Pratiques missionnaires et communication de l'évangile dans le christianisme primitif

Autor(en): **Bovon, François**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **32 (1982)**

Heft 4

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381231

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 114 (1982), P. 369-381

PRATIQUES MISSIONNAIRES ET COMMUNICATION DE L'ÉVANGILE DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

FRANÇOIS BOVON

La situation contemporaine, au niveau des réflexes comme de la réflexion, de l'Eglise locale comme des organisations mondiales, se caractérise par trois options théologiques qui sont aussi trois styles missionnaires: 1° la transmission multitudiniste de l'héritage chrétien, que nous faisons avec inquiétude et parcimonie; 2° la diffusion de la bonne nouvelle sur le mode du message de conversion, avec le recours agressif et euphorisant aux moyens de communication de masse; 3° la présence au monde de cellules chrétiennes en des quartiers ou des pays païens sur le mode silencieux et discret de la prière ou actif et partial de la pratique libératrice. Ces options et ces attitudes sont-elles compatibles? Pour s'en assurer, il convient de regarder comment le christianisme primitif a assumé et pensé sa tâche missionnaire dans cette interaction prometteuse de la réflexion et de l'action. Dans une première partie, nous examinerons à grands traits la réalité missionnaire du christianisme primitif; dans la deuxième, la motivation théologique de la mission chrétienne; dans la troisième, les risques, les ambiguïtés et, malgré tout, le succès de la première évangélisation.

I. La réalité missionnaire [1]

Contrairement à une image stéréotypée, le monde antique n'était pas un terrain vide, que la Providence aurait préparé à recevoir l'édifice de l'Eglise.

[1] H. FROHNES et U. W. KNORR, éd., *Die alte Kirche* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, 1), Munich, 1974; M. GREEN, *Evangelism in the Early Church*, 1970 (trad. française sous le titre *L'Evangélisation dans l'Eglise primitive*, Annemasse, 1981); F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT, 13) Neukirchen-Vluyn, 1963; A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924[4] (reprint Wiesbaden, s.d.); M. HENGEL, « Die Ursprünge der christlichen Mission », *NTS* 18 (1971-1972) 15-39; M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Calwer Paperback), Stuttgart, 1979, p. 63-105; W.-H. OLLROG, *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (WMANT, 50), Neukirchen-Vluyn, 1979; M. PESCE, « 'Christ did not send me to baptize, but to evangelize' (1 Co 1, 17a) », dans L. DE LORENZI, éd., *Paul de Tarse, apôtre de notre temps* (Série monographique de *Benedictina*, section paulinienne, 1), Rome, 1979, p. 339-362; W. SCHNEEMELCHER, *Das Urchristentum* (Urban-Taschenbücher, 336), Stuttgart, 1981, p. 123-133.

C'était plutôt un sol gorgé de religieux: outre les religions nationales traditionnelles, telle la romaine qu'Auguste s'était efforcé de raviver, les courants les plus divers circulaient: sagesses philosophiques qui invitaient au contrôle de soi et à l'espérance religieuse face aux forces impersonnelles du cosmos et de l'empire; sagesses magiques qui promettaient à celui qui s'initiait aux formules et aux pratiques un pouvoir sur les êtres et une emprise sur les éléments; religions orientales en expansion, appelées superstitions par les écrivains romains, telles le judaïsme ou la religion égyptienne d'Isis. Ces convictions, les unes logiques, les autres irrationnelles, ne circulaient pas au hasard des seuls déplacements des marchands ou des soldats, mais, selon les sources antiques, elles devaient leur mobilité à des prêtres, des philosophes, des magiciens, des missionnaires itinérants qui en favorisaient la propagation[2]. Du point de vue extérieur et formel, la première mission chrétienne ne se distingue donc guère des autres formes religieuses. C'est du reste le terme de « superstition » qu'utilisent les auteurs anciens, tels Tacite, Suétone ou Pline le Jeune, quand ils en viennent à parler du christianisme[3].

Malheureusement, notre ignorance est grande, aussi bien de la mission chrétienne au premier siècle, en Palestine et en Syrie, par exemple, qu'au deuxième siècle, en Egypte ou en Afrique[4]. Que savons-nous en particulier de l'activité missionnaire des Douze, à l'exception, et encore, de Pierre?

