

Toucher les êtres humains en profondeur (seconde partie)

Hannes Wiher

Résumé : *La transformation des êtres humains au plus profond de leur être et la formation d'une nouvelle identité en Christ sont le but de chaque ouvrier dans le règne de Dieu. Cet article montre, au-delà du fait fondamental que le Saint-Esprit transforme les profondeurs de l'homme, que ce changement se produit par une approche interdisciplinaire, par le biais de la notion de vision du monde. Savoir analyser et transformer cette vision du monde peut conduire à des vies et des sociétés transformées. L'article présente les outils nécessaires.*

Abstract : *Transforming human beings from the inside and forming a new identity in Christ are the goals of every minister in God's kingdom. This article shows, beyond the fundamental fact that the Holy Spirit is transforming man's inner being, that this transformation of man happens by an interdisciplinary approach through the notion of world view. Knowing how to analyse and transform that world view can bring changed lives and society. This article presents the necessary tools for this to be done.*

Le modèle stratigraphique de l'ordre créationnel

Une manière simple d'approcher la notion de vision du monde est le modèle stratigraphique de l'ordre créationnel. Comment une vision du monde organise-t-elle les différents éléments de la création, comme la matière, les plantes, les animaux, les humains, les êtres spirituels et les dieux ? Nous pouvons classer les différentes visions du monde présentes sur terre en quatre groupes qui représentent, eux aussi, des types idéaux webériens : les visions du monde holistique, hébraïque, dualiste et séculière¹.

1. On utilisera dans ce qui suit la formulation plus élégante « vision holistique du monde » plutôt que la formulation plus scientifique « la vision du monde holistique ».

Dans la vision holistique du monde, l'univers est un ensemble intégré. Comme exemples de systèmes culturels et religieux holistiques, on peut citer l'animisme, l'hindouisme, le taoïsme, le shintoïsme, les bouddhismes chinois (mahayana) et tibétain (vajrayana), et les religions populaires. La vision hébraïque du monde s'est développée à partir d'une vision holistique (animiste) du monde. Les livres de Genèse, Exode et Lévitique insistent sur le fait que Dieu est le créateur de l'univers, séparé de la création, qu'il est « saint » (Gn 1-2; Lv 19.2). Comme mouvement de réforme du judaïsme et du christianisme, l'islam a classé les éléments de la création de la même manière que la vision hébraïque du monde². La vision dualiste du monde sépare le monde matériel et visible du monde immatériel et invisible, comme dans la philosophie dualiste de Platon. Dans l'Europe médiévale catholique, influencée par le néo-platonisme, la « sphère moyenne » de l'existence a été exclue de la vision du monde³. C'est cette sphère qui regroupe les êtres spirituels (dont les ancêtres) qui sont, dans la vision animiste du monde, responsables des maladies et des malheurs. C'est donc cette sphère qui domine la vie quotidienne dans la vision animiste. La philosophie des Lumières est allée un pas plus loin : elle a exclu tout l'aspect invisible du monde. Elle ne considère que ce qui est observable et mesurable. La philosophie européenne des Lumières, avec sa vision séculière du monde, a tiré ses idées principales de la philosophie aristotélicienne. En Asie, les représentants d'une vision séculière du monde sont les philosophies originales de Confucius et du Bouddha. La seconde correspond à la forme pure du bouddhisme theravada, qui est en principe une philosophie matérialiste⁴. Les deux philosophies se sont adaptées par la suite à la vision holistique chinoise. La première s'est muée en bouddhisme mahayana. Le graphique qui suit visualise la

2. Dans d'autres aspects de la vision du monde, p. ex. les cinq concepts sotériologiques, il y a évidemment de grandes différences entre les visions islamique et hébraïque du monde.

3. La notion de « sphère moyenne exclue » a été lancée par Paul G. HIEBERT, « The Flaw of the Excluded Middle », *Missiology* 10/1, 1982, p. 35-47, réimpr. dans *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids, Baker, 1994, p. 189-201; cf. aussi Paul G. HIEBERT, Daniel R. SHAW & Tite TIÉNOU, « Split-Level Christianity », in *Understanding Folk Religion. A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 89-91.

4. Luc Ferry dit que « la philosophie est toujours sécularisation d'une religion ». Luc FERRY et Lucien JERPHAGNON, *La tentation du christianisme*, Paris, Grasset, 2009, p. 100. [suite de la note page suivante]

manière dont les différentes visions du monde structurent la création et la place où se situent les systèmes religieux et philosophiques⁵.

Vision holistique du monde	Vision hébraïque du monde	Vision dualiste du monde	Vision séculière du monde
	Dieu		Aspect invisible exclu
Être suprême		Esprit	
Esprits	Anges Esprits	Sphère moyenne exclue	Humains Animaux
Ancêtres			
Humains	Humains	Humains	Humains
Animaux	Animaux	Animaux	Animaux
Plantes	Plantes	Plantes	Plantes
Matière	Matière	Matière	Matière
Animisme	Bible ^a	Platon	Aristote
Hindouisme	Islam		Lumières
Shintoïsme			Confucianisme
Taoïsme			Bouddhisme
Bouddhismes chinois et tibétain			sri lankais
Religions populaires			

- a. Au-delà du modèle stratigraphique de l'ordre créationnel, la Bible intègre dans sa vision hébraïque du monde des éléments dualistes, comme p. ex. la dichotomie entre Dieu et la création ainsi que la dualité corps/âme. Le type idéal de la « vision hébraïque du monde » ne représente donc qu'un aspect de la vision biblique du monde. Pour une discussion de cette problématique, cf. la section « La formation d'une vision du monde et d'une identité chrétienne après la conversion ».

Il est évident qu'une personne qui se convertit de l'hindouisme ou d'une société sécularisée à la foi chrétienne ou islamique ne peut pas

4. [suite] Dans cette ligne de pensée, le taoïsme et le confucianisme seraient une sécularisation des religions chinoises (avec une importante composante d'animisme); le bouddhisme theravada serait une sécularisation de l'hindouisme tout comme la philosophie grecque de type platonicien ou aristotélicien serait une sécularisation de l'animisme grec. Plus tard, le taoïsme, le confucianisme et le bouddhisme chinois se sont (de nouveau) intégrés dans la vision holistique chinoise.
5. Cf. le modèle analogue de Paul G. HIEBERT, *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998, p. 176.

changer d'un coup sa vision du monde. Il faudra un effort soutenu d'enseignement jusqu'à ce que les présupposés acquis soient transformés. Évidemment, plusieurs de ces types idéaux peuvent être combinés dans une même personne. Comme chrétien évangélique, j'ai une vision hébraïque du monde. Mais par ma socialisation dans la société et par mon instruction suisse, j'ai inclus dans ma vision du monde des éléments dualistes et séculiers. Ces différentes visions du monde sont opérationnelles dans des situations différentes de ma vie quotidienne : quand je suis malade, j'ai le réflexe de prendre un médicament, une pensée influencée par la vision séculière du monde. Mais par ma vision hébraïque du monde, je suis aussi poussé à prier. Ma vision dualiste du monde me permet de continuer à travailler pendant que je suis malade, bien que je sache que je devrais me reposer.

Les cinq concepts sotériologiques de base

Traditionnellement l'évangélisation a commencé par l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, le cœur de la Bible. Mais la venue du règne de Dieu par Jésus-Christ (Mc 1.15) et le pardon du péché (Lc 24.46-47) ne sont pas une bonne nouvelle là où il n'y a pas de péché à pardonner, comme par exemple dans le monde séculier et dans l'islam. Selon le Coran, l'homme est créé bon mais faible, et il est donc normal pour lui de pécher (*Sourate* 2.36; 4.28). Dans l'islam, la notion de Fils de Dieu est considérée comme idolâtrie et non pas comme une bonne nouvelle (*Sourate* 5.72; 6.100-101; 9.30-31). L'origine en est peut-être « les hommes et les femmes de la nuit », bien connus dans l'animisme de l'Arabie préislamique contemporaine de Muhammad, ainsi que l'enseignement de la secte marianiste, selon lequel la Trinité est composée du Père, de Marie et de Jésus.

