

Missio Dei : de quoi s'agit-il? (1^{re} partie)

Hannes Wiher

Résumé : Dans cet article, quelques aspects linguistiques, historiques et théologiques de la notion de missio Dei seront présentés. Dans un premier temps, on réfléchira aux problèmes liés à la construction du génitif. Deuxièmement, on analysera l'évolution de la notion dans la réflexion patristique sur la Trinité. Dans un troisième temps, on s'intéressera à sa réception dans la théologie protestante et les mouvements œcuménique et évangélique. Dans le processus de définition de la notion, on remarque qu'Augustin et Thomas d'Aquin attribuent l'envoi (missio) à la Trinité économique. Pour la Trinité ontologique, ils introduisent la notion de procession. Ainsi, ils dévalorisent la notion de mission. Suivant leur logique, Ignace de Loyola pense l'envoi de missionnaires indépendamment de la Trinité. En revanche, cette distinction n'est pas maintenue par le théologien catholique Hans Urs Von Balthasar et son collègue protestant Karl Barth. Ces derniers perçoivent la Trinité ontologique comme source de la mission.

Abstract : In this article, we present some linguistic, historical and theological aspects of the concept of missio Dei. First, we reflect on the problems linked to the genitive construction. Second, we will follow the Church Fathers' reflection on the Trinity in relation to mission. Third, we think about the reception of missio Dei by protestant, ecumenical and evangelical theology. During the process of definition of missio Dei, Augustine and Thomas Aquinas attribute the sending (missio) to the economic Trinity. For the immanent Trinity they introduce the notion of procession. This way, they devalue the notion of mission. Following their logic, Ignace of Loyola thinks of the sending of missionaries independently of the Trinity. However, the catholic theologian Hans Urs Von Balthasar and his protestant colleague Karl Barth do

| not uphold this distinction. They perceive the immanent Trinity as the source of mission.

La parution en français du livre de Christopher Wright, *La mission de Dieu* (2012)¹, fait revivre l'ancien débat sur la *missio Dei*. Une difficulté théologique de taille se trouve au cœur de ce débat. Le terme vient du latin et signifie « la mission de Dieu », littéralement « l'envoi de Dieu² ». Mais que signifie *missio Dei* au fond? Dieu serait-il un missionnaire? Envoyé par qui? Cette problématique se trouve déjà chez les Pères de l'Église où le terme latin est issu de la réflexion sur la doctrine de la Trinité. Plus tard le débat réapparaît dans la réflexion sur le fondement trinitaire de la mission de l'Église. C'est après la Deuxième Guerre mondiale et dans le courant des indépendances qu'il fut repris pour démarquer la nouvelle notion de mission de l'ancienne conception qui était imprégnée de connotations colonialistes et ecclésio-centriques. La remise en valeur de l'expression *missio Dei* a semblé résoudre la « crise fondamentale de la mission³ » en donnant à la mission un nouveau fondement. Ce qui se passa dans la suite ressemble plutôt à une « révolution copernicienne⁴ » de la théologie de la mission. La reprise de l'ancien terme *missio Dei* permit à chaque tendance théologique d'y mettre le contenu qu'elle voulait. La démarche se proposait de résoudre les problèmes inhérents à l'ancienne notion de mission en fournissant un fondement théologique et en prétendant servir d'élément de convergence

-
1. Christopher J. H. WRIGHT, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, trad. Alexandre Sarran, Charols, Excelsis, 2012.
 2. Pour une introduction à la notion de *missio Dei*, cf. Jean-François ZORN, « Mission (*Missio Dei*) », *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, sous dir. Ion BRIA et al., Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLÉ, 2001, p. 216-218; David BOSCH, « La mission comme *missio dei* », in *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris/Genève, Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 525-530.
 3. Le terme est emprunté de Georg F. VICEDOM, *Missio Dei – Actio Dei*, dir. Klaus W. MÜLLER, Nuremberg, VTR, 2002, p. 178-180 (1^{re} éd. de *Missio Dei*, Munich, Kaiser, 1958, et d'*Actio Dei*, Munich, Kaiser, 1975).
 4. L'expression est de John G. FLETT, *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 157.

entre les différentes sensibilités théologiques⁵. En fait, ce fut l'occasion de multiples déviations en théologie de la mission.

Pour mieux cerner le débat, nous proposons un retour sur l'histoire de la notion de *missio Dei*. Le but de cet article n'est donc pas de résoudre tous les problèmes liés à la notion de *missio Dei*, mais plutôt de présenter son développement historique en lien avec celle de la notion de Trinité et de mettre en évidence les enjeux liés au fondement trinitaire de la mission. Dans un premier temps on réfléchira aux aspects linguistiques, dans un deuxième temps à la notion catholique, puis à sa reprise critique par la théologie protestante et le mouvement œcuménique. Dans un quatrième temps on présentera sa réception par le mouvement évangélique anglophone. On conclura par une application pratique.

Aspects linguistiques

Un premier élément de débat se situe au niveau linguistique. Intuitivement, c'est le génitif objectif qui s'impose : la mission reçue par Dieu. Mais comment Dieu pourrait-il être l'objet de l'envoi ? À première vue le terme avec la connotation de génitif objectif est un non-sens. Cependant, l'expression peut signifier que Dieu est le sujet de la mission. C'est lui qui envoie, qui est à l'origine de la mission. La construction serait donc interprétée dans le sens d'un génitif subjectif. L'étude de l'emploi du terme dans la traduction latine de la Bible et chez les Pères de l'Église peut éclairer l'interprétation à retenir.