Il est néanmoins possible de préciser les voies et moyens qui permirent au christianisme de se répandre si rapidement (au début du deuxième siècle de notre ère, Pline le Jeune dira[5] que, dans sa province du Pont, pourtant excentrique, il a atteint toutes les couches de la population, la campagne autant que la ville).

A notre surprise, il n'y eut pas qu'une seule pratique missionnaire chrétienne. Comme E. Käsemann[6] a démontré le pluralisme ecclésial du chris-

[2] Cf. H. Köster, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin, 1980, p. 145-211; 235-259; 372-401.

[3] Tacite, *Annales*, XV, 44, appelle la secte chrétienne une « exécrable superstition »; Suétone, *Néron*, 16, « une superstition nouvelle et malfaisante »; Pline le Jeune, *Epîtres*, X, 96, parle au paragraphe 8 d'une « superstition absurde, extravagante » et ajoute, au paragraphe 9: « Ce ne sont pas seulement les villes, ce sont les bourgs et les campagnes que la contagion de cette superstition a envahis. » Cf. J. Moreau, *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus*, Bruxelles, 1944, p. 37-53; P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1948, p. 19-54.

[4] Cf. W.-H. Ollrog, *op. cit.* (n. 1), p. 151-152; et A. von Harnack, *op. cit.* (n. 1), p. 361-362.

[5] Cf. n. 3.

[6] E. Käsemann, « Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche », *Ökumenische Rundschau* 13 (1964), 58-63, repris dans E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Gœttingue, 1964, p. 262-267; trad. française sous

tianisme primitif, nous pouvons affirmer ici la variété des pratiques missionnaires.

Tout d'abord ce que l'on pourrait appeler la pratique missionnaire de Jésus s'est poursuivie par-delà Vendredi-Saint et Pâques. Dans un horizon géographique limité (à la Palestine et à la Syrie, sans doute), certains disciples, répondant aux exigences missionnaires de Jésus véhiculées par les traditions de Marc (Mc 6 //) et de Q (Lc 10 //), partirent deux à deux, de lieu en lieu, n'emportant avec eux qu'une ration quotidienne de pain. Dépendant de l'accueil reçu de maison en maison, ils annonçaient l'imminence du Règne de Dieu, la venue du Fils de l'homme; ils ne songeaient pas d'abord à organiser une communauté locale, mais bien à offrir une ultime chance de salut à « cette génération perverse ». Signes et exorcismes confirmaient leur message. Le radicalisme de leur exigence ne s'imposait sans doute qu'à eux-mêmes. Pour les convertis, il devait être avec le ciel des accommodements. Les missionnaires eux-mêmes étaient peut-être investis du titre d'apôtre et se considéraient comme les envoyés de Jésus. C'est probablement cette sorte de missionnaires qui, à Corinthe, selon 2 Co 10-13, entrera en concurrence avec l'organisation paulinienne. C'est certainement ce type d'évangélistes et d'apôtres dont le texte de la *Didachè* atteste l'existence. Eschatologie, individualisme et éthique déterminent cette mission qui s'appuie sur une christologie du Fils de l'homme, rejeté et rétabli par Dieu, et qui crée un lien avec l'histoire du salut, l'imminence en particulier[7].

L'Eglise des Hellénistes, à Jérusalem puis à Antioche, paraît avoir pratiqué la mission différemment[8]: l'évangélisation est une affaire communautaire; l'Eglise locale devient foyer d'irradiation, d'une irradiation programmée, porteuse de cette grande nouveauté: les nations sont dorénavant appelées, elles aussi. Ac 13, 1-3 nous a gardé le souvenir d'une communauté, celle d'Antioche, choisissant, en son sein, une équipe missionnaire investie d'une responsabilité: aller annoncer que Jésus est le Fils de Dieu, que le salut ne se trouve qu'en lui; implanter, ce faisant, des communautés dans les cités prévues et revenir à l'Eglise mère pour rendre des comptes (en termes paléo-chrétiens, pour raconter les merveilles accomplies par Dieu grâce à leur intermédiaire).

---

le titre « Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament », *ETR* 41 (1966), 253-258.

[7] Cf. G. THEISSEN, *Soziologie der Jesusbewegung* (Theol. Existenz heute, 194), Munich, 1978[2], p. 14-21 (trad. française sous le titre *Le christianisme de Jésus: ses origines sociales en Palestine* (Relais Desclée, 6), Paris, 1978). G. Theissen ne distingue pas suffisamment ce type d'évangélisation de la mission des Hellénistes; et W.-H. OLLROG, *op. cit.* (n. 1), p. 152-155.

