhimmitude*, de Bat Ye'or.

Ellul commence sa première partie, intitulée « Les trois piliers du conformisme », par un bref aperçu de pourquoi et comment il en est venu à écrire à ce sujet. Il explique d'où vient la vision réformée de l'islam, si répandue en Occident et surtout en France, selon laquelle l'islam est une « religion abrahamique », allant jusqu'à parler de « conversion » pour ce changement de paradigme. Presque du jour au lendemain, la religion orientale mystérieuse, considérée jadis comme une menace pour l'Occident éclairé, est devenue une religion incomprise, pacifique et positive. Cette métamorphose a été rendue possible par la situation économique (la crise du pétrole de 1973-74), l'immigration islamique et la croissance démographique, ainsi que par les effets délétères de la colonisation. Au bout du compte, la cause principale était peut-être la sécularisation des sociétés occidentales, ayant entraîné la marginalisation des religions et réduit au silence l'expression des différences religieuses. Si les Etats-Unis suivent la même ligne idéologique que la France, au mépris des voix de penseurs éclairés tels Ellul et Besançon, mais en s'imaginant mieux comprendre la réalité en ignorant, comme le faisait Lyotard, la concurrence entre métarécits par souci d'unité et de direction, nous serons confrontés aux mêmes problèmes.

La plupart des Occidentaux croient qu'il n'y a aucune différence fondamentale entre islam et christianisme. Les trois grandes religions que sont l'islam, le judaïsme et le christianisme ne se revendiquent-elles pas toutes de l'héritage d'Abraham, ce qui les unit d'un lien inéluctable ? La réponse d'Ellul est simple : « Affirmer que « nous sommes tous fils d'Abraham » ne signifie rigoureusement rien. » (60) Comment est-il parvenu à cette conclusion ? En examinant le récit biblique d'Isaac et d'Ismaël : « La question est de savoir *qui*, parmi les juifs, les musulmans les chrétiens, accomplit les œuvres d'Abraham (qui se ramènent *toutes* à la consécration d'une foi absolue, sans limites, sans fléchissement, dans le Dieu qui s'est révélé). [...] les œuvres préconisées par le Coran ne me paraissent pas tout à fait comparables à celles d'Abraham. » (60).

« Le monothéisme », le deuxième de ses trois essais, commence par ce rappel : « Le mot Dieu est un mot parfaitement vide. On peut y mettre (et on y a mis) n'importe quoi. » (62). Ellul argumente que le monothéisme commun de l'islam et du christianisme ne suffit pas pour dire qu'ils sont identiques, ni même similaires. Quelle est cette « rupture énorme » (70) entre les deux religions ? L'incarnation : c'est l'incarnation de la deuxième personne de la Trinité qui réglemente

le rapport chrétien à Dieu et c'est aussi elle qui pousse les musulmans à dénigrer les chrétiens. Je suis certain que ceux qui souhaitent dialoguer avec l'islam et trouver un terrain d'entente continueront à le faire. Ma question, et celle d'Ellul, est la suivante : qu'y a-t-il de commun entre un Dieu inconnaissable et un Dieu qui se révèle en tant que Rédempteur, Messie, prophète, prêtre et roi ? La réponse me semble évidente : rien.

L'essai final de la première partie ôte la façade d'une similitude de pensée entre l'islam et le christianisme. « Des religions du livre » commence par une question que j'ai souvent entendue de la part d'amis et de collègues qui ne comprennent pas les problèmes que pose l'islam : « Comment ne rapprocherait-on pas deux religions qui se fondent de la même manière, qui reçoivent la même orientation générale, qui sont des religions de l'écrit ? » (79) Cette question qui semble profonde revient en fait à comparer les grenades aux pommes de terre parce que les deux sont plus ou moins ronds.

Ellul n'est pas d'accord et soulève plusieurs différences importantes entre les deux livres. Ma citation préférée est celle-ci, qui montre que le Coran ne se rapproche même pas de la Bible : « Dieu parle à un homme, qui reçoit ce message, qui le comprend (plus ou moins bien), qui l'interprète et qui l'écrit. Je sais bien que je pourrai choquer en disant que l'écrivain biblique a compris plus ou moins bien, et pourtant ! » (81)

Tous n'apprécieront pas le point de vue d'Ellul sur l'infailibilité biblique. Il ne défend pas la perfection de la Bible, mais son inspiration, en tant que livre révélé à l'homme par des moyens divins. Autrement dit, pour Ellul, la Bible, contrairement au Coran, n'a pas besoin de prouver son infailibilité et son origine divine en tant que livre dicté mot pour mot par Dieu. Mise en garde au lecteur : Ellul s'éloigne parfois du point de vue évangélique conservateur, mais j'ai trouvé sa critique incisive de l'islam rafraîchissante.

Ellul commence sa première partie, intitulée « Les trois piliers du conformisme », par un bref aperçu de pourquoi et comment il en est venu à écrire à ce sujet. Il explique d'où vient la vision réformée de l'islam, si répandue en Occident et surtout en France, selon laquelle l'islam est une « religion abrahamique », allant jusqu'à parler de « conversion » pour ce changement de paradigme. Presque du jour au lendemain, la religion orientale mystérieuse, considérée jadis comme une menace pour l'Occident éclairé, est devenue une religion inconnue, pacifique et positive. Cette métamorphose a été rendue possible par la situation économique (la crise du pétrole de 1973-74), l'immigration islamique et la croissance démographique, ainsi que par les effets délétères de la colonisation. Au bout du compte, la cause principale était peut-être la sécularisation des sociétés occidentales, ayant entraîné la marginalisation des religions et réduit au silence l'expression des différences religieuses. Si les Etats-Unis suivent la même ligne idéologique que la France, au mépris des voix de penseurs éclairés tels Ellul et Besançon, mais en s'imaginant mieux comprendre la réalité en ignorant, comme le faisait Lyotard, la concurrence entre métarécits par souci d'unité et de direction, nous serons confrontés aux mêmes problèmes.

La plupart des Occidentaux croient qu'il n'y a aucune différence fondamentale entre islam et christianisme. Les trois grandes religions que sont l'islam, le judaïsme et le christianisme ne se

revendiquent-elles pas toutes de l'héritage d'Abraham, ce qui les unit d'un lien inéluctable ? La réponse d'Ellul est simple : « Affirmer que « nous sommes tous fils d'Abraham » ne signifie rigoureusement rien. » (60) Comment est-il parvenu à cette conclusion ? En examinant le récit biblique d'Isaac et d'Ismaël : « La question est de savoir *qui*, parmi les juifs, les musulmans les chrétiens, accomplit les œuvres d'Abraham (qui se ramènent *toutes* à la consécration d'une foi absolue, sans limites, sans fléchissement, dans le Dieu qui s'est révélé). [...] les œuvres préconisées par le Coran ne me paraissent pas tout à fait comparables à celles d'Abraham. » (60).

« Le monothéisme », le deuxième de ses trois essais, commence par ce rappel : « Le mot Dieu est un mot parfaitement vide. On peut y mettre (et on y a mis) n'importe quoi. » (62). Ellul argumente que le monothéisme commun de l'islam et du christianisme ne suffit pas pour dire qu'ils sont identiques, ni même similaires. Quelle est cette « rupture énorme » (70) entre les deux religions ? L'incarnation : c'est l'incarnation de la deuxième personne de la Trinité qui régleme le rapport chrétien à Dieu et c'est aussi elle qui pousse les musulmans à dénigrer les chrétiens. Je suis certain que ceux qui souhaitent dialoguer avec l'islam et trouver un terrain d'entente continueront à le faire. Ma question, et celle d'Ellul, est la suivante : qu'y a-t-il de commun entre un Dieu inconnaissable et un Dieu qui se révèle en tant que Rédempteur, Messie, prophète, prêtre et roi ? La réponse me semble évidente : rien.

L'essai final de la première partie ôte la façade d'une similitude de pensée entre l'islam et le christianisme. « Des religions du livre » commence par une question que j'ai souvent entendue de la part d'amis et de collègues qui ne comprennent pas les problèmes que pose l'islam : « Comment ne rapprocherait-on pas deux religions qui se fondent de la même manière, qui reçoivent la même orientation générale, qui sont des religions de l'écrit ? » (79) Cette question qui semble profonde revient en fait à comparer les grenades aux pommes de terre parce que les deux sont plus ou moins ronds.

Ellul n'est pas d'accord et soulève plusieurs différences importantes entre les deux livres. Ma citation préférée est celle-ci, qui montre que le Coran ne se rapproche même pas de la Bible : « Dieu parle à un homme, qui reçoit ce message, qui le comprend (plus ou moins bien), qui l'interprète et qui l'écrit. Je sais bien que je pourrai choquer en disant que l'écrivain biblique a compris plus ou moins bien, et pourtant ! » (81)

Tous n'apprécieront pas le point de vue d'Ellul sur l'infailibilité biblique. Il ne défend pas la perfection de la Bible, mais son inspiration, en tant que livre révélé à l'homme par des moyens divins. Autrement dit, pour Ellul, la Bible, contrairement au Coran, n'a pas besoin de prouver son infailibilité et son origine divine en tant que livre dicté mot pour mot par Dieu. Mise en garde au lecteur : Ellul s'éloigne parfois du point de vue évangélique conservateur, mais j'ai trouvé sa critique incisive de l'islam rafraîchissante.

La deuxième partie est composée de trois autres essais. Dans « Influence de l'islam », Ellul cherche à montrer « la déformation et la subversion à laquelle la révélation divine en Jésus-Christ est soumise » (43). J'appelle cela le problème de l'islamisation du christianisme, qui n'est que trop répandue chez les chrétiens mal informés. Ellul aborde notamment les pratiques, rites et attitudes

islamiques qui se sont glissés dans le christianisme. Par exemple, « le droit canonique s'est développé d'après le modèle islamique » (47) Que ce lien soit clairement établi ou non, la supposition d'Ellul est intrigante. A cause de cette islamisation, « l'esprit légaliste a pénétré profondément dans l'Église » (47) Le lecteur trouvera peut-être ce chapitre controversé.

Le deuxième essai, « Préface aux dhimmis », est une apologie des travaux de recherche de Bat Ye'or sur les dhimmis et sur la lente agonie de l'Église en terre d'islam. Ellul cite quatre étapes de la résurgence de l'islam. D'abord, les musulmans se sont libérés du joug colonial au cours des années 1950, ce qui a entraîné un renouveau islamique au moment de l'indépendance, avec l'exemple évident du Pakistan. Après que l'indépendance ait nourri les flammes du réveil parmi les musulmans, cela a entraîné « une prise de conscience d'une certaine unité du monde musulman, au-delà de sa diversité politique et culturelle » (65). Enfin, le pétrole, moteur de croissance économique, a accéléré la résurgence islamique.

L'essai final, « Préface au déclin du christianisme oriental sous l'islam », est une préface au livre de Bat Ye'or, dans laquelle Ellul défend la thèse de ce livre, selon laquelle nous devons cesser de considérer la version arabe de l'histoire comme la seule valable, mais les voix des peuples subjugués par les musulmans doivent également être entendues. Ellul se fait le héraut de cet appel de Bat Ye'or.

Les annexes de livres sont souvent ignorées. Ne passez pas à côté de la « Préface, d'Alain Besançon ». Il s'agit d'un aperçu précis et réaliste de l'islam, au travers de la question suivante : « Quel statut la théologie chrétienne peut-elle attribuer à l'islam ? Une religion révélée ou bien une religion naturelle ? » (13) Besançon conclut que l'islam est une religion naturelle, dans laquelle la foi en Dieu n'est pas nécessaire : l'islam est une loi à laquelle nous devons obéir, sans imitation du divin par ses sujets, mais uniquement par la soumission à la charia. Dieu est lointain et inaccessible. L'imprimatur final est que l'islam et le christianisme sont « deux religions séparées par le même Dieu » (28). Pour Besançon, l'islam est une manière de vivre qui parle au naturel. Ce que nous voyons dans la nature, la biologie, l'astronomie, la physique et toutes les autres sciences est ce qui permet aux musulmans de comprendre l'existence du Dieu de l'univers, mais au-delà de cela, elle ne tient pas face à une religion comme le christianisme, dont le disciple connaît Dieu, l'imité et parle avec lui. Ainsi, les chrétiens, s'ils souhaitent communiquer avec les musulmans, ils doivent « s'appuyer sur la nature humaine commune qu'ils partagent avec eux » (28). Qu'on soit d'accord avec Besançon ou non, il nous donne des idées intéressantes à ruminer.