Dans la Vulgate, l'emploi d'une forme du verbe *mitto* « envoyer » peut indiquer l'envoi des personnes de la Trinité et des disciples. À titre d'exemples nous pouvons relever quelques passages néotestamentaires qui utilisent la forme latine du verbe « envoyer » : « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu a envoyé (*misit*) son Fils, né d'une femme et sous la loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la loi, pour que nous recevions l'adoption filiale. Et parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé

5. Ainsi l'espoir ou l'évaluation de Johannes VERKUYL, *Contemporary Missiology*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1978, p. 203 ; Rodger C. BASSHAM, « Mission Theology : 1948-1975 », *Occasional Bulletin of Missionary Research* 4, 2, 1980, p. 56 ; T. ENGELSVIKEN, « Convergence or Divergence? The Relationship between Recent Ecumenical and Evangelical Mission Documents », in *Swedish Missiological Themes* n° 2, 2001, p. 202-207.

(*misit*) dans notre cœur l'Esprit de son Fils, qui crie : "Abba! Père!" » (Ga 4.4-6). « Comme tu m'as envoyé (*misisti*) dans le monde, moi aussi je les ai envoyés (*misi*) dans le monde » (Jn 17.18). « Jésus leur dit à nouveau : "Que la paix soit avec vous! Comme le Père m'a envoyé (*misit*), moi aussi je vous envoie (*mitto*)" » (Jn 20.21). Ces textes indiquent les envois divers des personnes de la Trinité dans la Bible : le Père a envoyé le Fils (Jn 3.16), et ensemble avec le Fils, l'Esprit (Jn 14.16, 26; 15.26; 16.7). On peut également remarquer que le Fils et l'Esprit envoient à leur tour les disciples et les apôtres (Mt 28.16-20; Mc 16.15-18; Lc 24.46-49; Jn 20.21-22; Ac 1.8; 13.1-4).

Si ces bases bibliques fondent la réflexion ultérieure, du point de vue de la terminologie théologique, il est encore plus important de tenir compte de l'emploi des termes *missio* et *missio Dei* chez les Pères de l'Église⁶. La genèse du terme *missio Dei* se situe chez eux essentiellement dans la réflexion sur la doctrine de la Trinité. Le *Thesaurus Linguae Latinae*⁷ cite des exemples chez Ambroise et Augustin. Augustin peut dire : « l'envoi de Christ est donc l'incarnation » (*Christi ergo missio est incarnatio*), et « cette activité [du Père] est appelée l'envoi du Saint-Esprit » (*haec... operatio... missio spiritus sancti dicta est*). Dans les deux cas *missio* est employé dans le sens d'être envoyé (génitif objectif). Augustin précise pourtant : « Seul le Père ne peut être dit envoyé » (*Solus Pater non legitur missus*). *Missio Patris* (l'envoi du Père) ne pouvait donc indiquer l'envoi du Père (génitif objectif), mais uniquement l'envoi par le Père (génitif subjectif ou génitif d'auteur). Le *Thesaurus* donne un seul exemple de *missio Patris* : « Comme le Fils a été connu par le monde par l'envoi du Père vivant (*viventis Patris missionem*), ainsi le nom du Père a également été connu par le monde et les hommes par le Fils vivant⁸. »

Ces quelques exemples montrent que chez les Pères de l'Église on trouvera plus fréquemment l'emploi du génitif objectif concernant l'envoi du Fils et de l'Esprit (*missio Filii*, *missio Spiritus sancti*). Le Père

6. Dans cette section je me base en partie sur Helmut ROSIN, *Missio Dei. An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in the Protestant Missiological Discussion*, Leyden, IIMO, 1972, p. 12-16.

7. *Thesaurus Linguae Latinae*, Munich, Saur, 2002-2007.

8. « *Sicut enim per viventis Patris missionem mundo innotuit Filius, ita per viventem Filium, Patris nomen mundo et hominibus innotuit...* » (Ps. Vigil. Thaps. c. Marivad. 1, 68, p. 396c).

lui-même envoie d'abord le Fils, et ensemble avec le Fils (*filioque*) l'Esprit. Ainsi, Au onzième Concile de Tolède (675) il est arrêté : « nous croyons que l'Esprit Saint est envoyé par les deux comme, le Fils a été envoyé par le Père... »⁹. Mais le Père n'est jamais envoyé. Il est l'auteur de la mission. La réflexion sur la Trinité chez les Pères de l'Église ne favorise donc pas le développement d'un concept comme la *missio Dei* : le Dieu trinitaire ne peut pas être celui qui est envoyé, mais uniquement celui qui envoie. La signification de l'expression *missio Dei* doit donc être premièrement un génitif d'auteur (*genitivus auctoris*). Ceci dit, n'était-ce pas l'envoi du Fils et de l'Esprit, si crucial pour l'histoire du salut, qui a préparé le chemin pour le développement de la notion? Ce constat a conduit Georg Vicedom, dans sa réflexion sur la Trinité et la *missio Dei*, à dire : « Pour rendre justice à la conception biblique, *missio Dei* doit être comprise également comme un génitif attributif. Dieu est non seulement celui qui envoie mais également celui qui est envoyé¹⁰. »

