

« Missio dei » : de quoi s'agit-il ? (2^e partie)

Hannes Wiher

Résumé : Dans la première partie de l'article quelques aspects linguistiques, historiques et théologiques de la notion de « missio Dei » furent présentés. Son évolution dans l'Église catholique et sa réception critique dans la théologie protestante furent discutées. Pendant sa reprise par le mouvement œcuménique au cours du XX^e siècle, la notion sera réinterprétée afin de la démarquer de l'ancienne notion liée au colonialisme à visée ecclésiocentrique. Cette évolution sans lien direct avec la doctrine de la Trinité a permis à chaque sensibilité théologique de donner à la notion son interprétation personnelle. Le mouvement évangélique, quant à lui, ne s'est intéressé que dernièrement à un fondement trinitaire de la mission. Dans ce camp le débat a repris avec les publications *La mission de Dieu* du bibliste Christopher Wright (version anglaise en 2006) et l'ouvrage *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century* (2010) du missiologue Timothy Tennent.

Abstract : In the first part of this article, we have presented some linguistic, historical and theological aspects of the concept of « missio Dei ». We have followed its development in the Catholic Church and its reception by protestant theology. During its resumption by the ecumenical movement during the 20th century, the concept has been reinterpreted in order to differentiate it from the old concept linked to colonialism and based on an ecclesiocentric foundation. This development without direct link to the Trinity has permitted every theological tendency to fill it with the content desired. The evangelical movement has become interested in a Trinitarian foundation of mission only lately. Here, two publications have reanimated the debate : Christopher Wright's *The Mission of God* (2006), and Timothy Tennent's

Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century (2010).

La réception par le mouvement protestant

Les développements dans le mouvement œcuménique

La présentation courante des événements qui ont conduit à l'adoption de la notion de *missio Dei* dans le mouvement œcuménique commence par la conférence de Karl Barth au congrès missionnaire de Brandebourg tenue le 11 avril 1932 à Berlin. Son exposé est intitulé « La théologie et la mission à l'heure présente¹ ». Cet exposé aurait servi de base à l'introduction du fondement trinitaire de la mission dans le mouvement œcuménique. Dans son intervention Barth développe simplement sa conception de la communauté missionnaire comme reflet de l'action du Dieu trinitaire, comme nous l'avons présentée plus haut. Il est notable, cependant, que Barth ne mentionne nulle part le terme *missio Dei* ou une idée qui pourrait s'en approcher. Par ailleurs, le développement détaillé de sa conception dans la *Dogmatique* date d'après la conférence de Willingen (1952). On pense généralement que Barth aurait influencé Karl Hartenstein (1894-1952), son « disciple », qui était le directeur de la Mission de Bâle de 1926 à 1939. Cependant, même si Hartenstein a été sans aucun doute influencé par les pensées de Barth, il semble plus probable que Hartenstein est plus redevable à Cullmann et Bonhoeffer. Pour preuve, dans un exposé présenté en 1927 sur la question : « Qu'est-ce que la théologie de Karl Barth peut dire à la mission ? », Hartenstein écrit que Barth n'était « pas un ami proche des missions² ». Et Walter Freytag (1899-1959), professeur de missiologie à Kiel et Hambourg, remarque, en se référant à Hartenstein, qu'« un étudiant de Barth qui propagerait la mission ne serait rien d'autre qu'une contradiction en soi³ ». Enfin, Hartenstein ne suivit pas le courant pré-

1. Publiée en français dans *Le Monde Non-Chrétien* 4, 1932, p. 70-104.

2. Karl HARTENSTEIN, « Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen ? », *Zwischen den Zeiten* 6, 1928, p. 59.

3. Walter FREYTAG, « Mitglied im Deutschen Evangelischen Missionsrat und Missionstag und bei den Tagungen der Ökumene », in Wolfgang METZGER, dir., *Karl Hartenstein. Ein Leben für Kirche und Mission*, Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1953, p. 296.

dominant dans la missiologie allemande d'alors, qui mettait l'accent principal sur l'enracinement des Églises dans la culture autochtone (en allemand *Volkstum*). Il développa, cependant, une approche historico-salvifique de la théologie de la mission dans la ligne de la pensée d'Oscar Cullmann et de Walter Freytag, en y intégrant certaines idées de Barth, avant tout celle que Dieu lui-même était le sujet agissant dans la mission.

Il est généralement reconnu que le grand tournant dans la théologie de la mission fut pris à la Conférence du Conseil International des Missions (CIM) à Willingen en 1952. Elle avait comme thème : « L'obligation missionnaire de l'Église ». On peut relever plusieurs faits qui ont préparé la mise en valeur de la *missio Dei* à ce tournant. Après les deux guerres mondiales du XX^e siècle et l'expulsion des missionnaires de la Chine en 1950, il devint clair que les puissances coloniales chrétiennes avaient perdu leur crédibilité. C'était également l'époque des indépendances, quand les « jeunes » Églises du Sud prirent conscience de leur maturité et de leur dynamisme. C'était un moment de questionnement radical, une « crise fondamentale de la mission ». Les Églises étant représentées sur tous les continents, la définition géographique de la mission selon le schéma « de l'Occident vers le reste du monde (*from the West to the rest*) » ne fut plus valable. La faillite morale des Églises de l'Occident a également remis en cause la conception ecclésio-centrique de la mission, en la rendant obsolète. Il fallait trouver un nouveau fondement pour la mission. Un fondement trinitaire semblait le plus approprié aux deux groupes les plus influents à la conférence de Willingen : d'un côté il y avait le groupe préparatoire américain sous la direction de Paul Lehmann, professeur au Princeton Theological Seminary, qui publia le rapport « Pourquoi la mission⁴ ? ». Ce groupe fut sous la forte influence de H. Richard Niebuhr (1894-1962), professeur à la Yale Divinity School. Niebuhr présenta une eschatologie réalisée et une approche « trinitaire, ni christocentrique, ni spiritualiste, ni créativiste, mais tout cela à la fois ». Il déclara que son approche était « théocentrique⁵ ». Sa juxtaposition des approches christocentrique et trinitaire semble être une réaction