[8] Cf. M. HENGEL, *art. cit.* (n. 1), p. 27-30; et surtout W.-H. OLLROG, *op. cit.* (n. 1), p. 155-157.

Cette mission utilise l'appui concret des synagogues et de la prédication offerte au rabbin de passage. Elle recourt aussi à la maison privée d'un converti pour servir de foyer (au sens littéral et figuré) à la communauté en devenir[9].

Grâce à l'histoire des traditions que l'on pratique sur les textes bibliques, les exégètes sont parvenus à définir les grandes lignes, les schémas des prédications de ces missionnaires hellénistes[10]: aux juifs, on introduit Jésus, le Fils de Dieu à côté du Dieu créateur (on parvient ainsi à un credo à deux termes, cf. 1 Co 8, 6 par ex.), ceci grâce à l'argument scripturaire. Les païens, on les invite (cf. 1 Th 1, 9-10; Hb 6, 2; Ac 14 et 17) à quitter leurs idoles pour se tourner vers le Dieu vivant (reprise d'un schéma missionnaire juif hellénistique) et à attendre le Fils de Dieu sauveur. Cette mission des Hellénistes est donc moins eschatologique et moins radicalement éthique: en revanche, elle est plus ecclésiale et plus christologique. Elle établit un lien avec l'espace, l'οἰκουμένη.

Troisième type, celui qui, grâce à Paul, aura le succès que l'on sait[11]. Paul, collaborateur pendant plus de dix ans de la mission des Hellénistes, s'inspire naturellement de cette pratique antiochienne. Mais la responsabilité universelle dont il se sent investi (cf. Rm 15, 18-24) ainsi que les tensions qu'il vit avec les judéo-chrétiens (cf. l'incident d'Antioche, Ga 2, 11-14) l'orientent vers une mission organisée de façon nouvelle.

D'abord, il faut noter que pour les missionnaires et leur entretien, l'apôtre Paul s'appuie non sur les habitudes des Hellénistes, mais sur les règles des premiers missionnaires (itinérance, renoncement aux biens, à un domicile, à une épouse; souci de subvenir à ses propres besoins), même s'il connaît et admet d'autres pratiques (salaire mérité, compagnie d'une femme).

Deuxièmement, l'aspect communautaire de la mission est repris, évidemment, de la pratique helléniste, à laquelle s'ajoutent quelques correctifs: Paul se sent délégué par le Christ et non, comme en Ac 13, par une communauté. Moins présente en l'apôtre, la communauté sera représentée néanmoins dans l'entreprise missionnaire par les collaborateurs de Paul. Certes, Paul a pu choisir lui-même des collaborateurs, à vrai dire peu nombreux: Silvain, puis Timothée; certes, il a rencontré et travaillé de concert avec des évangélistes indépendants tel Apollos; mais il s'est surtout appuyé sur des délégués de communautés. Ces délégués, d'après les recherches antérieures, étaient affectés exclusivement à l'organisation de la collecte. La thèse

[9] Cf. P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon* (EKK, 18), Neukirchen-Vluyn, 1981², p. 70-75 (Exkurs: Urchristliche Hausgemeinden).

[10] Cf. J. DUPONT, « Les discours missionnaires des Actes des apôtres d'après un ouvrage récent », *RB* 69 (1962), 42; repris dans J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des apôtres* (Lectio Divina, 45), Paris, 1967, p. 138.

[11] Cf. W.-H. OLLROG, *op. cit.* (n. 1), p. 157-160.

récente de W.-H. Ollrog[12] les intègre aussi à la tâche missionnaire, ce qui évidemment a des répercussions théologiques importantes: un resserrement des liens entre mission et édification.

Et surtout, originalité paulinienne, la mission de l'apôtre n'est plus irradiation d'un seul centre, comme c'était le cas pour les Hellénistes, mais avance progressive à travers le monde par implantation successive de têtes de pont, de province en province; création ainsi de nombreuses communautés appelées elles-mêmes à rayonner localement; avec des retours en arrière pour des visites de consolidation et d'édification.

Si les matériaux étaient plus explicites, il serait sans doute possible de détecter d'autres pratiques missionnaires (on songe à l'idéal scolaire visé par la communauté matthéenne ou à l'effort de dialogue avec le monde contemporain opéré, grâce au symbolisme, par l'Evangile de Jean). Ce qui nous importait, c'était de signaler le pluralisme missionnaire: pluralisme de pratique, d'organisation et de formulation.