Dans le monde anglophone la notion de *missio Dei* a fait son entrée dans sa forme anglaise « *mission of God* » ou « *God's mission* ». Dans cet espace linguistique, le latin et l'intérêt pour l'Église ancienne (avec son interprétation passive de la notion de *missio* et la compréhension de *missio Dei* principalement comme génitif objectif) sont moins présents. Ainsi, la réception de la notion, dans le monde anglophone, a été moins compliquée qu'en Europe continentale. Les voix critiques protestantes se manifestèrent surtout de l'Allemagne et de la Hollande. Dans le monde francophone évangélique, la notion de *missio Dei* n'a pratiquement pas été reçue. C'est très récemment que l'ouvrage *La mission de Dieu* de Christopher Wright et l'ouvrage *Bible et mission* du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF)¹¹ ont thématisé le sujet en francophonie. Cette première approche linguistique nous permet de revenir aux grands théologiens qui ont pensé l'articulation entre Trinité et mission.

9. « *Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque sicut Filius a Patre creditur...* ». *Enchiridion Symbolorum*, dir. Heinrich DENZIGER, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1947, p. 277. Le *filioque* est mentionné la première fois au 3^e Concile de Toledo (589).

10. VICEDOM, *Missio Dei – Actio Dei*, p. 33.

11. Voir surtout l'article de Hannes WIHER, « Vers une théologie trinitaire et missionnaire », in idem (sous dir.), *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 311-326.

La notion catholique

Dans cet article nous ne prétendons pas discuter tous les problèmes liés à la doctrine de la Trinité. Il s'agit plutôt de réfléchir à l'articulation entre cette doctrine et la notion de mission, et comment cette réflexion a influencé la conception de la mission. L'apparition du terme Trinité est attribuée à Tertullien (env. 155-220) qui a réfléchi à la notion dans une perspective « économique »¹² : Dieu en tant que trois personnes « distinctes » mais « inséparables » et une seule substance (*una substantia*), mais en laissant un flou considérable. C'est le débat entre Arius (256-336) et Athanase (293-373) et l'apport important des théologiens cap-padociens (Basile de Césarée, Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse) qui a fait évoluer les idées qui ont conduit à la conclusion du Concile de Chalcédoine (381). Mais c'est Augustin d'Hippone (354-430) et plus tard Thomas d'Aquin (1224/1225-1274) qui ont réfléchi sur l'articulation entre Trinité et mission ; ils ont introduit des notions importantes pour notre réflexion. Comme souvent, dans l'évolution des idées, ce sont les premiers qui posent les jalons principaux.

Trinité et mission chez Augustin et Thomas d'Aquin

Augustin traite de la Trinité dès ses premiers écrits. La grande œuvre est ici *De Trinitate*. Dès le début de cette œuvre y transparait la marque de Nicée : « Comment peut-on dire qu'il n'y a pas trois dieux, mais un seul Dieu ? » (*Trin.* I, 5, 8)¹³. C'est pour y répondre qu'il développera « l'analogie psychologique » (*analogia entis*). Partant de Genèse 1.26 (« Faisons l'homme à *notre image* »), Augustin voit dans la vie intérieure de l'homme (sa « psychologie ») le plus important des vestiges laissés dans la création par une unique opération¹⁴, qui, dans son unité, garde la trace de la Trinité. Parmi ces vestiges de la Trinité il relève plusieurs triades dont par exemple la mémoire, l'intelligence et la volonté d'une

12. On distingue la « Trinité ontologique (ou immanente) » de la « Trinité économique », la Trinité ontologique traitant de la nature de Dieu (qui Dieu est) et la Trinité économique s'intéressant à son action dans le plan du salut (*oikonomia*, litt. ménage) et au rôle joué par chacune des trois personnes divines.

13. Toutes les citations sont tirées d'AUGUSTIN, *La Trinité. Œuvres de Saint Augustin*, trad. et notes M. Mellet & Th. Camelot, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

14. Cf. *l'inseparabiliter operari* (*Trin.* I, V, 6).

personne¹⁵. Il fait valoir que les trois « fonctions » de l'âme s'impliquent les unes les autres sans se confondre. La notion d'analogie entre le divin et l'humain prendra une certaine importance dans le débat ultérieur.

L'apport principal d'Augustin dans la controverse avec le modalisme¹⁶ est d'avoir généralisé en Occident le recours à la notion de relation comme moyen de distinction des personnes divines : ce n'est pas parce qu'elles possèdent que les personnes divines se distinguent, mais par leur relation avec les deux autres personnes de la Trinité. L'analogie relationnelle augustinienne (*analogia relationis*) entre le divin et l'humain jouera également un rôle important.

On connaît très bien la restriction augustinienne en ce qui concerne la Trinité ontologique parce qu'elle a été reprise par les Réformateurs pour mettre en garde contre la spéculation : « les œuvres extérieures de la Trinité sont indivisibles » (*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*). Augustin explique : « En retenant l'ordre et la distinction des personnes : comme le Père possède l'essence par lui-même, il agit également par lui-même, et le Fils agit par le Père et l'Esprit agit et opère par chacun d'eux »¹⁷.