Cela n'a pas de sens d'annoncer la libération du péché là où le péché n'est pas un problème. La notion de péché est étroitement liée à celle du mal. Comment le mal est-il entré dans le monde? Le mal est-il lié au destin bon et mauvais envoyé par le Dieu suprême (*Sourate* 35.15)? Ou alors, comme le dit la Bible, le mal a-t-il été introduit par l'initiative de l'Adversaire, Satan, dans une création entièrement bonne, créée par un Dieu entièrement bon? De plus, la notion de péché est étroitement liée à la notion d'homme. L'homme est-il créé à l'image de Dieu ou cette idée d'être créé à l'image de Dieu est-elle un blasphème (*Sourate* 112)? Est-il

normal que l'homme pèche ou est-ce le péché qui le sépare de la communion avec Dieu ?

La notion d'homme nous conduit à celle de Dieu. L'islam a repris le modèle stratigraphique de la vision hébraïque du monde : Dieu est séparé de la création, il est « saint ». Cette conception s'oppose à des conceptions orientales de la divinité qui sont monistes et panthéistes, dans lesquelles le Dieu suprême fait partie de l'univers et où il est en tout. La majorité des religions orientales ont une vision holistique du monde. On peut donc se demander quelle est la qualité morale d'une divinité. La sainteté du Dieu biblique est une qualité morale difficile à trouver dans d'autres systèmes religieux où les divinités représentent tout le spectre du caractère humain, par exemple dans la mythologie grecque ou dans le panthéon hindou.

En conclusion, il faut retenir que l'offre du salut n'a de sens que là où les notions de péché et de mal ont été étudiées sérieusement, et celles-ci sont basées sur certaines conceptions de l'homme et de Dieu. La Bible enseigne ces concepts à partir des trois premiers chapitres dans l'ordre inverse : Dieu et l'homme (Gn 1-2), le mal et le péché (Gn 3), et le salut (à partir de Gn 3.15 puis dans toute la Bible). Se fondant sur ces données, les missiologues ont commencé à enseigner la Bible de façon chronologique. Pour les cultures orales, cet enseignement doit être transmis sous forme narrative⁶. On trouve une présentation des différents concepts sotériologiques en forme d'histoires bibliques, pour un contexte musulman, dans le livre *Tout ce qu'ont dit les prophètes* de Yehia Sa'a⁷. Son idée de base repose sur Luc 24.44-46, où Jésus explique les prophéties messianiques de l'A.T. aux disciples d'Emmaüs. *Tout ce qu'ont dit les prophètes* est une version abrégée du livre pionnier *Bâtir sur des fondations solides* de Trevor McIlwain⁸.

6. L'enseignement chronologique de la Bible sous forme orale appelée « Présentation orale de la Bible » (POB), a été développé par les baptistes du sud des États-Unis. On y enseigne avec un ensemble de techniques narratives. Par la suite, la sélection des histoires a été adaptée à beaucoup de contextes socioreligieux.

7. Yehia SA'A, *Tout ce qu'ont dit les prophètes*, Gatineau, Bonne Semence, 2000. Le texte intégral est disponible en français, anglais, arabe et dans d'autres langues sur le site : www.goodseed.com.

8. Trevor McILWAIN, *Bâtir sur des fondations solides*, 3 t., Sanford/Abidjan, NTM/CPE, 2006.

Quel est le rapport de ce modèle avec la vision du monde? Ces cinq concepts sotériologiques construisent une vision du monde, biblique ou autre. On doit les travailler pendant l'évangélisation et après la conversion afin de transformer une vision culturelle du monde en une vision biblique du monde. Si ces études bibliques chronologiques et transformatrices ne sont pas intégrées au processus du discipulat, les visions du monde ne changeront pas. L'exemple du séjour de Jean Calvin à Genève est significatif : en l'espace de 18 années seulement, le réformateur a prêché entre 2500 et 5000 sermons parcourant toute la Bible. Ainsi il a transformé la vision du monde des Genevois, presque malgré eux⁹.

Ce fait éclaire aussi la question de savoir si l'A.T. est remplaçable par les systèmes culturels et religieux des différentes régions du monde comme « préparation à l'Évangile » (*praeparatio evangelica*)¹⁰. Il est évident que d'autres systèmes religieux construiront des visions du monde autres que celle de la Bible et ne peuvent donc pas remplacer l'A.T. et sa vision du monde très particulière.

L'orientation de la conscience

Si les deux premiers modèles représentent les aspects cognitifs de la vision du monde, l'orientation de la conscience intègre les aspects évaluatifs et affectifs de notre approche de la vision du monde et touche ainsi les couches les plus profondes de la personnalité, de la culture et de la religion.

Le modèle de « l'orientation de la conscience » est un modèle théologico-psycho-anthropologique particulièrement fructueux pour l'analyse

9. Jacques BLANDENIER, *Martin Luther & Jean Calvin. Contrastes et ressemblances*, Dossier Vivre 29, Genève/Charols, Je Sème/Excelsis, 2008, p. 76.

10. Le terme a été introduit par Eusèbe de Césarée dans son ouvrage *Praeparatio evangelica*. Le concept vient probablement d'Origène de Césarée et est à la base du modèle anthropologique de la contextualisation adopté par Mattéo Ricci, John Mbiti et à leur suite les missiologues catholiques et protestants libéraux. Cf. John S. MBITI, *Bible and Theology in African Christianity*, Nairobi, Oxford University Press, 1986, p. 11-12; Philip JENKINS, *The Next Christendom*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 122; Stephen B. BEVANS & Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context. A Theology for Mission Today*, Maryknoll, Orbis, 2008, p. 37. Pour une description du modèle anthropologique de la contextualisation cf. Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, Orbis, éd. rév. et augm., 2002, p. 54-69.

culturelle missiologique. La conscience est d'ailleurs aussi un bon modèle parce qu'elle est une notion importante dans la Bible, la psychologie et l'anthropologie culturelle. Il est rare qu'une notion soit aussi importante dans plusieurs disciplines. Le modèle de l'orientation de la conscience définit la conscience à l'aide de la honte et de la culpabilité.

La conscience se développe pendant la petite enfance de plusieurs manières, qui dépendent du contexte culturel. L'anthropologue américain Melford Spiro¹¹ a observé dans un kibboutz israélien que les enfants éduqués par peu d'éducateurs, par exemple leur père et leur mère dans le cadre d'une famille nucléaire, intègrent¹² non seulement les normes présentées, mais aussi les éducateurs (*significant others*) eux-mêmes dans leur conscience. Ils fonctionnent avec un ensemble fixe de normes et développent des personnalités axées sur les règles. Ils organisent leur vie selon un programme; ils ont tendance à être ponctuels et à se fixer des objectifs précis. Pour eux, le travail est plus important que les relations. Comme leur conscience fonctionne d'une manière autonome, ils ont tendance à devenir des individualistes. Et quand ils enfreignent une norme, ils se sentent coupables. C'est pourquoi Melford Spiro appelle cette conscience axée sur les règles une *conscience axée sur la culpabilité*.

Si les enfants sont éduqués par plusieurs éducateurs, par exemple dans une famille élargie, ils intègrent les normes, mais ne peuvent pas intégrer les éducateurs dans leur conscience. Ils restent donc dépendants de la présence de leurs personnes de référence pour que leur conscience soit opérationnelle. Quand la mère est présente, les normes de la mère sont fonctionnelles; quand la grand-mère est présente, les normes de la grand-mère sont fonctionnelles. Ces enfants ont tendance à développer une personnalité relationnelle avec une identité de groupe. Ils préfèrent les interactions personnelles au travail, et quand ils travaillent, ils préfèrent travailler en équipe. Leur préoccupation est plus la recherche du statut que l'accomplissement d'objectifs. Si aucune personne de référence n'est présente, aucune norme n'est fonctionnelle. Ce fait représente le fond du phénomène de corruption : « Aussi longtemps que personne ne le voit, tu peux tout faire. » Mais si l'infraction à la norme

11. Melford E. SPIRO, *Children of the Kibbutz*, Cambridge, Harvard University Press, 1958, chap. 15, particulièrement p. 408-409.

