

Qu'est-ce que la mission¹ ?

Introduction

Jusqu'au milieu du XX^e siècle, la question « qu'est-ce que la mission ? » ne se posait guère. Tout le monde le savait. C'était partir en Afrique ou ailleurs, « au loin », pour annoncer l'Évangile à ceux qui ne l'avaient pas encore entendu. Aujourd'hui, il y a des chrétiens sur tous les continents, mais moins en Europe qu'ailleurs. L'Europe en général et la France en particulier sont devenues une « terre de mission »². Il semble donc plus judicieux de commencer par évangéliser l'Europe, avant d'aller au loin. Pourtant, à propos de l'Europe, on ne peut pas parler de mission, puisque la mission consiste à partir « au loin », comme nos prédécesseurs nous l'ont enseigné.

Notre vécu européen actuel est également marqué par le pluralisme. Après trois siècles de philosophie des Lumières, l'Européen moyen a tendance à penser que toutes les religions se valent. Or il est difficile de partager sa foi avec quelqu'un qui doute de l'existence d'une « réalité ultime », qu'il soit athée ou agnostique.

Les questions auxquelles nous allons chercher à répondre sont : « Pourquoi la mission ? » ; « qu'est-ce que la mission ? » ; et « comment pratiquer la mission ? ». En tant qu'évangéliques, nous cherchons les réponses à ces questions dans la Bible. Mais nous chercherons aussi des éléments de réponse

¹ L'article qui suit est un extrait entièrement révisé d'un exposé présenté à l'Institut Biblique et Missionnaire Emmaüs, à St-Légier, le 15 décembre 2008, dans le cadre de la semaine interdisciplinaire de missiologie. Hannes Wiher enseigne la missiologie à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui en Centrafrique, à l'International Baptist Theological Seminary à Prague, à Colombo Theological Seminary et à Lanka Bible College and Seminary à Colombo.

² Cf. Henri GODIN et Yvan DANIEL, *La France, pays de mission ?*, Paris, L'Abeille, 1943. Le constat est formulé prudemment, sous la forme d'une question.

dans les documents fondamentaux des évangéliques, documents qui sont issus des grandes rencontres de la deuxième moitié du XX^e siècle : la Déclaration de Lausanne³, fruit des délibérations du rassemblement évangélique de 1974 (qui a donné naissance au « mouvement de Lausanne ») ; le Manifeste de Manille⁴, document analogue qui est le fruit d'une deuxième conférence du mouvement de Lausanne, en 1989 ; et la Déclaration d'Iguassu⁵, fruit d'une réunion de la commission mission de l'Alliance Évangélique Mondiale en 1999.

Dans cet article, nous allons aborder dix aspects de la mission⁶.

1. La perspective historique⁷

Pendant les trois premiers siècles de l'histoire de l'Église, les chrétiens ont fait part de leur foi tout naturellement et d'une manière spontanée à leur prochain. L'exemple type est celui de l'esclave chrétien qui convainc les enfants de ses maîtres, puis leurs parents. Ainsi, après trois siècles, la foi chrétienne était devenue celle de 10 % de la population mondiale d'alors. Un tiers de la population avait entendu l'Évangile sans qu'il y ait eu organisation stratégique des efforts missionnaires.

Après le changement constantinien de 313, les masses affluent dans l'Église. À l'intérieur de l'Empire romain tout habitant est dorénavant considéré comme « chrétien ». Il s'agit désormais d'atteindre les « barbares »⁸ à l'extérieur des frontières de l'Empire. La mission se différencie en une entreprise « lointaine »

³ Le texte intégral de la Déclaration de Lausanne a été publié dans *Perspectives Missionnaires* 2, 1981, p. 66-75 et sur <http://www.missiology.net/documents/Déclaration%20de%20Lausanne.pdf>. On peut en trouver des extraits dans Klauspeter BLASER, sous dir., *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques*, Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 2000, p. 112-122.

⁴ Le texte intégral du Manifeste de Manille se trouve sur <http://www.missiology.net/documents/Manifeste%20de%20Manille.pdf> ; on en trouvera des extraits dans BLASER, *Repères*, p. 445-464.

⁵ Le texte intégral de la Déclaration d'Iguassu a été publié dans *Perspectives Missionnaires* 40/2, 2000, p. 55-64 ; et en anglais dans William TAYLOR, sous dir., *Global Missiology for the 21st Century: The Iguassu Dialogue*, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 16-21. Le texte de ce livre est disponible en ligne sur www.wearsources.org/publications.aspx.

⁶ Parmi les autres études recommandées, on peut citer : John STOTT, *Mission chrétienne dans le monde moderne*, Lavigny, Groupes Missionnaires, 1977 ; Lesslie NEWBIGIN, *En mission sur le chemin du Christ – Perspectives bibliques*, Aubonne, Moulin, 1989 ; Roger S. GREENWAY, *Introduction à la mission chrétienne*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2000 ; Jean ISCH, *Jusqu'au bout du monde*, Cléon d'Andran – St-Légier, Excelsis – Emmaüs, 2000.

⁷ Deux livres d'histoire de la mission sont faciles d'accès : Ruth TUCKER, *Aux extrémités de la terre. Une histoire biographique des missions chrétiennes*, Miami, Vida, 1989 ; et Jacques BLANDENIER et Jacques A. BLOCHER, *Précis d'histoire des missions*, 2 vol., Nogent-sur-Marne – Lavigny, Institut Biblique de Nogent – Groupes Missionnaires, 1998-2003.

⁸ Barbare vient du grec *barbaros*, « bégayeur ». Étaient considérés « 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.

(la mission extérieure) et une évangélisation « proche » (la mission intérieure). Cette définition de la mission est *géographique*.

Quand l'Église catholique se lance dans un mouvement d'expansion, « là où elle n'est pas encore », c'est-à-dire sur les continents nouvellement découverts, la mission se poursuit « au loin ». C'est l'Église qui produit la mission. Celle-ci devient une fonction de l'Église, qui donne naissance à des ordres missionnaires, au XVI^e siècle, et à la « Congrégation pour la propagation de la foi », en 1622, également une structure de l'Église. Cette définition de la mission est *ecclésiologique* : la mission est considérée comme une fonction ou une structure de l'Église⁹.