Augustin a également pris une position lourde de conséquence en faisant une distinction entre la Trinité ontologique et la Trinité économique, créant ainsi deux niveaux au sein de la Trinité. Augustin écrit : « Eh bien, comme pour le Fils naître, c'est être du Père, ainsi pour le Fils, être envoyé c'est être connu dans son origine du Père. De même, comme pour le Saint-Esprit, être le don de Dieu c'est procéder du Père, ainsi être envoyé, c'est être connu dans sa procession du Père¹⁸. » Cela signifie que la Trinité économique sert uniquement à la connaissance de Dieu. L'envoi des personnes divines (leur mission) est relégué à un niveau ontologique inférieur avec seulement une signification épistémolo-

15. *Memoria, intelligentia, voluntas, Trin.* X-XV. Les autres triades étant : être, savoir, vouloir (*esse, nosse, velle, Conf.* XIII, 11, 12), raison, connaissance, amour (*mens, notita, amor, Trin.* IX, II-V).

16. Selon le modalisme la Trinité est constituée de trois modes d'apparence de Dieu; Dieu se manifesterait sous la forme de Père, de Fils et d'Esprit.

17. *Servato ordine et discrimine personarum; quia enim pater a se ipso essentiam habet, ideo etiam a se agit, filius a patre, spiritus sanctus ab utroque agit et operatur (Trin.* IV, XX, 29).

18. *Trin.* IV, XX, 29.

gique¹⁹. Ayant fait cette distinction, la notion de procession²⁰, qui appartient à la Trinité ontologique, reçoit une importance supérieure à celle de la mission.

Thomas d'Aquin parfait la réflexion théologique d'Augustin sur la Trinité. Il assigne les questions 2 à 26 de la première partie de la *Somme théologique* au Dieu unique : on y découvre que Dieu est infini (q. 7-8), parfait (q. 4-6), immuable et éternel (q. 9-10). Les questions 27 à 43 concernent le Dieu Trine et opèrent une distinction entre les personnes divines. Dans la question 27 il définit la notion de procession des personnes divines : la première procession est la *génération* du Fils, immanent au Père, situant le Verbe à l'intérieur de ce dernier. La deuxième procession est une *spiration*, qui s'identifie avec le Saint-Esprit²¹. Dans la question 43 Thomas d'Aquin définit la mission des personnes divines. Par « envoi » d'une personne divine, il comprend l'éternelle procession de la personne envoyée en relation, avec un effet temporel produit dans la création. Cela suggère qu'à la suite d'Augustin, Thomas fait une distinction entre procession et mission des personnes divines. Mais, pourquoi cette distinction ? Thomas commence par cette affirmation : « L'envoyé est inférieur à celui qui l'envoie. Or aucune Personne divine n'est inférieure à l'autre. Donc aucune Personne divine n'est envoyée par une autre »²². Ensuite, Thomas précise cette affirmation dans la solution qu'il propose à la question : « La mission implique une infériorité de l'envoyé, quand c'est par ordre ou par conseil que l'envoyé procède du principe qui l'envoie... Mais en Dieu la mission n'évoque que la procession d'origine »²³. Il conclut en disant : « Puisque le Père ne procède

19. L'épistémologie (du grec épistèmè « connaissance, science » et *lógos* « discours ») désigne soit le domaine de la philosophie des sciences qui étudie les sciences particulières, soit la théorie de la connaissance en général. Dans ce dernier cas, elle se pose la question : Comment peut-on connaître ?

20. La base biblique de cette notion se trouve p. ex. dans Jean 15.26 : « Quand viendra le Défenseur, celui que, moi, je vous enverrai du Père, l'Esprit de la vérité, qui provient (*procedit*) du Père, c'est lui qui me rendra témoignage ».

21. ST Ia, q. 27, a. 1-4. Les citations sont tirées de Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, dir. Albert RAULIN, trad. Aimon-Marie ROGUET, 4 vol., Paris, Cerf, 1984-1986.

22. ST Ia, q. 43, a. 1, obj. 1.

23. ST Ia, q. 43, a. 1, sol. 1.

d'aucun autre, il ne lui convient donc nullement d'être envoyé; cela n'appartient qu'au Fils et au Saint-Esprit... »²⁴.

On verra bien les conséquences de ce système de pensée philosophico-théologique : le mouvement de Dieu vers son « économie » est un développement second à côté de ce qu'il est de toute éternité. Il n'appartient pas à l'essence même de Dieu de se révéler. Le fait de maintenir la notion de procession au niveau ontologique supérieur de la Trinité immanente et de reléguer la notion de mission au niveau ontologique inférieur de la Trinité économique aura des conséquences néfastes pour la théologie de la mission de l'Église. Elle sera marginalisée. La conséquence logique de cette rupture est l'importance qu'a reçue la notion d'analogie.

L'adaptation par Ignace de Loyola

Cette dichotomie entre les niveaux ontologique et économique, entre l'être et l'action, et enfin entre le divin et l'humain, a également eu pour conséquence de penser l'action missionnaire humaine entièrement séparée de celle de Dieu. Ainsi, au début du mouvement missionnaire catholique, Ignace de Loyola (1491-1556), le fondateur de la Compagnie de Jésus, pense l'envoi de missionnaires par le Pape comme « mission de l'Église » (*missio ecclesiae*). Par ce nouveau terme, il introduit une notion indépendante de la « mission de Dieu », notion interprétée alors, comme on l'a vu, dans la perspective des processions des personnes divines²⁵. Il s'agit de planter l'Église là où elle n'existe pas encore. Ainsi, le concept de *plantatio ecclesiae*, une définition ecclésio-centrique de la mission, apparaît dans le débat. Cette notion de mission sera reprise par le mouvement missionnaire protestant au milieu du XIX^e siècle et durera à peu près cent ans jusqu'à ce qu'une définition théologique, la *missio Dei*, la remplace au milieu du XX^e siècle.

