

Table des matières

Éditorial : Mort pour l'Évangile	
Jean-François ZORN	3
 Dossier : Prier dans un contexte interreligieux ?	
Introduction	
Jean-Jacques MEYLAN	6
Prier, un chemin de conversion – Point de vue d'un catholique	
Hendrick HOET	9
Sanctifier le nom de Dieu dans la rencontre avec autrui	
Jean-Claude BASSET	15
Prier avec les membres d'autres religions – Peut-on bénir sans trahir ?	
Christian BIBOLLET	22
Une prière commune entre membres de diverses religions est-elle possible ? Réflexions d'un point de vue orthodoxe	
Viorel IONITA	30
 <i>Quelques expériences de prière</i>	
Ensemble prier pour la Paix : St-Maurice, 2006	
Brigitte GOBBÉ	33
La fête d'Annonciation, une fête nationale libanaise	
Un message de convivialité entre chrétiens et musulmans	
Teny PIRRI-SIMONIAN	39
La prière suite au tsunami : Cathédrale de Lausanne, 2005	
Henri CHABLOZ	42
 <i>Enjeux et perspectives</i>	
Fondements théologiques, enjeux pratiques et suggestions concrètes	
Shafique KESHAVJEE	45

Varia

Entre rétribution et espérance – Un regard sur la lecture de l'Apocalypse dans l'Afrique contemporaine Jimi ZACKA	52
BRÈVES	65
II – OUVRAGES REÇUS (BIBLIOTHÈQUE DU DÉFAP, PARIS)	65
III – RECENSIONS	68
IV – SOMMAIRES DE REVUES	71
V – INFORMATIONS DIVERSES	76
VI – PERSONALIA	76

Éditorial

Jean-François ZORN

Mort pour l'Évangile

Dimanche 8 juillet 2012 en début de soirée, Eric de Putter, envoyé du Défap – Service protestant de mission – comme professeur au titre de volontaire de solidarité internationale à la Faculté de théologie protestante de Yaoundé au Cameroun, a été assassiné à la porte de sa maison située dans le parc de l'Université Protestante d'Afrique Centrale (UPAC). C'est un drame épouvantable pour tous. Pour lui-même, Eric, jeune théologien et musicologue prometteur, qui enseignait l'hébreu, l'Ancien Testament et l'histoire des religions depuis deux ans à l'UPAC et s'apprêtait à rentrer en France. Docteur de l'Université de Strasbourg, il avait, en 2009, soutenu une thèse récompensée par le prix Schmutz de la Fondation Saint-Thomas et publiée en 2011 sous le titre *Bergers, guerriers et musiciens. La musique dans la trifonctionnalité et la trifonctionnalité dans la Bible*¹. Précédemment lauréat de la bourse Lavoisier, il avait passé un an à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. Son dernier livre, à la fois biographique et épistémologique, vient de sortir aux éditions Clé de Yaoundé : *La rencontre innocente. Méthodologie en Ancien testament*. Il n'aura pas eu la joie de le connaître. Drame pour son épouse, Marie-Alix Nyoth de Putter, enceinte de quelques mois, française d'origine camerounaise, secrétaire au service « Relations et solidarités internationales » du Défap, venue rejoindre son mari au Cameroun l'année dernière. Drame pour sa famille à laquelle je dis toute notre compassion. Drame aussi pour la mission qu'Eric accomplissait, mission portée par les partenaires africains et européens de l'UPAC qui étaient en train de s'interroger sur la poursuite de leur soutien, tant ils s'inquiétaient de la situation dégradée de cette institution. Inaugurée en 1963 avec la création de la Faculté de théologie, la plus ancienne institution académique du Cameroun passe en effet par une période critique dont je ne veux évoquer ici que les problèmes

¹ Sampzon, édition Delatour, 2011.

liés à l'enseignement et à la recherche. Eric a fait son travail d'enseignant-chercheur avec exigence, ne visant la promotion des étudiants que grâce à leur travail, leur niveau, leur honnêteté. Il était apprécié des étudiants et des enseignants œuvrant dans le même sens et craint, sans doute, de ceux malheureusement habitués à fonctionner dans « le système ». Drame qui me touche personnellement car, quelques jours avant la mort d'Eric, je venais de quitter le couple, après avoir passé dix jours en sa compagnie à l'occasion de diverses missions académiques au Cameroun, un pays que j'aime et avec lequel j'ai de nombreux contacts confiants. La veille de sa mort encore, nous échangeons avec Eric via internet...