Les Réformateurs n'ont pas repris à leur compte les ordres monastiques qui constituaient alors les structures de la mission. Il n'y eut que de rares efforts missionnaires luthéro-réformés : au Brésil, par les Français, en Laponie, par les Danois, et en Afrique du Nord, par les Allemands. Entre temps, on peut citer la mission des Moraves et des Piétistes allemands de Halle aux XVII^e et au XVIII^e siècles.

Trois siècles après la Réforme, sur la base de l'initiative du baptiste William Carey en 1792, une nouvelle structure missionnaire va naître, sous la forme des sociétés missionnaires para-ecclésiales et indépendantes. Le grand mouvement missionnaire des XIX^e et XX^e siècles naît sur la base de deux phénomènes : d'un côté les grands réveils anglo-saxons, qui ont des répercussions dans certaines régions du continent européen sous la forme d'une « mission intérieure », la foi évangélique et la mission étant toujours associées à l'action du Saint-Esprit et donc aux réveils, comme l'indique le livre des Actes. D'un autre côté, c'est l'expansion coloniale qui modèle la « mission extérieure ».

Depuis la déchristianisation de l'Europe, au cours du XX^e siècle, le paradigme de la mission « lointaine » est mis en question. Nous vivons dans une période de transition entre deux paradigmes, comme l'écrit David Bosch¹⁰. L'Europe est devenue « terre de mission ». La mission devra se faire aussi dans la proximité, comme pendant les premiers siècles. Mais sur quelle base théologique, par qui et comment¹¹ ?

⁹ Cf. Marc SPINDLER, « La conception ecclésiocentrique de la mission », in *La mission. Combat pour le salut du monde*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 42-73 ; Maurice LEENHARDT, « La mission structure de l'Église », *Le Monde Non Chrétien* 4, 1947, p. 406-425.

¹⁰ Cf. David BOSCH, *Dynamique de la Mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris – Genève, Karthala – Labor et Fides, 1995.

¹¹ C'est Jean-Georges GANTENBEIN qui poursuit cette réflexion dans son mémoire : « *La France, pays de mission ? La définition de la mission et les critères d'une missiologie de la culture occidentale* », présenté à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg en 2006.

2. La mission et le cœur de Dieu

Au cours du Moyen-Âge, le terme latin *missio* (qui signifie « envoi ») fut utilisé par la théologie catholique pour désigner les relations des personnes au sein de la Trinité, les fameuses « processions divines » : la mission de Dieu, la *missio Dei*, consiste en ce que le Père a envoyé le Fils (Jn 3.16 ; 20.21) et que le Père et le Fils ont envoyé l'Esprit (Jn 14.16,26 ; 15.26 ; 16.7)¹².

C'est Ignace de Loyola, le fondateur de l'ordre missionnaire de la Compagnie de Jésus, qui a adapté le concept de *missio Dei* au paradigme de l'expansion de la religion chrétienne aux continents nouvellement découverts. Il s'agissait de demander au pape d'envoyer des missionnaires pour implanter l'Église dans les nouveaux territoires. Le concept de *missio Dei* fut donc transformé en mission de l'Église (*missiones ecclesiae*)¹³.

Parmi les Protestants, ce sont Karl Barth¹⁴, lors de sa conférence donnée à Berlin en 1932, Karl Hartenstein, le directeur de la Mission de Bâle peu après, puis le mouvement œcuménique lors de la conférence de Willingen en 1952¹⁵, qui entrèrent en dialogue critique avec le concept catholique de *missio Dei*. Georg Vicedom¹⁶ et Lesslie Newbigin¹⁷ posèrent les bases théologiques d'une notion équilibrée : la mission trouve son origine dans le cœur de Dieu, qui intègre son peuple, l'Église, à sa mission. Aujourd'hui, on peut parler d'un consensus de base entre missiologues catholiques, protestants et évangéliques pour considérer le concept de la *missio Dei* comme fondement d'une définition *théologique* de la mission¹⁸. Néanmoins, des différences d'interprétation de ce

¹² Jean-François ZORN, « Mission (*Missio Dei*) », in Ion Bria et al. sous dir., *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris – Genève – Yaoundé, Cerf – Labor et Fides – CLÉ, 2001, p. 216-218.

¹³ André RÉTIF, *La mission. Éléments de théologie et de spiritualité missionnaire*, Paris, Mame, 1963.

¹⁴ Karl BARTH, « La théologie et la mission à l'heure présente », *Le Monde Non Chrétien* 4, 1932, p. 70-104.

¹⁵ Helmut ROSIN, *Missio Dei : An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in the Protestant Missiological Discussion*, Leyde, IIMO, 1972.

¹⁶ Georg F. VICEDOM, *The Mission of God : An Introduction to a Theology of Mission*, réimpr., St Louis, Concordia Press, 1965 (version allemande originale 1958).

¹⁷ Lesslie NEWBIGIN, *Trinitarian Doctrine for Today's Mission*, réimpr. Milton Keynes, Paternoster, 1999 (1^{ère} éd. 1963).

¹⁸ Les documents des différents mouvements qui témoignent de ce consensus sont : Concile Vatican II, *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église. Ad Gentes* [1965], Lyon – Paris, Apostolat des Éditions – Cerf, 1967 ; Adam WOLANIN, « Trinitarian Foundation of Mission », in *Following Christ in Mission. A Foundational Course in Missiology*, sous dir. Sebastian KAROTREMPPEL et al., Boston, Pauline, 1996 ; C.O.E., *La nature et la mission de l'Église*, Genève, C.O.E., 2005, § 9 et 35 ; David J. BOSCH, « La mission comme *missio dei* », in idem, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 525-530 ; Marc SPINDLER, « Une missiologie trinitaire », in *La mission. Combat pour le salut du monde*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 78-82 ; « Déclaration d'Iguassu », *Perspectives missionnaires* 40/2, 2000, p. 55-64 (1^{er} engagement).

concept existant¹⁹. La position évangélique essaie de maintenir un équilibre entre la mission de Dieu et la mission de l'Église dans la *missio Dei*. Nous avons évoqué, dans notre tour d'horizon initial, le passage d'une définition géographique à une définition ecclésiologique, puis à une définition théologique de la mission.