Jeff Morton

Dakota du Nord, Etats-Unis

Harrison, Glynn. *A Better Story: God, Sex & Human Flourishing* (Une meilleure histoire : Dieu, le sexe et l'épanouissement de l'homme). London : InterVarsity Press, 2017. xi + 216 pages. 15.00\$, papier.

Depuis les années 60, les vents de la révolution sexuelle ont soufflé en rafale à travers les plaines de la culture occidentale, entraînant des changements dramatiques au niveau de la vision du sexe, du mariage et de la sexualité humaine dans la culture dominante. Dans un monde de plus en plus connecté, quel que soit le continent où vous vivez, les ramifications de ce changement finiront par se faire sentir, si ce n'est déjà le cas. Cela l'est très clairement là où moi, j'habite, dans la capitale d'une petite République d'Asie centrale. Les anecdotes racontées par beaucoup d'amis autochtones de ce pays montrent que la prostitution est facilement accessible, que la pornographie est tout aussi répandue qu'en Occident et que de moins en moins de jeunes attendent le mariage pour avoir leur premier rapport sexuel. J'ai rencontré une personne ouvertement bisexuelle et impliquée dans une communauté LGBT locale. À plusieurs reprises, des hommes ont demandé à ma femme de les épouser, tout en sachant qu'elle était déjà mariée. On dit que beaucoup d'autochtones voient les femmes occidentales comme des femmes légères, essentiellement à cause de l'image des femmes exportée par l'Occident. Tous ces comportements existent depuis la chute de l'homme dans le péché, mais la révolution sexuelle qui a bouleversé l'Occident a contribué pour beaucoup à leur banalisation tout autour du monde.

Comment expliquer le succès d'une telle révolution en Occident, jusqu'à atteindre le cœur de l'Asie ? Dans ce livre, Glynn Harrison défend que l'outil de propagande le plus efficace des partisans de la révolution sexuelle est la narration. Pour résumer, Ils ont raconté une belle histoire, perçue comme plus attirante que celle racontée par les chrétiens à propos du sexe, qui a séduit les masses. L'auteur résume en ces mots l'histoire racontée par les partisans de la révolution sexuelle :

« Pendant des siècles, la morale traditionnelle nous a tous tenus sous son joug étouffant. Année après année, les mêmes vieilles lois, enchaînées au passé, ont inspiré la honte à des hommes et des femmes (et à des garçons et des filles) ordinaires dont le seul crime était d'être différents. Ces idéologies dépassées, ennemies de l'esprit humain, plaisaient aux bigots et encourageaient les vindictifs. [...] C'est fini. L'ère du changement est arrivée. Brisons les chaînes de l'intolérance et libérons-nous de l'emprise mortelle des traditions. Notre heure est venue. » (51)

Difficile d'argumenter contre un tel récit. Qui voudrait être associé aux bigots et aux esprits fermés qui écrasent les petites gens ? Ce récit fait appel à des valeurs, comme la prise en compte de l'individu, l'équité et la résistance à l'oppression. Ces valeurs prenant de plus en plus d'importance dans des sociétés individualistes, les récits qui les intègrent entrent en résonance avec les attentes des populations. Après s'être imposés en Occident, ces récits sont à présent diffusés partout où la mondialisation peut les porter, comme je peux le voir chez beaucoup d'amis locaux.

Mais le récit de la révolution sexuelle n'est pas le seul récit alternatif sur la sexualité dans le monde d'aujourd'hui. La révolution sexuelle occidentale a clairement influencé la pensée courante en Asie centrale, mais d'autres récits, qu'on pourrait éventuellement qualifier de « pré-révolutionnaires », maintiennent leur emprise sur beaucoup de personnes, qui croient, par exemple, que la fidélité des hommes à leurs vœux maritaux est moins importante que celle des femmes. Ici, on s'attend presque à ce que les hommes aient acquis de l'expérience avant leur nuit de noces,

tandis que les femmes, elles, doivent être vierges. Mon épouse, infirmière, soigne régulièrement des femmes ayant été infectées de maladies sexuellement transmissibles par leurs maris infidèles. L'infidélité féminine est inconcevable, tandis que l'infidélité masculine est courante.

Comment les chrétiens doivent-ils réagir à tous ces récits contradictoires sur la sexualité humaine ? Ils peuvent se murer dans le silence par crainte, ou bien fulminer et vociférer le poing levé, ou encore chercher à réfuter ces récits par des arguments logiques ou historiques, ou enfin, comme le propose Harrison, raconter leur propre histoire, une histoire plus saisissante que tout ce qui a déjà été entendu. Harrison recommande cependant aux chrétiens de d'abord s'arrêter pour réfléchir. Combien de fois le récit prétendument chrétien de la sexualité humaine était-il tellement imprégné de honte et d'hypocrisie qu'il a lui-même poussé ceux qui l'entendaient à embrasser des récits alternatifs, en apparence plus séduisants ? Harrison conclut : « Là où la révolution [sexuelle] nous a poussés à faire face à notre honte et à notre hypocrisie, nous devons la remercier, sincèrement. » (89). Il vaut toujours mieux commencer par retirer la paille de notre œil.

Ce n'est qu'après cette phrase d'introspection que nous serons en position d'effectuer une analyse critique des limites des récits proposés par les partisans de la révolution sexuelle. Elles sont nombreuses. Harrison cite des études en sciences sociales qui révèlent que ce récit ne tient pas ses promesses. D'une manière générale, la vie sexuelle des Occidentaux n'a pas augmenté et ne s'est pas améliorée, par plus qu'ils n'ont trouvé de relations plus profondes et plus satisfaisantes. La promesse de l'accomplissement de soi et de la découverte d'une nouvelle identité auto-définie ne s'est pas accomplie non plus. L'augmentation des taux de divorce et de cohabitation a des conséquences sur les enfants, qui vivent de plus en plus souvent dans des foyers instables, avec pour corollaire des opportunités réduites de succès à l'avenir.

Tous ces récits contradictoires nous laissent face à une question importante : en tant que chrétiens, avons-nous un meilleur récit à proposer concernant le sexe, le mariage et la sexualité ? Harrison pense que oui. Ce récit doit être fondé sur l'idée que le véritable épanouissement humain n'est pas possible en dehors du plan de Dieu pour la sexualité, mais uniquement dans ce cadre. Ceux qui rejettent le plan de Dieu ne sont pas aussi libres et épanouis qu'ils ne le pensent. Or, cette partie du récit est rarement entendue, que ce soit en Occident, en Asie centrale ou là où vous vivez. Notre épanouissement ne peut être purement individualiste : nos décisions personnelles ont des conséquences sur nos familles, nos églises et la société en général. « Nous croyons que ce mode de vie, enraciné dans notre identité chrétienne, est bon, non seulement pour nous, mais pour tous. Il contribue à fonder des communautés plus solides et à protéger les plus vulnérables : nos enfants et les pauvres. » (179) C'est notre amour pour tous les hommes et notre désir du meilleur pour eux qui nous pousse à rester fidèles au dessein divin et à inviter les autres à faire de même.

Harrison défend un récit chrétien de la sexualité enraciné et fondé dans le grand récit biblique : un Dieu d'amour a créé un monde qui était très bon, avec notamment la sexualité. C'est donc à Dieu que revient l'autorité de la définir et il ne nous a pas livrés à nous-mêmes en ce domaine. Notre identité découle également de lui, elle n'est pas quelque chose que nous inventons nous-mêmes. Il nous invite à prendre part à cette réalité. Nous ne sommes vraiment libres qu'en restant

dans les limites de ses desseins parfaits. Le péché, qui affecte tout notre être, fait qu'il nous est difficile de marcher selon les voies de Dieu, mais, par la croix de Christ, nous pouvons croire que Dieu veut vraiment notre bien lorsqu'il nous appelle à vivre d'une certaine manière et non d'une autre. Ce récit est aussi porteur de sens, puisque les chrétiens connaissent le dessein ultime du sexe : « un avant-goût et une image de l'amour divin » (136). L'union sexuelle par le mariage est une métaphore d'une union encore plus profonde, riche et intime : celle entre Christ ressuscité et son peuple, qui subsistera de toute éternité. C'est précisément dans la profondeur de notre propre désir et expérience sexuelle que nous commençons à comprendre l'intensité, la plénitude et la fidélité de l'amour de Christ pour son épouse. Les célibataires aussi manifestent l'amour fidèle de Dieu en mettant en œuvre le principe selon lequel l'intimité de Dieu avec son peuple se fonde sur son alliance exclusive avec ce peuple seul.

En quoi le récit biblique sur le sexe, le mariage et la sexualité s'applique-t-il en des endroits comme l'Asie centrale ? Quel contraste un homme qui renoncerait volontairement à lui-même pour le bien de son épouse, par amour sacrificiel intense, ferait-il face au récit local dans lequel la femme a pour principal devoir de servir son mari ? De tels actes et vérités peuvent tout autant choquer et attirer l'attention que n'importe quel récit de révolution sexuelle.

Dans les dernières pages du livre, Harrison met les chrétiens au défi de construire un meilleur récit nous permettant de partager notre vision de la sexualité humaine. Pour cela, dit-il, nous devons identifier les valeurs ayant rendu possible un tel succès des récits concurrents et y relier le nôtre. Par exemple, puisque la prise en compte de l'individu joue un rôle si important dans la diffusion du récit des partisans de la révolution sexuelle, nous devons montrer comment notre récit prend mieux en compte l'individu que le leur. Les vérités objectives ne suffisent pas à altérer nos convictions les plus profondes. Présenter des récits authentiques, tout en mettant en œuvre leur vérité dans notre mariage ou notre vie célibataire, est le meilleur moyen de toucher les cœurs avec la bonne nouvelle d'un meilleur récit.

Dans une société de plus en plus mondialisée, la thèse centrale de ce livre est absolument fondamentale pour les chrétiens à travers le monde. Le récit biblique concernant la sexualité est le meilleur, le seul qui permet aux hommes de vraiment s'épanouir. La manière dont Harrison articule et défend cette thèse est le principal point fort du livre. Sans trop simplifier un sujet vaste et complexe, il la défend d'une manière convaincante, qui donne à réfléchir, tout en gardant un ton sensible et équilibré. Bien que ne faisant pas partie du public ciblé, je voudrais voir cette thèse s'incarner dans des cultures comme celle de mon pays de résidence, où les effets de la révolution sexuelle commencent à peine à se faire sentir et qui doivent intégrer ce nouveau récit à la lumière d'autres récits tout aussi erronés qui sont enracinés en elles depuis longtemps. J'ai pensé aussi que cette thèse s'appliquait à toutes les sphères de la vie, pas seulement à la sexualité humaine. En effet, le récit biblique du dessein de Dieu pour toute notre vie n'est-il pas meilleur que ceux que la plupart des gens connaissent ? Pour cela, d'autres livres arriveraient à point nommé. Espérons que l'ouvrage de Harrison incitera d'autres à aller plus loin. Puisse-t-il surtout tous nous encourager à adopter courageusement et fièrement le récit divin sur la sexualité humaine.

Eric Evans
Asie centrale

Jipp, Joshua. *Saved by Faith and Hospitality* (Sauvés par la foi et par l'hospitalité). Grand Rapids : Eerdmans, 2017. xiii + 206 pages. 20.00\$, papier.

Voilà vraiment un livre pour notre époque. Le contexte culturel actuel dans lequel évolue l'Église américaine est marqué par la xénophobie, le tribalisme et le consumérisme. Les expressions d'hospitalité biblique et d'accueil de « l'autre » constituent donc une voie vers l'avant missionnelle stratégique dans une société de plus en plus méfiante, méprisante et ignorante des chrétiens. Bien que l'ouvrage de Joshua Jipp aborde des questions spécifiques à la culture américaine, les thèmes et principes bibliques décrits peuvent s'appliquer d'une manière plus générale à la vision et aux interactions de l'Église avec les étrangers, surtout dans un contexte transculturel. Le titre provocateur de Jipp souligne l'importance de l'hospitalité, souvent ignorée ou mal comprise par l'Église américaine, comme une expression fondamentale de la foi qui sauve pour l'ensemble du peuple de Dieu.