A cette variété missionnaire au sens strict, il faut ajouter la variété des facteurs de décision et de conversion. Car ce ne fut jamais la parole seule qui ébranla les foules: aussi bien parmi les charismatiques itinérants que parmi les Hellénistes et chez Paul, le geste, devenant signe, appuyait la parole: ce geste pouvant être le geste de la charité, le geste du renoncement, le geste du guérisseur, le geste de l'exorciste, enfin le geste subi que constitue la souffrance. Ce pouvoir missionnaire du geste, ajoutons-le, Paul et le Nouveau Testament ne le limitent jamais à l'activité du missionnaire, il est toujours aussi celui de la communauté: par leur affection mutuelle, les premiers chrétiens attirent l'attention; et par la souffrance subie — et ce sont souvent ceux qui restent sur place qui subissent railleries et tracasseries — ils rendent corporellement un témoignage.

II. Les motivations théologiques de la mission

En cette deuxième partie, nous examinerons les raisons qui ont été assez fortes pour pousser les premiers missionnaires sur les routes de leur pays, puis de l'étranger même[13]. Au risque d'être schématique, nous en distinguerons quatre: la première tient à la mission confiée, la seconde à la nature de la communauté naissante, la troisième au diagnostic porté sur le temps présent, la quatrième à la volonté de Dieu. Comme nous allons le voir, ces raisons ressurgissent, quelle que soit la pratique missionnaire.

[12] Cf. W.-H. Ollrog, *op. cit.* (n. 1), p. 109-161.
[13] Cf. A. von Harnack, *op. cit.* (n. 1), p. 111-331.

a) Une mission confiée

Qu'il l'exprime de manière narrative ou réfléchie, le Nouveau Testament atteste cette conviction des premiers apôtres et missionnaires d'être et d'avoir été *envoyés*. Cette conviction est même si forte qu'elle est parvenue à imposer, pour désigner les premiers responsables chrétiens, un mot qui, de par sa racine, exprime justement non le pouvoir statique, mais l'envoi: à savoir le titre ἀπόστολος. La structure de l'envoi appartient à l'essence du christianisme.

Aussi bien la tradition de l'évangile de Marc que la source des *Logia* contenaient un discours missionnaire de Jésus[14]. Et ce discours, articulé sur le récit de l'appel des Douze, de leur installation et de la liste de leurs noms, commençait par une formule d'envoi: « Il commença à les envoyer deux par deux » (Mc 6, 7). Il « les envoya deux par deux, devant lui dans toute ville et localité où il devait aller lui-même. Il leur dit: 'La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson. Allez! Voici que je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups.' » (Lc 10, 1-3, reprenant la source des *Logia*; noter la fréquence des verbes relatifs à l'envoi).

Cette certitude d'avoir été envoyés par Jésus accompagnait les missionnaires itinérants; elle habita aussi les apôtres hellénistes, puis Paul lui-même: s'ils ne pouvaient s'appuyer sur une mission confiée avant la Passion, ils déduisaient leur conscience missionnaire d'un mandat confié par le Christ ressuscité: de fait, les Douze paraissent avoir eux aussi reçu confirmation de leur tâche missionnaire lors d'apparitions du Ressuscité. Un schéma d'apparition dépasse le cadre étroit des scènes de reconnaissance du Ressuscité pour englober le motif de l'envoi et gagner ainsi une dimension officielle: cf. Lc 24, 47-48 (où le motif est fortement retravaillé par Luc) et Jn 20, 21 (où l'expression est très johannique: καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς). Cf. Mt 28, 19s.

Si l'apôtre Paul exprime cette conviction sur le mode narratif et rétrospectif (« Ne suis-je pas libre? Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur? » 1 Co 9, 1), il l'énonce aussi de manière réflexive: « Car annoncer l'Evangile n'est pas un motif d'orgueil pour moi, c'est une nécessité qui s'impose à moi: malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile! » (1 Co 9, 16). Cette reprise fulgurante du thème païen de la nécessité contraignante, de l'ἀνάγκη, exprime la certitude d'avoir reçu une mission[15]. En

[14] Cf. F. HAHN, *op. cit.* (n. 1), p. 33-36; P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA, NF, 8), Munster, 1972, p. 235-311.