4. « Why Missions? Report of Commission I on the Biblical and Theological Basis of Missions », Paul L. Lehmann Collection, Princeton Theological Seminary, 1952. Le texte intégral du rapport ne fut jamais publié. Une version abrégée sans les éléments contentieux a été publiée dans Paul L. LEHMANN, « The Missionary Obligation of the Church », *Theology Today* 9/1, 1952, p. 20-38.

à Barth. Helmut Rosin et David Bosch pensent que ce rapport américain, auquel il faut ajouter l'étude « La structure missionnaire de la communauté » du COE dirigée par Johannes Hoekendijk, fut décisif pour la genèse de la formule *missio Dei*⁶. De l'autre côté, il y avait le groupe allemand, dirigé par Hartenstein et Freytag, avec son approche historico-salvifique et une attitude plutôt sympathique à l'égard de Barth. Ce groupe eut peur de l'influence du groupe américain libéral. Cette tension entre le courant américain libéral et la sensibilité piétiste wurtembergeoise n'était pas nouvelle. Elle date des premières conférences du CIM. Hartenstein illustre bien cette réticence allemande dans son rapport sur la conférence du CIM à Tambaram en 1938 quand il dit que la concentration américaine sur le règne de Dieu offre « un slogan général avec lequel mener la guerre, afin de réaliser le règne de Dieu dans tous les domaines de la vie sociale et politique⁷ ». Le fondement trinitaire propagé par le groupe américain permettrait d'ajouter d'autres sujets à l'ordre du jour : une orientation vers le règne de Dieu, Dieu en action dans la création et la notion d'Église missionnaire.

Les tensions furent telles que pendant la conférence et dans le groupe de rédaction du rapport final, qui incluait Russell Chandran, Hartenstein, Lehmann et Hoekendijk, un consensus ne fut pas trouvé⁸. Pour parler le langage œcuménique, leur rapport fut « reçu mais pas adopté ». Dans cette impasse ce fut finalement le texte de Lesslie Newbigin qui fut adopté. Il affirme le fondement de la vocation missionnaire de l'Église dans le Dieu trinitaire, tout en évitant les éléments de contentieux.

-
5. Plus tard publié dans H. Richard NIEBUHR, « An Attempt at a Theological Analysis of Missionary Motivation », *Occasional Bulletin of Missionary Research* 14/1, 1963, p. 1.
 6. ROSIN, *Missio Dei*, p. 23; David J. Bosch, *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1980, p. 179-180. Cf. COE, « Considérations théologiques sur les structures de l'Église dans le monde. Réflexions provisoires sur quelques problèmes de l'étude "La structure missionnaire de la communauté" », *Bulletin* 9/2, 1963.
 7. Karl HARTENSTEIN, « Tambaram, wie es arbeitete », in *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissionskonferenz in Tambaram*, sous dir. Martin Schlunk, Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1939, p. 41s, cité par Wilhelm RICHEBÄCHER, « *Missio Dei*. The Basis of Mission Theology of a Wrong Path? », *International Review of Mission* 92/4, 2003, p. 603, n. 24.
 8. Norman GOODALL, sous dir., *Missions under the Cross*, Londres, Edinburgh House, 1953, p. 244.

L'affirmation principale de la conférence dit ceci : « Il n'y a pas de participation en Christ sans participation à sa mission dans le monde. L'Église reçoit son existence et sa mission mondiale par l'affirmation : "Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie" »⁹. Selon cette déclaration, qui est basée sur le mandat missionnaire très large de l'évangile de Jean (Jn 20.21), la mission fut conçue comme ce que le Dieu trinitaire fait dans le monde. Ainsi, cette position se base fortement sur celle de Hoekendijk, tout en cachant le conflit avec la perspective historico-salvifique du groupe allemand¹⁰.