La notion d'envoi est fondamentale dans la Bible : Dieu lui-même est à la fois celui qui envoie et celui qui est envoyé. Le Dieu biblique est donc missionnaire. Les patriarches et les prophètes sont en quelque sorte envoyés par Dieu (Gn 12.1 ; Ex 3.10 ; És 6.8 ; Jr 1.5-7 ; Éz 2.3). L'identité de Jésus est d'être l'envoyé de son Père (Lc 4.18 ; Jn 17.3 ; 20.21). Les apôtres sont les représentants de Jésus, qui les envoie et leur confie une mission (Mt 10 ; Lc 10). L'apôtre Jean, par exemple, formule ainsi le but missionnaire de son Évangile : « Mais ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Jn 20.31). L'apôtre Paul a aussi une identité missionnaire (Ac 9.6, 11, 15), comme en témoigne la définition de son apostolat (Rm 11.13 ; Ga 2.8). La manière dont il commence ses épîtres (« Paul, apôtre de Jésus-Christ », Rm ; 1 Co ; 2 Co ; Ga ; Ép ; Col ; 1 Tm ; 2 Tm ; Tt) rappelle qu'il a reçu du Christ une mission spécifique à accomplir. La Bible est un livre qui a pour origine un Dieu missionnaire et qui est écrit par des missionnaires dans une intention missionnaire²⁰.

On peut donc très clairement répondre à la question « pourquoi la mission ? » : parce que le Dieu missionnaire la veut de tout cœur.

3. L'histoire de la rédemption et les deux mandats

Revenons aux grandes lignes de l'histoire biblique. Dieu crée le ciel et la terre et il institue l'homme comme gérant de la création. Il dit à Adam et Ève : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez ; et dominez sur les poissons de la mer » (Gn 1.28). Dans le deuxième récit de la création, « l'Éternel Dieu prit l'homme, et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder » (Gn 2.15). L'homme doit assurer la gestion de la création. On appelle ceci « le mandat culturel ». Le but du mandat culturel est que

¹⁹ Selon l'Église à laquelle est attaché le missiologue, la *missio Dei* est centrée sur la « mission de Dieu » dans le monde en laissant l'Église, structure obsolète, de côté, ou est plutôt centrée sur la « mission de l'Église », institution incontournable. La première position a été défendue par des missiologues œcuméniques comme Hoekendijk et Blauw. La deuxième position était traditionnellement celle de l'Église catholique. Aujourd'hui le mouvement œcuménique et l'Église catholique se sont rapprochés d'une position équilibrée de la *missio Dei* tout en maintenant certaines nuances du passé.

²⁰ À la suite de Christopher Wright, nous parlons d'une « herméneutique missionnaire » : Christopher WRIGHT, *The Mission of God : Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove, IVP, 2006 (à paraître en français en 2011).

l'homme puisse vivre dans la situation de bien-être que l'on peut rapprocher du mot *shalom*, à la fois matériel et immatériel, temporel et éternel, présent et futur. Il s'agit d'un don de Dieu.

L'intention de Dieu est de vivre une relation intime avec l'homme. Plus tard, cette relation sera façonnée par les différentes alliances que Dieu conclura avec l'homme. Mais celui-ci veut devenir autonome. Il se désengage donc de la communion avec Dieu (Gn 3). Immédiatement, Dieu intervient pour esquisser une approche de solution : « L'Éternel Dieu dit au serpent : Je mettrai inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité : celle-ci t'écrasera la tête, et tu lui blesseras le talon » (Gn 3.15). Dieu indique qu'il faudra une tierce personne pour régler le problème. C'est un fils de la femme qui vaincra le mal, mais il devra souffrir. La souffrance est due au sacrifice sanglant qui est nécessaire au pardon des péchés (Lv 17.11 ; cf. Hé 9.22). Ce sera la base du rétablissement de la relation entre Dieu et l'homme. Nous comprendrons par les alliances ultérieures que Dieu lui-même enverra ce fils de la femme. C'est ici « le mandat missionnaire ». Son but est de ramener l'homme dans sa relation intime avec Dieu ; c'est donc son salut éternel qui est en cause.

Genèse 12.1-3 formule le mandat missionnaire d'une manière particulièrement large et bienfaisante. Dans ce passage, Dieu demande à Abram de partir et de quitter sa famille et sa culture. Il lui dit : « Je te bénirai, tu seras une bénédiction pour les autres ». La première partie (« je te bénirai ») correspond à la mission de Dieu (la *missio Dei*). La deuxième partie (« tu seras une bénédiction pour les autres ») correspond à la mission de l'Église (la *missio ecclesiae*). Malheureusement, Israël, et plus tard l'Église, ont négligé cette communication de la bénédiction reçue. On oublie souvent que Genèse 12.1-3 a une troisième partie : « tous les peuples de la terre seront bénis en toi ». Cette dernière partie peut s'interpréter comme une prophétie messianique qui se réalise en Jésus-Christ. Lui seul n'a pas négligé la communication de la bénédiction.

4. La mission de Jésus-Christ

« Et la parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous » (Jn 1.14). Le fait que Dieu devient homme pour bien communiquer avec ses créatures est d'une importance capitale en missiologie. Nous pouvons en déduire que la communication divine est incarnée (Jn 1.14)²¹. L'incarnation de Jésus-Christ devient le modèle de la méthode divine de communication transculturelle. Elle devient

²¹. Manifeste de Manille, § A4.

aussi la matrice de tous les modèles de contextualisation²².

Jésus-Christ est venu poser les fondements de la rédemption de l'homme par sa mort et sa résurrection. « Il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix » (Ph 2.7). Là, il « a livré sa vie en sacrifice pour le péché » (És 53.10). La correspondance néotestamentaire nous dit : « pour donner sa vie comme la rançon de plusieurs » (Mt 20.28 ; Mc 10.45). Jésus-Christ devait devenir le sacrifice sanglant pour le pardon des péchés (Lv 17.11 ; Hé 9.22), comme annoncé en Genèse 3.21 et dans les lois sur les sacrifices (Lv 4-7).

La manière dont Jésus-Christ accomplit son ministère est de toute évidence holistique, comme l'indique le sermon programmatique de Nazareth, en Luc 4.18-19 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux captifs la délivrance, et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, pour publier une année de grâce du Seigneur. » L'annonce verbale de l'Évangile est harmonieusement combinée avec le rayonnement de la personne et divers actes de guérison et de relèvement (« actions sociales »), qui constituent aussi une sorte de proclamation. Le messager n'a pas seulement un message ; il est aussi lui-même un message par son être et ses actes, une « lettre de Christ », comme le dit l'apôtre Paul (2 Co 3.3)²³.