La reprise par Hans Urs Von Balthasar

À partir de 1965, Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) publie sa Trilogie, une œuvre monumentale de quinze volumes. Il base son

24. ST Ia, q. 43, a. 4, rép.

25. Cf. ZORN, « Mission (*Missio Dei*) », p. 216-217.

approche théo-missilogique sur une théologie trinitaire. Celle-ci forme le tableau central d'un « triptyque »²⁶. La première partie de sa Trilogie présente une « analyse esthétique » de la matrice culturelle, littéraire et d'histoire de la pensée européenne²⁷. L'aspect esthétique consiste en ce que Dieu se laisse voir dans la beauté des différents aspects de la culture par « les yeux de la foi ». Dans la deuxième partie, Von Balthasar trace une « dramatique divine » qui présente les éléments d'une théologie de l'action de Dieu dans l'histoire en exposant les thèmes d'un traité classique de théologie, tels qu'un enseignement sur la Trinité²⁸. Dans le troisième tableau, Von Balthasar développe une « logique théologique », résultante de l'étude comparée de la culture et de la théologie fondamentale qui sont présentées dans les première et deuxième parties de sa Trilogie²⁹. Sa théologie trinitaire se trouve donc dans la pièce centrale du triptyque. Elle est basée sur l'amour de Dieu en mission³⁰. Peter Henrici, coordinateur international des éditions *Communio*, résume ainsi la centralité de l'amour de Dieu en mission :

Le comportement de Dieu vient de l'amour : il en est la manifestation; amour trinitaire, entre le Père et le Fils dans l'Esprit-Saint. Le Père est la source aimante de tout ce qui est : le Fils reçoit, déjà selon un mode intratrinitaire, la mission d'amour dans une obéissance aimante et il la réalise dans l'Esprit-Saint, qui la conduit et l'accompagne. Le Fils transmet cette mission aux Apôtres et à tous ceux qui l'écoutent. En conséquence, la vie chrétienne doit être considérée essentiellement comme une vie de mission. À partir de l'unique mission de Jésus-Christ se déploient dans sa diversité « catholique », de multiples missions individuelles...³¹

26. Hans Urs VON BALTHASAR, *À propos de mon œuvre. Traversée*, trad. Joseph DORÉ et Chantal FLAMANT, Bruxelles, Lessius, 2002.

27. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, 4 vol., Paris, Aubier, 1965-1983.

28. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, 4 vol., Paris/Namur, Lethiel-leux/Culture et vérité, 1984-1993. Cf. la conception similaire de Kevin J. VAN-HOOZER, *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville, John Knox, 2005.

29. Hans Urs VON BALTHASAR, *Théologique*, 3 vol., Einsiedeln/Trèves, Johannes, 1987.

30. La notion d'amour est également le fondement de l'« Engagement du Cap (2010) ». Cf. Mouvement de Lausanne, *L'Engagement du Cap. Une confession de foi et un appel à l'action*, Marpent, BLF, 2011. En ligne sur : <http://www.lausanne.org/fr>.

31. Peter HENRICI, « La Trilogie de Hans Urs von Balthasar : une théologie de la culture européenne », *Communio* n° XXX, 2, 2005, p. 28.

Fidèle à cette mission ancrée dans la réflexion théologique sur la Trinité, Von Balthasar relie l'amour de Dieu à l'histoire de la pensée européenne. Suivant le modèle des Pères de l'Église, surtout Augustin, Origène, Irénée, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur, qui ont transformé la pensée antique en une théologie chrétienne, Von Balthasar entreprend la tâche colossale d'analyser les deux millénaires et demi de pensée européenne. Pour lui, après la « décision européenne » de la réception chrétienne de Plotin que l'Antiquité avait reçue comme une philosophie englobante, le point charnière se trouve dans le dialogue de Nietzsche avec Kierkegaard et Dostoïevski, un dialogue entre deux visions du monde, chrétienne et non-chrétienne³². Henrici caractérise l'œuvre de Von Balthasar comme une théologie de la culture européenne³³. L'originalité de Von Balthasar est de formuler une théologie trinitaire en fonction d'un dialogue entre la théologie fondamentale et les réalités du contexte. Pour lui, l'être humain et l'Être dans le sens métaphysique sont dialogiques. Henrici évalue cet aspect de la pensée de Von Balthasar de la manière suivante :

La dialectique est solitaire, comme toute autre pensée pure; ce n'est que dans le dialogue que l'homme s'ouvre à l'être de l'autre et par là même à Dieu. Tout drame est par essence dialogique, et parce que la théologie esthétique ouvre à la dialogique de l'Être et au dialogue intratrinitaire entre le Père et le Fils, elle prépare d'ores et déjà à la dramatique divine, dans laquelle elle trouve son accomplissement. Tel est le sens de la théologie : justifier ce mouvement de la pensée, et de façon trinitaire. Quand tous les événements historiques et dramatiques sont vus à travers l'expression de l'amour d'un Dieu agissant, l'histoire des idées européennes... reçoivent [*sic*] une nouvelle interprétation... et deviennent alors de plus en plus un instrument du discours théologique³⁴.

Chez Von Balthasar, la dichotomie entre les dialogues intra-trinitaire et extra-trinitaire, entre la « mission de Dieu » et celles de l'Église, très marquées chez Thomas d'Aquin, ne se trouve plus³⁵.

32. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, vol. IV, 1, 1981, p. 242s, résumé par HENRICI, « La Trilogie », p. 29.

33. HENRICI, « La Trilogie », p. 23, 31-32.

34. *Ibid.*, p. 34.

35. Pour une vue d'ensemble des différents aspects de la trilogie de Von Balthasar, cf. *Communio* n° XXX, 2, 2005.

La réception par le mouvement protestant

Les Réformateurs réagissent à la spéculation de la théologie scolastique sur la vie interne de la Trinité. Ils se souviennent de la mise en garde d'Augustin : les œuvres trinitaires externes sont inséparables de ce que Dieu est en lui-même. Tout à fait dans cette ligne de pensée, Jacques Matthey remarque : « Qui sommes-nous pour connaître la vie intérieure de Dieu ? »³⁶. En conséquence on trouvera chez les Réformateurs très peu de réflexions sur la Trinité ontologique. Toutefois, d'après Martin Luther (1483-1546) la mission est essentiellement l'œuvre du Dieu trinitaire et son but est l'édification du règne de Dieu. Dans la perspective du sacerdoce universel, Luther voit l'Église, et chaque croyant baptisé, comme des outils divins essentiels pour l'accomplissement de la mission par le biais de la Parole de Dieu³⁷. De même, la théologie de Jean Calvin (1509-1564) était si peu spéculative en ce qui concerne la Trinité que Pierre Caroli, un pasteur protestant de Lausanne, accusa Calvin en 1536, ainsi que Viret et Farel, d'arianisme³⁸. Cependant, le débat au sein du protestantisme quant à la *missio Dei* ne vit pas le jour avant la contribution importante de Karl Barth. Nous étudierons donc, dans la suite, l'articulation entre Trinité et mission dans la théologie dialectique de Karl Barth et tracerons un aperçu historique bref de l'introduction de *missio Dei* dans le mouvement œcuménique.

36. Jacques MATTHEY, « God's Mission Today. Summary and Conclusions », *International Review of Mission* 92, 4, 2003, p. 582.

37. Cf. James A. SCHERER, dir., *Gospel, Church, and Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1987, p. 55; idem, « The Lutheran Missionary Idea in Historical Perspective », in *That the Gospel May Be Sincerely Preached throughout the World. A Lutheran Perspective on Mission and Evangelism in the 20th Century*, sous dir. James A. SCHERER, Stuttgart, Kreuz, 1982, p. 1-29.

38. L'arianisme est l'hérésie d'Arius, condamnée au concile de Nicée (325), selon laquelle le Fils n'est pas éternel et ne possède pas la même nature que Dieu le Père. Il a donc un statut intermédiaire entre Dieu et les hommes. Calvin défendit ses croyances sur la Trinité dans *Confessio de Trinitate propter calumnias P. Caroli*.

La reprise critique par Karl Barth

Dans sa *Dogmatique*, rédigée à partir de 1931³⁹, Karl Barth (1886-1968) reprend la théologie catholique sur la Trinité de manière critique. Il s'y réfère davantage que les autres théologiens protestants, mais se montre en même temps très libre par rapport à elle. Eberhard Busch, qui a rédigé la préface du dernier volume de la *Dogmatique*, écrit sur Barth : « Sa doctrine de la Trinité met un point final aux doctrines traditionnelles dans la mesure où ces dernières s'occupaient d'un Dieu au-delà de la Révélation... La *Dogmatique* montre donc à la fois un grand attachement à la tradition théologique et une liberté par rapport à elle⁴⁰. » Barth fonde toute sa théologie sur la Révélation. Pour lui, le Dieu révélé ne peut pas être autre que le Dieu caché; donc la Trinité ontologique ne peut être autre que la Trinité économique. Busch le commente ainsi :

Barth s'est courageusement distancé d'une longue tradition par la radicalité de sa conception : *dans toutes ses œuvres*, Dieu n'est autre que le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ, même dans son œuvre de Création et d'achèvement, selon la vieille règle, chère à Barth, *opera trinitatis ad extra sunt indivisa...* Car même s'il faut maintenir la distinction entre Dieu « a se » [en soi] et Dieu « pro nobis » [pour nous], entre le « Dieu caché » et le « Dieu révélé »... même si Barth peut parler de l'« aséité »⁴¹ de Dieu, il faut pourtant strictement en conclure que le Dieu caché « a se » est *le même* que le Dieu révélé « pro nobis »⁴².

En concluant que Dieu, de toute éternité, doit être en lui-même Père, Fils et Esprit, Barth évite toute trace de modalisme. Par cette démarche Barth ne se distance non seulement de la distinction entre Trinité ontologique et économique, mais également de la notion d'« analogie psychologique » (*analogia entis*), conséquence logique de la première. L'envoi des personnes divines devient ainsi le véhicule de la révélation de Dieu, gardant une première importance pour la révélation de Dieu et le plan du salut. La position que prend Barth par rapport à la révélation le distingue nettement d'Emil Brunner :

39. Karl BARTH, *Dogmatique*, 27 vol., Genève, Labor et Fides, 1953-1980.

40. Eberhard BUSCH, « Un Magnificat perpétuel », dans BARTH, *Dogmatique*. Index général et textes choisis, 1980, p. 18.

41. Du latin *Deus a se* « Dieu en soi ».

42. BUSCH, « Un Magnificat perpétuel », p. 22.

Nous avons dû conclure que la réalité et la possibilité de la révélation divine procèdent exclusivement de l'être et de l'action de Dieu lui-même, plus précisément, du Saint-Esprit... Nous n'avons donc pu maintenir notre distinction : postuler en Dieu la réalité seule de la révélation, mais concéder à l'homme quelque possibilité de la recevoir ; attribuer à Dieu la réalité de l'événement lui-même, mais à l'homme les moyens de le reconnaître et comme une antenne propre à le percevoir⁴³.