Il est remarquable que, dans tous les débats (autant qu'on puisse les retracer) et dans le document final, la formule *missio Dei* est absente. Comment alors la notion de *missio Dei* a-t-elle fait son entrée dans la conférence de Willingen ? La première mention de *missio Dei* apparut dans un rapport que Hartenstein rédigea après la conférence. Dans ce rapport, il confirme sa position d'avant la conférence dans le souci profond de sauvegarder une perspective historico-salvifique de la mission¹¹. Il fait une affirmation principale qui lie l'action du Dieu trinitaire à celle de l'Église : « De la "*missio Dei*" seule la "*missio ecclesiae*" prend son origine. Ce fait situe la mission dans le cadre le plus large possible de l'histoire du salut et du plan du salut de Dieu¹² ». Toutefois, son décès prématuré quelques mois après la rédaction du rapport laisse ouvertes beaucoup de questions sur le développement ultérieur de sa pensée. Cependant, ce n'est pas son rapport qui popularisa la notion de *missio Dei*, mais plutôt le livre de Georg Vicedom (1903-1974) intitulé *Missio Dei*, qui formule une théologie luthérienne évangélique de la mission dans une perspective historico-salvifique et celle du règne et de la mission de Dieu¹³. Pour sauvegarder le mandat missionnaire classique Vicedom introduit une distinction intéressante entre la *missio Dei* (générale)

9. GOODALL, *Missions under the Cross*, p. 190 (ma traduction).

10. L. A. HOEDEMAEKER, « The People of God and the Ends of the Earth », in *Missiology. An Ecumenical Introduction*, sous dir. F. J. VERSTRAELEN et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 165.

11. Karl HARTENSTEIN, « Übergang und Neubeginn. Zur Tagung des Internationalen Missionsrats in Willingen », *Zeitwende* 24, 4, 1952, p. 334-345; idem, « Theologische Besinnung », in *Mission zwischen gestern und morgen*, sous dir. Walter Freytag, Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1952, p. 51-72. Pour une évaluation, cf. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 529.

12. HARTENSTEIN, « Theologische Besinnung », p. 62 (ma traduction).

et la *missio Dei specialis*. La première décrit l'action de Dieu dans la création et l'histoire, tandis que la seconde indique spécifiquement l'action rédemptrice du Fils et de l'Esprit¹⁴.

Ainsi les deux premiers missiologues qui ont propagé la formule ont été des missiologues conservateurs allemands. Ils avaient le souci de sauvegarder la perspective traditionnelle de la mission tout en la situant dans un cadre plus large. Malgré ce fait, pour Helmut Rosin, le nouveau terme est « un cheval de Troie par lequel la vision "américaine" (non assimilée) fut accueillie dans les murs bien gardés de la théologie œcuménique de la mission¹⁵ ». Pour John Flett, l'introduction de cette nouvelle notion représente rétrospectivement une « révolution copernicienne » pour la théologie de la mission¹⁶. D'après Hoedemaker, cette formule générale « symbolise le fait que le discours précritique, et dans un sens pré-théologique, sur la mission (ce qui est appelé l'"ère Warneck") est passé. Et en fait, la limite a été marquée par Willingen... [Mais] finalement, la récolte est pauvre. La formule *missio Dei*... est trop ouverte dans tous les sens pour pouvoir être fructueuse pour un traitement des problèmes¹⁷ ».

La suite de la conférence de Willingen confirme que la formule est une sorte de « slogan » général. Si la formule est un consensus, cela se limite à la terminologie. En effet, dans le contenu, il y a divergence d'interprétation. Nous avons déjà mentionné l'approche historico-salvifique de Hartenstein, Freytag et Cullmann. Dans cette ligne de pensée, *missio Dei* devient, dans un sens atténué et dérivé, un synonyme pour l'histoire du

13. Georg F. VICEDOM, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, Munich, Kaiser, 1958. Trad. anglaise : *The Mission of God. An Introduction to a Theology of Mission*, sous dir. Gilbert A. THIELE & Dennis HILGENDORF, trad., réimpr., St. Louis, Concordia Press, 1965. Plus tard Vicedom rédigea un complément dans lequel il traça l'évolution ultérieure de la théologie de la mission dans les camps œcuménique et évangélique : *Actio Dei. Mission und Reich Gottes*, Munich, Kaiser, 1975. Rééd. sous dir. Klaus W. Müller sous le titre : *Missio Dei – Actio Dei*, Nuremberg, VTR, 2002 (les citations sont tirées de ce dernier ouvrage). Georg Vicedom fut professeur de missiologie à la Faculté missiologique Augustana à Neuendettelsau (Allemagne) de 1956-1972.

14. VICEDOM, *Missio Dei – Actio Dei*, p. 59-62.

15. ROSIN, *Missio Dei*, p. 26.

16. FLETT, *Witness of God*, p. 157.

17. HOEDEMAKER, « The People of God », p. 164-165.

salut de l'élection de Dieu pour la mission, à partir d'Abraham jusqu'à l'Église. Proche de cette conception est celle, souvent soutenue par des groupes évangéliques, qui voit une distinction fondamentale entre l'histoire du salut et l'histoire du monde. Georg Sautter est un représentant de cette position¹⁸. Le concept peut également décrire le rapport dynamique entre le règne de Dieu et le monde dans lequel l'Église n'est qu'une fonction de l'apostolat et un messenger du *shalom*. Comme représentant principal nous pouvons mentionner Hoekendijk¹⁹. Une approche similaire est celle qui voit dans la *missio Dei* l'expression de l'action de Dieu dans l'histoire. Dans cette ligne de pensée, nous avons déjà mentionné le rapport préparatoire américain de Willingen avec H. Richard Niebuhr comme représentant principal. On peut mentionner aussi la conception catholique de l'Église comme sacrement de l'humanité et institution de salut. En somme, la formule *missio Dei* recouvre et sert encore de « slogan » pour toutes ces interprétations divergentes.