Même si l'on peut parler à propos de Jésus d'un « ministère holistique » et s'il fut conduit devant Pilate à cause d'une accusation de nature politique (« Es-tu le roi des Juifs ? », Mt 27.11), on ne trouve pas d'engagement sociopolitique effectif de Jésus dans les évangiles. L'apôtre Paul, de même, s'intéresse à l'être humain dans sa totalité lorsqu'il communique l'Évangile, mais ne s'implique pas dans des projets sociaux. Il paraît se limiter à l'implantation d'Églises. Cette limitation a ses fondements dans la notion biblique de mandat missionnaire.

Comme indiqué plus haut, l'objectif de Jésus-Christ était de poser les fondements de la réconciliation de l'homme avec Dieu par sa mort et sa résurrection, afin que la mission puisse ensuite pleinement démarrer. Comment accomplit-il cette œuvre ? Sa stratégie missionnaire, que l'apôtre Paul propose d'imiter (1 Co 11.1), est de choisir premièrement douze hommes (le reste fidèle des douze tribus). Il démontre ainsi de façon prioritaire et d'une manière exemplaire ce qu'est la mission : être proche des personnes qui sont autour de lui, répondre à leurs préoccupations et à leurs questions. Parallèlement, il ensei-

²² Dean S. GILLILAND, « The Incarnation as Matrix for Appropriate Theologies », in Charles H. KRAFT, sous dir., *Appropriate Christianity*, Pasadena, WCL, 2005, p. 493-520.

²³ Cf. James F. ENGEL, *Communiquer l'Évangile efficacement*, Abidjan, CPE, 1995, p. 116-124.

gne aux disciples la théorie (p. ex. par les discours de Mt 5-7 ; 10 ; 13 ; 18 ; 24-25) et les conduit à la mise en pratique (Mt 10 ; cf. Lc 10)²⁴. Son dernier enseignement est l'ordre de mission.

5. Le mandat missionnaire dans le NT

L'ordre de mission est non seulement le dernier enseignement de Jésus-Christ avant son ascension, mais aussi la finalité des quatre évangiles et l'introduction des Actes. L'ordre de mission est aussi le résumé de la deuxième partie du concept de *missio Dei*, c'est-à-dire la mission de l'Église. Il est ainsi l'expression du cœur de Dieu. L'ordre de mission est aussi l'explicitation de la deuxième partie de la promesse de Genèse 12.1-3 : « Tu seras une bénédiction pour les autres. »

Une étude exégétique des différentes formulations de l'ordre de mission dans le Nouveau Testament (Mt 28.18-20 ; Mc 16.15-18 ; Lc 24.46-49 ; Jn 20.21-22 ; Ac 1.8) nous permet de tirer quelques conclusions missiologiques. Nous commençons par deux constatations théologiques : la mission de l'Église se situe dans le cadre plus large de la mission de Dieu (Mt 28.18, 20 ; Jn 20.21) ; l'action du Saint-Esprit est une condition indispensable à la mission (Lc 24.49 ; Jn 20.22 ; Ac 1.8 ; cf. le fait que les réveils ont produit des mouvements missionnaires).

En matière de communication, l'ordre de mission nous donne les pistes suivantes : la mission de Dieu passe par ses collaborateurs humains (les témoins : Lc 24.48), c'est-à-dire que la communication divine est « incarnée ». Le mandat missionnaire s'adresse à tout disciple, au peuple de Dieu, c'est-à-dire à l'Église (Jn 20.22). Les termes *euaggelizomai* (« évangéliser »), *kèrussô ton euaggèlion* (« prêcher l'Évangile ») et *mathèteuo* (« faire des disciples ») sont utilisés à propos de l'activité missionnaire de Jésus et des apôtres, qui communiquent un message par des paroles et par des actes²⁵. Aller, baptiser, enseigner, prêcher et accomplir des signes sont les éléments stratégiques de cette communication (Mt 28.19 ; voir aussi Mc 16.15-17). Les éléments essentiels du message sont la mort expiatoire et la résurrection du Christ, la repentance et le pardon (Lc 24.46-47 ; Jn 20.23).

²⁴. Robert E. COLEMAN, *Évangéliser selon le Maître*, Braine l'Alleud, ELB, 1982.

²⁵. Cf. la discussion du concept de mission et de celui de proclamation de l'Évangile dans le livre de John Stott écrit peu après le premier Congrès de Lausanne : *Mission chrétienne dans le monde moderne*, Lavigny, Groupes Missionnaires, 1977, p. 17-76.

La notion biblique de communication de l'Évangile ne correspond pas nécessairement à la notion moderne d'évangélisation, qui a été restreinte à la communication orale. De plus, on parle généralement d'évangélisation à propos de la communication de l'Évangile dans un contexte mono-culturel, par opposition à la « mission », qui désignerait la communication transculturelle de l'Évangile, y compris dans ses aspects non-verbaux. La Bible ne fait pas cette différence entre mission et évangélisation.

L'ordre de mission définit un espace géographique pour la mission. Celle-ci commence dans « notre localité » et se poursuit jusqu'aux extrémités de la terre ; elle est locale et globale à la fois (Lc 24.47 ; Ac 1.8 ; cf. Mc 16.15). La nature de la mission est progressive. L'ordre de mission souligne aussi la nature transculturelle de la mission : la mission de l'Église vise tous les peuples (*panta ta ethnè* ; Mt 28.19). La missiologie définit ainsi les étapes de l'« évangélisation transculturelle » (E) : « E1 : Jérusalem », qu'elle fait correspondre à « ma localité, dans ma langue et ma culture » ; « E2 : la Judée », qui permet d'élargir la mission à une « région », toujours dans ma langue et ma culture ; « E3 : la Samarie », qui suggère une démarche transculturelle dans une langue et une culture proches ; « E4 : les extrémités de la terre », qui ouvrent à des langues et des cultures très différentes.

Dans les ordres de mission, la Bible nous dit clairement ce qu'est la mission de l'Église et comment l'exécuter.

