

Qu'est-ce que la missiologie ?

Résumé : Dans un contexte où les modèles missionnaires sont en changement, l'article se propose de repenser les bases de la missiologie. À quoi correspond exactement cette discipline théologique relativement nouvelle ? Après avoir élaboré une typologie des différents positionnements possibles de la missiologie dans le champ théologique, l'auteur posera les bases d'une première réponse à la question des spécificités de la missiologie et de ses tâches prioritaires, avant de définir un cadre épistémologique approprié en parlant entre autres de rapports entre Bible et culture, et entre théologie et sciences humaines.

Abstract : In a context of changing mission models, the article seeks to reconsider the bases of missiology. What is exactly this relatively new theological discipline? The author develops first of all a typology of the different possible positionings of missiology in the theological arena; then he puts forward the bases of a first answer to the question of the specificity of missiology and of its priorities; finally, he defines a suitable epistemological framework, considering, among other things, the relationship between the Bible and culture, and between theology and human sciences.

Au moment où il faut repenser les approches de l'évangélisation d'une Europe fortement déchristianisée et où les peuples du monde entier arrivent « chez nous », la réflexion sur la missiologie s'impose. Comme jeune discipline académique et comme science interdisciplinaire, son contenu et son positionnement parmi les disciplines de la théologie en particulier et dans le concert des sciences en général ne sont pas encore bien définis. Cet article se propose de délimiter le champ de préoccupation de la missiologie, de présenter son développement historique et de décrire ses fonctions et ses tâches. Ceci dit, il

* Hannes Wiher est professeur associé de missiologie à la FLTE et membre de l'Alliance Missionnaire Évangélique.

n'a pas la prétention de répondre à toutes les questions. Il propose plutôt une première approche de la notion de missiologie.

Définition de la missiologie

Les missiologues francophones ont tenté plusieurs définitions de la missiologie. L'éminent missiologue français Marc Spindler, longtemps directeur de l'Institut œcuménique de missiologie de Leyde, définit la missiologie comme « l'étude scientifique raisonnée du phénomène missionnaire¹ ». Revenant au sens étymologique du terme, Klauspeter Blaser, professeur de théologie systématique et de missiologie à Lausanne pendant la deuxième moitié du XX^e s., définit la missiologie comme « la science de l'envoi de l'Église et du chrétien dans le monde² ». Dans son ouvrage *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique* (2004), Jean-François Zorn, historien et missiologue, définit la missiologie comme « la théorie et la pratique de l'apostolat biblique³ ». Toutefois, la missiologie est davantage une réflexion sur la pratique de la mission et ses dimensions biblique et théologique, que cette pratique elle-même. Cette réflexion sur la pratique missionnaire a été menée tout au long de l'histoire de l'Église, lorsqu'il y avait mission. La réflexion plus systématique ne s'est développée qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e s., stimulée par le mouvement missionnaire de ce « grand siècle⁴ ». À propos des aspects théoriques, pour simplifier, on peut discerner la réflexion sur la dimension missionnaire de la Bible, couramment appelée « théologie biblique de la mission », d'une part, de la réflexion plus systématique sur « le phénomène missionnaire », couramment appelée « théologie de la mission », d'autre part.

Définition provisoire de la mission

Mais si la missiologie est la réflexion sur la mission, qu'est-ce que la mission ? Cette notion très complexe ne sera présentée ici que brièvement⁵.

1. Marc SPINDLER, « Missiologie anonyme ou missiologie responsable », *La Revue Réformée* 34/1, 133, 1983, p. 25-36.

2. Klauspeter BLASER, « À quoi sert la missiologie ? », *Journal des Missions Évangéliques* 160/1, 1985, p. 21-28.

3. Jean-François ZORN, *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 101 (titre du chapitre 4 dans la partie III).

4. Dans la section « Interdisciplinarité de la missiologie », on présentera les approches multiples de la réflexion sur le « phénomène missionnaire ». Pour Kenneth Scott Latourette, le « grand siècle » missionnaire va de 1792, date de la publication de *l'Enquiry* par William Carey, à 1910, date de la conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg. Voir Kenneth S. LATOURETTE, « A Brief Summary of the Course thus far Traversed », in *A History of the Expansion of Christianity*, t. 7, *Advance Through Storm*, 5^e éd., Grand Rapids, Zondervan, 1976 (1^{re} éd. 1945), p. 416-465.

5. Une définition plus détaillée de la mission se trouve dans mon article : Hannes WIHER, « Qu'est-ce que la mission ? », *Théologie Évangélique* 9/2, 2010, p. 123-140.

Étymologiquement, le terme « mission » vient du latin *missio* qui signifie « envoi ». Sa base biblique se trouve dans le verbe hébreu *shalah*, « envoyer », qui a 847 occurrences dans l'Ancien Testament, et sa traduction grecque *apostellô*, qui apparaît 700 dans la Septante (LXX) et 131 dans le Nouveau Testament⁶. Quand il s'agit de l'envoi par Dieu, les mots utilisés pour « envoyer » expriment un mandat particulier, une « mission ». La personne ainsi chargée d'un message de Dieu, l'« envoyé de Dieu », le missionnaire (en hébreu *shaliah* et en grec *apostolos*), est donc en quelque sorte le « plénipotentiaire » de Dieu. Dire que le terme « mission » ne figure pas dans la Bible, c'est ignorer l'importance de la notion d'envoi dans les Écritures en général, et les occurrences de sa forme latine dans la Vulgate, la traduction latine de la Bible.