[15] Cf. E. KÄSEMANN, « Eine paulinische Variation des 'amor fati' », *ZThK* 96 (1959) 138-154; repris dans E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Gœttingue, 1964, p. 223-239; trad. française sous le titre « Une variation paulinienne de l'*amor fati* (1 Cor 9, 14-18) » dans E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques* (Le Monde de la Bible), Neuchâtel, 1972, p. 45-62.

cela, Paul s'insère dans la lignée des premiers apôtres et missionnaires chrétiens qui, recourant au vocabulaire prophétique de l'Ancien Testament, l'ont réinterprété pour y voir surtout une mission *ad extra.*

b) Une communauté ouverte et dynamique

L'Israël de l'ancienne alliance avait déjà conscience de sa responsabilité à l'égard des nations: servir de lumière et par là de point de repère et de vecteur de vérité[16]. Mais les traditions d'Israël véhiculaient aussi le thème du reste d'Israël et l'exigence de se retrancher des nations. Si les moines réformistes de Qumrân optèrent pour la préservation d'un noyau pur et dur du peuple élu, les premiers chrétiens actualisèrent la prophétie d'Israël: le salut en Christ devient «lumière pour la révélation aux païens et gloire d'Israël ton peuple» (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ), Lc 2, 32.

Le Christ («Je suis la lumière du monde», Jn 8, 12) répand aujourd'hui sa lumière, si la communauté devient à son tour un foyer d'irradiation missionnaire («Vous êtes la lumière du monde», Mt 5, 14).

La tradition synoptique et la tradition paulinienne — il est intéressant de le remarquer — ont l'une et l'autre repris et développé cette relation entre la vie de la communauté et le succès missionnaire. Voici en effet, comment, dans le sillage de la source des *Logia*, Matthieu développe cette thématique: «Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une hauteur ne peut être cachée. Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son support et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux.» (Mt 5, 14-16.)

Pour Matthieu et sans doute pour la tradition synoptique, c'est la tâche de la communauté qui est ici précisée, tâche qui complète l'action missionnaire des envoyés itinérants: à la mission marquée par des déplacements s'ajoute ici une mission de rayonnement local. Si la parole domine dans le premier cas, l'action obtient une fonction prioritaire dans le second.

Cette exigence, nous l'avons dit, Paul la partage et la transmet aux Philippiens: «Agissez en tout sans murmures ni réticences, afin d'être sans reproche et sans compromission, enfants de Dieu sans tache au milieu d'une génération dévoyée et pervertie, où vous apparaissez comme des sources de lumière dans le monde, vous qui portez la parole de vie» (Ph 2, 14-16a).

[16] Cf. R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament* (CTh, 42), Neuchâtel, 1959.

c) Un diagnostic sur l'état présent du monde

La citation de l'épître aux Philippiens faisait intervenir un élément supplémentaire: par les mots qualifiant la génération contemporaine de dévoyée et de pervertie, l'apôtre non seulement exprimait une conviction théologique qu'il développe largement en Rm 1-3, mais reprenait aussi le langage stéréotypé hérité de Jésus (les mots «génération dévoyée et pervertie» rappellent Mt 17, 17 et Lc 9, 41 et, par-delà Jésus, Dt 32, 5 et 20)[17].

Pour saisir le sens de ce diagnostic, on évitera d'en faire une lecture moralisante; il faut en donner une interprétation eschatologique: dans la perspective apocalyptique juive des deux temps, des deux éons, Jésus, suivi fidèlement par les missionnaires itinérants puis par les Hellénistes et par Paul, perçoit l'état catastrophique du monde: les expressions «arracher à ce monde du mal» (Ga 1, 4), «la figure de ce monde passe» (1 Co 7, 31) attestent que Paul n'a pas perdu la conscience apocalyptique de Jésus et des premiers chrétiens: l'état de ce monde est d'autant plus désastreux qu'il est proche de sa fin, proche aussi du passage d'un éon à l'autre. Plus le diagnostic est grave, plus est vivante l'espérance de la délivrance. Et, comme l'éon à venir est tout entier entre les mains de Dieu, cet éon, certes mauvais par les hommes qui l'habitent, l'est surtout par Satan et ses cohortes qui le dominent (cf. Ac 10, 38).