6. Les tendances centripète et centrifuge de la mission

Dans les années 1950, le Conseil Œcuménique des Églises chargea Johannes Blauw, missiologue hollandais, de développer une théologie de la mission pour combler le déficit de la réflexion théologique sur la mission. Son étude, intitulée *L'apostolat de l'Église*²⁶, parut en 1962 en anglais et en 1968 en français. L'une de ses conclusions était que la mission de l'Ancien Testament est centripète et que celle du Nouveau Testament est centrifuge. Même si cette conclusion n'est pas sans vérité, elle n'est pas tout à fait conforme à la réalité biblique. Les tendances centripètes et centrifuges se trouvent en réalité dans les deux Testaments.

La tendance centripète de la mission apparaît dans le fait que les étrangers peuvent être accueillis dans le peuple d'Israël à condition que les hommes soient circoncis et qu'ils vivent une vie sanctifiée en respectant la loi (Ex 14.48s ;

²⁶ Johannes BLAUW, *L'apostolat de l'Église. Esquisse d'une théologie biblique de la mission*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1968.

20.10 ; Lv 17.8 ; 19.33s ; 24.22). Ce fait peut nous parler aujourd'hui dans notre Europe multiculturelle. Afin d'attirer les autres peuples à Dieu, Israël est appelé à vivre une vie sainte (Lv 19), ce qui montre que l'éthique est étroitement liée à la mission. À la fin des temps, les peuples viendront à Jérusalem pour adorer l'Éternel (És 2.1-5 ; 60.3, 5 ; Mi 5.1-4 ; Za 14.16 ; Ap 21.24). La vie que mènent Jean-Baptiste et Jésus et les actes qu'ils accomplissent attirent les foules jusque dans le désert (voir p. ex. Mc 1.5 ; 3.7-10). De même, le ministère des apôtres attire les gens (Ac 3.11 ; 5.16).

La tendance centrifuge est celle qui apparaît particulièrement dans le Nouveau Testament, surtout dans le livre des Actes. C'est aussi celle qui fonctionna dans le cadre du mouvement missionnaire lié au colonialisme. Mais on la trouve aussi dans l'Ancien Testament. Plusieurs personnages d'Israël devinrent une bénédiction pour les autres peuples : Joseph et Moïse pour les Égyptiens, David et Salomon pour tout le Proche-Orient ancien, Salomon en particulier pour la reine de Saba, Daniel pour les dirigeants babyloniens et perses. Jonas, missionnaire malgré lui, vit la conversion de la métropole de l'empire assyrien, Ninive. L'existence d'une « mission juive » au I^{er} siècle av. J.-C. et ap. J.-C. est contestée, mais Jésus lui-même la mentionne en Matthieu 23.15 quand il parle aux Pharisiens : « vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte ; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous ». Dans le Nouveau Testament, la tendance centrifuge se manifeste entre les deux venues de Jésus-Christ (surtout dans le livre des Actes). La mission mondiale est la tâche de l'Église jusqu'au retour de Jésus-Christ (Mt 24.14). La tendance centripète apparaît dans les derniers temps (Ap 20-22, particulièrement 21.24).

On peut donc conclure que la mission a un aspect centripète (« viens ! ») et un aspect centrifuge (« va ! »). Seul le deuxième aspect implique un envoi. Il paraît évident que la notion de mission développée dans le cadre de l'expansion coloniale centrifuge négligea l'aspect centripète de la mission. Néanmoins, il est important d'intégrer les deux composantes de la mission dans un ministère pastoral et missionnaire.

7. Le Notre Père – une prière missionnaire

Le Notre Père, la prière que Jésus enseigna à ses disciples quand ils lui demandèrent comment prier, nous ouvre dans ses trois premières requêtes à une perspective que l'on pourrait appeler « missionnaire » : « Que ton nom soit sanctifié ; que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Mt 6.9-13 ; Lc 11.2-4).

Au cours des cinquante dernières années, la notion du règne de Dieu a énormément stimulé la réflexion missiologique. Plusieurs missiologues ont élaboré des théologies de la mission entièrement construites autour de la notion du règne de Dieu²⁷. Pour certains d'entre eux, surtout des représentants de la théologie de la *missio Dei*, la notion de règne de Dieu entra en concurrence avec la notion d'Église : la mission de Dieu visait le monde et n'avait pas besoin de l'Église, qui offrait une image souvent faussée du règne de Dieu. Parmi les évangéliques, certains représentants du courant de l'« Église émergente » défendent cette même position. Pour l'Église catholique, les sacrements sont indispensables au salut de l'homme et « il n'y a pas de salut en dehors de l'Église ». Dans une perspective évangélique équilibrée, il est évident que le règne de Dieu est opérationnel là où des hommes ont donné leur vie au Seigneur pour qu'il y règne. Mais la mission de Dieu dépasse bien sûr celle des croyants et de l'Église ; de même, le règne de Dieu dépasse l'Église.

Pour l'Israélite, il est évident que Dieu, le créateur de l'univers, doit régner sur sa création car elle lui appartient (1 Ch 29.11 ; Ps 95.3-5). Plusieurs psaumes proclament que « l'Éternel est roi » (Ps 47 ; 93 ; 96-99). Mais ce règne est contesté, voire refusé : l'homme veut être autonome (Gn 3). Dieu entend y remédier : la postérité de la femme éliminera le mal et rétablira la situation originelle (Gn 3.15). L'identité du « fils de la femme » sera précisée : il sera fils d'Abraham, de Juda, de David et Serviteur de l'Éternel (Gn 22 ; 2 S 7.14 ; És 7.14 ; 11.1 ; 53). L'histoire de la rédemption peut être comprise comme celle du rétablissement explicite du règne de Dieu. Ainsi l'Évangile de Marc peut proclamer que le règne de Dieu est venu par le Messie (Christ) Jésus, accomplissement de la prophétie de l'Ancien Testament : « Le temps est accompli, et le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous, et croyez à la bonne nouvelle » (Mc 1.15). La prédication du règne de Dieu, incluant toujours la repentance, se poursuit dans les évangiles, en particulier dans les paraboles (Mt 13 et parallèles). Cette bonne nouvelle de l'avènement du règne de Dieu doit être prêchée dans le monde entier avant que le retour de Jésus-Christ puisse avoir lieu (Mt 24.14). À la fin des temps, Dieu rétablira son règne entièrement, comme l'expriment les figures des mille ans et de la Nouvelle Jérusalem (Ap 20-22). C'est par la communication de l'Évangile de Jésus-Christ que la mission contribue au rétablissement du règne de Dieu. Y sommes-nous engagés ? « Que ton règne vienne ! »

²⁷. Parmi eux se trouve aussi un missiologue évangélique de renom : Arthur F. Glasser : voir GLASSER, sous dir., *Announcing the Kingdom : The Story of God's Mission in the Bible*, Grand Rapids, Baker, 2003.