Sa base théologique se trouve dans l'utilisation du terme au Moyen Âge par la théologie catholique pour décrire les « processions divines » : l'envoi du Fils par le Père, et celui de l'Esprit par le Père et le Fils, c'est-à-dire la « mission de Dieu » (*missio Dei*). Au XVI^e s., Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, transforme cette notion et l'utilise pour décrire l'envoi de missionnaires par le pape, les « missions de l'Église » (*missiones ecclesiae*). Ces missions de l'Église sont aussi au centre des préoccupations pendant le grand mouvement missionnaire des XIX^e et XX^e s., perçu comme la « mission au loin », en Afrique, en Asie ou en Amérique latine. Au milieu du XX^e s., le mouvement œcuménique redécouvre la notion de « mission de Dieu » (*missio Dei*), et en fait une évaluation critique⁷. Certains missiologues lui donnent de nouveaux contenus qui, au moins en partie, sont difficilement acceptables pour le mouvement évangélique. Cela fait de la *missio Dei* une notion très composite et controversée, de sorte que certains missiologues ont proposé de l'abandonner⁸. Néanmoins, après les définitions géographique (la mission « au près » et « au loin ») et ecclésiologique (la mission comme fonction et structure de l'Église), la notion de « mission de Dieu » devient un fondement théologique de la mission pour les différentes sensibilités théologiques⁹. En d'autres termes, la mission repose dans le cœur missionnaire de Dieu le Père qui envoie le Fils (Jn 3.16), et ensemble avec le

⁶ M. DELCOR & E. JENNI, « *šlb* senden », *THAT*, t. II, p. 910-911 ; D. MÜLLER, « apostle », *NIDNTT*, t. I, p. 127-128.

⁷ P. ex. par les contributions des luthériens évangéliques Karl Hartenstein (alors directeur de la Mission de Bâle) et du missiologue Georg F. Vicedom. Georg F. VICEDOM, *The Mission of God. An Introduction to a Theology of Mission*, sous dir. Gilbert A. THIELE & Dennis HILGENDORF, reprint, St. Louis, Concordia Press, 1965 (version allemande : *Missio Dei – Actio Dei*, rééd. sous dir. Klaus W. MÜLLER, Nuremberg, VTR, 2002 [1^{re} éd. 1958]).

⁸ L.A. HOEDEMAEKER, « The Concept of *Missio Dei*. Is It Helpful or Confusing ? », in *Missiology. An Ecumenical Introduction*, sous dir. F.J. VERSTRAELEN et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 162-166.

⁹ Pour une discussion plus détaillée de la notion de « mission de Dieu », voir Christopher WRIGHT, *La mission de Dieu*, Charols, Excelsis (à paraître, 2012), et mon article « Évangile, mission et règne de Dieu », in idem, sous dir., *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 151-172.

Fils, l'Esprit (Jn 14.16, 26 ; 15.26 ; 16.7). Le Dieu trinitaire peut communiquer lui-même avec les peuples, mais préfère envoyer les membres de *son* peuple vers les autres peuples (*ethnè*) : dans l'Ancien Testament certains prophètes, et dans le Nouveau Testament les apôtres puis l'Église entière.

Cet envoi est exprimé et défini dans les différentes versions du mandat missionnaire à la fin de chaque évangile et au début des Actes des Apôtres (Mt 28.16-20 ; Mc 16.15-18 ; Lc 24.47-49 ; Jn 20.21-22 ; Ac 1.8). L'Église est chargée d'apporter l'Évangile, la Bonne Nouvelle du règne de Dieu, aux peuples. Chaque disciple est envoyé vers les peuples : il est alors « missionnaire ». On discerne un envoi général de chaque chrétien, qui doit l'amener à être témoin dans son entourage, et un appel spécifique pour un ministère « au près » ou « au loin ». Cet envoi implique un appel missionnaire (Gn 12.1-3 ; Es 6.8 ; Mt 4.19 ; Ac 9) et la communication transculturelle : une communication aux peuples dans leurs cultures. Les termes bibliques (hébreux et grecs) qui décrivent la communication du message de Dieu sont *basser* et *euaggelizomai*, « annoncer une bonne nouvelle », *amar* et *kèrussô*, « parler, prêcher », *mathètheuô*, « faire des disciples », et *martus*, « témoin ». Certains évangéliques y voient une communication uniquement (ou surtout) verbale, d'autres une communication « intégrale » en présence, paroles et actes. Il suffira de remarquer que l'usage moderne de ces mots ne correspond pas nécessairement à la connotation biblique.

Dans la perspective de l'histoire du salut, qui évolue selon le schéma « création, chute, rédemption, nouvelle création », la mission comprend la restauration de la relation entre Dieu et l'homme. Cette rédemption, Dieu l'initie le plus souvent par un envoi. On peut donc dire que la mission est la préoccupation centrale de Dieu, de Genèse 3 à Apocalypse 20. Si cela est vrai, il faudrait lire et interpréter la Bible dans une perspective missionnaire. Cette optique amène Christopher Wright à proposer une interprétation missionnaire de la Bible, une « herméneutique missionnaire¹⁰ ».