Jipp, professeur associé de Nouveau Testament à la Trinity Evangelical Divinity School, a commencé à s'intéresser à l'accueil des étrangers dans le cadre de la rédaction d'un travail de dissertation, après avoir pris conscience de l'omniprésence de cette hospitalité dans l'Évangile de Luc et le livre des Actes, ainsi que de son rôle important dans d'autres livres du Nouveau Testament (xi). Il met l'hospitalité chrétienne envers les étrangers, sous ses deux aspects (celui qui accueille et celui qui est accueilli), au cœur de la foi chrétienne, comme on le voit quand Dieu vient à la rencontre de son peuple élu alors qu'ils étaient des étrangers, des migrants, des exclus. L'hospitalité envers les personnes extérieures à l'Église n'est pas accessoire, mais centrale à l'expression de notre foi : « L'hospitalité envers les étrangers est au cœur de l'identité et de la mission de l'Église, elle fait partie intégrante de ce que nous célébrons par l'Eucharistie, elle est fondamentale dans les relations entre membres de l'Église et elle oriente la mission de l'Église dans et envers le monde. » (3)

Jipp définit l'hospitalité biblique comme « l'acte ou processus par lequel l'étranger se transforme en hôte » (2). Il écrit : « L'hospitalité commence par l'ouverture d'un espace sûr et accueillant, dans lequel l'étranger peut devenir un ami. » (2) Cette définition réoriente radicalement l'idée selon laquelle l'hospitalité biblique n'est que pour ceux qui nous ressemblent ou qui peuvent nous rendre la pareille. Les chrétiens sont plutôt appelés à imiter Jésus, qui accueille sans discrimination des hommes et des femmes de tout statut social et origine ethnique. Pour Jésus, l'accueil divin n'est pas limité à certains groupes de personnes : il adopte les stigmatisés et subvertit les préjugés en accueillant tous ceux qui l'entourent.

Le titre du livre a raison de suggérer un lien étroit entre l'hospitalité et la foi qui sauve, tout au long des Écritures. Par exemple, « l'hospitalité exercée envers Jésus, dans l'Évangile [de Luc],

semble être un signe que celui qui l'accueille a accepté son message et la personne » (7). Jipp précise toutefois clairement que ce lien étroit n'est pas le fondement de notre justification. « L'amour de l'étranger n'est pas une forme de « justification par les œuvres », comme si nous pouvions accumuler des mérites devant Dieu en aimant l'étranger » (7). L'expression de l'hospitalité envers les étrangers et « les autres » est plutôt la preuve que le peuple de Dieu a été accueilli et converti, d'étrangers en amis, sur la base de l'œuvre d'hospitalité de Christ, envoyé pour expier nos péchés. Ceux qui ont bénéficié d'une telle miséricorde aspirent à l'étendre aux autres.

Les trois premiers chapitres du livre parlent d'hospitalité divine et les trois derniers d'hospitalité humaine. Après une brève présentation de Dieu comme l'hôte de son peuple dans l'Ancien Testament, Jipp s'intéresse à l'hospitalité unique de Jésus, sans discrimination ni réciprocité, en parfaite équité sociale, en explorant la communion de table dans l'Évangile de Luc et les Actes. L'accueil divin dépend exclusivement de sa disposition à exercer l'hospitalité envers nous, exprimée par son don de la foi qui sauve, indépendamment de notre statut social (36). La communion chrétienne est la célébration de l'hospitalité de Dieu envers nous en Christ. L'Église, communauté stigmatisée de pécheurs, est appelée à accueillir les stigmatisés, comme ses membres ont eux-mêmes été accueillis par Dieu. Jipp aurait pu développer davantage ce chapitre par d'autres exemples de personnes stigmatisées que l'Église peut accueillir avec grâce : les détenus et ex-détenus, les chômeurs, les parents célibataires, les personnes divorcées, celles qui luttent avec des addictions, les classes sociales inférieures, les personnes attirées par celles du même sexe, les groupes ethniques et raciaux extérieurs à la culture majoritaire et bien d'autres encore.

Jipp soulève une question pertinente, qui a été posée publiquement dans le milieu évangélique américain au cours des deux dernières années, mais est fondamentale pour chaque culture : « Les églises peuvent-elles embrasser l'unité (sans uniformité) du peuple de Dieu, en tant que bénéficiaires de l'hospitalité divine, sans en même temps contraindre les minorités ethniques, culturelles et/ou religieuses à l'assimilation dans la manière de vivre la foi chrétienne de la culture majoritaire ? » (50). À l'aide d'exemples tirés des écrits de Paul, dans le Nouveau Testament, particulièrement en lien avec la communion de table, Jipp démontre que, malgré la persistance des différences culturelles, ethniques, sociales et théologiques secondaires, l'identité fondamentale de l'Église réside en son « expérience partagée de l'hospitalité divine, des grâces de l'accueil et la bienveillance de Dieu pour sa famille » (53). Enfin, Jipp examine l'hospitalité de Jésus dans l'Évangile de Jean comme un modèle de la manière dont l'Église peut concevoir sa propre mission : inviter les autres à expérimenter l'hospitalité divine, par les diverses pratiques de l'hospitalité humaine. Ce recadrage est particulièrement utile pour ceux qui exercent un ministère dans une culture post-chrétienne, où le culte de l'assemblée n'a plus la même importance stratégique dans l'accueil de ceux du dehors. Les parallèles entre l'Église antique naissante, qui se réunissait souvent dans des maisons, et les opportunités actuelles de témoignage par l'hospitalité dans nos foyers, pourront encourager le lecteur.

Jipp passe ensuite à trois obstacles courants à l'hospitalité biblique : le tribalisme, la

xénophobie et la cupidité. Il montre comment Luc, en particulier, semble « ne mentionner les stéréotypes culturels [...] que pour les démolir, afin de montrer à l'Église que ces personnes ont reçu et recevront encore le salut de Dieu et qu'ils sont donc non seulement dignes de le recevoir, mais tout à fait capables de pratiquer et d'initier l'amitié, l'hospitalité et la philanthropie » (113). Par rapport au tribalisme, Jipp note que certains d'entre nous entretiennent un sens de supériorité mal placé, comme s'ils étaient toujours les bienfaiteurs, tandis que les personnes extérieures à leur cercle sont toujours les bénéficiaires de leur hospitalité. Il défend que dans la Bible, le peuple de Dieu joue souvent le rôle d'hôte qui reçoit l'hospitalité. Il s'agit là d'une contribution importante au débat actuel sur les relations des chrétiens avec les personnes d'autres religions et arrière-plans. Le rôle de Paul en tant qu'hôte des marins païens en Actes 27 illustre comment un hôte peut agir même au sein du cadre religieux et logique de ceux qui l'accueillent, afin de les attirer à Christ. Jipp ne fait pas une évaluation rigoureuse des questions du moment et le lecteur doit garder à l'esprit qu'une contextualisation rigoureuse est toujours importante en suivant ce paradigme. Ceux qui s'engagent à long terme dans des ministères d'« hospitalité » auprès de personnes ayant des croyances religieuses opposées aux nôtres doivent réfléchir à comment œuvrer au sein de ces systèmes, sans compromettre ni diluer le message de l'Évangile.

Encore une fois, ce modèle peut encourager ceux d'entre nous qui vivent dans des cultures postchrétiennes à aller plus loin dans leur témoignage et leur hospitalité, par des initiatives visant à nouer des amitiés et à exercer l'hospitalité envers ceux qui nous entourent et ne partagent pas notre foi. Les disciples de Jésus ont été sages de souvent jouer le rôle d'« hôtes » par équipes de deux ou trois, afin d'être en communion, de se soutenir et de se rendre des comptes mutuellement en tissant de nouvelles relations en de nouveaux endroits. Rechercher les voies naturelles vers plus d'amitié, de dialogue et d'hospitalité mutuelle au sein d'une communauté peut renforcer le témoignage de l'Église dans des cultures où celle-ci engendre plutôt la méfiance de ceux qui n'ont pas de relations personnelles avec ses membres. Jipp nous rappelle qu'historiquement, l'Église a toujours cherché à servir les marginalisés, les exclus et ceux dont on se méfie, comme les prisonniers, les malades et les pauvres. Les églises prêtes à aller vers ces groupes ne manqueront pas d'occasions de témoignage et de service chrétien.

Son chapitre sur la xénophobie, qui vient à point nommé, rappelle que « l'identité devant Dieu du peuple d'Israël, celle de migrants permanents, nous rappelle constamment que le peuple de Dieu dépend de l'hospitalité divine, qui les accueille comme son peuple » (127), et que la Loi de Dieu prévoit des garanties et des protections pour les immigrés vulnérables vivant en Israël. Il examine l'amour de Dieu pour l'étranger, exprimé dans son éloge de l'hospitalité d'Abraham et de Lot et dans sa condamnation de l'inhospitalité de Sodome et de la ville israélite de Jébus. Dans la partie consacrée à Ruth, il remarque que cette femme étrangère qui s'est installée en Israël en vertu des lois sur l'immigration a subverti les préjugés des Israélites à l'encontre des païens moabites. Il nous exhorte à voir les immigrés d'un point de vue spirituel, plutôt que purement « politique », et exhorte l'Église à chercher à entrer en contact avec les réfugiés et les immigrés et à les servir. Cela ne veut pas dire que les questions comme l'immigration clandestine et le nombre

d'immigrés légaux qu'un pays peut accueillir ne doivent pas être examinées d'un point de vue politique, mais que nous sommes appelés à soutenir et protéger les personnes vulnérables qui sont facilement exploitées.

Enfin, Jipp aborde la cupidité. Ce chapitre est pertinent surtout pour les chrétiens qui vivent dans des sociétés individualistes, les principes énoncés nous poussent à réfléchir et peuvent également s'appliquer aux chrétiens issus d'autres cultures. « Une grande partie des conseils économiques apparemment sains que nous recevons (et sur la base desquels nous agissons) ne fonctionne pas selon l'abondance divine, mais selon le manque. » (147). « En fait, notre économie dépend de nous et n'est jamais satisfaite de ce que nous avons. » (149) Il affirme que la société de consommation a tendance à nous aveugler face aux besoins de ceux qui souffrent de solitude, de faim et d'aliénation, alors que nous continuons à prendre des décisions qui, au final, ne satisferont que nos propres désirs. Certains seront peut-être en désaccord avec le portrait que Jipp fait de notre économie, mais il passe au-dessus des théories et du jargon économique pour mettre en lumière les motivations humaines au cœur de la cupidité, qui nous empêchent de partager ce que nous avons et de voir les autres et leurs besoins. Son antidote s'applique à tous : nous devons renoncer à la cupidité et la remplacer par des actes de miséricorde, ce qui n'est possible qu'en faisant confiance à Dieu pour pourvoir à nos besoins dans son abondance, plutôt qu'en accumulant des biens pour notre propre sécurité. Jipp argumente qu'alors que le don, dans les cultures antiques, était fondé sur la réciprocité et la concurrence, Jésus et Paul ont défendu un modèle non fondé sur la réciprocité, « où le don est un acte de miséricorde gratuit, effectué par solidarité et par compassion, en s'attendant à ce que ce soit *Dieu* qui nous rende la pareille. » (160, italiques dans le texte original)

Ce livre est un rappel utile de ce qu'est une hospitalité authentiquement biblique. Il vaut aussi la peine d'être lu à cause de sa pertinence par rapport aux questions qui agitent actuellement la culture américaine, ainsi que parce qu'il expose les barrières qui entravent le cœur humain, dans bien des contextes transculturels.

Kristin Tabb

Minnesota, Etats-Unis

Miller, Duane. *Two Stories of Everything: The Competing Metanarratives of Islam and Christianity* (Deux récits de tout : les métarécits divergents de l'islam et du christianisme). Grand Rapids : Credo House Publishers, 2018. 171 pages. 15.99\$, papier.

L'auteur nous rend un grand service par cette comparaison de l'islam et du christianisme comme deux métarécits concurrents et irréconciliables. Le livre de Miller contient neuf chapitres : « Protologie (commencements) », « Anthropologie », « Israël, chronique d'un échec », « Jésus, médiateur entre Dieu et l'homme », « Mahomet, prophète et homme d'Etat », « Vie

communautaire », « État de la mission » « Eschatologie » et « Conclusion ». Il se termine par un glossaire composé essentiellement de termes arabes et islamiques. Dans son prologue, Miller mentionne une liste de lecture à la fin du livre, mais cette liste est absente de l'édition Kindle, que j'ai lue. Elle est peut-être présente dans la version papier, mais ce que j'ai trouvé qui ressemblait le plus à une liste de lecture étaient les notes de bas de page. Chaque chapitre se conclut sur des questions de discussion, qui permettent d'utiliser ce livre à l'école du dimanche, dans de petits groupes ou des communautés missionnelles.