Les deux autres requêtes du Notre Père ont beaucoup moins inspiré la missiologie. Pourquoi ? Si le règne de Dieu doit venir, il faut que j'aligne ma vie sur les pensées de Dieu, mon créateur. Aussi je prie : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » Sa volonté est « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2.4). Sa volonté implique donc la mission. Ce constat vient interroger la vie du croyant, et en particulier sa spiritualité. Dieu peut-il régner dans ma vie ? Est-ce que je prends en compte sa volonté dans les décisions que j'ai à prendre ? Est-ce que je lui demande quelle place, quel rôle, quelle fonction il m'a assignés dans sa mission ? Est-ce que je lui demande, comme le dit l'apôtre Paul, « quelles sont les bonnes œuvres qu'il a préparées pour moi ? » (Ép 2.10). La mission implique une spiritualité missionnaire.

La première des trois requêtes : « que ton nom soit sanctifié », pose une question supplémentaire. Dieu est saint et il appelle les croyants à être saints (Lv 19.2 ; 1 P 1.16). Qu'est-ce que cela veut dire ? Le Nouveau Testament appelle « saints » les disciples de Jésus (Rm 1.7 ; 1 Co 1.2 ; 2 Co 1.1). Cela signifie que par leur conversion, ils sont rangés du côté de Dieu et non plus du côté du monde. Cela ne signifie pas qu'ils sont meilleurs que les autres, mais cela implique qu'ils s'efforcent de vivre à l'honneur et à la gloire de Dieu en s'impliquant dans ses projets. La mission comprend donc une éthique missionnaire. Est-ce que j'ai rangé ma vie du côté du Dieu saint ? Est-ce que je rassemble avec le Christ pour Dieu ou est-ce que je disperse avec le grand Adversaire, peut-être simplement en ne m'engageant pas pour Dieu et sa mission (cf. Lc 11.23) ?

Le deuxième groupe de trois requêtes traite des besoins d'un disciple de Jésus, qui valent aussi pour le missionnaire. La première nécessité est celle du « pain quotidien », de la subsistance. Nos besoins matériels de tous les jours sont importants pour Dieu. Dieu ne prône pas une vision du monde dualiste, dans laquelle seul le « spirituel » compte. La deuxième nécessité est d'ordre spirituel : le pardon. Nombreux sont les disciples de Jésus qui ont renoncé à leur foi ou à leur ministère parce qu'ils n'ont pas cherché ni accordé le pardon. Le Notre Père souligne qu'il est important d'accorder le pardon, car Dieu lie son pardon à notre démarche première. La troisième requête concerne le combat spirituel dans lequel nous nous engageons en étant missionnaires. Les puissances du mal sont une réalité souvent méconnue dans la logique des Lumières. Par cette requête, nous nous en remettons à la providence et à la protection de Dieu.

8. Priorité de l'évangélisation ou mission intégrale ?

Traditionnellement, les évangéliques occidentaux ont accordé la priorité à l'évangélisation. Au congrès de Lausanne, en 1974, les théologiens du Sud ont parlé en faveur de l'intégration de l'action sociale dans une vision holistique de la mission. John Stott, le théologien britannique anglican qui présidait la commission qui formula la Déclaration de Lausanne et le Manifeste de Manille, commença par s'opposer à ce courant, mais finit par s'aligner sur une position intermédiaire qui affirmait l'importance de l'évangélisation et de la responsabilité sociale comme expressions de l'amour de Dieu²⁸.

Il faut se rendre compte que l'opposition entre évangélisation et action sociale, entre le monde spirituel et le monde matériel, prend racine dans une vision du monde dualiste d'origine platonicienne, et qu'elle est plus difficilement acceptable pour les théologiens du Sud que pour les Occidentaux. De plus, les termes « évangélisation » et « action sociale » ne couvrent pas toute la réalité de la communication de l'Évangile, qui inclut tous les aspects de la communication verbale et non-verbale. L'image de la « lettre de Christ » que sont les croyants selon l'apôtre Paul rejoint la nécessaire intégralité de la communication (2 Co 3.3). La théorie de la communication soutient cette image biblique. Watzlawick²⁹ a démontré que la communication, pour être efficace, devait être à la fois verbale et non-verbale. Il serait donc préférable d'utiliser ces derniers termes pour décrire l'intégralité de la communication de l'Évangile. La communication non-verbale inclut ce que nous sommes (l'être), ce que nous ne disons pas (le silence), la manière dont nous disons les choses (le paralangage), ce que nous faisons (nos actions) et ce que nous ne faisons pas (nos omissions)³⁰.

Dans le même ordre d'idées, Johannes Hoekendijk a émis l'hypothèse, dans les années 1950 et 1960, que le concept hébraïque de *shalom* ne pouvait pas être restreint au salut spirituel, mais qu'il était un concept holistique incluant tous les aspects de la réalité bio-psycho-socio-politique de l'homme. À sa suite, le COE a thématiqué les notions de « salut intégral » et de « salut aujourd'hui » (p. ex. à Bangkok 1972). Dans les discussions du COE d'alors il a été largement oublié que nous vivons dans l'interim eschatologique pendant lequel d'un côté

²⁸ Déclaration de Lausanne §5 ; Manifeste de Manille §A4.

²⁹ Paul WATZLAWIK et al., *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972.