Développement historique de la missiologie

Comment la réflexion sur la mission s'est-elle exprimée dans les différentes époques de l'histoire de l'Église ? Les apôtres, particulièrement Paul et Luc, développent leurs « théologies pour les non-Juifs » à partir de leurs appels et expériences missionnaires¹¹. Les Pères de l'Église poursuivent cette réflexion

¹⁰. WRIGHT, *La mission de Dieu*, partie I.

¹¹. Cf. Andreas J. KÖSTENBERGER & Peter T. O'BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth. A Biblical Theology of Mission*, NSBT 11, Downers Grove, IVP, 2001, p. 111-201, chap. « Luke-Acts » et « Paul » ; Eckhard SCHNABEL, *Paul, the Missionary. Realities, Strategies and Methods*, Downers Grove, IVP, 2008.

théologique dans une perspective missionnaire. Avec l'Édit de tolérance (313), sous l'empereur Constantin, et l'accréditation de la foi chrétienne sous Théodose (381), le christianisme devient la religion d'État de l'Empire. Dorénavant les non-chrétiens (les « barbares »¹²) sont à l'extérieur de l'Empire, « au loin ». Au VI^e s., le pape Grégoire le Grand, un bénédictin, développe la notion d'adaptation aux cultures en place. En 601 il écrit à ses missionnaires en Angleterre :

J'ai longuement réfléchi au cas des Angles ; voici ma réponse : que l'on détruise le plus petit nombre possible de temples païens, mais qu'on détruise seulement les idoles qu'ils renferment. Qu'on les asperge d'eau bénite, qu'on construise des autels et qu'on place des reliques dans les édifices, afin qu'... on change simplement leur affectation... Les gens apprendront à offrir leur bétail, non pas en l'honneur de l'idole, mais en l'honneur de Dieu¹³.

L'Église en Europe, qui est entourée d'océans et, à partir du VII^e s. d'États musulmans, n'a plus d'accès direct aux non-chrétiens. La « mission au loin » n'est plus un sujet prioritaire. Au XIII^e s., Raymond Lulle, qui veut créer des facultés missiologiques axées sur l'islamologie, n'arrive pas à convaincre les papes. Pendant ce même siècle, le pape ne répond pas à la sollicitation du khan mongol d'envoyer cent missionnaires pour instruire son peuple dans la foi chrétienne.

Quand les musulmans envahissent l'Europe au XV^e s., la « mission au près » devient de nouveau un sujet de préoccupation pour certains, entre autres aussi pour les réformateurs de sensibilité catholique et protestante. Au XVI^e s., sur la base de la notion d'adaptation, les missionnaires jésuites (comme François Xavier et Robert de Nobili) développent la notion d'accommodation : on traduira la messe et le catéchisme en terminologie philosophique autochtone. Cette démarche missiologique, initialement autorisée par le pape, déclencherà la « Querelle des rites » malabar et chinois et conduira en 1704 à l'interdiction de l'accommodation par le pape et dans la suite à l'expulsion des missionnaires de la Chine. Jusqu'au Concile Vatican II, toute accommodation de la pratique missionnaire et toute traduction des textes sacrés resteront suspendues dans l'Église catholique.

Les réformateurs protestants ne développent de réflexion missiologique dans aucun des trois domaines : la pratique missionnaire, la dimension missionnaire de la Bible et la réflexion systématique sur le phénomène missionnaire. En conséquence, chez les protestants, la réflexion théologique universitaire ne s'imprègne pas de la perspective missiologique. La mission reste principalement

12. Le mot « barbare » vient du grec *barbaros*, « bégayeur ». Étaient considérés comme « barbares » ceux qui ne parlaient pas bien ou pas du tout le grec, donc les peuples non-grecs ; au temps de l'empereur Constantin, il s'agissait surtout des peuples situés à l'extérieur de l'empire romain.

13. Grégoire, *Lettres* XI, 56, 18 juillet 601.

une pratique des fractions « réveillées » de l'Église, c'est-à-dire des cercles touchés par le réveil piétiste. Dans cette perspective, Schleiermacher, dans son organigramme de la théologie (1811), situe la missiologie au sein de la théologie pratique nouvellement créée¹⁴. En 1836, Charles Breckenridge occupera la première chaire de missiologie protestante à Princeton aux États-Unis, en 1867, Alexander Duff une chaire à Édimbourg en Écosse, en 1897, Gustav Warneck une chaire à Halle en Allemagne, et en 1910, sous l'influence de Warneck, Josef Schmidlin la première chaire de missiologie catholique à Munster en Allemagne. Ainsi, vers la fin du XIX^e s., les premières esquisses d'histoire de la mission et de théologie systématique de la mission sont rédigées, avant tout celles de Gustav Warneck¹⁵. Le mouvement œcuménique, qui se constitue à partir de la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910, développe la réflexion missiologique amorcée par les pionniers, surtout dans les conférences missionnaires organisées par le Conseil International des Missions (CIM), et tout particulièrement à partir des années 1950¹⁶.