Malgré cette mise en garde, la formule a eu un effet salutaire sur la missiologie systématique en donnant un fondement trinitaire à la mission de l'Église. Ainsi, ce fondement remplace les définitions historiques de la mission (géographique et ecclésio-centrique) par une définition théologique. « La mission a son origine dans le cœur de Dieu²⁰. » *Missio Dei* met donc l'accent sur le fait qu'Église et mission ont leur fondement dans l'envoi du Dieu trinitaire. Le défi n'est plus l'extension ou l'expansion de l'« Église » ou du « christianisme », mais une participation dans la relation de Dieu avec le monde. Le revers de la médaille de cette nouvelle conception de la mission est qu'elle peut perdre de sa substance. Dans une perspective « horizontale » elle peut être identifiée avec un processus historique, comme le mouvement œcuménique l'a conçu dans les notions d'« humanisation » et de « révolution » pendant les années 1960, ou de « libération » pendant les années 1970. Dans une perspective universaliste elle pourrait également être conçue comme une relation générale entre Dieu et l'humanité qui rendrait l'œuvre missionnaire tout à fait inutile. Dans une perspective « verticale » la missiologie pourrait

18. G. SAUTTER, *Heilsgeschichte und Mission*, Giessen, Brunnen, 1985.

19. P. ex., Johannes C. HOEKENDIJK, « Zur Frage einer missionarischen Existenz », annexe dans *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, Munich, Kaiser, 1967, p. 297-354.

20. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 529.

perdre son accent christocentrique et se fondre dans la pneumatologie, l'eschatologie ou l'ecclésiologie ou dans un trinitarisme diffus²¹. Malgré tous ces inconvénients, les différentes branches chrétiennes (catholique, orthodoxe, œcuménique, protestante, évangélique) ont adopté la notion de *missio Dei* au cours des cinquante dernières années²², de sorte que, pour certains, un consensus s'est établi entre les sensibilités théologiques²³. Ainsi, Willingen a marqué un tournant dans la théologie de la mission²⁴. On se penchera maintenant sur la réception de la *missio Dei* par les évangéliques.

La réception par le mouvement évangélique

Les développements dans le mouvement œcuménique, après la conférence de Willingen, ont fait peur à la majorité des évangéliques. Au point culminant des déviations théologiques dessinées dans la section précédente, le mouvement évangélique s'est séparé du mouvement œcuménique²⁵. Le point de départ fut le congrès de Lausanne en 1974.

21. Cf. HOEDEMAKER, « The People of God », p. 164-165.

22. Les documents des différents mouvements qui témoignent de ce consensus sont : Concile Vatican II, *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église. Ad Gentes* [1965], Lyon/Paris, Apostolat des Éditions/Cerf, 1967; Adam WOLANIN, « Trinitarian Foundation of Mission », in *Following Christ in Mission. A Foundational Course in Missiology*, sous dir. Sebastian KAROTREMPPEL et al., Boston, Pauline, 1996; Petros VASSILIADIS, « Tournons-nous vers Dieu dans la joie de l'espérance. La proclamation joyeuse d'une communauté eucharistique de témoignage », *Perspectives missionnaires* 39/1, 2000, p. 33-56; COE, *La nature et la mission de l'Église*, Genève, COE, 2005, § 9 et 35; David J. BOSCH, « La mission comme *missio dei* », in idem, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 525-530; Marc SPINDLER, « Une missiologie trinitaire », in *La mission. Combat pour le salut du monde*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 78-82; « Déclaration d'Iguassu », *Perspectives missionnaires* 40/2, 2000, p. 55-64 (1^{er} engagement).

23. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 527; ENGELSVIKEN, « Convergence or Divergence? », p. 202-207.

24. Pour une discussion plus détaillée des événements autour de la conférence missionnaire de Willingen, cf. FLETT, *Witness of God*, p. 123-162. Pour une vue d'ensemble des développements de la théologie de la mission au cours du XX^e siècle, cf. Hannes WIHER, « Édimbourg 1910 et son centenaire », *Théologie Évangélique* 10/1, 2011, p. 61-84.

25. Jacques Matthey parle d'« interprétations contextuelles » qui ont conduit à la séparation des mouvements œcuménique et évangélique (MATTHEY, « God's Mission Today », p. 580).

Dans le monde anglophone, les évangéliques ont suivi l'approche moins complexée des théologiens non évangéliques de la forme anglaise de *mission of God*. Après avoir gardé le silence et pris leurs distances pendant quelques décennies, les évangéliques ont commencé à accepter tacitement le « nouveau consensus ». Le fondement trinitaire de la mission fit son entrée dans le texte de la Déclaration d'Iguassu (1999), un rassemblement évangélique suscité par la Commission Mission de l'Alliance Évangélique Mondiale (AEM)²⁶, et également dans l'Engagement du Cap (2010), rassemblement du Mouvement de Lausanne²⁷, tout en évitant la formule *missio Dei*. Ainsi, les évangéliques ont été les derniers venus parmi ceux qui ont introduit un fondement trinitaire dans leurs textes fondateurs. Ce retard se voit également dans le manque de réflexion évangélique sur la question. Ce n'est que très récemment que deux missiologues anglophones ont tenté une approche évangélique d'un fondement trinitaire de la mission : ce sont Christopher Wright, à la fois spécialiste de l'Ancien Testament et missiologue, Directeur de Langham Partnership (autrefois John Stott Ministries), et Timothy Tennent, président de l'École pour la mission mondiale à Asbury Theological Seminary aux États-Unis. En revanche, la notion de *missio Dei* n'a pratiquement pas été reçue dans le monde évangélique francophone.