12. Le terme psychanalytique exact est « introjecter ».

vient à la connaissance du public, alors un sentiment de honte surgit. C'est pourquoi Melford Spiro appelle cette conscience plutôt relationnelle une *conscience axée sur la honte*.

En montrant l'influence du nombre d'éducateurs sur le développement de la vision du monde Melford Spiro nous fournit un modèle intéressant pour la transformation de la vision du monde. Mais, bien sûr, le modèle de Spiro n'englobe pas toute la réalité. Un bébé chinois qui grandit dans une famille nucléaire en zone rurale chinoise, aura quand même une conscience relationnelle, bien qu'il soit éduqué par peu d'éducateurs. C'est parce qu'il y a d'autres facteurs qui influencent le développement de la conscience, en particulier le mode d'éducation. Si les éducateurs présentent les normes en donnant des explications et des arguments (règles), la conscience de l'enfant sera axée sur les règles. Si les éducateurs mettent l'accent sur les aspects relationnels des normes, la conscience de l'enfant deviendra relationnelle. Ils diront par exemple : « Si tu fais cela, papa te donnera des fessées » ou « qu'en diront les voisins ? ». Si très peu de normes sont présentées à l'enfant, la conscience devient relationnelle, ou ne se développe pas comme il faut. C'est ce qui est arrivé à la génération des « soixante-huitards », qui a rejeté les normes traditionnelles de la société occidentale. Leurs enfants ont soit des consciences relationnelles soit des consciences sous-développées, ni relationnelles ni axées sur les règles, avec un fonctionnement inadéquat. Certains de ces enfants ou adolescents peuvent tuer un camarade sans que leur conscience soit troublée, un phénomène qu'on rencontre aujourd'hui de plus en plus dans les grandes villes autour du globe.

En adaptant le modèle des valeurs de base de Sherwood Lingenfelter et Marvin Mayers¹³, on peut développer une typologie de personnalités sur la base de l'orientation de la conscience¹⁴ :

13. Sherwood G. LINGENFELTER et Marvin K. MAYERS, *Missionnaire en culture étrangère. Le défi de l'intégration*, Charols, Excelsis, 2009.

14. Cf. une discussion plus détaillée de ce modèle dans Hannes WIHER, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique occidentale*, Bonn, VKW, 2003, p. 17-25; idem, *Shame and Guilt. A Key to Cross-Cultural Ministry*, Bonn, VKW, 2003, p. 175-176, 211-214, et la typologie de personnalité p. 282-294, 428-434.

Conscience axée sur les règles (axée sur la culpabilité)	Conscience relationnelle (axée sur la honte)
Individu Orientation vers le temps Orientation vers la tâche Recherche de l'accomplissement Pensée analytique Courage de perdre la face	Communauté Orientation vers l'événement Orientation vers la personne Recherche du statut Pensée holistique Peur de perdre la face

Toutefois, cette typologie utilise des types idéaux et chaque personne est un mélange des deux orientations de la conscience. Il est utile de connaître notre profil afin de mieux comprendre comment et pourquoi nous nous comportons comme nous le faisons et de mieux comprendre nos partenaires, amis, collègues et étudiants.

Comme la honte et la culpabilité sont des expressions du péché, le modèle de l'orientation de la conscience est un modèle sotériologique. Il a donc des liens avec le modèle des cinq concepts sotériologiques de base. La conscience relationnelle tend vers la paix exprimée par l'harmonie, alors que la conscience axée sur les règles tend vers le droit. La conscience axée sur les règles cherche à réparer la faute afin de retrouver l'innocence par la réparation (justification) de la culpabilité individuelle, réparation opérée par le Dieu qui pardonne. Les consciences relationnelles cherchent à restaurer l'harmonie et l'honneur en rapport avec les personnes de référence par la réconciliation. Comme la personne est prisonnière de la honte, elle a besoin d'une tierce personne, d'un médiateur, pour la réconciliation. La préoccupation principale des personnes axées sur les règles est la loi et le droit, alors que les personnes relationnelles cherchent l'harmonie, le prestige, la puissance, la prospérité et le bien-être. Pour des personnes et des sociétés axées sur les règles, les droits de l'homme sont importants, tandis que pour des personnes et des cultures relationnelles, l'honneur collectif est la priorité (cf. les événements autour des caricatures de Muhammad). Le tableau suivant présente les valeurs positives et négatives d'une manière schématique. À gauche se trouvent les notions bibliques, au centre l'axe des règles (du droit et de la culpabilité) et à droite l'axe relationnel (de l'honneur et de la honte) :

Notions bibliques		Axe des règles		Axe relationnel
Salut Justice Bénédictio	↔	Innocence Droit Loi	↔	Harmonie Honneur / Prestige Puissance Prosperité Bien-être
↑		↑		↑
Pardon Repentance	↔	Réparation Justification	↔	Réconciliation (médiateur)
↑		↑		↑
Péché Anxiété	↔	Culpabilité Anxiété	↔	Honte Anxiété

Une structure profonde de la personnalité, comme l'orientation de la conscience, ne changera pas automatiquement lors de la conversion. La seule façon de transformer les différentes valeurs est de les influencer intentionnellement. Les couches profondes de la personnalité acquises pendant la petite enfance permettront moins de transformation que les couches plus tardives de la conscience. Des éléments relationnels peuvent être ajoutés par une éducation ou un style de vie relationnel, par exemple une relation d'alliance avec le Dieu biblique. Des éléments axés sur les règles seront influençables par l'introduction de règles dans la vie des gens, par exemple les Dix Commandements ou un programme rigoureux.

La notion de temps

Le temps est une des valeurs de la typologie des personnalités. Cette notion est particulièrement importante dans la vie des gens et dans le discours théologique actuel. Les personnes qui sont axées sur les règles seront particulièrement régies par le temps, leur agenda et leur programme, et voudront être ponctuelles. À l'inverse, les personnes relationnelles auront peu d'égards pour le temps et s'orienteront plutôt vers les personnes, les relations et les événements vécus avec elles¹⁵. Le pas-

15. Cf. LINGENFELTER et MAYERS, « Les tensions concernant le temps », in *Missionnaire en culture étrangère*, p. 37-50.

sage bien connu d'Écclésiaste 3.1-8 présente une orientation vers l'événement typique des cultures relationnelles.

Mais il y a un aspect supplémentaire : l'orientation vers le passé ou le futur¹⁶. Beaucoup de peuples, comme les Hébreux, regardent en direction de leurs traditions ancestrales. Ils sont comme les rameurs d'un bateau, le regard tourné vers l'arrière. L'avenir est pour eux dans leur dos (Ps 143.5; És 46.10; Jr 29.11)¹⁷. John Mbiti démontre un fait similaire pour le swahili. Dans sa thèse, il va jusqu'à dire que l'Africain n'a pas de notion d'avenir¹⁸. Plusieurs ont à juste titre critiqué cette approche extrême¹⁹. Avec Leonard Nyirongo et Bennie van der Walt, nous préférons dire qu'il ne s'agit pas d'une incapacité à concevoir l'avenir, mais d'une différence dans l'orientation principale, soit vers le passé soit vers l'avenir²⁰. Sherwood Lingenfelter et Marvin Mayers appellent cette orientation vers le passé : « orientation vers l'absence de crise », et l'orientation vers l'avenir : « orientation vers les crises²¹ ». Pour une personne ou une culture orientée vers le passé, il est extrêmement difficile de prévoir des problèmes qui vont surgir dans l'avenir, par exemple une

16. Cf. WIHER, *Shame and Guilt*, p. 286-287.

17. WOLFF, « § 10. La notion de temps dans l'Ancien Testament », in *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 75-82; cf. aussi Andrew E. HILL, *NIDOTTE*, vol. 1, p. 361-362.

18. John S. MBITI, *New Testament Eschatology in an African Background*, Londres, SPCK, 1969, p. 24ss; cf. aussi idem, « La notion de temps comme clé pour la compréhension des religions et philosophies africaines », in *Religions et philosophies africaines*, Yaoundé, CLÉ, 1972, p. 18-25.