Les évangéliques craignaient d'envoyer leurs missionnaires dans les facultés de théologie libérales. Aussi créent-ils des écoles bibliques et missionnaires séparées. La fondation du mouvement de Lausanne en 1974 stimule énormément la réflexion missiologique dans le milieu évangélique anglophone, particulièrement aux États-Unis. Le développement de la missiologie américaine a été fortement influencé par Donald McGavran qui a introduit les méthodes des sciences humaines en missiologie¹⁷. Ainsi la missiologie américaine a-t-elle reçu une orientation pragmatique plutôt que théologique.

En francophonie, les débuts de la réflexion missiologique d'orientation œcuménique ou évangélique datent du milieu du XIX^e s. et se concentrent surtout sur la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP), fondée en 1822, et sur son École des missions. Des noms comme Édouard Vaucher¹⁸ et

¹⁴. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1994 (version allemande originale : *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin, de Gruyter, 2002 [1^{re} éd. 1811]).

¹⁵. Gustav WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*, 10^e éd., Berlin, Ev. Verlagshaus, 1913 ; idem, *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*, 5 vol., Gotha, Perthes, 1892-1903.

¹⁶. Pour un survol historique de ce développement, voir mon article « Édimbourg 1910 et son centenaire », *Théologie Évangélique* 10/1, 2011, p. 61-84 ; idem, « Les évangéliques et la théologie de la mission. Un aperçu historique », in idem, sous dir., *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, p. 19-37. Pour des contributions particulières, voir Lesslie NEWBIGIN, *La mission mondiale de l'Église*, Lausanne/Paris, Éditions du Soc/Société des Missions Évangéliques de Paris, 1959 ; Johannes C. HOEKENDIJK, *Vers une Église pour les autres*, Genève, Labor et Fides, 1966 ; Johannes BLAUW, *L'apostolat de l'Église. Esquisse d'une théologie biblique de la mission*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1968.

¹⁷. Cf. p.ex. Donald A. MCGAVRAN, *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

¹⁸. Édouard VAUCHER, « Études sur les Missions évangéliques parmi les peuples non chrétiens », mémoire à la Faculté Protestante de Strasbourg, 1872 ; idem, « Missions », in *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, sous dir. Frédéric LICHTENBERGER, t. IX, Paris, Fischbacher, 1880, p. 199-247.

Maurice Leenhardt¹⁹ sont à mentionner. En 1971, la SMEP disparaît ainsi que son école missionnaire, faisant place au plan international à la « Communauté Évangélique d'Action Apostolique » (CÉVAA) et du côté français au Service Protestant de Mission (« Département Évangélique Français d'Action Apostolique », DÉFAP), qui assure dorénavant la formation missionnaire. En 1972, l'Institut Protestant de Théologie (IPT) est fondé conjointement par l'Église réformée (ERF) et l'Église évangélique luthérienne (EELF). À partir de 1980, il organise des week-ends de missiologie et offre depuis 1985 un enseignement régulier de missiologie et d'œcuménisme. Parallèlement, à partir des années 1980, ce sont le « Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme » (CRÉDIC, créé en 1979) et l'« Association francophone œcuménique de missiologie » (AFOM, fondée en 1994) qui stimulent la réflexion théologique sur la mission dans une perspective œcuménique²⁰.

Du côté évangélique, il faut noter les efforts de publication des Groupes Missionnaires depuis 1950²¹, dont la revue *Mission*, et au cours des années 1960, la création de la Fédération de Missions Évangéliques Francophones (FMEF). Les séminaires de réflexion et de formation de l'Institut Évangélique de Missiologie (IEM) à l'Institut Emmaüs et le Cours d'Orientation Missionnaire (COM) pour les candidats missionnaires apparaissent dans les années 1990 et 2000. Aujourd'hui, ce sont le « Réseau de Missiologie Évangélique pour l'Europe Francophone » (REMEEF, fondé en 2008), avec son homologue pour l'Afrique francophone (REMEAF, fondé en 2007), qui se penchent sur la réflexion biblique et théologique sur la mission²².

Rapport entre théologie et missiologie

Comment positionner la missiologie dans la discipline de la théologie ? Étant une jeune discipline académique, elle n'a pas encore une position très claire. Depuis l'instauration des premières chaires de missiologie, à la fin du XIX^e s., trois modèles ont été mis en place. Dans l'organigramme de Schleiermacher,

19. Voir parmi ses multiples publications surtout Maurice LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, 1947 (rééd., Paris, Gallimard, 1971).

20. Cf. leurs sites : www.afom.org et <https://sites.google.com/site/credicmonde>.

21. Parmi les publications des Groupes Missionnaires on mentionnera : John STOTT, *Mission chrétienne dans le monde moderne*, Lavigny, Groupes Missionnaires, 1977 ; Eugène NIDA, *Coutumes et Cultures. Anthropologie pour missions chrétiennes*, La Côte-aux-Fées, Groupes Missionnaires, 1978 ; Michael GREEN, *L'Évangélisation dans l'Église primitive. Le développement de la mission chrétienne des origines au milieu du troisième siècle*, traduit de l'anglais, Lavigny/St Légier, Groupes Missionnaires/Emmaüs, 1981 ; Ype SCHAAF, *Histoire et rôle de la Bible en Afrique*, trad. A. & M. Spindler, Lavigny, Groupes Missionnaires, 1994 (2^e éd. 2000) ; Jacques BLANDENIER & Jacques BLOCHER, *Précis d'Histoire des Missions*, 2 vol., Nogent-sur-Marne/Lavigny, Institut Biblique de Nogent/Groupes Missionnaires, 1998-2003.