Il existe certes une correction chrétienne du schéma juif des deux éons mais elle ne touche pas l'imminence apocalyptique, mais le «déjà» partiel de l'éon nouveau, mis en place par la proclamation du Royaume, selon Jésus, le message de la croix et de la résurrection, pour les apôtres, particulièrement pour Paul. Entre le «déjà» installé par Jésus et l'irruption définitive du dernier éon, il y a une place, une durée perçue comme plus ou moins longue suivant les individus et les milieux: un délai prévu non pour l'attente de plus en plus déçue, mais pour la mission de plus en plus active[18]. Là encore, le Nouveau Testament n'est pas tant le témoin d'espérances disparates que le hérault d'une conviction commune: que ce soient la tradition synoptique du discours apocalyptique de Mc 13, les thèmes pauliniens ou la composition lucanienne des Actes, à commencer par Ac 1, tous ces témoignages indiquent qu'entre Pâques et la Parousie il y a place pour la mission, c'est-à-dire pour la Parole et l'Esprit incarnés dans la communauté vivante et missionnaire. A titre d'exemple de cette certitude partagée par tous, citons le v. 10 de Mc 13: «Car il faut (cf. l'ἀνάγκη de 1 Co 9, 16)

[17] Cf. V. HASLER, art. γενεά, dans H. BALZ et G. SCHNEIDER, éd., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart, 1980, col. 579-581.

[18] Dans plusieurs de ses ouvrages, O. Cullmann a insisté sur cette structure théologique. Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif* (Série théol. de l'actualité protestante), Neuchâtel, 1947, p. 111-118.

d'abord (c'est-à-dire avant les signes de la fin) que l'Evangile soit proclamé à toutes les nations» et le début des Actes: «Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le Royaume pour Israël?» (Ac 1, 6), demandent les disciples au Christ ressuscité qui leur répond: «Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité; mais vous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, jusqu'aux extrémités de la terre» (Ac 1, 7-8). Les premiers chrétiens ont donc compris l'urgence: leur devoir était d'offrir aux hommes engoncés dans le péché une ultime occasion de rejoindre Dieu et le cortège des sauvés.

d) La volonté de Dieu

Derrière chacun des trois motifs énumérés jusqu'ici est apparu le projet de Dieu: Jésus a décidé de choisir les Douze, de les investir d'autorité et de les envoyer. Sur ce point, la volonté du Fils rejoint celle du Père. C'est encore Dieu qui place et veut placer l'étape de la mission entre Pâques et la Parousie, comme c'est lui, et non pas seulement Paul, qui exige des communautés qu'irréprochables, elles brillent comme des flambeaux dans le monde.

Il est une caractéristique fondamentale de ce dessein de Dieu que le Nouveau Testament, unanime en ces diverses traditions, met en évidence: ce Dieu organisateur mobilise les hommes et n'achève pas seul son projet. A sa puissance planificatrice correspond sa volontaire impuissance réalisatrice. En d'autres termes, Dieu recourt à la médiation humaine et choisit nos mains pour réaliser son ouvrage. Collaborateurs de Dieu, les apôtres et les communautés le sont au sens fort du terme, sans condescendance divine, ni obnubilation pédagogique. C'est cette offre de collaboration qui leur donne une telle confiance et une telle autorité[19].

De manière certes diverse, les premiers auteurs chrétiens expriment tous cette conviction commune. Les évangélistes itinérants, héritiers des propos missionnaires de Jésus, savent que l'irruption du Royaume est liée à leur service; Paul associe, en 2 Co 5, à la réconciliation opérée par Dieu seul, grâce à Jésus-Christ, la parole de la réconciliation dont il a, lui, en tant qu'apôtre, la responsabilité. Jean, quant à lui, utilise une image: il précise que ceux qui sont envoyés sont des êtres qui savent parce qu'ils aiment et ont été initiés: le Fils a été envoyé parce qu'il a posé sa tête — telle est l'image — sur la poitrine du Père (Jn 1, 18); les disciples, à l'école du chef de file johannique, le disciple bien-aimé, sont envoyés, car le bien-aimé a,

[19] Cf., à propos de Lc-Ac, F. Bovon, «L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc», *NTS* 21 (1974-1975) 23-39.

lui aussi — reprise ostensible de l'image — reposé sa tête sur la poitrine de Jésus durant le dernier repas (Jn 13, 23 et 25): pour connaître le Père, il faut regarder le Fils qui nous a montré le Père; en perspective johannique, pour voir le Fils, il faut s'orienter vers le disciple bien-aimé qui est à l'origine des traditions recueillies dans le quatrième Evangile. Dans tous les cas, Dieu reste caché aussi longtemps que la médiation humaine ne fonctionne pas. Il ne se manifeste qu'en associant des collaborateurs humains à son intervention.