Tout en comparant et en mettant en opposition les deux religions, Miller n'a pas choisi l'approche des religions comparées. Il écrit : « Je crois qu'il est néfaste d'enfermer l'islam et le christianisme dans la case « religion », issue des Lumières. » (Loc. 99) Il s'intéresse à la trajectoire de chacun des deux récits, des deux métarécits. En les examinant, il permet au lecteur de découvrir où et quand ils sont apparus, leur développement et leur cohérence, puis, enfin, comment et pourquoi ils ont atteint leur apogée et leur résolution. Cette approche concrète est utile, d'autant plus que le livre ne s'adresse pas à des spécialistes, mais aux croyants ordinaires. Je sais que certains préféreraient une simple liste de doctrines et d'idées de chaque religion. Si c'est votre cas, alors le livre de Miller n'est pas pour vous.

L'aperçu de l'histoire de l'islam dans ce livre est très direct. Il présente un islam sunnite, orthodoxe et conservateur, un bon choix, puisqu'il s'agit de la forme pratiquée par la majorité des musulmans. Pour l'auteur, l'anthropologie est au cœur des deux métarécits. J'imagine que la plupart des lecteurs seront surpris par ce choix. Pourquoi ? On pourrait penser que la doctrine fondamentale pour définir une religion est sa vision de Dieu. Pourtant, Miller choisit une approche anthropocentrique. Pour lui, c'est la vision qu'une religion a de l'homme qui détermine le cours de son histoire. Dieu l'a peut-être initiée, mais l'objet de l'action divine, c'est l'humanité, pour le christianisme comme pour l'islam. Ne soyez pas trop surpris : je suis certain que Miller finira par vous convaincre de la pertinence de cette perspective, en tout cas dans le cadre de son projet.

J'ai beaucoup apprécié ce livre et il m'a beaucoup appris, mais il pose cependant certains problèmes. J'ai surtout été gêné, *non pas* par ce que l'auteur dit de l'islam, mais de la théologie chrétienne. A moins que ce soit la gêne de l'auteur qui transparaît à travers les pages ? Miller, qui est Anglican, cherche à trouver un équilibre entre le discours de frères de diverses tendances théologiques. Je l'en félicite, mais une de ses affirmations m'a pris au dépourvu : « Le péché est une manifestation de la mort ? » (Loc. 548)

Non pas que je sois en désaccord avec cette idée ; mais le péché n'est-il pas la cause de la mort ? D'abord, qu'est-ce qui a été accompli à la croix ? Jésus a vaincu la mort (Jean 11:25-26, Rom 6:9, 1 Cor 15:54, 2 Tim 1:10, Apo 20:6), pardonné nos péchés (2 Cor 5:21, Hébr 9:14, 28, 1 Pi 3:18) et initié la réconciliation entre l'homme et Dieu (Rom 5:10, 2 Cor 5:19, Eph 2:13, Col 1:20). *Le péché et la mort ne doivent pas être séparés*, comme s'il s'agissait de deux réalités distinctes (voir Romains 4:25). Les auteurs du NT les associent généralement (1 Cor 15:17, Rom 6:23, Jacques 1:15, Hébr 2:14, Apo 20:6). Je félicite l'auteur d'avoir mis l'accent sur la mort. Trop souvent, nous nous concentrons sur le péché comme problème principal, car c'est lui qui a

fait entrer la mort, le déshonneur et la culpabilité dans le monde. Ce rappel de l'importance de notre séparation avec le Dieu qui nous a faits est néanmoins opportun.

Une autre lacune théologique apparaît dans cette citation (du chapitre 4) : « Au final, le cœur du Royaume de Dieu est la personne de Jésus lui-même, son corps physique. C'est pourquoi l'Évangile de Jean se concentre tellement sur les sept « Je suis » de Jésus. [...] Je crois que c'est pour cela aussi que ses disciples doivent réellement manger sa chair et boire son sang (Jean 6). Il est en effet impossible d'entrer dans le Royaume de Dieu sans accepter la réalité de la seigneurie de Jésus sur son Royaume. » (Loc. 567)

Cette citation ne me poserait aucun problème si Miller n'avait pas ajouté « réellement » à la partie concernant le fait de manger et de boire le corps et le sang de Jésus. L'auteur, étant anglican, croit certainement en la transsubstantiation (ou en une variante de celle-ci), mais, à mon sens en tout cas, l'association de cette partie de la phrase à celle sur le Royaume de Dieu prête à confusion. C'est peut-être pinailler, mais la description que fait Miller de la manière d'entrer dans le Royaume semble quelque peu floue : est-ce en mangeant et en buvant « réellement » le corps et le sang de Jésus à la Cène, ou seulement en l'acceptant comme Seigneur du Royaume ?

Enfin, je me dois de féliciter Miller pour la conclusion de son livre, qui parle à ceux d'entre nous qui ont exercé un ministère auprès des musulmans et lance aux chrétiens à la foi tiède le défi de prendre l'islam au sérieux : « Je trouve l'expression religieuse publique musulmane (et chrétienne orthodoxe orientale) séduisante et rafraîchissante. Elle mène certes parfois à la confrontation, mais le christianisme introspectif occidental, avec son quiétisme et sa compartimentalisation de la foi, me paraît défaitiste, insipide et faible. » (Loc. 1428). Puisse le Seigneur se servir de ce livre pour renouveler son Église, en Occident et ailleurs, pour une foi plus vivante et un témoignage plus clair, surtout à l'égard de nos prochains musulmans.

Jeff Morton

Dakota du Nord, Etats-Unis

Nehrbass, Kenneth. *God's Image and Global Cultures: Integrating Faith and Culture in the Twenty-First Century* (L'image de Dieu et les cultures du monde : intégrer foi et culture au 21^e Siècle). Eugene, Oregon : Cascade Books, 2016. xx + 229 pages. 30.00\$, papier.

Les missionnaires modernes frémissent en voyant de vieilles photos d'autochtones assemblés pour le culte, vêtus de chemises blanches et de cravates noires, des livres de cantiques en anglais à la main, ressurgir du passé récent. Ces images nous rappellent la lutte perpétuelle pour discerner entre nos propres préférences culturelles et des formes qui reflètent une vision du monde biblique. Aujourd'hui, on ne parle plus de chemises-cravates, mais le problème culturel demeure. Le livre de Kenneth Nehrbass est un guide utile pour les « transformateurs du monde » (une expression

qu'il emploie pour décrire les missionnaires et autres ouvriers transculturels), afin de comprendre la culture et de s'équiper eux-mêmes pour un transculturel.

Nehrbass a été à la fois pasteur et membre de Wycliffe Bible Translators (Traducteurs de la Bible Wycliffe). Il enseigne et dirige maintenant le programme d'études interculturelles à Biola University. Il part de l'observation et assertion-clé que la mondialisation a eu un effet important sur la culture. Avec presque 190 millions de personnes vivant à l'étranger, dont 44 millions de réfugiés, les occasions pour les chrétiens d'atteindre des groupes auparavant inaccessibles n'ont jamais été aussi grandes (11). La réaction de l'Église à l'acculturation de ces migrants varie cependant. L'auteur soutient que le plan de Dieu est le multiculturalisme. Si certains aspects de la culture peuvent changer alors que les peuples se déplacent, les « structures profondes » persistent. Pour que l'Évangile puisse pénétrer ces cultures, un « McChristianisme » qui soit le même pour tous, ne convient pas : le message doit être contextualisé afin de pouvoir être communiqué efficacement d'une culture à l'autre.

Il est très malaisé de définir ce qu'est la culture. Ce livre cherche à développer une théologie de la culture. À partir d'un cadre fidèlement évangélique, qui reconnaît l'autorité des Écritures, Nehrbass examine si les cultures bibliques doivent être considérées comme prescriptives pour tous les chrétiens, ou seulement comme descriptives des mœurs d'autres temps et régions du monde. Il se démène avec les questions survenant de la recherche d'une forme culturelle normative dans les Écritures. Il montre à ses lecteurs que la nature même de la Trinité est à la source de toute forme de culture.

Après avoir exploré diverses théories qui cherchent à expliquer pourquoi l'homme est un être culturel, l'auteur conclut que la réponse se trouve en l'image de Dieu en nous. L'humanité est porteuse de l'image de Dieu, d'une manière créative. Nehrbass écrit : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont en communion dans leur activité créatrice. Les hommes, porteurs de son image, sont médiateurs ou gérants de l'ordre créationnel. C'est là le véritable cœur de la culture : le réaménagement créatif de l'existence. [...] Il s'agit d'une activité socio-culturelle par sa nature même. » (62-63) Il poursuit en défendant que les cultures découlent de l'image de Dieu en l'homme. Les apports culturels peuvent être moralement bons ou mauvais, mais, en créant la culture, l'humanité manifeste l'image de Dieu. « Être créé à l'image de Dieu implique un fonctionnement culturel. » (73)

Si Adam et Ève ont été créés dans le jardin d'Eden avec une culture originale, les chrétiens ne devraient-ils pas chercher à retrouver cet archétype culturel ? Nehrbass répond à cette question par un non retentissant. Adam et Ève n'ont pas été créés avec une culture définie, à conserver éternellement, mais en tant que *créateurs* culturels. La diversité culturelle n'est pas une conséquence de la Chute, mais dérive de la création de l'humanité à l'image de Dieu. Dieu a créé les hommes pour en faire des créateurs et la diversité qu'on constate dans le monde était donc prévisible.

Nehrbass aborde des questions difficiles, auxquelles fait face toute personne exerçant un ministère multiculturel. Peut-on changer une culture ? Comment évaluer une culture sans

ethnocentrisme ? Ici, Nehrbass garde l'équilibre en montrant au lecteur comment évaluer les caractéristiques d'une culture, sans étiqueter « une culture, dans son ensemble, comme meilleure qu'une autre » (113). Les ouvriers transculturels sont encouragés à s'abstenir de juger avant d'être capables d'étudier et d'analyser une culture en profondeur. Au-delà des traits culturels clairement définis dans la Bible comme bons ou mauvais, Nehrbass suggère que les activités culturelles doivent être évaluées en fonction de la manière dont elles nous permettent de « nous réjouir en Dieu sans idolâtrer la culture » (113). Les cultures ne sont pas statiques et le changement est inévitable. Il est évident que de faire de toutes les nations des disciples transformera leur culture.

En examinant le plan de Dieu pour la culture, l'auteur identifie cinq systèmes qui doivent exister au sein d'une culture : un système politique, économique, religieux, matériel et social (145-146). Il analyse ensuite chacun de ces systèmes, pour montrer qu'une culture peut s'organiser de diverses manières tout en étant soumise à Christ. Il n'aborde que brièvement chacune de ces catégories, mais son analyse suffit à convaincre le lecteur que 1) la tendance à l'ethnocentrisme est forte, mais 2) il est possible d'avancer fidèlement.

La valeur de ce livre se trouve dans la manière dont l'application pratique découle du fondement d'une théologie de la culture. Le chapitre 10 examine 13 « orientations de valeurs », souvent décrites comme des catégories dyadiques. Ces catégories sont généralement présentées comme des polarités opposées. L'auteur examine en détail quelques-unes de ces catégories, comme individualiste/collectiviste, honneur/honte, être/faire, d'un point de vue chrétien et biblique. Il nous donne des tableaux utiles contenant les caractéristiques-clé de chaque orientation de valeur et les passages bibliques correspondant à chaque catégorie. Il met le lecteur au défi d'examiner sa propre culture, afin de déterminer où elle se situe à l'échelle de chacune de ces valeurs, et à comparer le résultat final à la vision du Royaume de Dieu. Il propose ensuite des exemples concrets de comment se servir de cet outil pour rendre notre ministère multiculturel plus efficace.

L'auteur de cette recension, qui a lui-même fait face aux tensions liées au fait de vouloir mettre en œuvre la transformation qu'apporte l'Évangile, tout en étant incertain concernant ses propres a priori culturels, a trouvé ce livre extrêmement utile. Tout au long du livre, Nehrbass fait preuve d'un attachement infaillible aux Écritures, tout en luttant avec les implications de leur autorité pour notre compréhension de la culture et nos interactions culturelles. Sur les points de désaccord entre de nombreux autres missiologues, comme l'interprétation d'*ethnê* en Apocalypse 7 (70-71), son exégèse et ses arguments sont assez clairs pour permettre au lecteur de suivre sa pensée et de tirer ses propres conclusions.