La perspective de Christopher Wright

Le livre de Christopher Wright, *The Mission of God* (2006), paru en traduction française (en 2012²⁸), est le premier ouvrage qui thématise la *missio Dei* sans pour autant utiliser le terme latin. Son titre est carrément *La mission de Dieu*, un terme qui sonne mal aux oreilles des francophones à cause de la réception intuitive comme génitif objectif en lien avec son usage par les Pères de l'Église. Ce premier ouvrage a une extension populaire non traduite en français : *The Mission of God's People. A Biblical Theology of the Church's Mission* (la mission du peuple de Dieu. Une théologie biblique de la mission de l'Église)²⁹. Toutefois, de manière plus concise, celle-ci est déjà comprise dans le premier ouvrage.

26. « Déclaration d'Iguassu », *Perspectives missionnaires* 40/2, 2000, p. 55-56.

27. Mouvement de Lausanne, *L'Engagement du Cap*, p. 23-30.

28. Christopher J. H. WRIGHT, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, Charols, Excelsis, 2012.

29. Christopher J. H. WRIGHT, *The Mission of God's People. A Biblical Theology of the Church's Mission*, Grand Rapids, Zondervan, 2010.

L'approche de Christopher Wright est celle d'un exégète de l'Ancien Testament, non pas celle d'un systématien. Wright se réfère peu aux débats anciens ou récents autour de la *missio Dei*. Il présente tout simplement sa propre conception de la « mission de Dieu ». Le sous-titre indique bien que l'intention générale de l'ouvrage est de démontrer que la mission de Dieu est le *fil conducteur du récit biblique*. Dans la première partie de son ouvrage Wright propose de lire la Bible à l'aide d'une nouvelle herméneutique : une « herméneutique messianique et missionnelle »³⁰. Selon sa définition, « une herméneutique missionnelle va découler de l'idée selon laquelle toute la Bible nous présente l'histoire de la mission de Dieu par le truchement du peuple de Dieu dans son rapport avec le monde de Dieu, au bénéfice de toute la création de Dieu »³¹. Par cette herméneutique missionnelle il va au-delà des « fondements bibliques de la mission »³², également au-delà d'un fondement trinitaire, vers un christocentrisme missionnaire. Le Christ, Fils de Dieu, n'est pas seulement Seigneur et Sauveur, mais également l'envoyé de Dieu. Selon lui, une théologie christocentrique doit nécessairement aussi être missionnelle. Dans ce sens, Wright parle dans la deuxième partie du « Dieu en mission » et de « Jésus en mission », et dans la troisième partie d'« Israël en mission » et de l'« Église en mission ». La quatrième partie décrit le « théâtre de la mission » : la terre, l'humanité, les nations. Wright réserve également une mission à l'humanité : le mandat culturel

30. Christopher Wright utilise le nouveau terme « missionnel », et les traducteurs l'ont maintenu. Il le définit comme suit : « La Bible contient beaucoup d'informations profondément enrichissantes... pour comprendre la mission au sens large (particulièrement la mission de Dieu), et qui ne parlent pas d'envoyer des missionnaires. Il ne me paraît donc pas approprié de dire de ces textes et de ces thèmes qu'ils sont de type "missionnaire"... Le mot "missionnel" est simplement un adjectif établissant un rapport à la mission, ou évoquant les qualités, les attributs ou la dynamique de la mission. "Missionnel" a le même rapport au mot "mission" que "allianciel" à "alliance", ou "constitutionnel" à "constitution" » (WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 15). Le Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (Remeef) a évité d'utiliser ce néologisme jusqu'ici, car un nouveau terme ne réussit pas, à lui seul, de changer des conceptions anciennes profondément ancrées dans les esprits. Le Remeef préfère publier des textes qui réfléchissent sur les différentes conceptions de la mission, anciennes et nouvelles.

31. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 47.

32. Titre de la première section : WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 26.

(Gn 1.28; 2.15)³³. Son approche de la mission est « englobante », ne distinguant pas entre les mandats culturel et missionnaire classiques. Sa conception de la mission devient ainsi très large au risque que tout devienne mission et que finalement plus rien ne soit mission³⁴. On a pu observer un phénomène pareil dans le mouvement œcuménique il y a une quarantaine d'années avec des implications considérables³⁵. L'approche de Wright met en avant les aspects de continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Les éléments en discontinuité entre les deux Testaments, par exemple les notions distinctes de « mission du peuple de Dieu » avant et après la mort et la résurrection de Jésus-Christ, ainsi que les missions distinctes des différents envoyés dans les deux Testaments, sont peu discutés.

Le développement par Timothy Tennent

Tout comme Christopher Wright, Timothy Tennent ne se réfère pas aux débats du passé, mais développe la notion de « mission de Dieu » à sa façon évangélique. Mais en opposition à Wright, Tennent adopte une approche systématique et mentionne le terme latin. Comme le titre de son ouvrage *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*³⁶ l'indique, son intention est de baser toute la missiologie sur un fondement trinitaire. Dans la première partie, il établit le lien entre la notion de *missio Dei* et la Trinité, ce que la conférence de Wiltingen n'a pas su faire³⁷. Dans ce sens, il relie son approche avec celle de Georg Vicedom³⁸. Il fait référence à l'« herméneutique missionnelle » de Wright³⁹ qui permet de voir la Bible comme l'histoire de la mission de

33. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 63-64.