19. Byang KATO, *Pièges théologiques en Afrique*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 1981, p. 66-79; K. GYEKYE, *An Essay on African Philosophical Thought*, New York, Cambridge University, 1987.

20. Leonard NYIRONGO, « The African and Biblical View of Time, History and Progress », in *The Gods of Africa or The God of the Bible? The Snares of African Traditional Religion in Biblical Perspective*, Potchefstroom, Potchefstroom University, 1997; Bennie J. VAN DER WALT, *The Liberating Message. A Christian Worldview for Africa*, Potchefstroom, Potchefstroom University, 1994, p. 203-204; idem, « Time moving "Past" Man Versus Man Moving "Through" Time », in *Afrocentric or Eurocentric? Our Task in a Multicultural South Africa*, Potchefstroom, Potchefstroom University, 1997, p. 64-66; Edward T. HALL et Mildred R. HALL, *Understanding Cultural Differences*, Yarmouth, Intercultural Press, 1990, p. 17; cf. aussi WIHER, *Shame and Guilt*, p. 286-287.

21. LINGENFELTER et MAYERS, « Les tensions relevant de la gestion des crises », in *Missionnaire en culture étrangère*, p. 65-75.

rupture de stock de médicaments dans une pharmacie, ou de planifier par objectifs comme c'est très habituel en Occident.

Comment le passage de l'orientation vers le passé à l'orientation vers l'avenir s'est-il opéré dans l'A.T.? Selon Gerhard von Rad, c'est suite à l'annonce constante du jour de Yahvé par les prophètes que les Israélites commencent à regarder vers l'avenir et que la notion de temps devient linéaire²². Cette orientation vers l'avenir, particulièrement vers les « derniers temps », devient un paramètre important de la conception néotestamentaire du temps. Les auteurs du N.T. se situent dans l'intérim eschatologique, entre les deux venues du Christ, et sont orientés vers l'avenir eschatologique²³.

Cette vision eschatologique du temps fut un phénomène très particulier dans le Proche-Orient ancien, et pour certains très difficile à comprendre. C'est probablement la raison pour laquelle elle a été négligée par deux mouvements. Le mouvement œcuménique a choisi pour son congrès missionnaire de Bangkok en 1973 le thème : « Le salut du monde aujourd'hui²⁴ ». Par la suite, le Conseil œcuménique des Églises s'est mis à soutenir des mouvements révolutionnaires en Afrique méridionale pour hâter la venue du salut de ces peuples. Un deuxième mouvement néglige l'intérim eschatologique dans sa théologie : l'Évangile de la prospérité²⁵. Sur la base de la notion culturelle de salut, qui est très proche de la notion vétérotestamentaire de *shalom*, une foi chrétienne sincère est automatiquement associée à la bonne santé et au succès dans la vie. Si je donne à Dieu, il me rendra le centuple, selon la formule : *do ut des* (« je te donne afin que tu me donnes »). D'après ce mouvement, un

22. Gerhard von RAD, « Les idées d'Israël sur le temps et l'histoire. L'eschatologie des prophètes », in *Théologie de l'Ancien Testament. Tome 2, Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, trad. André Goy, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 87-110.

23. Oscar CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966²; idem, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966.

24. Cf. par exemple Arthur P. JOHNSTON, « Bangkok 1973. A Different Gospel with a Different Mission », in *The Battle for World Evangelism*, Wheaton, Tyndale House Publishers, 1978.

25. En anglais : *Health and Wealth Gospel*. Cf. p. ex. : Daniel BOURDANNÉ, *L'Évangile de la prospérité*, Abidjan, Presses bibliques africaines, 1999; section africaine du Groupe de travail théologique de Lausanne, « Lausanne Theology Working Group Statement on the Prosperity Gospel », *Evangelical Review of Theology*, 34/2, 2010, p. 99-102.

chrétien qui a une vraie foi ne peut pas être malade ni pauvre. Du point de vue théologique, ce mouvement ne tient pas compte de la conception néotestamentaire du salut : Jésus-Christ a rendu possible le salut par son sacrifice expiatoire ; il est un don gratuit de Dieu et ne peut pas être manipulé. Mais nous ne sommes pas encore arrivés à l'état parfait de la Nouvelle Jérusalem (Ap 21-22). Le règne de Dieu s'est approché avec la première venue de Jésus (Mc 1.15), mais il ne sera réalisé pleinement qu'après le retour du Christ et la nouvelle création.

Du point de vue anthropologique, et plus particulièrement en ce qui concerne la vision du monde, nous pouvons retenir les éléments suivants : par rapport au modèle stratigraphique de la création, le mouvement de l'Évangile de la prospérité a une vision anthropocentrique et holistique du monde. Du point de vue des cinq concepts sotériologiques de base, il identifie les conceptions culturelle et vétérotestamentaire du salut, mais néglige la différenciation néotestamentaire, et surtout eschatologique. Concernant l'orientation de la conscience, l'Évangile de la prospérité est porté par une vision relationnelle du monde, qui recherche l'harmonie, l'honneur et la puissance devant les hommes, le bien-être et la prospérité pour soi. Ainsi, la majorité de la population mondiale tend, de par sa vision du monde, à pencher vers l'Évangile de la prospérité et remplit les Églises de pasteurs qui adoptent cette théologie. C'est un des facteurs qui fait le succès d'Églises comme l'« Église universelle du règne de Dieu » et « Sel de la terre » au Brésil, « El Shaddai » aux Philippines, l'« Église de Dieu (Aladura) », le « Christianisme céleste » et l'« Église chrétienne des rachetés » au Nigéria, ou l'« Église kimbanguiste » en République démocratique du Congo²⁶. La section africaine du Groupe de Travail théologique de Lausanne écrit : « Nous nous demandons si le christianisme populaire n'est pas souvent une superstructure syncrétiste basée sur une vision du monde qui n'a pas été radicalement transformée par l'Évangile biblique²⁷. »

26. « Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) » : www.igrejauniversal.org.br ; « Sal da Terra » : www.saldaterra.org.br ; « El Shaddai » : www.chanrobles.com/elshaddai.htm ; « Église de Dieu (Aladura) » : www.aladura.de ; « Christianisme céleste » du Nigéria : www.celestialchurch.com ; « Église chrétienne des rachetés (Redeemed Christian Church of God) » : www.rccg.org ; « Église kimbanguiste » : www.kimbanguisme.com/e-option2.htm.

27. Section africaine du Groupe de travail théologique de Lausanne, « Statement on the Prosperity Gospel », p. 101.

L'identité dans la perspective biblique, philosophique et psychologique

Comme mentionné plus haut, la notion d'identité est étroitement liée à celle de vision du monde. L'image de soi a une forte influence sur l'identité. Quand la vision du monde est en transformation, cela entraîne une crise et une quête d'identité. C'est pourquoi, dans notre monde globalisé en cours de transformation rapide, et pendant le processus de conversion en particulier, la quête d'identité est aiguë²⁸. L'identité, en tant que phénomène humain, doit être étudiée de manière interdisciplinaire. Presque toutes les sciences humaines se sont prononcées sur le sujet. On peut trouver son identité par des rôles, des activités, des lieux, des rites, des coutumes, son histoire, sa langue, sa race. Nous ne l'étudierons ici que selon trois perspectives : biblique, philosophique et psychologique.

La base biblique de notre identité est Dieu : dans la perspective de la création, nous sommes des créatures de Dieu, créées à son image (Gn 1.26-27). D'un point de vue sotériologique, tous ceux qui ont accepté le Christ et croient en lui sont enfants de Dieu (Jn 1.12; Rm 8.14-15). D'un point de vue missiologique, nous sommes envoyés par Jésus, tout comme Jésus, le Fils, a été envoyé par le Père (Jn 20.21; cf. 17.18). Le mot grec *apostolos*, « apôtre », qui signifie « envoyé », témoigne de l'identité missionnaire des disciples. L'apôtre Paul introduit la majorité de ses épîtres par « Paul, apôtre du Christ Jésus²⁹ ». C'est un objectif important dans le processus de discipulat que de former une identité « en Christ ».