Néanmoins, comme Dieu se révèle à l'homme, celui doit être capable de recevoir cette révélation. Malgré le fait que Barth refuse d'entrer dans la logique de la théologie naturelle⁴⁴ et s'oppose farouchement à Emil Brunner, il doit postuler une correspondance entre Dieu et l'être humain, un « point de contact⁴⁵ ». Pour ce faire, et tout à fait dans la perspective du *sola fide* de la Réforme, Barth introduit la notion d'« analogie par la foi » (*analogia fidei*)⁴⁶. Par la relation qui s'instaure entre le Dieu trinitaire et l'être humain, créé à son image, il y a un rapprochement des deux malgré la dichotomie radicale entre le Créateur et sa créature. Dans ce sens Barth peut parler de la théologie chrétienne comme

43. BARTH, *Dogmatique*, I/2/2, 1954, p. 71.

44. La définition de la théologie naturelle par Barth permet de comprendre sa position : « La théologie naturelle enseigne, en effet, qu'il existe un lien entre Dieu et l'homme également en dehors de la révélation en Jésus-Christ ; elle expose la connaissance possible et réelle de Dieu qui découle de cette doctrine, et elle en tire toutes les conséquences qui s'imposent pour l'intelligence des rapports entre Dieu, le monde et l'homme... La théologie naturelle qui ne tendrait pas à exercer un monopole ne serait plus elle-même. Celui qui lui cède si peu que ce soit, emprunte, même sans le vouloir ou le savoir, une voie au bout de laquelle elle occupe toute la place » (BARTH, *Dogmatique*, II/1/1, 1956, p. 168, 174).

45. BARTH, *Dogmatique*, I/2/3, 1955, p. 100 (en citant W. GASS, *Geschichte der protestantischen Dogmatik. In ihrem Zusammenhang mit Theologie überhaupt*, vol. 2, Berlin, Reimer, 1854, p. 88). Pour la position de Brunner concernant la notion de « point de contact », cf. Emil BRUNNER, « Die Frage nach dem "Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie », *Zwischen den Zeiten* 10, 1932, p. 505-509.

46. Von Balthasar remarque que l'analogie psychologique (*analogia entis*) d'Augustin et l'analogie par la foi (*analogia fidei*) de Barth ne s'excluent pas l'une l'autre, mais sont complémentaires, la dernière étant un concept englobant la première. Hans Urs VON BALTHASAR, « *Analogia fidei* », in *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris, Cerf, 2008 (1^{re} éd. allemande 1951), p. 168-177. Cinq ans plus tard, Barth semble s'être rapproché de cette position de Von Balthasar (Karl BARTH, *L'humanité de Dieu*, Conférence prononcée à l'Assemblée de la Société pastorale suisse à Aarau, le 25 septembre 1956, Genève, Labor et Fides, 1956).

« théanthropologie⁴⁷ ». L'être humain régénéré reçoit une tâche noble à côté et avec Dieu :

Dès lors, notre participation ici-bas à l'être et à l'œuvre de Jésus-Christ ne peut consister qu'en ceci : c'est que tout ce qui se passe en Dieu dans les lieux très hauts devient également réalité pour nous et en nous ici-bas en vertu de la révélation et de la réconciliation qui ne sont que le prolongement dans le temps d'un mouvement éternel; oui, tout cela devient réalité pour nous, en dépit de ce que nous sommes et de ce que nous restons aussi longtemps que Dieu n'est pas encore tout en tous. Notre participation à l'être et à l'œuvre de Jésus-Christ ne doit donc pas être envisagée comme une démarche seconde et complémentaire : elle est identique à cet être et à cette œuvre, elle est pleinement et définitivement accomplie en Christ⁴⁸.

Dans cette participation à l'œuvre de Dieu, qui est essentiellement celle de Christ, la tâche de l'homme régénéré est celle de service tout en jouissant de la communion avec Dieu.

[S]i Dieu exige et permet que la créature le serve, ce service lui-même signifie que la créature a été introduite dans la sphère de la seigneurie divine. Quand on n'oublie pas que la gloire de Dieu est proprement son automanifestation, et que celle-ci possède son centre et son sens en Jésus-Christ; quand on sait une fois pour toutes que le nom de Jésus-Christ désigne l'événement par lequel l'homme et, en lui, l'ensemble de la création, sont appelés et rendus aptes à participer à l'essence de Dieu... l'auto-manifestation divine est vérité et réalité, c'est-à-dire que Dieu lui-même est Dieu de telle manière, qu'il entend avoir la créature telle quelle à ses côtés et ne veut pas être sans elle; en d'autres termes, il ne veut pas être Dieu sans faire valoir son droit sur elle, et par là même, sans lui être personnellement présent⁴⁹.