22. Voir la première publication du REMEEF : Hannes WIHER, sous dir., *La mission de l'Église au XXI^e siècle. Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010. Le site du REMEEF : www.missiologie.net.

la missiologie est classée dans le cadre de la théologie pratique. Ce « modèle d'incorporation » deviendra le modèle européen. Il conçoit la missiologie comme réflexion sur la pratique missionnaire menée dans une perspective ecclésiologique. Ce modèle présuppose donc la mission comme fonction et structure de l'Église. En revanche, la réflexion sur la mission comporte aussi des aspects théoriques (biblique, historique et systématique) : la réflexion sur la dimension missionnaire dans la Bible et dans l'histoire de l'Église, et la réflexion systématique sur la mission²³. Bien que la missiologie semble dépasser le cadre de la pratique, ce modèle d'incorporation dans la théologie pratique reste un modèle valable. Dans le même ordre d'idées, on peut aussi concevoir la missiologie comme une discipline à part entière, parallèle à la théologie. On peut considérer la Bible comme champ de réflexion qu'il faudra étudier dans sa dimension missionnaire. Il s'agira aussi de réfléchir aux stratégies missionnaires et aux théologies de la mission appliquées dans les différentes époques de l'histoire de l'Église. Ensuite, il faudra faire une synthèse systématique en forme de théologie de la mission et des religions. C'est ainsi qu'en Amérique, selon ce modèle, chaque faculté de théologie a son département de missiologie avec une chaire. Les grandes facultés prévoient une chaire parallèle à chaque chaire de théologie, avec en plus des chaires pour l'anthropologie culturelle, la croissance de l'Église, et les continents du Sud (les « champs de mission »). Ce « modèle d'autonomie » américain développe bien les différents aspects de la missiologie, mais évolue souvent loin de la réflexion théologique et devient pragmatique. Pour éviter cet éloignement, il faudrait percevoir la missiologie comme dimension de la théologie et donc l'intégrer dans les différentes disciplines. On peut donc concevoir la missiologie comme une « théologie missionnaire ». Ce « modèle d'intégration » semble le plus logique du point de vue théologique, mais a l'inconvénient qu'après quelques décennies, la dimension missiologique de la théologie aura probablement disparu, parce que les spécialistes des différentes disciplines théologiques ne se seront guère intéressés à la dimension missionnaire. À lui seul aucun modèle ne satisfait à toutes les dimensions de la missiologie. Il faudrait une combinaison d'au moins deux modèles, de préférence des modèles d'intégration et d'autonomie, pour pérenniser la missiologie dans le concert des disciplines théologiques. Toutefois, la missiologie n'est pas une « super-discipline » qui engloberait toutes les autres disciplines de la théologie. Elle a plutôt besoin de la réflexion de toutes les disciplines pour pouvoir mener sa réflexion. Le positionnement flou a certainement constitué une difficulté, au

23. On pourrait faire la même réflexion pour la théologie pratique.

cours de l'histoire de l'Église et de la théologie, et a fait que la missiologie a difficilement trouvé sa place²⁴.

Interdisciplinarité de la missiologie

En plus de cette problématique à l'intérieur de la théologie, la missiologie dépasse le domaine de la théologie en ce qu'elle doit non seulement s'intéresser au « texte », mais aussi au « contexte » et, en plus, à la communication du texte dans un certain contexte. Dans sa préoccupation de l'annonce du règne de Dieu et de la restauration de la relation entre l'homme et Dieu, la mission vise l'homme dans son ensemble. La missiologie comme réflexion sur la mission a donc principalement trois pôles d'intérêt : premièrement la réflexion sur la Bible, c'est-à-dire la théologie ; deuxièmement la réflexion sur l'homme, c'est-à-dire les sciences humaines et les sciences des religions, et troisièmement la réflexion sur la communication, c'est-à-dire les sciences de la communication. Ainsi, elle a trait à presque toutes les disciplines scientifiques²⁵, mais surtout à la théologie et à la philosophie, et aux sciences du comportement, de la communication et des religions. Tout cela montre, à l'évidence, que la missiologie est une science interdisciplinaire. Dans cette ligne de pensée, et en soulignant la multiplicité des approches du phénomène missionnaire, on parle aussi des « sciences de la mission²⁶ ». En conséquence, il sera important de bien réfléchir à l'articulation entre la Bible et l'homme dans son contexte socioculturel²⁷. Cet élément interdisciplinaire rend encore plus difficile un classement et un positionnement de la missiologie dans le concert des sciences. En revanche, ce fait rejoint le constat de beaucoup de scientifiques qu'avec l'outillage de leur seule spécialité, ils ne peuvent pas prétendre à une approche satisfaisante de l'homme dans son ensemble.

Spécificités de la missiologie

Qu'est-ce qui justifie l'existence de la missiologie comme discipline séparée ? Revenant à l'étymologie du terme de base, la spécificité de la missiologie peut se situer dans l'envoi (*missio, apostolè*), impliquant un appel mission-

²⁴. Pour une discussion des trois modèles voir aussi David BOSCH, « Mission et théologie », in *Dynamique de la Mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris/Genève, Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 654-666.

²⁵. Notamment la biologie, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie culturelle, la linguistique, la philosophie, la théologie, la démographie, l'économie, le droit, la politique.