Dans la perspective psychologique, l'identité se développe dans une tension dialogique entre le moi et l'autre. Dans ce processus, le développement de l'identité est étroitement lié à l'émergence de la honte et de la culpabilité qui se développent dans la même tension dialogique. Le lien entre la vision du monde et l'identité est assuré par la conscience qui, de par son orientation, attribue la priorité à certaines valeurs³⁰. L'identité

28. Cf. p. ex. Jean-Paul MESSINA, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007; Philippe CHANSON et Olivier SERVAIS, sous dir., *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*, Mémoire d'Églises, Paris, Karthala, 2006.

29. Rm 1.1; 1 Co 1.1; 2 Co 1.1; Ga 1.1; Ép 1.1; Col 1.1; 1 Tm 1.1; 2 Tm 1.1; Tt 1.1.

30. Cf. la section « L'orientation de la conscience ».

s'élabore dans un processus au cours duquel des expériences du passé, des valeurs et des systèmes de pensée, sont intégrés dans une structure de personnalité unifiée, organisée et cohérente. Pendant la conversion, plusieurs systèmes culturels « non intégrés » coexistent. Si la fusion n'a pas lieu, des personnalités multiples émergent. Celles-ci sont la base d'un comportement syncrétiste. C'est la raison pour laquelle l'« intégration » est d'une importance particulière pendant le processus de conversion. Elle est rendue possible par une évaluation critique de ces éléments antérieurs de la personnalité à la lumière de la Bible³¹. Hans Bürki les appelle les « peaux culturelles »³² :

- Les valeurs, systèmes de pensée et styles de comportement transmis par les parents.
- Les valeurs et les systèmes de pensée de la culture ecclésiastique « chrétienne ».
- Les valeurs et les systèmes de pensée de la société.

Cette évaluation critique à la lumière de la Bible se fera avec l'objectif d'« amener toute pensée captive à l'obéissance du Christ » (2 Co 10.4).

Dans son livre *Soi-même comme un autre* (1990) le philosophe Paul Ricœur touche la question de l'articulation entre l'influence de l'héritage génétique (nature) et celle de l'environnement (culture) sur l'identité³³. Le premier influence le caractère, que Ricœur définit comme « l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une per-

31. Cette évaluation critique est similaire au processus que Paul Hiebert appelle « contextualisation critique » et comporte quatre étapes : (1) une analyse culturelle; (2) une analyse biblique; (3) une évaluation de la culture à la lumière de la Bible et (4) une théorie et une pratique fidèles à la Bible et pertinentes dans la culture. Cf. P.G. HIEBERT, « Une contextualisation critique », in *Mission et Culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 2002, p. 191-216.

32. Hans Bürki mentionne les peaux culturelles suivantes qui enveloppent le moi et qui devraient être travaillées pendant et après la conversion : la peau affective (imitation, intuition, initiative), la peau du mécanisme de défense (masque, *persona*), la peau intellectuelle, la peau physique (face, corps, sens, habillement), la peau linguistique (qui cache ou révèle), la peau de la famille et de l'amitié (relations privilégiées), la peau socio-culturelle, la peau cosmique (espace, temps), la peau transcendantale (lumière et ténèbres). H. BÜRKI, « Évangile et culture », in René PADILLA, Hans BÜRKI, Samuel ESCOBAR, sous dir., *Évangile, culture et idéologies*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1977, p. 13-50.

33. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 146-148.

sonne ». Le caractère représente le pôle fixe de l'identité. Ricoeur le désigne par le terme de *mêmeté*. Le deuxième expose l'homme à des situations biographiques et culturelles très diverses. Le fait que chaque personne a la capacité de demeurer elle-même malgré la diversité des circonstances est désigné par le terme d'*ipséité*. L'ipséité est plus difficile à saisir que le caractère. C'est pourquoi Paul Ricoeur introduit la nouvelle notion d'« identité narrative » : la personne raconte son histoire. Elle reste fidèle à elle-même en s'engageant par des promesses qu'elle honore. Un élément de loyauté s'incorpore ainsi au caractère. D'un côté nous avons la continuité du caractère, de l'autre la constance dans l'amitié par la fidélité à la parole donnée.

La conversion dans la perspective biblique et anthropologique³⁴

Dans la perspective biblique, la conversion est l'œuvre du Saint-Esprit qui « persuade » la conscience d'une personne (Jn 14.6; 16.8; Rm 3.23; 6.23; 10.9-10). Le mot grec pour « persuader » est *elenchô*. L'étude de la conscience humaine est un élément fondamental des études de « l'évangélistique³⁵ ». Sur la base du terme grec, cette nouvelle sous-discipline des études de l'évangélistique est appelée « élenctique³⁶ ».

La cible de l'évangélisation est donc la conscience d'une personne. Cette personne doit être persuadée concernant les cinq concepts sotériologiques. Une compréhension biblique du péché l'ouvrira à l'Évangile. Les termes hébreux et grecs pour le péché signifient littéralement « manquer le but » ou « dévier ». Le changement de direction de la conversion corrige cette fausse direction, et oriente vers le vrai but qui est Dieu. Les mauvais buts sont les autres dieux ou le moi. La conversion consiste

34. Le terme « anthropologique » désigne ici la perspective des sciences (humaines).

35. L'évangélistique est la sous-discipline de la théologie pratique et de la missiologie qui étudie le fond et les formes de l'évangélisation.

36. C'est J. Bavinck qui a introduit le terme dans la missiologie : J.H. BAVINCK, « Elenctics », in *An Introduction to the Science of Missions*, Grand Rapids, Baker, 1960, p. 221-275; cf. aussi Thomas L. AUSTIN, « Elenctics », in A. Scott MOREAU, sous dir. *Evangelical Dictionary of World Missions*, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 307-308.

donc à se détourner du mal (2 Tm 2.19), des idoles (1 Th 1.9) et de la domination de Satan, et à se tourner vers Dieu (Ac 26.18)³⁷.

La voie conduisant au salut est ouverte par le sacrifice expiatoire de Jésus-Christ qui procure le pardon. Dans le N.T., Paul utilise des notions vétérotestamentaires comme la justification, la rédemption et la sanctification (Rm 3.21-26; 5.1-5; 1 Co 1.30), et introduit de nouvelles représentations comme la régénération, la nouvelle création, la réconciliation et l'adoption (2 Co 5.17-20; Rm 8.14-17). Ces différentes représentations illustrent les différents aspects du pardon et donc de la conversion.

D'un point de vue biblique, la conversion est un événement de renouvellement instantané des structures profondes de l'homme. D'un point de vue anthropologique, en revanche, elle est perçue comme un processus qui peut durer longtemps. Les différentes disciplines des sciences naturelles et humaines éclairent les aspects de ce processus. D'un point de vue psychologique, la conversion fait partie de la maturation d'une personne. La conversion comble le vide qu'une personne ressent, calme le sentiment que quelque chose manque dans sa vie. La conversion est aussi la résolution du complexe d'Œdipe, car une image forte de Père est créée. Ainsi, la religion fortifie la personnalité. D'un point de vue sociologique, la conversion est vue comme faisant partie de la socialisation : adopter une certaine conviction peut faciliter l'intégration à un groupe social. Dans cette même ligne de pensée, pour Clifford Geertz, la religion est « le système de sens disponible dans une société³⁸ ». Exprimée négativement, la conversion peut être la conséquence d'une pression sociale. La décision peut donc être individuelle ou collective. D'un point de vue physiologique, une décision peut être facilitée par une sur-stimulation du système nerveux, par exemple par des rythmes accélérés, la méditation mystique, l'absence de sommeil, des drogues et d'autres techniques.

37. Pour un traitement concis du sujet, cf. Henri BLOCHER, « La conversion », in *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2000, p. 267 -283; Richard D. LOVE, « Conversion », in *Evangelical Dictionary of World Missions*, p. 231-232. Pour un traitement plus détaillé, cf. Hans KASDORF, *Christian Conversion in Context*, Scottsdale, Herald Press, 1980.

38. Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Du point de vue des sciences de la communication, c'est un processus de communication qui implique plusieurs étapes et une transformation progressive du récepteur. Ce processus de conversion est influencé par le Dieu souverain et son envoyé terrestre. Il réunit les phases qui sont traditionnellement considérées comme évangélisation et discipulat. C'est pourquoi nous l'appelons aussi processus de discipulat. Il parcourt plusieurs étapes, qu'on peut rapprocher de divers « thèmes d'actualité ». Sur la base de ces données, James Engel a conçu une échelle que nous présentons ci-dessous sous une forme adaptée à nos besoins³⁹ :

Rôle de Dieu	Rôle du communicateur	Échelle	Thème d'actualité
Révélation générale	Information	-9	Position de l'athéisme
Révélation générale	Information	-8	Position du théisme
Conviction	Information	-7 - -5	Connaître la Bible
Conviction	Appel	-4 - -3	Constat d'un choix à faire
Conviction	Appel	-2	Changement de camp
Conviction	Suivi	-1	Évaluation de la décision
Régénération	Suivi	0	Nouvelle création
Sanctification	Édification	+1	Croissance
Sanctification	Édification	+2	Devenir un disciple
Sanctification	Édification	+3	Faire des disciples

Dans le cadre de notre sujet, la transformation de la vision du monde, comment pouvons-nous utiliser les données des sciences humaines dont James Engel tire son échelle ? Les sciences humaines confirment que nous sommes ce que nous croyons. Nos convictions déterminent nos comportements. Afin de changer nos convictions, nous devons changer nos connaissances en nous procurant des informations supplémentaires. C'est ici qu'on peut profiter de l'échelle d'Engel, en introduisant le modèle stratigraphique de la création et les cinq concepts sotériologiques de base dans le processus de discipulat. L'influence sociale opère essentiellement au niveau des convictions, des attitudes et des intentions. Ici

39. James F. ENGEL, « Le processus de décision spirituelle », in *Communiquer l'Évangile efficacement*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 1995, p. 53-70.

on peut introduire les nouvelles connaissances sur la transformation de la conscience. Les autres influences opèrent au niveau du comportement. Ci-dessous sont schématiquement présentés les faits de base et la corrélation avec l'échelle d'Engel⁴⁰. Le modèle résultant est connu sous le nom de « modèle élargi de Fishbein⁴¹ ».

connaissance → conviction → attitude → intention → comportement (Fishbein)						
↑			↑			↑
cinq concepts sotériologiques modèle de la création			influence sociale orientation de la conscience			autres influences externes
-8	-7	-6	-5	-4	-3	-2 (échelle d'Engel)

Pour Paul Hiebert, il est important de discerner trois niveaux de conversion : celui du comportement, celui des croyances et celui de la vision du monde⁴². Les missions catholiques ont insisté à partir du XVI^e siècle, et les missions protestantes à partir du XIX^e siècle, sur le changement du comportement. C'est à ce niveau superficiel qu'elles ont cherché l'évidence de la conversion. Il fallait arrêter de boire de l'alcool et de fumer ; les polygames ont dû renvoyer leurs femmes. François Xavier a baptisé des convertis qui savaient réciter le Notre Père, les douze articles du Symbole catholique abrégé et les Dix Commandements. Mais un changement de comportement ne signifie pas nécessairement que les croyances sous-jacentes ont aussi été transformées. Au XX^e siècle, les missionnaires protestants ont commencé à insister sur la transformation des croyances de leurs convertis. Ils ont exigé une repentance sincère, la confession des péchés et une transformation des croyances. Mais si les croyances changent sans que le comportement change, Jacques 2 nous dit que c'est de l'hypocrisie. Et si la vision du monde n'est pas transfor-

40. James F. ENGEL, *Contemporary Christian Communication. Its Theory and Practice*, Nashville, Nelson, 1979.

41. Martin FISHBEIN et Icek AJZEN, *Belief, Attitude, Intention, and Behavior*, Reading, Addison-Wesley, 1975.

42. Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 10-12, 314-316.

mée, la foi sera pervertie dans la durée et il en résultera un syncrétisme, ou ce que certains appellent un « christopaganisme⁴³ » (voir Ac 8.14-24).

La vision du monde, l'identité et les religions

Comme le graphique du modèle stratigraphique de la création le montre, la plupart des religions adoptent une vision holistique du monde. C'est vrai pour l'animisme, l'hindouisme, le shintoïsme, le taoïsme, et les bouddhismes chinois (mahayana) et tibétain (vajrayana). Par rapport à l'orientation de la conscience, ces visions du monde sont relationnelles et centrées sur l'harmonie. Notre approche des animistes et des adeptes des religions orientales sera en conséquence relationnelle, holistique et centrée sur l'harmonie.

Les visions du monde des religions populaires sont principalement animistes⁴⁴. Comme la majorité des croyants du monde sont adeptes de religions populaires⁴⁵, la majorité des habitants de notre globe a une vision holistique du monde. Par rapport aux cinq concepts sotériologiques de base, la vision animiste est aussi panthéiste, anthropocentrique, avec une définition sociale du péché et une conception du salut tendant vers la prospérité. Par rapport à l'orientation de la conscience, la vision animiste du monde est relationnelle, avec une orientation vers la personne, une recherche de statut, une pensée holistique et une « logique et-et »⁴⁶. Notre approche des adeptes de religions populaires sera donc relationnelle et holistique.

L'identité est étroitement liée à la religion par la vision du monde. Cela devient évident dans le modèle stratigraphique de la création et dans le modèle des cinq concepts sotériologiques de base qui sont définis

43. Paul G. HIEBERT, *Mission et culture*, p. 206.

44. Ceci est dû au fait que selon la vision animiste du monde, la maladie et le malheur sont causés par des êtres spirituels. Ainsi la sphère spirituelle, selon Hiebert « la sphère moyenne », domine la vie de tous les jours.

45. Paul G. HIEBERT *et al.*, *Understanding Folk Religion*, p. 9.

46. Une logique « et-et » n'a pas de problèmes à associer des entités contradictoires, par exemple la participation simultanée à deux religions demandant une allégeance totale. C'est la raison pour laquelle les animistes et les adeptes de religions populaires n'ont pas de problèmes avec un comportement qu'une « logique ou-ou » classerait comme syncrétiste.

par les aspects cognitifs des religions et des philosophies. C'est moins évident dans le modèle d'orientation de la conscience qui représente les valeurs auxquelles une religion (et sa culture sous-jacente) donne la priorité.

La vision du monde et l'identité avant la conversion

L'évangélisation doit être axée sur la vision du monde de la communauté réceptrice. Ceci signifie que le communicateur suit les règles de la communication transculturelle : commencer par un message en continuité, c'est-à-dire avec des éléments connus, compréhensibles et acceptables, et poursuivre ensuite avec des éléments en rupture avec la vision du monde du récepteur, c'est-à-dire moins compréhensibles et plus difficiles à accepter. À Abram, Dieu commence par se présenter sous le nom hébreu *'el*, qui est utilisé pour le Dieu suprême de l'univers sémitique (Gn 17.1). Mais Dieu spécifie aussitôt en quoi il est différent des dieux animistes : il est tout-puissant (Gn 17.1) et n'est pas un dieu local mais universel (Gn 28.13-14). Il ne tolère pas d'autres divinités à ses côtés (Gn 17.1; 35.1-2; cf. Ex 20.3). Plus tard, dans l'Exode, il se donne un nom qui est en fait un nom propre : *Yahvé*, « je suis celui qui est » (Ex 3.14). Dieu commence donc sa communication en continuité et introduit progressivement des ruptures pour amener les Israélites et le lecteur de la Bible d'aujourd'hui au « Père » présenté par Jésus-Christ (Mt 6.9), via le rédempteur des livres de Ruth et d'Ésaïe (És 40-66), et le « Dieu avec nous » d'Ésaïe (És 7.14).