Nehrbass garde un équilibre sain entre exposition biblique et interaction avec les études académiques plus vastes. Il présente des penseurs-clé dans le domaine éthique, philosophique et anthropologique, et interagit avec eux d'une manière fondée sur le modèle d'interaction culturelle prescrit tout au long du livre. Le lecteur en tire non seulement des connaissances pratiques sur les débats académiques autour de la culture, mais aussi des moyens pratiques d'évaluer sa culture et de s'impliquer pour la transformer. Les applications pratiques claires et les nombreuses questions

de discussion font de ce livre une excellente ressource pour les petits groupes et les équipes missionnaires. Tous les directeurs de mission devraient lire ce livre.

Scott Dunford

Pennsylvanie, Etats-Unis

Padilla, C. René. *Mission Between the Times: Essays on the Kingdom* (La mission entre les temps : essais sur le Royaume). Carlisle : Langham Monographs, 2010. xix + 211 pages. 9.99£, papier.

On a décrit le Congrès de Lausanne de 1974 comme « peut-être le plus grand rassemblement chrétien de l'histoire » (magazine *Time* (xv)). Sous la direction de John Stott, des évangéliques du monde entier se sont rassemblés pour parler de la mission et du rôle de l'Église dans le monde. Les chiffres sont surprenants : « Presque 2 500 participants et 1 000 observateurs, originaires de 150 pays et issus de 135 dénominations protestantes » (1). La « Déclaration de Lausanne », rédigée à cette occasion, aborde notamment « les questions liées à la responsabilité sociale des chrétiens, au discipulat radical, au renouveau et à l'unité de l'Église » (6). La vivacité des échanges autour de ces sujets était due en grande partie aux interventions de théologiens latino-américains, notamment C. René Padilla. Ce livre, une collection de ses interventions et articles, à Lausanne et à l'occasion d'un certain nombre de conférences de suivi et de groupes de discussion, rassemble en un seul volume explosif les pensées pénétrantes d'un poids lourd du paysage évangélique latino-américain. Ces pensées, publiées à l'origine en 1985, sont toujours aussi pertinentes et nécessaires en ce début de XXI^e Siècle, à l'heure où les chrétiens se demandent quel est le lien entre l'Évangile et leur responsabilité sociale dans le monde.

Le chapitre 1, « De Lausanne I à Lausanne III », décrit le contexte évangélique mondial qui entoure ces essais. Le premier Congrès de Lausanne a été « un des principaux événements missionnaires mondiaux du XXI^e Siècle » (1). Après Lausanne I, un certain nombre de conférences de suivi ont permis d'approfondir ce lien et de clarifier petit à petit l'importance des bonnes œuvres dans le domaine social, politique et économique. Lausanne II a cependant semblé à nouveau réduire la mission de l'Église à « l'évangélisation, à l'exclusion de toute responsabilité sociale » (16). Au moment où l'original a été écrit, Lausanne III semblait à la croisée des chemins, avec la possibilité d'aborder des sujets comme le discipulat radical, la mondialisation, la pauvreté et les problèmes environnementaux. Le reste des essais permet de saisir en partie la contribution de Padilla à ce débat.

Le chapitre 2, « L'évangélisation et le monde », a d'abord été exposé à Lausanne I. Le terme de « monde » revêt plusieurs sens différents dans le Nouveau Testament : l'ensemble de la création, l'ordre présent de l'existence humaine, l'humanité hostile à Dieu et le monde entier enchaîné par les puissances des ténèbres. Notre évangélisation doit annoncer Jésus Seigneur de

tout, sans tomber dans les pièges du sécularisme ni du « christianisme culturel ». La véritable évangélisation implique la repentance, y compris des manières dont les systèmes de ce monde nous ont pris au piège. Le christianisme américain n'est pas le seul coupable de ce syncrétisme, mais, « du fait du rôle joué par les États-Unis dans les affaires du monde, ainsi que dans l'annonce de l'Évangile, cette forme spécifique de christianisme revêt aujourd'hui une influence sans nulle autre pareille, bien au-delà des frontières de sa nation » (53). « Notre plus grand besoin est un Évangile plus biblique et une Église plus fidèle. » (65)

Le chapitre 3, « Le conflit spirituel », faisait partie d'un symposium destiné à approfondir davantage la Déclaration de Lausanne. Padilla décrit une puissante « société de consommation », « née de la technologie et du capitalisme », qui s'est étendue de l'Occident développé vers le reste du monde (69). Derrière ce matérialisme, se cachent des « principautés et puissances » qui demeurent « enracinées dans les structures idéologiques qui oppriment l'humanité » (72). Cette société de consommation est idolâtre et terriblement « puissante pour conditionner les hommes et les femmes » (73). L'Église s'adapte à cette mondanité en réduisant l'Évangile à « un message purement spirituel » et en « reflétant le conditionnement de la société de consommation » (76, 78). Elle entrera en conflit avec ce système mondial si elle prend l'Évangile au sérieux et commence à s'y opposer.

Le chapitre 4, « Qu'est-ce que l'Évangile ? », date de la 9^e Assemblée générale de l'International Fellowship of Evangelical Students (Fédération Internationale des Etudiants Évangéliques). Par cette exégèse instructive, Padilla commence par expliquer l'emploi historique des termes grec et hébreu traduits par « Évangile » pour l'annonce de la naissance d'un roi ou de la victoire d'un roi sur ses ennemis. Dans le Nouveau Testament, ce terme revêt une connotation eschatologique, d'annonce de l'avènement du Royaume ultime de la fin des temps. On peut exprimer cette « Bonne Nouvelle » de diverses manières, mais Jésus-Christ est au cœur de « chacune de ces descriptions, qu'il assemble pour former un tout » (92). L'Évangile, c'est le message du salut, de la libération de la puissance et des conséquences du péché, ainsi que de la restauration totale de l'homme, de la femme et de toute la création. Ce message réclame une réponse, la repentance et la foi, qui se manifeste forcément par de bonnes œuvres.

Le chapitre 5 est intitulé « La contextualisation de l'Évangile ». Toute interprétation est conditionnée par notre attitude envers Dieu, notre tradition ecclésiale et notre culture. La communication de l'Évangile implique forcément la culture, comme on le voit dans l'incarnation, car il ne saurait y avoir autrement de réponse sensée, qu'elle soit positive ou négative. Padilla attire l'attention sur le fait que pratiquement toutes les ressources théologiques publiées, même en Amérique latine, sont dominées par des auteurs et penseurs occidentaux, ce qui a pour conséquence l'absence d'une véritable contextualisation de l'Évangile et l'incapacité, pour les croyants locaux, à résister aux attaques contre leur foi. A cause de cela, la deuxième et la troisième génération de croyants quitte l'Église. Toute théologie doit être fondée sur la Parole de Dieu, en prenant en compte la situation historique concrète, dans un esprit d'obéissance à Christ.

Le chapitre 6, « Christ et l'Antéchrist dans l'annonce de l'Évangile », date du 2^o Congrès latino-américain sur l'évangélisation (CLADE II), en 1979. Le Nouveau Testament décrit l'Antéchrist et une diversité d'antéchrists par des images rappelant l'Ancien Testament, surtout le livre de Daniel. Au lieu de relier ces enseignements à une figure contemporaine spécifique, Padilla dénonce la société de consommation comme le système le plus puissant et le plus dangereux de tous : « Derrière le matérialisme de la société de consommation se cache l'esprit de l'Antéchrist. » (141) Les chrétiens doivent discerner les temps afin de pouvoir demeurer fidèles dans le contexte présent.

Le chapitre 7, « La plénitude de la mission », a d'abord été présenté à la 4^o conférence de l'International Association for Mission Studies (Association Internationale d'Etudes Missiologiques). Padilla propose une critique nuancée du rôle des « statistiques de croissance » dans l'avancée du christianisme. Beaucoup de convertis semblent unifiés « par l'influence de la technologie occidentale », mais ne sont en fait que des « païens baptisés » (148), tandis que beaucoup de régions restent à évangéliser. Beaucoup de missions continuent de se faire « à partir d'une position de domination politico-économique fondée sur l'idée de supériorité occidentale » (151) plutôt que sur un véritable partenariat. Les sociétés les plus riches passent par une « explosion de richesses » et ont besoin de réorienter radicalement leurs priorités vers « les exigences de justice sociale », notamment la redistribution des richesses (155-56). « Un tel changement n'est possible que si l'Église est prête à suivre la voie de la repentance et de la limitation de soi. » (156)

Le chapitre 8, « L'unité de l'Église et le principe d'unité homogène [PUH] », contient la célèbre critique que Padilla fait du PUH. Le plan de Dieu est d'unir toute l'humanité et toute la création sous la seigneurie de Christ. L'exemple de Jésus, ainsi que celui des églises primitives de Jérusalem et d'Antioche, manifestent ce principe unificateur sans faire état d'églises séparées sur des lignes ethniques. La question de la circoncision, dans l'Épître aux Galates et en Actes 15, montre bien que la préservation d'une relation d'intimité entre les deux groupes, sans ségrégation, était au cœur des préoccupations évangéliques. Il en est de même dans l'Église de Corinthe. Nous avons raison de nous soucier de l'augmentation du nombre de croyants, mais le PUH oublie une préoccupation centrale de l'Évangile, n'a pas de réel fondement biblique et contribue à l'isolement des chrétiens aisés, matérialistes et racistes, qui ne pensent plus à leurs frères dont la situation est différente de la leur.

Le chapitre 9, « Perspectives néo-testamentaires pour un mode de vie simple », date de 1980 et explore le sens d'un article dans la Déclaration de Lausanne, par lequel les chrétiens aisés s'engagent à « développer un mode de vie simple ». Padilla commence par rappeler que Jésus était pauvre : il s'est fait pauvre pour nous ! Il a béni les pauvres. Or, il ne saurait s'agir que de « pauvreté spirituelle », sans référence à la pauvreté matérielle (comme beaucoup le pensent). Il a appelé les riches à renoncer à leurs richesses. Les chrétiens aisés ne peuvent tout simplement pas se permettre de ne pas se sentir concernés. Le souci des pauvres était au cœur de la vie de l'Église primitive, afin d'accomplir l'« idéal éternel » de Deutéronome 15:4. Le contentement est

fondamental, lié à la tempérance et à une vision de nous-mêmes en tant que « gérants des dons de Dieu, appelés à vivre à la lumière de la générosité divine envers tous et de son souci particulier des pauvres » (198).

Le chapitre 10, « La mission de l'Église à la lumière du Royaume de Dieu », explore l'eschatologie inaugurée et le sens de l'expression « entre les temps ». Le temps lui-même a été restructuré : le Royaume est déjà présent, mais pas encore établi. L'Église est la communauté du Royaume, dans laquelle il se manifeste actuellement sur terre par l'Esprit. Les œuvres de Dieu sont des manifestations du Royaume, par lesquelles la domination de Christ s'exerce sur toutes choses. Son règne est universel, mais le monde a besoin d'entrer dans le Royaume dès à présent, afin d'échapper au jugement lors de son ultime avènement.

C. René Padilla est un homme remarquable et les essais compilés dans ce livre sont également remarquables. Ils attestent de l'importance et de l'efficacité des discussions théologiques transculturelles. Ce livre est un classique qui mérite un lectorat très étendu. Les chrétiens de l'Occident développé, les évangéliques qui s'interrogent sur le rapport entre Évangile et justice sociale et les missionnaires qui cherchent à apporter l'Évangile à des peuples non atteints ont tous beaucoup de choses à apprendre de Padilla. Que le lecteur soit néanmoins averti : ce livre n'est pas pour les âmes sensibles. Le lecteur occidental, surtout, doit être prêt à voir les idoles de sa culture renversées et son cœur percé à jour par le regard intransigeant des Écritures. Pour ceux qui souhaitent face face à leurs propres manquements, cette voix influente de la théologie évangélique mondiale les y aidera.

Daniel Kleven

Wisconsin, Etats-Unis

Sanders, Fred. *The Triune God (Le Dieu trinitaire)*. Nouvelles études de dogmatique.

Grand Rapids : Zondervan, 2016. 256 pages. 24.99\$, papier.

Fred Sanders est un théologien systématique qui enseigne au Torrey Honors Institute de Biola University, à La Mirada, Californie. Il a écrit plusieurs livres, articles et entrées de dictionnaire sur les questions actuellement débattues dans l'Église autour de la théologie trinitaire. Si vaste que soit ce débat, Sanders se concentre généralement sur l'arrière-plan biblique et les expressions historiques de la théologie trinitaire dont l'Église a toujours affirmé l'orthodoxie. Le débat actuel autour de la Trinité tourne autour des méthodes employées pour développer diverses propositions théologiques.