²⁶. Voir par exemple le titre des Actes de la douzième session du CRÉDIC : Marc SPINDLER & Jacques GADILLE, sous dir., *Sciences de la mission et formation missionnaire au XX^e siècle*, Lyon/Bologne, Éditions Lyonnaises d'Art et d'Histoire/Edizione Missionarie Italiana, 1993.

²⁷. Pour simplifier, dans la suite on ne parlera que de la théologie et des sciences humaines. On réfléchira sur l'articulation entre théologie et sciences humaines dans la section « Questions épistémologiques ».

naire : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 20.21). Comme ce verset le montre, les apôtres reçoivent une vocation missionnaire : ils sont des « envoyés ». La question se pose si cette vocation missionnaire est différente de la vocation pastorale. Éphésiens 4.11 mentionne les ministères d'apôtre, de prophète, d'évangéliste, de berger et d'enseignant²⁸. Ce passage différencie la vocation missionnaire en une vocation d'apôtre (le pionnier polyvalent) et une vocation d'évangéliste (l'annonce première de l'Évangile). Quelle pourrait être l'articulation entre les vocations pastorale et missionnaire, que l'apôtre Pierre a certainement reçues toutes deux ? (voir Jn 21.15-17 : « Pais mes brebis »). Certains disent que le pasteur agit à l'intérieur de la paroisse, et le missionnaire à l'extérieur, ce qui reviendrait à faire revivre la définition géographique de la mission. Maurice Leenhardt, missionnaire, puis directeur de l'École des missions de la Société des Missions Évangéliques de Paris, a réfléchi à l'articulation entre vocation missionnaire et pastorale comme suit : « En matière d'apostolat, en mission le pastorat prolongé est pour le missionnaire un appauvrissement ; en matière de pastorat... l'apostolat est un enrichissement. Ce qui pourrait se traduire pratiquement en un paradoxe facile : rester pasteur tue le missionnaire ; devenir missionnaire sauve le pasteur²⁹. » Leenhardt apporte une évaluation négative du missionnaire qui prendrait une position pastorale en situation missionnaire, et suggère en revanche que le pasteur bénéficierait d'une perspective missionnaire. Quoi qu'il en soit, comme le pastorat, la mission et la missiologie ne peuvent pas se pratiquer sans appel. Johannes Verkuyl, professeur de missiologie à l'Université libre d'Amsterdam, le formule ainsi :

La missiologie n'est jamais un substitut pour l'action et la participation. Dieu appelle des volontaires dans sa mission. En partie l'objectif de la missiologie est de devenir une « station service » en cours de route. Si les études n'amènent pas à la participation, au pays ou à l'étranger, la missiologie a perdu son appel humble... toute bonne missiologie est aussi *missiologia viatorum* – une « missiologie de pèlerins »³⁰.

Une deuxième spécificité de la missiologie est la perspective mondiale. Les mandats missionnaires de la fin des évangiles mentionnent que la Bonne Nouvelle doit être annoncée à tous les peuples (*panta ta ethnè*) et à toute la création (Mt 28.18-20 ; Mc 16.15 ; cf. Mt 24.14). Luc mentionne dans son verset programmatique du début du livre des Actes (1.8) que la proclamation

28. Pour des raisons de place, on ne pourra pas entrer dans le débat sur la continuité et la discontinuité entre la première génération des « envoyés » (les douze disciples/apôtres) et les générations suivantes des « envoyés » dont parle Éphésiens 4.11.

29. Maurice LEENHARDT, « La place du missionnaire dans la mission », *Le Monde Non Chrétien* 10, 1949.

30. Johannes VERKUYL, *Contemporary Missiology. An Introduction*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 6. Voir l'avis contraire dans VERSTRAELEN, *Missiology*, p. 4.

commence sur le lieu d'habitation, dans la langue et la culture originelles (à Jérusalem), qu'elle continue dans la région de même langue et culture (la Judée), en passant par une langue et une culture proches (la Samarie), pour aller jusqu'aux extrémités de la terre. L'Évangile vise les peuples (et les générations) dans leurs cultures au près et au loin – tous ont besoin de la Bonne Nouvelle.

Une troisième spécificité de la missiologie est la perspective (trans-)culturelle. Parler à tous les peuples implique les êtres humains dans leurs cultures. Ainsi, la communication de l'Évangile est une communication transculturelle suivant ses règles habituelles : commencer avec ce qui est connu et acceptable (les « points de contact ») pour finir avec ce qui est moins familier et moins digeste.

Fonctions et tâches prioritaires de la missiologie

Quelles seraient les fonctions principales de la missiologie ? Selon Jean-François Zorn la missiologie a une double fonction : une fonction critique vis-à-vis de la théologie qui la sous-tend, en l'incitant constamment à être conforme à la *missio Dei*, et une fonction de mise en tension créatrice du texte biblique et du contexte, et donc une sensibilité vis-à-vis des cultures, avec comme conséquence la nécessité de la contextualisation³¹.