Si l'auditoire a une vision animiste du monde, donc relationnelle et holistique, les aspects relationnels et holistiques de la Bible seront présentés dans la première étape de communication de l'Évangile, par exemple des biographies, des paraboles, des énigmes, des aspects de la relation d'alliance. Ce sont les prophètes, et aussi Jésus, qui ont adopté cette manière de communiquer. Si l'auditoire cherche l'harmonie et la prospérité, on sélectionnera des éléments de la Bible mettant l'accent sur ces valeurs, par exemple la vie en abondance (Jn 10.10). Après la conversion, on équilibrera le message, c'est-à-dire qu'on présentera des éléments de continuité et de rupture avec la vision du monde du récepteur, afin de transformer sa vision du monde et sa culture.

La conversion modifie la vision du monde et l'identité

Dans la perspective biblique, la transformation par la conversion est l'œuvre de Dieu (2 Co 5.17). Il est évident que ce verset parle du centre d'une personne, de ce que la Bible appelle « nom » (És 43.1) ou « cœur » (Mt 6.21; 12.34). Une mauvaise interprétation a conduit certains chrétiens à comprendre que les éléments culturels n'ont plus de valeur après la conversion. Un autre verset semble confirmer cette interprétation : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme; car tous vous êtes un en Jésus-Christ » (Ga 3.28). Toutefois, il est évident que les différences culturelles, raciales et sexuelles sont entièrement ou partiellement maintenues après la conversion. Sur la base d'une mauvaise interprétation de la Bible, on ignore les « peaux culturelles ».

D'un point de vue anthropologique, la vision du monde change du fait de la conversion, si le nouveau converti change de contexte par rapport à son modèle stratigraphique. Si le converti vient par exemple d'une vision animiste du monde, une prédication et un enseignement influencés par une vision dualiste du monde peuvent le transformer dans cette direction. La vision du monde peut changer par rapport à l'orientation de la conscience, si le converti passe d'une communauté relationnelle à une communauté axée sur les règles ou vice versa. Par exemple, si la société est relationnelle et la communauté des croyants est axée sur les règles et si elle est influencée par un type de prédication et d'enseignement axé sur les règles, la conscience du converti se transformera graduellement et s'axera davantage sur les règles. La vision du monde est aussi transformée si l'on enseigne systématiquement les cinq concepts sotériologiques de base. Si, par exemple, le Dieu suprême est vu comme la source du destin et donc perçu comme potentiellement bon et mauvais, l'enseignement de la conception biblique du mal montrera que le Dieu biblique est entièrement bon et que tout ce qu'il a créé et tout ce qu'il accorde dans la vie est bon; le mal vient de son adversaire, Satan. Ou, si la prospérité est comprise comme un don de Dieu sans considération de mérites, mais fondée sur la confiance en lui, le converti n'essaiera plus d'influencer sa chance dans la vie sur la base de la règle générale : *do ut des*, « je te donne afin que tu me donnes ».

La conversion ne modifie pas la vision du monde et l'identité

D'un point de vue biblique, il n'y a pas de transformation si la régénération n'a pas lieu. Ceci arrive par exemple quand le converti prend sa décision à cause de pressions sociales ou à cause de facteurs économiques (cf. les « chrétiens du riz ») ou à cause d'une autre motivation.

D'un point de vue anthropologique, la vision du monde ne change pas si elle est la même dans la société et dans la communauté des croyants. Par exemple dans une société musulmane, les croyants peuvent maintenir une vision islamique du monde qui est analogue à la vision hébraïque du monde sur quelques aspects créationnels, bien qu'elle soit différente dans la plupart des aspects sotériologiques. Par rapport à l'orientation de la conscience, le converti peut venir d'une société relationnelle et intégrer une communauté de croyants également relationnelle. La vision du monde n'a pas non plus besoin de changer quand les cinq concepts sotériologiques de base sont les mêmes dans la société et dans la communauté des croyants. C'est le cas dans une communauté de croyants syncrétistes. S'il y a des différences de conception entre la société et la communauté des croyants, les concepts ne changent pas s'ils ne sont pas enseignés systématiquement. C'est le cas dans la plupart des communautés de croyants autour du globe, puisque l'enseignement systématique est rarement perçu comme un élément fondamental du discipulat et que les études bibliques ne sont plus très pratiquées. Rappelons que c'est la vision du monde qui influence notre comportement de tous les jours. Dans le cas susmentionné, les croyants se comporteront de la même manière que les non-croyants de la société et ne feront aucune différence.

La formation d'une vision du monde et d'une identité « chrétiennes » après la conversion

Beaucoup de publications mettent l'accent sur l'importance de la formation d'une vision « chrétienne » du monde après la conversion⁴⁷. Nous sommes d'accord, mais qu'est-ce qu'une vision « chrétienne » du monde ? Il y a plusieurs manières de la définir.

Premièrement, une vision « chrétienne » du monde peut se définir comme « la vision du monde des chrétiens ». Mais attention, un converti éduqué dans une vision hindoue du monde gardera sa vision hindoue du

monde au début de sa vie en Christ et fonctionnera dans sa vie de tous les jours selon sa vision hindoue du monde. Un converti d'arrière-plan animiste fonctionnera après sa conversion selon la vision animiste du monde. C'est le cas dans la plupart des régions d'Afrique. Un converti d'arrière-plan musulman fonctionnera encore selon sa vision islamique du monde, surtout au début de sa vie en Christ. La majorité des auteurs qui écrivent sur la vision « chrétienne » du monde ne tiennent pas compte des faits transculturels ni du fait que les éléments de la vision du monde sont formés pendant la petite enfance et ne peuvent pas être changés d'un coup. Un changement substantiel de vision du monde s'observe le plus souvent après plusieurs années de vie chrétienne, et même parfois seulement à la génération suivante, c'est-à-dire chez les enfants qui ont grandi dans un foyer chrétien⁴⁸.

D'autres définissent la vision « chrétienne » du monde par des concepts philosophiques cognitifs formulés en Occident⁴⁹. Les chrétiens du Sud qui ont grandi dans une société relationnelle et non-chrétienne entrent dans leur vie chrétienne avec d'autres arrière-plans et d'autres visions du monde. Sur cette base, ils interprètent la Bible différemment et ne peuvent pas adhérer aux définitions occidentales de la vision « chrétienne » du monde.

D'autres encore définissent la vision « chrétienne » du monde comme une vision biblique du monde. Le problème, c'est qu'il y a plusieurs visions du monde dans la Bible : dans l'A.T., des expressions différentes de la vision hébraïque du monde sont relatées sur une durée de plus de mille ans ; dans le N.T., le vocabulaire grec des auteurs majoritairement juifs véhicule des éléments de la vision dualiste grecque. Les auteurs bibliques intègrent ces notions dualistes à des degrés divers dans la vision hébraïque. Il devient évident qu'on ne pourra pas résoudre le problème

47. Voici quelques exemples : WALSH et MIDDLETON, *La vision chrétienne du monde*, Méry-sur-Oise, Sator, 1988 ; VAN DER WALT, *The Liberating Message. A Christian Worldview for Africa* ; Darrow L. MILLER et Stan GUTHRIE, *Discipling Nations. Guide to a Christian Worldview*, 2^e éd., Honolulu, YWAM, 2000 ; Philip Graham RYKEN, *What is the Christian Worldview?*, Reformed Faith Series, Philipsburg, P & R, 2006.

48. Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 32.

49. Cf. par exemple WALSH et MIDDLETON, *La vision chrétienne du monde* ; James W. SIRE, *The Universe Next Door. A Basic Worldview Catalogue*, 3^e éd., Downers Grove, IVP, 1997.

de la multiplicité des visions bibliques du monde. Il est donc préférable de définir la vision biblique du monde par le modèle stratigraphique de la création, par les cinq concepts sotériologiques de base, par l'orientation de la conscience et par la notion de temps.