III. Succès mérité ou ambigu de la mission chrétienne

Des savants aussi éminents que A. Harnack, E. Norden et R. Bultmann ont estimé que la religion chrétienne s'était finalement imposée en raison de son pouvoir d'adaptation et de sa soif d'assimilation. A. Harnack voit dans le succès du christianisme antique le résultat d'un syncrétisme avantageux[20]; E. Norden estime qu'une formule comme « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Mt 11, 27) ne remonte pas à Jésus, mais reprend, en version chrétienne, une formule orientale de propagande religieuse[21]; R. Bultmann défend la thèse d'une application à la christologie chrétienne d'un schéma non chrétien de descente et de remontée du Sauveur[22]; plus récemment, des chercheurs américains ont insisté sur la reprise chrétienne du motif de l'homme divin et l'utilisation missionnaire du genre littéraire de l'arétalogie sous la forme de nos Evangiles pour communiquer les idées chrétiennes[23]; et beaucoup d'exégètes voient dans les thèmes de la préexistence et de l'envoi du Fils une adaptation chrétienne des spéculations juives hellénistiques sur la Sagesse, fille aînée de Dieu[24]. La question se pose donc: pour propager l'Evangile, les missionnaires chrétiens ont-ils poussé si loin la transculturation qu'ils en ont défiguré le message lui-même? D'où les efforts de retour au simple évangile du Dieu bon et du Dieu Père chez A. Harnack[25] et le programme de la démythologisation chez R. Bult-

[20] A. VON HARNACK, *op. cit.* (n. 1), p. 324-331.

[21] E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt, 1956[4], p. 277-308, particulièrement p. 303-308.

[22] R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1958[3], p. 362-366.

[23] Cf. H. TALBERT, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Londres, 1977, particulièrement p. 12-14.

[24] Cf. E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Siebenstern-Taschenbuch, 126), Munich, 1970[2], p. 83-87.

[25] A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, mit einem Geleitwort von R. BULTMANN (Siebenstern-Taschenbuch, 27), Munich, 1964; trad. française sous le titre *L'essence du christianisme*, Paris, 1907.

mann[26], dernière extrémité pour les savants qui voulaient rester malgré tout théologiens.

Il nous paraît indéniable que les écrits néotestamentaires, comme l'atteste d'ailleurs leur évidente variété, ont emprunté des certitudes, des catégories et des expressions au judaïsme, à la sagesse grecque, stoïcienne en particulier, et même à l'idéologie impériale. Mais face à ce souci d'adaptation, qui correspond à un effort d'intelligibilité, se situe une autre préoccupation: l'adaptation à la Parole de Dieu. Et ce qui peut paraître, aux yeux des uns, comme un succès d'adéquation aux mentalités anciennes, peut être, aux yeux des autres, le résultat d'une adéquation réussie de la volonté de Dieu. Il convient donc de juger de cas en cas, par insertion du message (au sens cybernétique du terme) dans le circuit complet de la communication; d'évaluer critiquement cet effort de contextualisation des premiers théologiens chrétiens auxquels on ne décernera, sous aucun motif, fût-il celui de la canonicité, un blanc-seing d'expression inspirée et pneumatiquement réussie du message chrétien.

Ce qu'il nous tient à cœur de montrer ici — faute d'établir ce bilan — c'est que certains théologiens de l'âge apostolique, Paul en particulier, ont été sensibles au problème.

On rencontre, en effet, sous la plume de l'apôtre deux expressions apparemment contradictoires: dans l'épître aux Galates (Ga 1, 10), l'apôtre estime ne pas chercher à persuader les hommes, ni à leur plaire. Dans la première aux Corinthiens (1 Co 10, 32-33) et dans la deuxième aux Corinthiens (2 Co 5, 11), il affirme au contraire mettre son point d'honneur à convaincre les hommes et à leur plaire. Qu'est-ce à dire?

Les adversaires de Paul en Galatie reprochent à l'apôtre de gagner l'approbation des hommes par des moyens suspects — on peut songer au recours à une autorité humaine telle celle des apôtres de Jérusalem, à un prestige particulier de l'évangile ou de l'apostolat paulinien. Paul réplique qu'il ne cherche pas à persuader les hommes, à les séduire par des moyens humains. Il ne cherche pas davantage à leur plaire ni à les maintenir finalement dans leur situation. Paul est donc sensible aux dangers et aux excès de l'adaptation.