L'objectif de Sanders en écrivant ce livre est de « garantir notre connaissance du Dieu trinitaire en ordonnant correctement le langage théologique avec lequel nous le louons » (19). C'est une

belle ambition, non seulement à cause du sujet, mais aussi de la polarisation du débat actuel tournant autour de la Trinité. Sanders fonde sa thèse sur la manière dont la Trinité se révèle elle-même, nous appelant à tirer « des conclusions dogmatiques sur cette doctrine [de la Trinité] en partant de la manière dont elle a été révélée » (19). L'ensemble du livre cherche à expliquer à la fois sur quoi sont fondées ces conclusions et comment avancer à partir de là. C'est un excellent exemple d'ouvrage de théologie équilibré dans ses interactions avec des théologiens de diverses origines historiques et perspectives théologiques.

Sanders ne commence pas par la base révélatrice de la pensée doctrinale concernant la Trinité décrite ci-dessus. Le chapitre 1 cherche plutôt à réorienter le cœur et l'esprit du théologien, en rappelant que la théologie n'est « pas elle-même » si elle n'est pas doxologique, avec pour « point d'arrivée la Transcendance » (28). Pour Sanders, la théologie trinitaire est très utile pour « cette quête spirituelle », puisqu'il s'agit de l'étude de l'être même de Dieu (34).

Le chapitre 2 aborde la discussion sur le rapport entre la connaissance de Dieu et la nature de la révélation et présente les sujets que Sanders développera tout au long du livre. La connaissance du Dieu trinitaire est enracinée en Dieu lui-même (sans être définie par ce qu'il *n'est pas*) et révélée uniquement par les trois personnes qui coexistent en lui sous une seule essence : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Cette connaissance est assimilée correctement dans le cadre du concept biblique de mystère, « caché, puis révélé à travers les Écritures » (45). Dieu se révèle d'abord par les « missions personnelles du Fils et du Saint-Esprit, qui s'interprètent elles-mêmes de manière éloquente », un sujet développé au chapitre 3. Aucune tradition ni expérience humaine n'est suffisante pour la connaissance trinitaire, mais toutes deux servent à montrer vers les Écritures. Pour cela, Sanders restreint (aux fins de son argumentation) le terme de *révélation* aux missions personnelles du Fils et du Saint-Esprit.

Le chapitre 4 décrit ces deux événements comme les « formes les plus directes de révélation » (21), dont la portée communicative n'est claire qu'en interprétant les Écritures comme le récit unifié de la communication intentionnelle de Dieu, à travers l'histoire du salut. Le chapitre suivant aborde de manière détaillée le lien entre les noms de Dieu (que Sanders décrit comme des « métaphores révélées ») et les processions internes révélées par les missions. Les trois derniers chapitres bouclent la boucle en revenant au témoignage biblique et en proposant une voie vers une exégèse trinitaire dans les deux Testaments, qui soit fidèle à son rôle dogmatique et corresponde aux critères plus modernes de la théologie exégétique.

Le chapitre 5 est le plus dense et certainement le plus important du livre, par lequel Sanders démontre sa capacité à interpréter et à appliquer la tradition chrétienne aux débats modernes. Bien qu'il défende la conception traditionnelle de Dieu comme un être de pure action, il est prêt à laisser ouverte la possibilité de l'option contraire, tant que ce n'est pas au prix d'éléments fondamentaux de notre compréhension de Dieu, comme son *aséité*. En retraçant la compréhension traditionnelle de la manière dont les missions trinitaires révèlent les processions de la vie interne de Dieu (le Fils conçu par le Père ; l'Esprit qui procède du Père et du Fils), Sanders montre clairement qu'il sait de quoi il parle. Tout en maintenant les deux garde-fous de l'incompréhensibilité divine et de la

révélation divine des Écritures, Sanders réoriente lentement le débat moderne autour de la Trinité vers les catégories traditionnelles, sans rejeter totalement le cadre moderne. La manière dont il aborde l'emploi du terme de *personne* dans le discours trinitaire en est un bel exemple : après avoir cité longuement toute une série d'auteurs, d'Augustin à Jean Damascène à François Turretin, Sanders passe à Gilles Emery, pour montrer que la définition traditionnelle de la personne, inspirée de Boèce, « garantit [le] fondement » des tentatives d'aller plus loin dans la compréhension de la personnalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, au lieu de les exclure (141).

Le plus utile dans ce chapitre est le défi lancé à la terminologie actuellement dominante de Trinité *immanente* et *économique*. L'ouvrage précédent de Sanders, sur Karl Rahner, le mène à suggérer que la dichotomie immanence/économie popularisée par celui-ci (et adoptée à la fois par les exégètes libéraux et plus conservateurs) a contribué à dresser un obstacle entre l'Église chrétienne et les expressions traditionnelles de l'action trinitaire. Il affirme que l'idiome moderne de Trinité immanente (la vie intérieure de Dieu) et économique (son œuvre salvifique) n'est pas tout à fait adaptée pour exprimer ce que les premiers théologiens trinitaires ont décrit avec tant de soin. Par exemple, les catégories d'immanence et d'économie font qu'il est assez délicat de dire que le Fils immanent est venu économiquement dans l'humanité. Sanders pose la question : y a-t-il une filiation immanente et une autre économique, ou bien la filiation est-elle à la fois immanente et économique ? En créant « deux plans référentiels, avec chacun son propre réseau de relations », le schéma immanence-économie entraîne un tel niveau de dichotomisation et d'abstraction que l'identité de chacune des personnes qui composent le Dieu unique peut s'éloigner dans nos discours. En plus de cela, le point d'origine du schéma inclut des idées potentiellement non orthodoxes sur les relations internes à Dieu (comme l'a exprimé Johann August Urlsperger : « En effet, dans l'essence de Dieu, il n'y a ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit. [...] Pour résumer : une seule essence, sans premier, deuxième ni troisième, sans supérieur ni inférieur »). Sanders nous appelle d'une manière convaincante à repenser notre vocabulaire trinitaire dans ce domaine, ou, au moins, à en prendre davantage conscience méthodologiquement.

Sanders passe ensuite à l'interprétation théologique des Écritures et critique à la fois l'historique et le statu quo de la fragmentation des disciplines, avant de montrer la voie pour avancer. Tout au long du livre, Sanders cherche à rapprocher les disciplines de la théologie biblique et exégétique. En citant G.K. Beale et Benjamin Gladd, en développant une théologie biblique des mystères à laquelle il inclut la révélation trinitaire et en abordant le rôle de l'étude critique dans le développement de la théologie trinitaire moderne, Sanders s'efforce d'assembler ce qui n'aurait jamais dû être séparé. Son chapitre sur l'exégèse trinitaire, ainsi que les deux chapitres suivants sur les deux Testaments, contiennent des exemples de cette forme d'exégèse. Il aurait cependant été utile pour le lecteur d'inclure, tout au long du livre, de plus grands extraits mettant en lumière des passages spécifiques dans lesquels ces doctrines fondamentales se manifestent, notamment dans la section intitulée « La charnière canonique », au chapitre 8.

Un exemple de cette exégèse trinitaire qui ressort du livre est la lecture *prosoponique* : « la pratique du discernement de la *prosōpa* [divine] qui parle dans les Écritures » (226-235). Il s'agit

d'identifier la personne qui parle dans un texte de l'Ancien Testament, qu'il s'agisse du Père, du Fils, du Saint-Esprit ou de l'Église. (Le terme « prosoponique » est dérivé du grec *prosōpon*, « personne ».) Sanders en donne de nombreux exemples, à commencer par le Prologue de l'Évangile de Marc, dans lequel l'évangéliste identifie Dieu le Père comme celui qui s'exprime en Esaïe 40 (qui, selon Sanders, est au cœur de cette citation de différents textes).

Dans son chapitre sur l'Ancien Testament, Sanders réfute la pratique vieille de plusieurs siècles qui consiste à identifier Christ aux théophanies de l'Ancien Testament. Son rejet de cette pratique semble inutile à première vue et son argument trop bref, mais son idée que le fait que le Fils corresponde à la figure du messenger des théophanies de l'Ancien Testament « implique seulement que les [...] théophanies de l'Ancien Testament *représentent* le Fils, pas qu'il s'agit du Fils en personne » est particulièrement intrigante. Comme Augustin, il reconnaît que, « du fait de son statut au sein de la Trinité, engendré du Père de toute éternité et exprimant le Père, [le Fils] peut jouer le rôle de messenger de Dieu, même dans l'Ancienne Alliance ». Il aspire aussi (là encore, comme Augustin) à protéger l'« unicité impossible à reproduire de l'incarnation du Fils » (225). Il propose une *via media* : les théophanies de l'Ancien Testament sont des manifestations créées de la présence d'une des personnes divines, sans que la personne divine ne prenne la nature du signifiant, comme dans le cas de l'incarnation. Pour l'auteur, la colombe qui descend sur Christ à son baptême et représente le Saint-Esprit qui « agit sous la forme d'une économie des signes, mais sans mission personnelle » (226), en parallèle de l'incarnation, constitue un parallèle potentiel dans le Nouveau Testament. L'intégration des théophanies à l'« économie des signes et intentions » permet d'assembler diverses disciplines exégétiques et théologiques, notamment la typologie, la lecture prosoponique rétrospective et la théologie trinitaire au sens propre. Qu'on soit convaincu ou non par son argumentation, Sanders a ouvert la voie à des partenariats théologiques plus constructifs dans un milieu académique si fragmenté.

Sanders conclut son livre sur un chapitre plus court, contenant 11 thèses sur la « révélation de la Trinité et ses implications pour une doctrine bien ordonnée de la Trinité et l'ensemble d'un système théologique » (23). Ces thèses montrent clairement l'objectif principal de ce livre : non pas de développer une doctrine de la Trinité par l'argumentation exégétique ou dogmatique, ni de garder le meilleur de la théologie trinitaire à travers l'histoire de l'Église (bien qu'il réponde assez bien, quoique sans exhaustivité, à ces deux préoccupations), mais de nous aider à comprendre sur quoi nous devons fonder notre doctrine de la Trinité : sur la révélation de Dieu à travers les Écritures. La doctrine trinitaire n'est ni une abstraction fantaisiste tirée du texte biblique, ni une doctrine exprimée explicitement et sémantiquement dans la Bible, mais « la révélation de la Trinité est intrinsèquement liée à celle de l'Évangile » (239).

Sanders écrit avec une clarté caractéristique, qui lui permet d'éviter à la fois la prose rigide et les digressions compliquées. Toute personne qui a envie d'en savoir plus sur la théologie trinitaire saura profiter de ce livre, même si certaines notions qu'il contient seront difficiles à comprendre pour ceux qui n'ont pas déjà une maîtrise élémentaire de cette doctrine. Même si plusieurs sections de ce livre pourraient servir d'introduction à certains domaines de la théologie trinitaire, d'autres

sections vont aussi clairement au-delà du niveau introductif, pour explorer des notions largement plus avancées. Pour ce qui est des notes de pied de page, l'auteur s'en tient au strict minimum, tout en citant une abondance de références bibliques, de sujets et d'auteurs. Ce livre serait donc utile dans une classe d'école du dimanche ou de faculté/séminaire, mais au niveau d'un séminaire, il vaut mieux ne s'en servir que de point de départ, avant d'aller plus loin avec une étude approfondie d'autres sources, à la fois primaires et secondaires.

Cameron Crickenberger

Caroline du Sud, Etats-Unis

Terry, John Mark et Robert L. Gallagher. *Encountering the History of Missions: From Early Church to Today* (Découvrir l'histoire des missions : de l'Église primitive à aujourd'hui). Découvrir la mission. Grand Rapids : Baker Academic, 2017. 416 pages. 29.99\$, papier.