34. Voir le slogan de l'évêque anglican Stephen Neill : « Quand tout est mission, plus rien n'est mission » (Stephen NEILL, *Creative Tension*, Londres, Edinburgh House Press, 1959, p. 81).

35. Jacques Matthey parle d'un « élargissement "illimité" de la conception de la mission » ("*boundless*" widening of the understanding of mission). (MATTHEY, « God's Mission Today », p. 580.)

36. Timothy TENNENT, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Grand Rapids, Kregel, 2010.

37. TENNENT, « A Trinitarian Missional Theology », et « A Trinitarian Framework for Missions », *Invitation to World Missions*, resp. p. 53-73 et 74-101.

38. *Ibid.*, p. 55 et 56, n. 8.

39. *Ibid.*, p. 60-61.

Dieu et de son peuple par l'insertion de ce peuple dans l'action de Dieu dans la création. Il propose de voir la mission comme une invitation joyeuse à prendre part à l'œuvre rédemptrice de Dieu. Cette conception de la Bible se rapproche de la notion de « théo-drama » de Kevin Vanhoozer⁴⁰. Il est important pour Tennent de ne pas séparer la mission de l'Église de celle de Dieu, mais de la voir même insérée dans celle de Dieu : « Voir l'œuvre missionnaire dans le cadre plus large de la *missio Dei* préserve l'Église d'une conception réductionniste de la sotériologie qui identifie le salut à la justification et empêche de voir l'œuvre plus englobante du Dieu trinitaire dans la régénération, la justification, la sanctification et la glorification finale, culminant dans la Nouvelle Création⁴¹. »

Dans la deuxième partie de son ouvrage, Tennent présente le Père comme l'initiateur et le but de la *missio Dei*. Cette approche lui permet de développer une théologie de la création, de la révélation et de la culture. Il insiste sur le fait que le Dieu de la création et celui de la révélation est le même. L'une des originalités de Tennent est sa « théologie trinitaire de la culture dans la perspective de la Nouvelle Création »⁴² : Dieu le Père est la Source, le Rédempteur et le but final de la culture. Dieu le Fils s'incarne dans la culture humaine pécheresse. Ainsi Dieu valide la culture humaine malgré la chute. Ceci protège à la fois contre une sécularisation et une divinisation de la culture. Si Dieu le Fils est le modèle de la Nouvelle Création, l'Esprit Saint est l'agent de la Nouvelle Création, le transformateur de la culture. La perspective de la Nouvelle Création implique que la Nouvelle Création devienne l'identité culturelle primaire pour les chrétiens, que le sens ultime de chaque culture / religion (comme réservoir de sens) se trouve dans le Dieu trinitaire, que dans chaque culture l'Église est le témoin de la Nouvelle Création, et que dans sa relativité et sa corruption la culture ne peut pas être la source de la vérité absolue. Elle forme plutôt le contexte dans lequel nous pouvons chercher les ponts de communication pour la vérité biblique afin que le message devienne compréhensible et pertinent pour les auditeurs. Dans cette perspective, Tennent peut voir l'histoire de la mission et la communication transculturelle de l'Évangile comme reflets de l'Incarnation, thèmes de la troisième partie. L'Esprit-Saint, quant à lui, rend l'Église

40. *Ibid.*, p. 61. Cf. VANHOOZER, *The Drama of Doctrine*.

41. TENNENT, *Invitation to World Missions*, p. 73.

42. *Ibid.*, « A Trinitarian "New Creation" Theology of Culture », p. 159-190.

apte à vivre sa nouvelle identité imprégnée par la Nouvelle Création, thème qui est développé dans la quatrième partie.

En réfléchissant aux rôles des personnes divines Tennent va plus loin que les Réformateurs qui insistaient sur la non-division des œuvres divines *ad extra*. Toutefois, Tennent met en garde également contre les déviations dans ce sens. Pour lui il est important que Dieu exécute son œuvre dans et par l'Église. Sa devise est : « une mission centrée sur Dieu et focalisée sur l'Église⁴³ ». En tant qu'évangélique il insiste sur le fait que « dans la perspective de la *missio Dei* nous n'isolons plus la sotériologie de la pneumatologie et de l'eschatologie »⁴⁴.

Évaluation

L'emploi principalement passif du terme *missio* par les Pères de l'Église et la prédominance des termes *missio Filii* et *missio Spiritus Sancti*, avec leur construction de génitif objectif, semble impliquer qu'un développement d'une notion avec un sens actif et un génitif subjectif était très peu vraisemblable. De plus, la définition de la notion par Augustin soulève la problématique de la dichotomie entre l'être et l'action de Dieu. L'évolution dans le cadre de la théologie scolastique se concentre sur les « processions divines » et accentue ainsi ce développement et ajoute une dichotomie entre l'action de Dieu et celle de l'Église.

La reprise du terme dans une constellation politico-théologique particulière autour de la conférence missionnaire de Willingen, sans lien avec la doctrine de la Trinité, a permis qu'on attribue à ce terme vague tous les sens que les différentes sensibilités théologiques ont voulu lui donner. À ce propos, Flett observe :

La généalogie ambiguë produit à son tour une ambiguïté théologique. Cela ne disqualifie pas la signification du développement théologique : l'acte missionnaire doit être fondé dans le Dieu trinitaire. Toutefois, il révèle que les problèmes contemporains que l'on déplore autour de la *missio Dei* sont inhérents au concept initial et prennent leur origine dans son fondement trinitaire déficitaire⁴⁵.