S'il peut dire, en 1 Co 10, 32-33 et en 2 Co 5, 11, qu'il cherche néanmoins à plaire aux hommes, c'est dans un autre sens: ici, plaire aux

[26] R. BULTMANN, « Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung », dans H.-W. BARTSCH, éd., *Kerygma und Mythos*, I, *Ein theologisches Gespräch*, Hambourg-Bergstedt, 1967[5], p. 15-48 (trad. française sous le titre « Nouveau Testament et Mythologie (le problème de la démythisation du kérygme) », dans R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, introduction et traduction par O. LAFFOUCRIÈRE (Religions, 11), Paris, 1955, p. 139-183. Cf. K. JASPERS et R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, Munich, 1954.

hommes ne signifie plus les conforter dans leur position, qui relève finalement de la σάρξ, mais les rejoindre dans leur être authentique qui est image et créature de Dieu. Par là, il espère en sauver quelques-uns. Paul est donc sensible également à l'exigence d'intelligibilité.

La contradiction n'est donc qu'apparente: dans 1-2 Co, l'apôtre parle d'évangélisation, dans Ga, de moyens frauduleux de manipulation.

L'apôtre sait donc qu'il y a plaire et plaire, persuader et persuader; il est convaincu que le message doit être reformulé toujours à nouveau, pour rester adéquat à la Parole de Dieu et pourtant accessible aux uns et aux autres. Il en est convaincu, car Jésus-Christ est le grand modèle de cette réussite: devenu homme, il est resté Fils de Dieu. Grâce à cette fidélité à son Père et cette adhésion à l'humanité, il a pu opérer l'adoption et le salut.

A moins de reprocher à l'apôtre une aliénation et un aveuglement sur soi-même, nous devons admettre que Paul a été conscient de la double tâche missionnaire, qui correspond finalement au double commandement d'amour: d'une part ne pas abuser des moyens de propagande et s'en tenir à la seule Parole de Dieu incarné en Jésus-Christ; d'autre part, ne pas se retrancher du monde, des hommes et de leur langage, mais chercher à les atteindre là où ils sont et à les convaincre.

Conclusion

En conclusion, nous dirons que la qualité de l'organisation et le langage missionnaire adopté ont favorisé la diffusion du christianisme. Mais il y eut à ce succès d'autres causes, qui tiennent à l'articulation de la parole et de l'action[27]. Le message chrétien a été convaincant, car il était un message habité par ceux qui le proclamaient; et vécu communautairement par les évangélistes et les congrégations; c'était un message efficace qui mettait en question les habitudes et, même, en danger les vies des fidèles; un message accessible, car adapté aux schémas contemporains de compréhension; mais aussi un message nouveau, digne d'être cru car ancré en Dieu, capable de manifester le faux-semblant des autres courants religieux; un message enfin qui, dans un siècle où les comportements se bloquaient en deux positions extrêmes, la prétendue maîtrise de soi et la soumission servile à la loi, structurait l'existence par l'adhésion à une personne, Jésus-Christ, et à une communauté vivante, l'Eglise.

[27] Après avoir lu ces pages, H. Mottu nous invite à juste titre à ne pas sous-estimer les causes sociologiques et politiques de ce succès. Cf. dans une perspective marxiste I. LENZMAN, *L'origine du christianisme*, traduit du russe par L. PIATIGORSKI, Moscou, s.d. (l'original a paru en 1958), p. 77-89.

Nous avons énuméré, au début de cet exposé, trois interprétations contemporaines du devoir missionnaire: au terme de notre parcours, nous aimerions ne pas les jouer les unes contre les autres, mais en inviter les partisans à mesurer leur visée à la pratique missionnaire du christianisme primitif qui a sa norme dans l'amour de Dieu et l'amour du prochain, sa référence dans la christologie du Fils de Dieu devenu semblable aux hommes, sa source dans la volonté salvatrice de Dieu, son efficacité dans le pouvoir de l'Esprit et sa réalisation dans le corps fragile et mortel des chrétiens[28].

[28] Cet article était déjà à la composition quand nous est parvenu l'ouvrage collectif, édité par K. KERTELGE, *Mission im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae, 93), Fribourg en Brisgau, 1982.