Ainsi, la missiologie aura des tâches complémentaires à la théologie. Selon Klauspeter Blaser, la missiologie est chargée de réfléchir particulièrement sur les sujets suivants : l'envoi de l'Église dans un monde en mutation, les théologies du Sud, la dimension missionnaire de l'histoire de l'Église et de la théologie, le rapport entre l'évangélisation et le développement, et, actuellement, l'Europe comme « terre de mission³² ». Jean-François Zorn y ajoute la réflexion sur le contenu de la mission comme *missio Dei* et *apostolè* (une théologie de la mission), sur le fait d'apprendre des autres (la dimension œcuménique), sur le fait d'apprendre premièrement de l'histoire des missions et ainsi combattre les préjugés de la pratique actuelle et deuxièmement de construire une théorie à partir de la pratique missionnaire, de réfléchir à la situation néo-missionnaire de l'Occident, et surtout de réfléchir à la relation de la missiologie avec les sciences humaines, autrement dit, à l'épistémologie³³.

³¹ Jean-François ZORN, « Mission et évangélisation », in *Introduction à la théologie pratique*, sous dir. Bernard Kaempf, Strasbourg, PUS, 1997, p. 315-329, particulièrement p. 328.

³² BLASER, « À quoi sert la missiologie ? », cité par ZORN, *La missiologie*, p. 88.

³³ ZORN, *La missiologie*, p. 112-113.

Questions épistémologiques

Pour enchaîner avec la dernière tâche mentionnée par Zorn, il faudra revenir à la question de l'articulation de la théologie avec les sciences (humaines). La missiologie a ce point en commun avec la théologie pratique, et celle-ci a déjà bien amorcé la réflexion³⁴. En revanche, la missiologie s'étant développée dans un milieu américain pragmatique, les questions épistémologiques n'ont pas reçu l'attention qui leur aurait été due. Le seul missiologue américain qui se soit penché sur cette question d'une manière suffisamment approfondie est Paul Hiebert, dans son ouvrage *Epistemological Implications of Missiological Shifts* (1999)³⁵. Dans la suite, on s'arrêtera très brièvement sur trois problématiques : le rapport entre faits et théories (en d'autres termes, entre objectivité et subjectivité), le rapport entre Bible et cultures (et aussi entre fond et forme), et finalement le rapport entre la théologie et les sciences humaines.

En supposant un créateur de l'univers qui a révélé la Bible, le rapport entre la Bible, la théologie et les sciences (naturelles et humaines) ne devrait pas susciter de conflits entre les faits, mais il peut susciter des conflits d'interprétation des faits par la théologie et les sciences. Ainsi, dans l'histoire de l'Église, il y a eu des conflits d'interprétation sur le centre de l'univers (géocentrique ou héliocentrique). C'est l'interprétation de l'Église qui a prévalu sur celle de l'astronomie. Actuellement, ce sont les débats sur la cosmogonie (création ou évolution) qui animent les cercles chrétiens et scolaires. Les neurosciences révolutionnent la notion d'âme. En considérant la concordance des faits et la discordance potentielle des interprétations, on doit conclure que la connaissance n'est ni entièrement objective (comme le prétendait le positivisme) ni entièrement subjective (position de l'instrumentalisme et du relativisme), mais que toute connaissance est objective et subjective à la fois. Elle est objective car chaque symbole a trait à la réalité, parce que les hommes ont des structures mentales et linguistiques communes, et parce que le Saint-Esprit nous guide dans la recherche de la vérité. Elle est subjective, car chaque personne est influencée par son contexte socioculturel, c'est-à-dire par ses présupposés inconscients (sa vision du monde) et par ses états psychosomatiques. Le maximum d'objectivité résulte d'une

³⁴. Pour des réflexions épistémologiques en théologie pratique d'un point de vue protestant, voir p.ex. Pierre BÜHLER et al., *Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Lieu théologique 15, Genève, Labor et Fides, 1989 ; B. REYMOND & J.-M. SORDET, sous dir., *La Théologie pratique. Status, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, 1993.

³⁵. Paul G. HIEBERT, *Epistemological Implications of Missiological Shifts*, Harrisburg, International Trinity Press, 1999. Cf. aussi idem, « Reflections on Epistemological Foundations », in *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids, Baker, 1994, p. 19-52.

recherche de la vérité guidée par le Saint-Esprit et de la gestion réfléchie de sa subjectivité, donc de la connaissance de ses présupposés.

Une deuxième question qui doit être bien réfléchie en missiologie, est le rapport entre « Bible et cultures ». La mission implique la communication du message biblique dans des cultures différentes, et donc une réflexion sur l'articulation du texte avec le contexte. Ce processus s'appelle contextualisation³⁶. Dans cette articulation, la Bible est la norme normative et la culture la norme relative. Cette prise de position est importante pour la contextualisation, qui implique dans son modèle critique une évaluation de la culture à la lumière de la Bible³⁷. Cette réflexion sur la Bible et les cultures est compliquée par le fait que le texte biblique implique déjà un contexte, c'est-à-dire des cultures ; il n'y a pas d'Évangile supra-culturel comme beaucoup d'évangéliques le présupposent. En contextualisant, la majorité des évangéliques suit le « modèle de la traduction » qui prévoit qu'un noyau supra-culturel (l'Évangile) s'exprime dans des formes culturelles à traduire librement selon l'« équivalence dynamique ». Il est vrai que Dieu a toujours parlé à l'homme dans sa culture. Dans l'Incarnation de Jésus-Christ, Dieu est même devenu homme, Juif du 1^{er} siècle. Toutefois, l'Évangile ne peut pas simplement être libéré de ses couches culturelles comme le prévoit ce « modèle noyau-couches ». En revanche, l'Évangile ne s'évapore pas non plus quand on enlève ses formes culturelles comme certains libéraux le pensent (le « modèle de l'oignon »). C'est le Dieu trinitaire, le « Christ en nous » de l'apôtre Paul, qui se manifeste à travers des formes culturelles variables. Dans cette réflexion sur le rapport entre le noyau et ses couches (ou entre le fond et la forme), il faudra exhorter à la prudence. Dans la majorité des cultures, fond et forme ne sont pas librement échangeables, comme le présuppose la théorie de l'équivalence dynamique développée par Charles Kraft. Il faut évaluer pour chaque cas et pour chaque culture le lien entre fond et forme. Par exemple, dans les cultures animistes, fond et forme sont presque toujours liées. C'est seulement la pensée du modernisme (et du post-modernisme) qui a libéré ce lien dans le courant du subjectivisme et de l'instrumentalisme³⁸.