³⁰ Pour une introduction à la communication chrétienne, nous recommandons : James F. ENGEL, *Communiquer l'Évangile efficacement*, Abidjan, CPE, 1995 ; pour la communication non-verbale, voir les différents écrits d'Edward T. HALL, dont : *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971 ; *Le langage silencieux*, Paris, Seuil, 1984 ; *Au-delà de la culture*, Paris, Seuil, 1987.

nous avons « déjà » le salut parce que Jésus-Christ en a établi les fondements par sa mort expiatoire, mais que, d'un autre côté, nous ne l'avons « pas encore » parfaitement parce que nous attendons la plénitude du règne du Christ à son retour. Le *shalom* intégral sera restauré par Dieu lui-même lors de la nouvelle création (Ap 21-22). Ce sera l'aboutissement des mandats culturel et missionnaire. Mettant de côté ces éléments eschatologiques de l'histoire du salut, le COE a entrepris d'identifier le mandat culturel au mandat missionnaire. L'évêque anglican Stephen Neill a commenté cette démarche en disant : « Si tout est mission, rien n'est mission³¹. »

La Bible donne deux mandats à l'homme, et à partir d'Abraham au peuple de Dieu : le mandat culturel, qui vise à instaurer le *shalom*, donc le développement de la personne et de la société, et le mandat missionnaire, qui vise à rétablir l'homme dans une relation intime avec Dieu. Ce dernier mandat vise donc la conversion et l'implantation de nouvelles Églises. Jésus-Christ est venu pour établir les conditions fondamentales permettant aux hommes d'avoir de nouveau libre accès à Dieu, et pour lancer un mouvement d'implantation d'Églises, une œuvre que l'apôtre Paul a poursuivie avec ses équipes mobiles que l'on découvre dans le livre des Actes et dans les épîtres, surtout la deuxième épître à Timothée. On trouve donc dans le Nouveau Testament une structure missionnaire distincte de l'Église. La Bible donne clairement la priorité à la restauration de la relation entre Dieu et les hommes. Elle vise la destinée éternelle de l'homme. Tous les chapitres de la Bible, sauf les deux premiers et les deux derniers, parlent de cela. La réconciliation avec Dieu a donc la priorité et elle est l'un des buts de la mission. Mais la stratégie de la mission est holistique. L'évangélisation, selon sa notion occidentale moderne qui la restreint à la communication verbale, est une des stratégies de la communication de l'Évangile, mais non pas un but. En tant que telle, elle n'a pas la priorité sur l'action sociale. La communication de l'Évangile, dans l'approche biblique qu'incarnent Jésus et les apôtres, vise le salut éternel et englobe la prédication orale et l'action sociale, la communication verbale et non-verbale. C'est elle qui a la priorité³² sur toute chose. La confusion entre ces deux définitions de l'évangélisation a conduit à un dialogue de sourds, dans lequel chacun parle sans comprendre l'autre et sans réaliser que l'autre part d'une idée différente³³.

³¹. Stephen NEILL, *Creative Tension*, Londres, Edinburgh House Press, , 1959, p. 81.

³². Les missiologues anglophones parlent d'*ultimacy* au lieu de *priority*.

³³. Cette analyse se base sur la discussion des concepts de mission, de proclamation de l'Évangile et de salut par John STOTT dans son livre *Mission chrétienne dans le monde moderne*, p. 17-76, 110-146.

Le mandat missionnaire ne dévalorise en rien le mandat culturel qui incombe à chaque être humain, chrétien ou non, et donc aussi à l'Église. Mais pour restaurer la situation originelle de l'être humain, il faut d'abord restaurer la relation avec Dieu. C'est seulement dans ce sens que le mandat missionnaire a la priorité. On pourrait voir en Matthieu 6.33 une suggestion d'articulation des deux mandats : « Cherchez premièrement le règne et la justice de Dieu ; et toutes ces choses vous seront données par-dessus. » Lorsque la relation avec Dieu a la priorité, le *shalom* suit. Ce constat nous amène à la question du rapport entre Église et mission et de la nature de l'Église.

9. Rapport entre Église et mission

Les documents catholiques, depuis Vatican II, et ceux du mouvement œcuménique disent que « l'Église, en son pèlerinage terrestre, est missionnaire par nature, puisqu'elle n'a d'autre origine que la Mission du Fils, la Mission de l'Esprit Saint, selon le dessein de Dieu le Père³⁴ ». Mais si l'on regarde l'histoire de l'Église, on découvre que les Églises n'ont développé que très rarement des initiatives missionnaires, sauf au cours des trois premiers siècles et pendant les réveils.

Selon le récit biblique, la mission a son origine au même moment que l'Église, suite à l'effusion du Saint-Esprit à la Pentecôte. Dès le départ, la mission est à la fois un aspect de l'Église et une structure à part de l'Église. L'Église d'Antioche, Église missionnaire exemplaire au plan local, délègue deux de ses dirigeants pour la tâche de la mission au loin. Barnabas et Paul travaillent par le moyen d'équipes mobiles (2 Tm 4.9-14, 19-20). On peut en conclure que la mission est à la fois un aspect de l'Église et une entité à part. Il faut aussi dire qu'aucune structure de l'Église ne peut être a priori qualifiée de missionnaire. Mais toutes les activités de l'Église doivent posséder une dimension missionnaire (l'adoration de Dieu, la communion, la prédication et l'enseignement, le service et le témoignage). De plus, il est important de préciser que l'Église est seulement « missionnaire par nature » dans la mesure où elle est animée par le Saint-Esprit et où elle se perçoit comme « envoyée vers le monde ». Ce dernier point a rarement été réalisé par des Églises entières, mais en général par des individus particuliers ayant reçu un appel missionnaire de Dieu. On comprend donc que la mission est quelque chose de très fragile. Elle est une dimension de l'Église et elle a en même temps besoin de structures

³⁴ Concile Vatican II, *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église. Ad Gentes* [1965], Lyon – Paris, Apostolat des Éditions – Cerf, 1967, § 2 ; cf. COE, *La nature et la mission de l'Église*, Genève, COE, 2005, § 9.

distinctes pour survivre, comme le montre l'histoire de l'Église. Il faut donc un département mission dans une Église ainsi que des sociétés missionnaires. Concluons avec une citation du missiologue français réformé Marc Spindler : « L'Église et la mission doivent rester en tension pour que l'Église naisse de la mission et que l'Église à son tour relance la mission jusqu'à la fin des temps³⁵. »

10. Motifs, buts et modèles de la mission

Pendant le grand mouvement missionnaire des XIX^e et XX^e siècles, la motivation première pour la mission vint de l'obéissance au mandat missionnaire de Jésus, surtout celui de Matthieu 28.18-20. Le missiologue allemand Beyerhaus a discerné quatre motifs bibliques missionnaires en dehors de cet ordre de mission³⁶. À chaque motif correspond un but de la mission, et à partir de ces buts on peut construire des modèles missionnaires qui mettent l'accent sur un autre aspect de la mission et servent d'orientation.