L'initiative de John Mark Terry et Robert Gallagher, de résumer l'histoire des missions chrétiennes en un seul volume, à la fois succinct et assez complet pour servir de base à un semestre complet de cours sur ce sujet, est à féliciter. Les 18 chapitres de ce livre, sur environ 350 pages, font passer le lecteur du terrain connu des « missions dans l'Église primitive » à un chapitre plus rare et instructif expliquant la forte influence de l'école de pensée du Church Growth Movement (mouvement pour la croissance de l'Église) du Fuller Seminary sur le paysage missionnaire actuel. L'objectif des auteurs est d'offrir un aperçu général de l'histoire de la mission, par au moins trois axes : d'abord, en détournant notre attention de l'Église impériale romaine vers les missions perses, puis nestoriennes (chapitre 2), puis en incluant un millénaire de missions orthodoxes orientales (chapitre 4), puis, enfin, par la mention de figures importantes de l'Église et de la mission, originaires de pays du Tiers-Monde, dans les deux chapitres sur le Grand Siècle des missions protestantes (chapitres 12 et 13) et dans celui sur l'expansion évangélique au XX^e Siècle (chapitre 14). Dans cette présentation largement chronologique, le lecteur découvrira successivement les missions « celtes, orthodoxes, dominicaines et franciscaines, le « renouveau médiéval » (vaudois, lollards et hussites), la Réforme, les missions jésuites, piétistes, moraves et méthodistes. Heureusement, le livre contient un index des sujets. La deuxième moitié du livre, à partir du chapitre 9, est plus homogène : elle se concentre surtout, mais pas exclusivement, sur le protestantisme évangélique et sur l'évaluation missiologique des dernières tendances. Terry et Gallagher semblent trouver leur propre voie, après la première moitié, dans laquelle ils dépendent trop fortement de spécialistes des traditions catholique, orthodoxe et nestorienne. Après des chapitres utiles sur les conseils et congrès missionnaires, les missions spécialisées et le Church Growth Movement (mouvement pour la croissance de l'Église), le dernier chapitre, « Rétrospective et prospective », conclut l'étude d'une manière succincte et incisive.

Les livres de ce genre et d'une telle étendue sont rares. J'ai donc eu envie de le lire rien qu'en voyant le titre et le sujet. Ce nouveau tome de la série « Encountering Mission » (Découvrir la mission) a aussi attiré mon attention pour deux autres raisons : d'abord, à cause de ma très haute estime pour le tome précédent, *Encountering Theology of Mission* (Découvrir la théologie de la mission), de Craig Ott et le regretté Stephen Strauss, publié en 2010 ; ensuite, parce qu'une collaboration entre un professeur de longue date et ancien missionnaire baptiste du Sud et un auteur charismatique australien, directeur de département au Wheaton College et membre de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, pique ma curiosité. Terry et Gallagher sont tous deux des missiologues chevronnés et des académiciens expérimentés, qui, au fil des années, se sont imposés comme des autorités pour une partie importante du milieu évangélique dans le domaine (interdisciplinaire) des études missionnaires.

Tout comme le tome précédent, que je mentionne régulièrement et affectueusement à mes élèves en tant qu'« Ott et Strauss », l'ouvrage de Terry et Gallagher contient beaucoup de références à d'autres travaux de recherche effectués dans ce domaine. Il peut donc servir d'introduction à la littérature plus séminale et courante sur divers domaines de l'histoire des missions. Contrairement à l'ouvrage d'Ott et de Strauss, celui-ci est cependant moins efficace pour décrire avec équilibre les différents points de vue et interprétations, avant de tirer judicieusement ses propres conclusions sur chaque sujet abordé. Ceci dit, il consacre une certaine attention à l'histoire de la missiologie, avec celle de l'activité missionnaire elle-même. Il peut être considéré comme un ouvrage missiologique d'introduction à l'histoire des missions.

Ce livre est destiné aux étudiants et praticiens évangéliques. Les auteurs affirment leur conviction que l'histoire des missions « est aussi inspirante qu'instructive » (361-62). La série de Baker est censée constituer une mise à jour de l'œuvre prolifique du missiologue évangélique du 20^e Siècle J. Herbert Kane. Dans le dernier chapitre, Terry et Gallagher s'approprient son évaluation judicieuse et charitable de l'histoire de la pensée et de la pratique missionnaire, mentionnant à la fois « ce que les missionnaires ont bien fait » et « ce qu'ils ont mal fait » (355-59). En plus de cela, les auteurs proposent également des évaluations plus sommaires tout au long du livre. Le chapitre 2, par exemple, contient une partie consacrée aux « Méthodes missionnaires orientales » (30-32), le chapitre 4 *conclut* sur un aperçu des « Caractéristiques des missions [orthodoxes] » (86-88), le chapitre 7 contient une partie sur les « Méthodes missionnaires » de la Genève de Calvin (135-38), le chapitre 10 conclut sur les « Méthodes missionnaires » des Moraves (210-20) et le chapitre 12 contient un paragraphe sur la « clé du succès » de William Carey (249).

S'inscrivant dans le sillage d'une perspective large et évangélique œcuménique (ou œcuménique évangélique), Terry et Gallagher offrent une introduction charitable au rôle des missions dans la pensée de Martin Luther, suivie d'une description des premières missions luthériennes et d'un aperçu de l'expansion luthérienne en Scandinavie (138-48). Les contributions missionnaires de la Genève de Jean Calvin et de son académie de formation au ministère sont mentionnées également, à juste titre, à l'exception de la surprenante omission de la mission huguenote au Brésil en 1556. Bien que le reste du chapitre sur les missions à l'époque de la

Réforme soit trop centré sur Wittenberg et Genève, au moins les auteurs ne qualifient pas à tort ces centres, ainsi que le mouvement de la Réforme dans son ensemble, de *non-missionnaires*. Il s'agit d'une erreur courante, non seulement chez les polémistes catholiques du XVI^e Siècle, mais aussi chez certains historiens de l'Église et apologistes arminiens aujourd'hui, qui a été corrigée, ces dernières années, données historiques à l'appui, par les historiens Michael Haykin et Kenneth Stewart.

On aurait cependant été en droit de s'attendre, de la part de Terry et Gallagher, à une explication plus rigoureuse des différences entre arminianisme et calvinisme que celle de la partie consacrée aux hymnes de Wesley (237-38). En dépit du fait que, dans la partie consacrée aux missions calvinistes, les auteurs mentionnent la doctrine calviniste de la prédestination et de l'élection sans la critiquer, ils opposent par la suite arminianisme et *hypercalvinisme*, qu'ils identifient à tort au calvinisme *authentique* en affirmant que les arminiens croient que « toute personne a le choix de recevoir la grâce gratuite de Dieu pour toute l'humanité. Ainsi, la responsabilité de l'annonce de la Bonne Nouvelle incombe au croyant, pour que son prochain puisse accepter ce salut. » C'est ce que les calvinistes bibliques croient aussi.

Les évangéliques américains du XX^e Siècle connaissent très peu leurs prédécesseurs piétistes continentaux (européens). Le chapitre sur les missions piétistes est une présentation utile du mouvement, dans son ensemble, ainsi que de figures spécifiques, comme August Francke, Bartholomeus Ziegenbalg, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf et Christian Schwartz. Le chapitre consacré aux importants conseils et congrès missionnaires pourra aussi contribuer à ouvrir les yeux des évangéliques conservateurs américains, qui ne sont souvent pas informés de l'histoire et des résultats de ces rassemblements. La partie consacrée à la Conférence d'Édimbourg sur l'évangélisation du monde, en 1910, note cependant, sans clarification critique, que « beaucoup d'historiens considèrent la conférence d'Édimbourg comme le berceau du mouvement œcuménique » (272). Malheureusement, Terry et Gallagher ne font aucune référence aux excellentes remarques sur cette conférence par Brian Stanley, qui la décrit comme une assemblée de chrétiens conservateurs, soucieux surtout de l'évangélisation du monde et de conversions chrétiennes. (Voir l'édition 2009 de la série « Studies in the History of Christian Missions » (Études historiques de la mission chrétienne), d'Eerdmans, une série plus historiographique, académique et œcuménique que celle de Baker).

Ce livre comporte cependant aussi certaines faiblesses caractéristiques qui font que j'hésite à le recommander à des étudiants n'ayant pas encore validé leur licence, en tout cas sans attention particulière de ma part. Je mentionnerai cinq faiblesses récurrentes : 1) l'emploi de termes non définis, 2) des attributions acceptées sans esprit critique, 3) les omissions surprenantes, 4) un style d'écriture peu clair et 5) des erreurs pures et simples.

Dans les derniers chapitres, le lecteur trouvera des définitions et explications de termes familiers, notamment « autochtone » (258), « paternalisme » (273), « universalisme » (278-9), « pluralisme » (279) et « nationalisme » (279). Dans les premiers chapitres, cependant, il devra se débattre avec les termes techniques suivants *sans définition* : arianisme (12), Tyrol (14),

métropolitain (27), illumination (52), communauté eucharistique (54), archimandrite (82), Albigeois (90), antipape (117), schisme papal (117) et interdit (125). Ces termes non définis donnent à ces chapitres une impression de copié-collé. Je n'entends pas pour autant que les auteurs seraient coupables de plagiat.

Dans le monde actuel, où le lecteur pourra facilement trouver ces définitions sur Google, je suis davantage préoccupé par les attributions et affirmations sans esprit critique de ces auteurs évangéliques. À mon sens, les références suivantes devraient contenir des précisions théologiques supplémentaires : le « théologien luthérien allemand » (6) Adolf von Harnack (de tendance libérale), « le christianisme arien » (13), une prétendue citation de Jésus tirée de l'Évangile selon Thomas (30), la quête d'or des Espagnols, qui auraient « apporté Christ » (91) aux autochtones par la conquête militaire et les conversions forcées, la « conversion radicale à Christ » (150) d'Ignace de Loyola et l'annonce de « l'Évangile » (157, 158, 170) par les Jésuites après le concile de Trente. À la première et dernière page du chapitre 8, les Jésuites sont décrits comme « fidèles à Christ » et « flexibles dans leur expression [chrétienne] » (150, 170). Il semble que les intentions louables de ces professeurs de missiologie (qui enseignent, à juste titre, à leurs étudiants que les missionnaires doivent associer fidélité et flexibilité) entravent une réflexion historique et théologique plus nuancée.

On constate aussi des omissions surprenantes pour un ouvrage aussi vaste que celui-ci. Tertullien n'est pas mentionné comme l'auteur de la citation, pourtant reprise par les auteurs : « Le sang des martyrs s'est vraiment avéré être la semence de l'Église » (10), pas plus qu'il n'est précisé que cette description de John Wesley : « Le monde était sa paroisse », est dérivée de ses propres paroles (224). Le Patronato Real de 1493 est expliqué en partie, mais son nom n'est pas mentionné (91-92). La liste des missionnaires jésuites omet Roberto di Nobili. L'importante contribution de la deuxième Réforme hollandaise à la théologie et à l'activité missionnaire est réduite. La notion de mission *moderne* (245) n'est définie que par une explication en sept points de la nouvelle ère incarnée par William Carey et les évangéliques transatlantiques de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e Siècles (244-5), sans aucun développement des arguments de Carey, ni même de son *Enquiry* (Enquête) (245). Pour une présentation des nombreuses facettes de la théologie des motivations missionnaires de Carey, voir mon article de 2012 dans le journal *Missiology* (Missiologie) (vol. 40, n°1).

En plus de ces omissions surprenantes, le livre manque parfois de clarté. Au chapitre 2, la distinction entre églises perses, syriaques et nestoriennes n'est pas toujours claire. Les revivalistes médiévaux, ainsi que les auteurs les appellent au chapitre 6, sont parfois appelés « Réformateurs », avec un R majuscule, au risque de les confondre avec les Réformateurs protestants du XVI^e Siècle. Par ailleurs, ceux-ci croyaient-ils vraiment que les « fonctions cléricales » n'étaient pas bibliques ? Eh bien, oui et non. Quels étaient exactement les aspects « mystiques » de la foi chrétienne mis en avant par les piétistes (200, 212) ? D'où vient le nom de la « période de tamisage » des moraves (208-09) ? En quoi le Club des saints, la mission aux colonies américaines et le moravisme allemand sont-ils des « persuasions instructionnelles » ayant contribué à orienter le développement

du méthodisme (226) ? Est-ce une sorte d'expression australienne ? En l'absence d'une explication claire de la relation controversée de John Wesley avec Sophy Hopkey, séquence d'événements incluse, l'auteur en reste même à se demander si Wesley a cherché à avoir une relation avec la femme d'un autre (228).