Ayant réfléchi au rapport entre la Bible et les cultures, on peut s'attaquer à la réflexion sur le rapport entre la théologie et les sciences humaines, qui

³⁶. Voir aussi mon article, « Qu'est-ce que la contextualisation ? », *Théologie Évangélique* (à paraître).

³⁷. Pour la contextualisation critique, voir Paul G. HIEBERT, « Une contextualisation critique », in *Mission et Culture*, p. 191-216. Pour les autres modèles de la contextualisation, voir A. Scott MOREAU, « Evangelical Models of Contextualization », in *Local Theology for the Global Church. Principles for an Evangelical Approach to Contextualization*, sous dir. Matthew COOK et al., World Evangelical Alliance Theological Commission, Pasadena, William Carey Library, 2010, p. 165-193 ; Dean E. FLEMMING, *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, Leicester, Intervarsity, 2005 ; Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, éd. rév. et augmentée, Maryknoll, Orbis, 2002.

comporte la réflexion sur la Bible et les cultures. Étant donné que la missiologie est une science interdisciplinaire, seule une épistémologie critique réaliste peut répondre à ses exigences. Celle-ci abandonne l'épistémologie naïve idéaliste (qui soutient qu'il y a un système de pensée uniforme dans toutes les religions et cultures) ou l'épistémologie naïve réaliste (qui a confiance en la possibilité de concilier les différents systèmes de pensée). Elle ne peut qu'intégrer une théologie critique réaliste à une science théiste, c'est-à-dire que la théologie reconnaît qu'il y a d'autres approches du phénomène de l'homme (avec d'autres méthodes et outils). D'autre part, la science à intégrer reconnaît la dimension divine³⁹. En conséquence, une réflexion sur la vision du monde de la Bible, du théologien et du scientifique s'impose. De plus, une épistémologie critique réaliste exige une complémentarité des sciences diachroniques (p. ex. les théologies biblique et narrative et les sciences historiques), qui sont ouvertes à la recherche du sens de la vie, avec les sciences synchroniques (la théologie systématique et les sciences humaines), qui font abstraction d'un état des faits à un moment particulier⁴⁰.

Quelles sont les conséquences de ces réflexions épistémologiques ? Il faudra faire attention premièrement à la tension entre ontologie et empirisme (c'est-à-dire à la perspective du chercheur), deuxièmement au rapport entre corps et âme (la subjectivité dépendant de l'état du corps et de l'« âme »), et troisièmement à la vision du monde (la nôtre et celle des autres) et aux méthodes d'observation employées (les nôtres et celles des auteurs consultés), c'est-à-dire à la subjectivité dépendant du contexte culturel.

Conclusion

Étant donné que la missiologie n'a pas un positionnement clair à l'intérieur de la théologie et qu'en plus elle déborde de celle-ci, son rapport avec la théologie n'est pas sans tension. Et pourtant, on ne saurait pas où la classer ailleurs, car sa tâche consiste à réfléchir à la communication de l'Évangile dans un contexte particulier. Sur l'arrière-plan d'une Europe déchristianisée et de plus en plus multiculturelle et multireligieuse, la réflexion sur la missiologie devient importante et urgente, car elle est tout particulièrement la discipline qui réflé-

³⁸. Le fait qu'on n'ait pas permis la traduction des Écritures sacrées catholiques (la Vulgate), islamiques (le Coran), hindoues et bouddhistes pendant des siècles et en partie encore maintenant, pourrait être dû à ce lien étroit entre fond et forme. Cf. aussi Paul G. HIEBERT, « Form and Meaning in the Contextualization of the Gospel », in *The Word Among Us. Contextualizing Theology for Mission Today*, sous dir. Dean S. Gilliland, Dallas, Word, 1989, p. 101-120.

³⁹. À partir de la pensée des Lumières, les sciences se sont développées sur la base d'une vision séculière du monde ; le présupposé athée ou théiste dépend de l'auteur.

⁴⁰. Pour la présentation détaillée d'une épistémologie réaliste critique voir HIEBERT, *Epistemological Implications*, p. 68-116.

Qu'est-ce que la missiologie ?

chit à la meilleure manière d'atteindre nos contemporains. Ainsi il est à souhaiter que beaucoup se pencheront sur les questions soulevées dans cet article.

Hannes WIHER