Cette vision biblique du monde inclut bien sûr le fondement vétérotestamentaire et sa différenciation néotestamentaire. Ce fondement vétérotestamentaire montre qu'une vision hindoue ou animiste du monde ne peut pas préparer les gens pour l'Évangile dans le sens où ils n'auraient plus besoin de la vision du monde de la Bible. Seuls des récits bibliques pourront modeler une vision du monde susceptible de transformer les personnalités et les cultures de façon à produire un impact durable sur la vie privée et publique. D'autre part, chaque culture, religion et parcours biographique est une préparation pour recevoir l'Évangile, car le Dieu de la mission prépare chaque personne par le biais du Saint-Esprit : « Voici maintenant le jour du salut » (2 Co 6.2, NEG).

Quel devrait donc être le but après la conversion ? Par des études bibliques régulières ayant trait aux quatre modèles, l'objectif est de transformer la vision du monde et d'« intégrer » graduellement et progressivement les différents systèmes culturels préexistants en une vision biblique du monde et une identité « en Christ ». Le processus durera toute la vie : c'est la sanctification (2 Co 7.1; Hé 12.14).

La coexistence après la conversion de deux visions du monde, préchrétienne et « chrétienne », combinées avec une identité culturelle

Chez beaucoup de chrétiens et de communautés chrétiennes, la vision pré-chrétienne du monde persiste malgré la formation d'une vision « chrétienne » du monde. C'est le cas quand les deux visions du monde régissent des secteurs différents de la vie : tandis que la vision « chrétienne » du monde régit le dimanche, la vie d'Église et de famille, la vision pré-chrétienne régit la vie publique et la vie professionnelle. Cette situation est favorisée par le fait qu'une personnalité ou une culture relationnelle ayant un style de pensée holistique fonctionnent selon une logique « et-et ». Ainsi peuvent coexister des visions du monde contradictoires, qui régissent des secteurs différents de la vie. La vision chrétienne n'aura pratiquement pas d'impact sur la vie privée et la société.

Des personnes ayant un style de pensée analytique et donc une logique « ou-ou » auront du mal à concevoir une vie chrétienne de cette manière. Ils auront tendance à appeler ce phénomène syncrétisme ou « christopaganisme ».

Si deux systèmes culturels coexistent en une personne, on constate ce que Hiebert appelle un « christianisme schizoïde⁵⁰ ». Deux systèmes culturels, impliquant deux visions différentes du monde, sont en concurrence en ce qui concerne l'identité. Ce fait peut être illustré par la question suivante : « Suis-je un Français chrétien ou un chrétien français ? ». Autrement dit : mon identité biblique prévaut-elle sur mon identité culturelle ou vice versa ? Comme on l'a montré ci-dessus, la vision du monde indiquera quelle identification sera la plus forte, l'identité française ou l'identité « en Christ ». Dans la plupart des cas, l'identité culturelle prévaut, parce que le travail sur la vision du monde n'est pas entrepris après la conversion. Ce fait est suffisamment illustré par le conflit du Rwanda, qui a conduit à une guerre fratricide tragique entre chrétiens. Il faut insister une fois de plus sur l'importance d'études bibliques systématiques et chronologiques pendant le processus du disciple, avant et après la conversion, afin de transformer la vision du monde, d'« intégrer » les différents systèmes culturels et de former une nouvelle identité « en Christ ».

La foi chrétienne et la vision « chrétienne » du monde au cours de l'histoire

Dans les premiers temps de l'Église, la foi juive a évidemment impliqué une vision hébraïque du monde. Les Juifs qui se sont convertis à la foi chrétienne l'ont gardée comme base de leur personnalité. Les convertis non-juifs, eux, sont entrés dans la vie de foi avec une vision du monde différente, holistique, dualiste ou séculière. Cette différence a conduit très rapidement à des conflits. La vision du monde des chrétiens non-juifs s'est lentement transformée. Au cours des siècles s'est développée une vision du monde « chrétienne », calquée sur les données de la région d'où la majorité des chrétiens étaient originaires : l'Europe. C'est la raison pour laquelle ce que nous appelons « la vision chrétienne du

50. En anglais *split-level Christianity*. Paul G. HIEBERT *et al.*, *Understanding Folk Religion*, p. 15-30, 73-92.

monde » est fortement imprégnée de la culture européenne. Plus encore, depuis la Renaissance et les Lumières, la pensée européenne est fortement influencée par la vision séculière de la « modernité ». Au cours du XX^e siècle, la foi chrétienne a progressivement diminué en Europe. Pendant quelques décennies, la vision chrétienne du monde, avec ses implications sur la société et la culture, a survécu sans la foi. Mais dans la seconde moitié du XX^e siècle, la vision chrétienne du monde s'est aussi désagrégée, de sorte que l'Europe actuelle évolue sans la foi chrétienne et avec des visions du monde multiformes.

La situation est différente sur les autres continents. Elle ressemble davantage à celle qui prévalait dans l'Empire romain pendant les premiers siècles de notre ère. Les peuples évangélisés par les missionnaires américains et européens pendant le grand mouvement missionnaire des XIX^e et XX^e siècles ont majoritairement gardé leur ancienne vision du monde (holistique pour la plupart), mais vivent dans la foi chrétienne. Ainsi, ils ont un autre regard sur la Bible que les Occidentaux et vivent leur foi différemment. Ce phénomène rend le christianisme du XXI^e siècle très multicolore. Au fur et à mesure qu'ils accroîtront leurs connaissances bibliques, adapteront leurs croyances à la Bible et transformeront leurs présupposés, leur vision du monde deviendra progressivement « plus » biblique. C'est dans la deuxième génération que la vision du monde aura substantiellement changé.

La situation générale est encore compliquée par le phénomène de la mondialisation. À cause de la puissance économique de l'Occident, sa culture dominante et sa vision du monde séculière sont en train d'entrer en force dans beaucoup de cultures et d'influencer leurs visions du monde. Cela engendre un mélange de cultures et de visions du monde sur tout le globe, de sorte que les jeunes chrétiens du Sud sont souvent plus occidentalisés, voire plus séculiers que leurs compatriotes. Cela ne facilite pas le témoignage chrétien, car la culture occidentale, avec sa vision du monde séculière, contredit sur plusieurs points la vision biblique.

Conclusion

La transformation de l'homme en profondeur est d'abord l'œuvre du Saint-Esprit, puis un travail sur la vision du monde, le tout influençant la conscience et ses orientations, surtout par des études bibliques systé-

matiques et chronologiques. La vision du monde et l'identité sont donc des notions importantes, à prendre en considération pendant le processus de conversion. Chaque être humain, de par le dessein divin concernant sa nature, est en quête religieuse; il a une soif insatiable de découvrir le secret de la vie et d'acquérir une connaissance unifiée de l'univers. C'est pourquoi David Naugle peut constater que la notion de « vision du monde a joué un rôle extraordinaire dans la pensée moderne et chrétienne. Deuxièmement, elle est une des conceptions intellectuelles centrales des temps récents. Troisièmement, elle est une notion d'une signification humaine, culturelle et chrétienne ultime, sinon finale⁵¹ ». Les modèles présentés rendent compréhensibles et transformables les concepts flous de vision du monde et d'identité. Si les différents systèmes culturels qui coexistent sont intégrés dans un système de personnalité unifié et si une identité en Christ est formée, on verra un impact chrétien dans la vie de tous les jours et dans la société. Alors la vision des évangéliques réunis à Tokyo en mai 2010 pourra se réaliser : « La vision du monde du chrétien doit être transformée en une vision biblique du monde, son style de vie doit être rendu de plus en plus semblable à l'image du Christ et son comportement éthique doit être imprégné de valeurs bibliques. Idéalement, il en sortira des hommes chez qui le règne de Dieu se reflétera dans tous les secteurs de la vie : du gouvernement à l'économie, de l'éducation à la santé et de la science à l'écologie. Comme conséquence, des communautés, des cultures et des pays entiers seront transformés par la puissance de l'Évangile⁵². »

51. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 344.

52. Extrait de la « Déclaration de Tokyo 2010. Faire des disciples de tout peuple dans notre génération », Congrès missionnaire à Tokyo du 11-14 mai 2010 tenu sous l'égide du Réseau global de structures missionnaires. En ligne sur : www.gnms.net.