Cette participation s'étend nécessairement à la communauté chrétienne que Barth voit comme une communauté missionnaire :

[L]a communauté qui, dans le temps intermédiaire entre Pâques et la parousie, n'a pas été une communauté *missionnaire*, c'est-à-dire dont le témoignage n'a pas été *agissant* et fécond (à la mesure de sa force donnée), se trouvera « dans les ténèbres du dehors » lors du retour et de la révélation finale du Seigneur – là où il y aura des pleurs et des grincements de dents,

47. BARTH, *L'humanité de Dieu*, p. 12.

48. BARTH, *Dogmatique*, II/1/1, 1956, p. 156-157.

49. BARTH, *Dogmatique*, II/1/2, 1957, p. 427.

au lieu de la joie promise... [S]eule la communauté qui aura prouvé qu'elle conçoit son existence comme une tâche à accomplir, pourra entrer dans la joie du Seigneur... Et c'est à la communauté... de « racheter » le temps, vis-à-vis de ceux qui sont « du dehors » (Col 4.5; Ép 5.16)⁵⁰.

En prenant du recul à l'égard de cette dichotomie entre Trinité ontologique et économique, Barth valorise l'envoi du peuple de Dieu (la mission). Cette mise en valeur renvoie d'abord à Dieu lui-même : il devient un « Dieu missionnaire »⁵¹; par la communion avec lui, la communauté chrétienne devient une communauté missionnaire; finalement, pour Barth, la théologie devient une théologie trinitaire et missionnaire⁵². Pourtant, Brunner avait accusé Barth de penser comme un théologien pour l'Église tandis que lui, Brunner, pensait comme un missionnaire⁵³. Malgré cette perception négative par Brunner et d'autres, Barth semble réussir à penser l'être et l'action de Dieu ensemble, l'Église et la mission ensemble, Dieu et l'homme ensemble dans la tâche de la réconciliation. En fin de compte, la théologie dialectique de Barth, avec son refus de la théologie naturelle, et perçue comme loin des réalités missionnaires, semble réussir un fondement trinitaire de la mission⁵⁴.

L'influence de Barth sur le théologien catholique, Karl Rahner (1904-1984), s'est sentie pendant la période après Vatican II. Rahner s'est approprié les conceptions barthiennes de la révélation et de la trinité, et a formulé la thèse suivante : la Trinité de l'économie du salut est

50. BARTH, *Dogmatique*, III/2/2, 1961, p. 197-198.

51. Barth lui-même n'utilise jamais ce terme en opposition à d'autres théologiens, p. ex. John STOTT, « Notre Dieu est un Dieu missionnaire », in *Le chrétien à l'aube du XXI^e siècle. Vivre aujourd'hui la Parole éternelle de Dieu*, vol. 2, Québec, Clairière, 1995, p. 110-124; Samuel ESCOBAR, « Nous croyons en un Dieu missionnaire », in *La Mission. À l'heure de la mondialisation du christianisme*, Marne-la-Vallée, Farel, 2005, p. 91-104.

52. BARTH, *Dogmatique*, IV/4, 1967, p. 104-105.

53. Emil BRUNNER, « Toward a Missionary Theology », *Christian Century* 66, 27, 1949, p. 817. Cf. aussi sa remarque autobiographique : « Opposé à Barth... ma réflexion théologique a été, dès le début, dominée par la recherche comment prêcher l'Évangile aux "païens" ». Emil BRUNNER, « A Spiritual Autobiography », *Japan Christian Quarterly* July 1955, p. 242.

54. Pour une discussion approfondie de la théologie de Karl Barth dans la perspective de la *missio Dei*, cf. la thèse de doctorat de John G. FLETT, *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010.

la Trinité ontologique et vice-versa. De manière apodictique Rahner dit : « La Trinité économique est la Trinité immanente et la Trinité immanente est la Trinité économique »⁵⁵. Barth lui-même ne va pas si loin. Pour lui, Dieu en tant que créateur reste le tout autre. Dans ce sens, Barth parle de l'« aséité » de Dieu. Bien que Rahner et Barth conçoivent la révélation d'une manière semblable, leur point de départ et leur méthodologie diffèrent. Pendant que Barth met son point fort sur la Révélation de Dieu, Rahner part de la conviction que toutes les déclarations théologiques sont anthropologiques. De là vient que l'homme avec sa transcendance est le point de départ de la réflexion théologique⁵⁶.

Évidemment, Barth a adopté une approche différente de celle de Von Balthasar en ce qui concerne la problématique « théologie et culture ». Barth prend comme modèle le Bénédictin alsacien qui, pendant la Première Guerre mondiale, entonne le Magnificat pendant qu'un obus français perce la toiture de son couvent⁵⁷. Pour Barth, la théologie doit s'attacher à son objet « comme si rien ne s'était passé... »⁵⁸. En revanche, suivant le modèle des Pères de l'Église, Von Balthasar commence sa Trilogie avec une analyse de la pensée européenne.

55. Karl RAHNER, *The Trinity*, Fribourg-en-Brisgau, Herder & Herder, 1970, p. 22.

56. Cf. John O'DONNELL, « La Trinité et la Révélation », *Dictionnaire de théologie fondamentale*, sous dir. René LATOURELLE & Rino FISICHELLA, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, p. 1442.

57. Karl BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge* 1, Munich, Kaiser, 1924, p. 109.

58. Karl BARTH, *Theologische Existenz Heute*, Heft 1, 1933, p. 3, cité par BUSCH, « Un Magnificat perpétuel », p. 9.