Enfin, plusieurs erreurs pures et simples, bien que sans grande importance prises individuellement, mettent en cause la crédibilité historique du livre. L'Anglo-Saxon Boniface est cité dans le chapitre sur les missionnaires celtes (58-61), mais cette confusion est davantage due au choix malheureux du titre d'un chapitre qui va bien au-delà des missions celtes. (Pour une analyse historique et missiologique plus complète des sources primaires et secondaires sur les missions européennes du début du Moyen-Âge, voir *Mission in the Early Church* (La mission dans l'Église primitive), d'Edward Smith.) Terry et Gallagher décrivent les 95 Thèses de Luther comme une compilation de griefs contre le catholicisme et un sommaire de théologie réformée, et non comme une critique spécifique des indulgences (139). Ils prétendent que le Puritain John Eliot, « l'Apôtre des Indiens », aurait « employé le modèle dominicain » (98), alors que pour les historiens, sa méthode missionnaire auprès des Algonquins du XVII^e Siècle émulait plutôt les *reducciones* jésuites, qu'elle s'inspirait des traditions puritaines anglaises, ou encore, comme je le défends dans mon mémoire (2015 Boston University), qu'elle combinait une base ecclésiologique congrégationaliste avec sa propre expérience transatlantique des communautés chrétiennes et de la réalité contextuelle pressante de l'hostilité envers les « Indiens qui prient », à la fois de la part des traditionalistes autochtones et des colons impies. Terry et Gallagher écrivent que la conférence d'Édimbourg sur la mission mondiale, en 1910, « a ignoré les problèmes du colonialisme et du paternalisme occidental » (273), sans même mentionner le célèbre plaidoyer de V.S. Azariah pour des « amis » (qui pourrait d'ailleurs appuyer leur argument), pas plus que l'observation du rapport de la 1^e commission, rédigé par John R. Mott, selon lequel, malgré quelques avancées technologiques, le colonialisme avait surtout apporté au reste du monde le matérialisme occidental et d'autres tentations, avec le mauvais témoignage de chrétiens de nom. Enfin, l'affirmation des auteurs selon laquelle l'islam semblait à ce moment-là avoir amorcé un lent déclin (280) ne tient pas compte du fait que les participants à cette conférence, avec les missionnaires de leur époque, pensaient être engagés, en Afrique, dans une course entre l'avancée de l'Évangile et l'expansion de l'islam vers le Sud. La conférence d'Édimbourg a reconnu qu'une fois convertis à l'islam, les animistes ne se tournaient que beaucoup plus rarement vers Christ.

Ce livre sera peut-être utile surtout aux lecteurs déjà familiers de l'histoire de l'Église, dans son ensemble, et qui souhaitent approfondir leur compréhension des multiples facettes de sa dimension missionnaire (et non occidentale). Les responsables d'église et missionnaires non-occidentaux de l'ère moderne mentionnés dans ce livre sont notamment Ko Tha Byu (252), Samuel Adjayi Crowther (256), John Sung (290) et Sundar Singh (294). On se demande cependant pourquoi un seul paragraphe est consacré à l'Église latino-américaine aujourd'hui (296), tandis qu'une demi-page est consacrée à l'Europe (295-96) et à l'Inde (295), une page complète à l'Afrique (293-94) et plus d'une page à l'Asie de l'Est (290-91) et du Sud-Est (292-93). Alors que,

tout au long du livre, selon la méthode quasi académique de la série *Encountering Mission* (Découvrir la mission), Terry et Gallagher présentent au lecteur une sélection de sources secondaires, dans cette brève section, ils ne font aucune référence à l'abondante littérature sur le « christianisme mondial », à la fois en tant que phénomène historique et discipline académique émergente, à l'exception d'un article de journal sur l'Église en Chine, datant de 2014. On pourrait mentionner notamment Andrew Walls, Lamin Sanneh, Samuel Escobar, Dana Robert, Miriam Adeney, Ogbu Kalu, Jehu Hanciles, Allan Anderson, Scott Sunquist, Kirsteen Kim, Paul Freston, Robert Frykenberg, Brent Fulton, Todd Johnson, Philip Jenkins et Mark Noll. Dans la conclusion de ce chapitre et de cette section, les auteurs mentionnent cependant *World Christian Trends* (Tendances chrétiennes mondiales) (2013), de David Barrett, et citent la deuxième édition de *From Jerusalem to Irian Jaya* (De Jérusalem à l'Irian Jaya) (2004), de Ruth Tucker.

Plusieurs femmes missionnaires sont mentionnées tout au long du livre, dont quatre pionnières auxquelles est même consacré un encadré : Ann Haseltine Judson (252), Helen Roseveare (293), Amy Carmichael (295) et Betty Green (324). Mary Slessor (266-67) et Joy Ridderhof (328-9) sont chacune l'objet d'une sous-section dans le chapitre correspondant. Le « mouvement missionnaire féminin » des XIX^e et XX^e Siècle est inclus à juste titre, bien que brièvement (264-268). Terry et Gallagher décrivent leurs « motivations » et mettent en avant des « pionnières » (comme Betty Stockton, Cynthia Farrar, Eliza Agnew et Lottie Moon), des « organisations » et des « contributions » du mouvement. En affirmant que les femmes missionnaires du XIX^e Siècle étaient motivées par le « féminisme » (non défini) et par un meilleur statut social (265-66), les auteurs confondent la/les motivation(s) des actrices avec une interprétation historique des événements et une observation de leurs conséquences. Là encore, comme pour beaucoup de sujets abordés dans ce livre, cette section constitue une introduction utile, qui pourra pousser le lecteur à approfondir le sujet en lisant d'autres livres et monographies, rédigés par des experts dans leur domaine respectif.

Les instructeurs et étudiants de niveau Master en mission et missiologie y trouveront un ouvrage de référence et une ressource pédagogique utile. Le livre contient une liste de références de 25 pages, avec environ 500 entrées. Tout au long du livre, des cadres mettent en avant des personnages, événements, sujets et documents-clé. Bien que courts, ces cadres contiennent des questions de discussion pouvant servir à un instructeur capable d'orienter la discussion vers la conclusion souhaitée. Certains cadres sont des vignettes biographiques de missionnaires et de missiologues, tandis que d'autres contiennent des extraits de sources primaires, utiles à citer. Les auteurs ont aussi parsemé le texte de citations sur les divers sujets abordés. En plus des cadres, des études de cas sont inclus après dix chapitres, dont quatre sont tirés de *Case Studies in Missions* (Études de cas missionnaires) (Baker, 1987), de Paul et Frances Hiebert. En fait, il peut s'agir plutôt de présentations, plus longues que les cadres, de matériel primaire, comme des paroles d'hymnes d'Isaac Watts et des frères Wesley (après les chapitres 10 et 11), suivies de questions de discussion.

J'étais d'abord sceptique sur la pertinence d'un chapitre entier consacré au Church Growth Movement (mouvement de croissance de l'Église), mais ce chapitre s'est finalement avéré être une explication utile, objective malgré la sympathie affichée des auteurs, du paysage missionnaire actuel. Terry et Gallagher mentionnent huit facteurs socio-historiques ayant facilité le développement de cette école de pensée, notamment sa promotion par des méga-églises et organisations para-ecclésiales (338-40), avant de poursuivre par sept « courants » nés de l'influence de Donald MacGavran, notamment le concept, à présent très populaire, de « peuples non atteints » (ou plutôt, pour clarifier, « groupes de personnes non atteints » [GPA]), ainsi que les Church Planting Movements (mouvements d'implantation d'églises, MIE) comme objectif de la mission et stratégie *de jour* [l'expression est de moi]. Même si nos convictions ne correspondent pas à la vision positive de MacGavran exprimée dans ce chapitre, il peut néanmoins servir de ressource pour décrire où nous en sommes, avec implication critique et discernement. Je pense ici à tous ceux qui réfléchissent à s'engager dans la mission, mais surtout aux pasteurs et aux autres qui souhaitent conseiller, équiper et entourer les missionnaires actuels et en devenir. Terry et Gallagher ont eux-mêmes noté six développements requis pour le Church Growth Movement (mouvement pour la croissance de l'église). Ils reconnaissent aussi que le mouvement « n'a jamais développé de fondement théologique solide », tout en émergeant d'un point de vue pragmatique et sociologique (352). Ils omettent cependant de mentionner que les MIE ont à présent dépassé les MCE, en tout cas dans le domaine du ministère transculturel, et que ce mouvement a lui-même changé de nom ou s'est scindé pour former les Disciple Making Movements (mouvements de formation de disciples, MFD).

Une réflexion finale s'impose sur la perspective apparente des auteurs concernant la contextualisation : il semble s'agir d'une voie médiane, non controversée, mais aussi non critique. Leur idée que les éléments d'une culture pré-chrétienne peuvent servir de « fondement » à la foi chrétienne (158) peut être perçue, soit comme exagérée, soit comme davantage accommodante envers la position de Charles Kraft sur les visions du monde et cultures autochtones que l'approche plus sûre (et meilleure) de Paul Hiebert : la « contextualisation critique ». L'éloge des missionnaires celtes dans la citation qui suit : « Ils étaient capables de travailler au sein de la vision du monde de la société qui les entourait, qu'ils aidaient à incorporer l'Évangile à une forme unique de christianisme sans détruire la culture » (62) se justifie par lui-même, mais laisse la porte ouverte à l'interprétation pour trouver la bonne forme et étendue finale de la vision du monde pré-chrétienne dans la vie transformée du disciple. Les auteurs recommandent cependant des exemples de réforme sociale d'inspiration chrétienne et notent aussi que le pluralisme philosophico-religieux est une des raisons du déclin missionnaire dans les dénominations traditionnelles (278-79).

Malheureusement, Terry et Gallagher suivent un trope employé par les partisans des Insider Movements (mouvements d'initiés) : ils partent d'une méthode d'« extraction », supposément employée à grande échelle par une génération précédente de missionnaires, qu'ils opposent à aux approches C-5 et C-6, plus « radicales » (selon leurs propres termes), de certains aujourd'hui, lesquelles, selon eux, permettent de garder les convertis dans *leur mosquée et leur communauté*.

Cela semble entendre que les missionnaires passés et présents, aux méthodes moins « radicales », n'ont jamais cherché à garder les convertis au sein de leurs familles et quartiers (288-89). C'est le syllogisme du milieu exclu. Ils recommandent à juste titre les apports anthropologiques et sociologiques à la mission (284-86, 343), mais sans avertir des risques potentiels, comme celui du fonctionnement contre-productif de stratégies qui compromettent les idéaux bibliques et principes théologiques, notamment une ecclésiologie saine. Pourtant, de tels avertissements tomberaient à point nommé aujourd'hui, où ces stratégies contre-productives ont le vent en poupe. Les auteurs ont aussi écrit un paragraphe sur la « linguistique améliorée » (286) et une section sur la « traduction biblique » (314-18), sans aucune référence aux controverses actuelles sur la théorie de la traduction, comme l'emploi ou l'omission de termes familiers (notamment ceux de « Père » et de « Fils ») dans les traductions à destination d'un public musulman.

Le court chapitre final, « Rétrospective et prospective », ne tient pas ses promesses (de sa propre introduction) : montrer *comment* répondre aux besoins restants de notre monde contemporain. Par souci d'équité, il faut reconnaître que le lecteur trouvera beaucoup d'« instruction et d'inspiration » pour la pratique missionnaire dans ces 18 chapitres riches en contenu. D'autres titres de la série *Encountering Mission* (Découvrir la mission) de Baker, notamment « Ott et Strauss », contiennent également beaucoup d'éléments à prendre en compte et à évaluer à propos de cette question importante. Malgré ses lacunes, ce livre remplit, en un seul volume, un objectif qu'aucun autre ne remplit à ma connaissance : offrir un aperçu historique des missions chrétiennes, à la fois bref et assez complet pour servir de base à un cours d'un semestre sur ce sujet, même si l'instructeur devra faire attention aux détails.

L'approche biographique de *From Jerusalem to Irian Jaya* (De Jérusalem à l'Irian Jaya), de Tucker, constitue à la fois sa force et sa faiblesse. L'ouvrage bien plus court de Dana Robert, *Christian Mission* (La mission chrétienne), est limité par l'attention particulière qu'il accorde à certains sujets et à l'historiographie des missions. *The Great Commission: Evangelicals and the History of World Missions* (La Grande Commission : les évangéliques et l'histoire des missions mondiales), édité par Martin Klauber et Scott Manetsch de Trinity Evangelical Divinity School, se limite à l'ère protestante, mais contient des chapitres pour chaque continent, sur les missions auprès de et par l'Église mondiale aujourd'hui. Les ouvrages de Stephen Neill et J. Herbert Kane sont des classiques séminaux, mais ils sont dépassés.

Travis L. Myers,
Minnesota, Etats-Unis