43. « *God-centered and Church-focused Missions* » (*Ibid.*, p. 58-59).

44. *Ibid.*, p. 101.

45. FLETT, *Witness of God*, p. 161.

Quant à l'origine du concept contemporain, le lien populaire entre Barth, Hartenstein et Willingen ne peut être soutenu⁴⁶. Le consensus que la formule a permis dans la suite de Willingen concerne plutôt le terme que le contenu. Les sujets théologiques tels que l'orientation vers le règne de Dieu et la notion d'Église missionnaire, qui furent en vogue dans certains groupes du CIM au milieu du XX^e siècle, trouvèrent un havre sûr dans ce « slogan général ». Pour d'autres, un fondement trinitaire avec un Dieu en action dans la création, concept propagé initialement par le groupe préparatoire américain de Willingen, fut mis en avant. Pour d'autres encore, notamment Hartenstein, ce « néologisme » pouvait justement sauvegarder une perspective historico-salvifique de la théologie de la mission, ainsi que la primauté de Dieu dans l'action missionnaire et le lien étroit entre l'action de Dieu et celle de l'Église. Tout ceci conduit Rosin à parler de la *missio Dei* comme d'un « cheval de Troie » par lequel toutes sortes de déviations furent accueillies dans la théologie de la mission⁴⁷.

Une question fondamentale dans notre débat touche au thème qui a déjà été posé à la fin de la conférence de Willingen : « L'obligation missionnaire de l'Église doit-elle être comprise initialement comme dérivée des actes rédempteurs de Dieu ou dérivée de la nature même de Dieu⁴⁸ ? » Cette question amène aux deux options présentées par Hartenstein et Lehmann lors de cette conférence : la mission est-elle une activité fonctionnelle (la perspective historico-salvifique) ou un réflexe de foi (le groupe américain) ? L'arrière-plan de cette question est la dichotomie créée par les Pères de l'Église entre l'être et l'action de Dieu, la Trinité ontologique et économique. La dichotomie entre l'être et l'action de Dieu crée une dichotomie correspondante dans la réponse humaine. À Willingen, tous furent d'accord pour dire que l'Église est missionnaire dans sa nature même⁴⁹. Mais il y avait tension concernant la définition de cette nature missionnaire. Flett résume la problématique comme suit :

L'envoi provient-il de l'être de Dieu, conduisant à une action missionnaire se manifestant dans un processus historique ? Ou provient-il d'une *action*

46. *Ibid.*, p. 123-162, résumé p. 161-162.

47. ROSIN, *Missio Dei*, p. 26.

48. GOODALL, *Missions under the Cross*, p. 244.

49. Cf. les définitions dans les documents catholique et œcuménique ultérieurs : *Ad Gentes* (1965), § 2 ; COE, *La nature et la mission de l'Église* (1982), § 9.

de Dieu conduisant à une action missionnaire se manifestant dans la vie institutionnelle de l'Église ? Alors que ces deux positions semblent être très différentes, elles ont en fait leur racine dans la dichotomie fondamentale entre l'être et l'action du Dieu trinitaire, l'approche eschatologique mettant l'accent sur la première, et l'approche ecclésiologique sur la seconde. Par le fait que la *missio Dei* essaie de fonder la mission dans la doctrine de la Trinité, la doctrine s'attaque à une telle rupture. Elle ne permet pas d'activités fondées dans la théologie naturelle et ainsi ne semble pas permettre des actions humaines. En d'autres mots, *missio Dei* s'attaque à elle-même. Le problème fondamental est trinitaire et toute solution doit commencer par là⁵⁰.

Comment peut-on résoudre le problème de la dichotomie entre l'être et l'action, et réussir à donner un fondement trinitaire à la mission ? Il nous semble que Barth a tracé un bon chemin : éliminer la distinction nette entre Trinité ontologique et économique. Cette démarche permet de voir dans le Dieu de toute éternité le Dieu révélé, révélé à la fois dans la création et dans l'envoi du Fils et de l'Esprit, de voir ainsi ensemble le Dieu créateur et rédempteur, et également l'Église et la mission. À notre avis, Wright et Tennent ont tenté de bons prolongements de la démarche barthienne : lire la Bible comme l'histoire de l'action de Dieu dans le monde, avec et par son peuple (une herméneutique christocentrique et missionnaire). Ainsi on pourra parler de la mission de Dieu et de son peuple. Mais Marc Spindler nous avertit de ne pas voir d'une manière naïve cette mise en commun de l'action divine et humaine dans la mission : il remarque que ce double aspect de la mission reste toujours un mystère. Comme les hommes sont des pécheurs il y a rupture entre les missions divine et humaine. Le peuple de Dieu en mission peut en même temps devenir un obstacle à la mission comme Dieu l'envisage : « C'est probablement pour cette raison qu'on ne peut souscrire à l'identification naïve de l'Église et de la mission. L'Église n'est pas seulement mission, mais elle est aussi obstacle à la mission⁵¹... »