Premièrement, Beyerhaus cite le motif *sotériologique* : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (1 Tm 2.4 ; cf. Jn 3.16 ; 14.16). Le but de la mission qui correspond à ce motif sotériologique est de voir des hommes sauvés, transformés et assemblés dans des communautés. Le but sotériologique de la mission est de stimuler des conversions et des implantations d'Églises. Cette démarche conduit à deux modèles sotériologiques de la mission. On peut penser la mission comme bénédiction. Dieu dit à Abram : « Je te bénirai... tu seras une bénédiction pour les autres » (Gn 12.1-3 cité en Ga 3.8). L'idée d'être béni et l'appel à être une bénédiction pour les peuples reviennent souvent dans la Bible (Nb 6.24-26, cité en Ps 67 ; cf. Rm 1.7 ; 1 Co 1.3 ; 2 Co 1.2). À partir de ce modèle missionnaire de la bénédiction, certains missiologues ont construit une « théologie de l'hospitalité », se servant de la parabole du grand banquet comme exemple (Mt 22.1-14). On peut aussi penser la mission comme poursuite et partage « proactifs » du salut (És 49.6). La théologie qui fait logiquement suite à ce modèle est une « théologie de l'évangélisation ». Le modèle missionnaire de la bénédiction peut être pensé comme centripète, le modèle de l'évangélisation comme centrifuge, bien que cette classification soit quelque peu artificielle.

Le deuxième motif est le motif *antagonique* : Dieu veut détruire le mal (Gn 3.15 ; Ex 4-15 ; 1 R 17-18 ; 1 Jn 3.8). Le but de la mission qui suit la logique

³⁵. Marc SPINDLER, « Missiologie anonyme ou missiologie responsable », *La Revue Réformée* 34/1, 133, 1983, p. 25-36. Cf. aussi Marc SPINDLER, « La conception ecclésiocentrique de la mission », in *La mission. Combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 42-73.

³⁶. Peter BEYERHAUS, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*, Band 1: Die Bibel in der Mission, Wuppertal – Bad Liebenzell, Brockhaus – VLM, 1996.

du motif antagonique est de voir des hommes engagés dans le combat contre le mal et pour le salut des hommes. Le modèle missionnaire que l'on peut construire est le suivant : Dieu est vainqueur sur les puissances des ténèbres. Pour les Pères de l'Église tout comme pour beaucoup d'Églises du Sud opérant en milieu animiste, le *Christus Victor* (Christ vainqueur) était et est un motif important. On parvient ainsi à une « théologie du combat spirituel ».

Troisièmement, Beyerhaus cite le motif *eschatologique* : Dieu veut régner sur le monde entier (Ps 96-99 ; 103.19 ; Mt 24.14). Le but de la mission qui découle de la logique eschatologique est le règne de Dieu dans le cœur des individus, dans l'Église et dans le monde. On peut donc penser la mission comme édification du règne de Dieu, comme implantation d'Églises, et ainsi formuler une « théologie du règne de Dieu »³⁷.

Le quatrième motif est le motif *doxologique* : Dieu veut être adoré par tous les peuples (Ap 5.9 ; 7.9). Le but de la mission qui découle de la logique doxologique est que Dieu soit glorifié (sanctifié) par des hommes qui l'adorent, lui obéissent et le suivent. On en arrive donc à un modèle missionnaire qui conçoit la mission comme adoration telle qu'on la trouve dans l'Église orthodoxe, dans le pentecôtisme et dans le *worship movement* de la jeune génération occidentale. Sur cette base, l'Église orthodoxe conçoit la mission comme « liturgie après la liturgie » : les chrétiens sortent du culte pleins de joie et en font part à leur prochain. Ainsi, elle formule une « théologie de la liturgie ».

La triple relation que Spindler assigne à la mission correspond plus ou moins aux quatre buts de la mission de Beyerhaus : la relation avec Dieu (but doxologique), avec l'anti-Dieu (but antagonique) et avec le monde (buts sotériologique et eschatologique)³⁸. Les quatre modèles missionnaires sont complémentaires et nous servent d'orientation. Ils rappellent que Dieu veut restaurer le salut éternel et son règne, et détruire le mal, qu'il veut rassembler les sauvés dans des communautés où il peut régner tout particulièrement et où il est proclamé et adoré.

Conclusion

Arrivé à la fin de ce parcours, on peut définir la mission comme suit. La mission est basée sur le fait que Dieu le Père a envoyé le Fils et l'Esprit dans notre monde dans le but de ramener l'homme à une relation intime avec lui. Ce Dieu missionnaire veut intégrer tout disciple, donc l'Église, dans sa mission

³⁷. Cf. la discussion du concept du règne de Dieu dans le septième aspect.

³⁸. Marc SPINDLER, *La mission. Combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967.

pour que des hommes de tout peuple et de toute culture viennent à sa connaissance, se mettent à sa disposition et se rassemblent dans des Églises. La mission implique donc le franchissement de barrières linguistiques, sociales, culturelles et religieuses, mais surtout de la barrière entre la foi et l'absence de foi, par une communication intégrale et transculturelle de l'Évangile. Elle vise la conversion des hommes à Dieu, le discipulat et l'implantation d'Églises, et finalement la gloire de Dieu.

La *missio Dei* définit le pourquoi de la mission : la mission repose dans le cœur missionnaire du Dieu trinitaire de la Bible. Jésus-Christ ayant posé les fondements de la rédemption de l'homme, l'action du Saint-Esprit est une condition indispensable au démarrage, à la continuation et à la réussite de la mission. L'histoire le démontre bien. La mission est communication incarnée et contextualisée. En tant que communication incarnée, elle inclut tous les aspects de la communication, verbale et non-verbale, et toute la personnalité du messager. En tant que communication transculturelle, elle a pour but d'atteindre tous les peuples dans leur culture, tout comme Jésus l'a montré par sa venue et sa vie sur terre.

Dans son ordre de mission, Jésus-Christ nous appelle, nous ses disciples, à l'imiter dans sa démarche missionnaire par laquelle il a quitté le ciel et est devenu homme comme nous afin de nous communiquer la bénédiction du Père et de nous frayer le chemin vers son Père. L'appel est lancé à tout disciple : adopter cette identité missionnaire qui caractérise Jésus-Christ, nous mettre à la disposition du Dieu trinitaire et discerner quelle sera la mission qu'il a prévue pour nous de longue date au sein de l'ensemble de sa mission, la *missio Dei* (Ép 2.10).

Hannes WIHER
Berne/Suisse