En réagissant contre l'Évangile social de l'époque et la théologie naturelle avec ses « points de contact », Barth, par contre, n'a pas trouvé la bonne solution pour bien penser l'articulation entre Bible et culture,

50. FLETT, *Witness of God*, p. 162 (ma traduction).

51. Marc SPINDLER, *La mission. Combat pour le salut du monde*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 94-95.

révélation et religion. L'Église catholique y a réfléchi sous l'angle de l'analogie et Barth sous celui de la correspondance, se rapprochant de celui de l'analogie. Toutefois, il faudra aller plus loin dans la réflexion sur la correspondance entre le divin et l'humain, entre le supra-culturel et le culturel. Il ne suffit pas de dire que la religion est une incrédulité⁵². Dans ce domaine, il nous semble que Tennent a fait un pas en avant avec sa réflexion sur une théologie de la culture dans la perspective de la Nouvelle Création. Toutefois, elle ne peut être plus qu'une première ébauche. Le Dieu supra-culturel, par son Fils, est entré dans la culture déchue et la transforme par son Esprit. De plus, le Dieu trinitaire habite l'être humain (Jn 14.17, 23; 1 Co 6.19; Col 1.27)⁵³. Et étonnamment, il s'y exprime au cours des différentes époques historiques et dans les régions géographiques par des formes culturelles très diverses. Le nouveau manuel de la Commission théologique de l'Alliance Évangélique Mondiale sur la contextualisation⁵⁴ réfléchit davantage à ce rapport entre révélation divine et culture humaine, qui restera pourtant toujours un mystère. Finalement, Von Balthasar nous montre dans sa Trilogie la démarche théo-socio-missilogique à suivre. Elle inclut une analyse théologique, une analyse culturelle (utilisant des outils historiques, philosophiques, littéraires, sociologiques et anthropologiques) et une synthèse « théo-logique ».

En fin de compte, la *missio Dei* est-elle un terme à éviter? Les efforts de Barth et de Von Balthasar de faire abstraction du terme et de réfléchir à un fondement trinitaire de l'action de Dieu et de celle de l'Église sont-ils à suivre? Les tentatives évangéliques de Wright et de Tennent de lier la notion de *missio Dei* à la Trinité, de développer la réflexion sur un fondement trinitaire de la mission, et au-delà de ce fondement une herméneutique christologique et missionnaire de la Bible, sont-elles utiles? Avant d'essayer une conclusion, on tentera une application de la notion de *missio Dei* à un texte très familier, le Notre Père.

52. BARTH, *Dogmatique*, I/2/2, 1954, § 17, 2, p. 89.

53. Le dogme catholique parle de la Mission invisible du Fils et de l'Esprit dans l'âme des fidèles où ils viennent habiter avec le Père. THOMAS D'AQUIN, *ST Ia*, q. 43, a. 5.

54. Matthew COOK et al. (sous dir.), *Église mondiale et théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis (à paraître). Version anglaise originale : *Local Theology for the Global Church. Principles for an Evangelical Approach to Contextualization*, Pasadena, William Carey Library, 2010.

Le Notre Père : une application

Le Notre Père, la prière que Jésus enseigna à ses disciples quand ils lui demandèrent comment prier, nous ouvre dans ses trois premières requêtes à une perspective que l'on pourrait appeler « missionnaire » : « Que ton nom soit sanctifié; que ton règne vienne; que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Mt 6.9-13; Lc 11.2-4). La forme similaire de ces trois requêtes, dont deux emploient l'impératif à la 3^e personne du singulier de l'aoriste au passif et une à l'actif, fait penser que les trois requêtes se réfèrent à la même réalité historico-salvifique. Gerhardtsson et Hagner parlent d'un parallélisme hébraïque (*parallelismus membrorum*)⁵⁵. Typiquement, le « passif divin » indique l'action de Dieu. Ici dans le Notre Père, le croyant qui prie est appelé à collaborer à l'action de Dieu. Ainsi, le premier triplet de requêtes du Notre Père semble être un exemple de l'imbrication entre l'action du peuple de Dieu et celle de son Maître. La notion de « mission de Dieu » (*missio Dei*) pourrait-elle fournir un modèle utile pour penser le rapport entre Dieu et le croyant ?

Conclusion

Certainement, la réflexion sur le fondement trinitaire de la mission de l'Église est un grand pas en avant. Évidemment, l'herméneutique christologique et missionnaire de la Bible, basée sur l'envoi du Fils de Dieu, restera un grand sujet de débat. Il y aura encore un grand effort à fournir dans la réflexion sur la correspondance (l'analogie) ou la non-correspondance entre le divin et l'humain, entre révélation et culture. Quant au terme *missio Dei*, nous exprimons des réserves : si on veut l'utiliser, il faudrait expliquer son contenu dans la perspective d'un fondement trinitaire de la mission. Si l'on n'y est pas obligé, il vaudrait mieux éviter ce « slogan général » qui peut facilement devenir un « cheval de Troie ».

55. B. GERHARDSSON, « The Matthaean Version of the Lord's Prayer (Matt 6:9b-13). Some Observations », in *The New Testament Age*, FS B. Reicke, vol. 1, sous dir. W. C. WEINRICH, Macon, GA, Mercer, 1984, p. 210, cité par Donald A. HAGNER, *Matthew 1-13*, WBC 33A, Dallas, Word, 1993, p. 148.