Ami lecteur, me comprendras-tu, sans nécessairement me suivre, si je te dis que je ne crois ni à la thèse du crime crapuleux, ni à celle du crime passionnel que la rumeur fait courir sur internet, mais au règlement de compte, thèse également évoquée sur internet, tant le geste d'assassinat a été accompli avec la froideur d'un tueur à gage ? Bien sûr, une enquête est en cours dont l'internationalisation est l'une des conditions de son sérieux, sachant qu'au Cameroun comme ailleurs, on risque de ne jamais découvrir le ou les responsables d'un tel crime. Quant au mobile, il ne fait pour moi aucun doute. Eric a probablement mis sa vie en danger, ce que personne ne lui demandait, mais ce à quoi sa conception de la mission l'exposait. Son dernier geste, combien symbolique, aura été d'organiser avec moi la distribution d'une centaine de bibles Nouvelle Version Segond offertes par le Défap et l'Alliance biblique française aux étudiants de l'UPAC. Quelques heures avant cette distribution, nous parvenions, avec l'aide d'une collègue camerounaise et grâce à une intervention en haut-lieu de l'administration de l'UPAC, à arracher ces bibles des griffes d'une fonctionnaire des douanes camerounaises qui réclamait indûment des droits alors que le règlement de ces mêmes douanes exonère les dons. Une photo montre Eric en train de dédicacer une bible à un étudiant ; il écrit : « En souvenir d'une manifestation de l'Église universelle. Persévérez dans le juste combat ! »

Oui, Eric est mort pour l'Évangile, comme d'autres missionnaires protestants avant lui ont donné leur vie. C'était au temps des troubles politiques liés à l'indépendance : Bernard Kopp assassiné à Douala en juin 1960, Liliane Markhoff et Roland Waldvogel à Bangangté en août 1965. Lors des obsèques de Bernard Kopp, le pasteur Roland de Pury, auquel il devait succéder à l'École pastorale de Ndoungué, prononça ces paroles que je fais monter à Dieu pour Eric : « Seigneur,

fais germer le témoignage de Bernard [et d'Eric] dans la terre camerounaise. Fais-le germer dans le cœur des étudiants qui l'attendaient. Et puisses-tu surtout le faire germer dans le cœur de tous ceux qui sont responsables de sa mort, afin qu'ils puissent recevoir ton pardon et devenir, au lieu d'ouvriers de mort, des ouvriers de justice et de paix². »

Jean-François ZORN

Président du Conseil de l'association *Perspectives Missionnaires*

² Lettre de Ndoungué, n°23, « Pour Bernard Kopp », Pentecôte 1960. Reprise dans le *Journal des missions évangéliques*, 135^e année, 1960, p. 90.

Prier dans un contexte interreligieux ?

Introduction

Jean-Jacques MEYLAN

« Prier dans un contexte interreligieux ? » La question du rapport entre les religions a toujours été complexe. En 1536, le Conseil de la ville de Bâle a interdit l'impression et la diffusion du Coran. À cette époque on pouvait encore se permettre ce genre d'interdiction car les autres religions évoquaient des peuples exotiques plus ou moins lointains. On espérait résoudre ainsi le problème posé par l'expansion de l'Islam. Les Ottomans étaient à la porte de Vienne. Aujourd'hui nous ne sommes plus dans une telle dynamique d'exclusion. Et c'est heureux. Nous sommes dans un temps qui cherche à établir des relations de compréhension entre les différentes composantes de la société afin de promouvoir une cohésion sociale la plus harmonieuse possible. Néanmoins, le dialogue avec les autres religions suscitera toujours un débat. C'est ce questionnement que nous avons voulu visiter lors d'une journée à Crêt-Bérard, le centre de l'Église évangélique réformée du canton de Vaud, le 24 avril 2012.

D'autres religions nous côtoient. Auparavant, il fallait aller au Proche-Orient en Asie ou aux Amériques pour les rencontrer. Maintenant, elles sont dans nos murs. Notre société est riche de diversité et de pluralité. Nous devons en prendre acte. Nous ne sommes pas le centre du monde. Impossible de reproduire la Tour de Babel en notre faveur. Ce constat provoque en nous une nécessité, utile et bienvenue blessure narcissique. Prendre positivement conscience de cette pluralité nous incite à vivre un processus de maturité. L'existence des autres religions nous place devant le choix de l'ignorance, du rejet voire de l'affrontement, ou encore de l'accueil positif de leur présence. Les croyants des autres religions sont des humains qui ont des joies, des peines, des soucis, des richesses et des défauts comme les nôtres. Nous sommes frères et sœurs en humanité. Les accueillir, c'est

ouvrir les yeux pour les regarder, tendre la main pour les rencontrer ; s'arrêter pour accueillir leur présence sans gommer pour autant les différences qui nous séparent. L'enjeu de notre choix sera l'image du Christ que nous allons communiquer. De quel Dieu notre attitude va-t-elle témoigner ?

Cette journée s'enracine dans deux événements tragiques qui ont eu une forte répercussion en Suisse romande. Tout d'abord le crash du vol *Swissair 111* du 2 septembre 1998. Puis le tsunami de décembre 2004. Ces événements ont bouleversé notre population. Ils ont conduit les Églises à vivre des temps de recueillement qui ont pris la forme de célébrations de prière, avec une dimension interreligieuse. Dans la mesure où ces événements ont eu un impact sur des communautés de toute origine et de toute religion, il était bien naturel de les associer aux diverses célébrations. Celles-ci ont été construites spontanément, avec les éléments et les connaissances à disposition. La question qui se posait était : « comment être ensemble dans ces moments où tous sont touchés » ?

En septembre 2007, la Communauté des Églises Chrétiennes dans le Canton de Vaud (CECCV) a pressenti qu'il était de sa responsabilité de travailler d'une manière plus approfondie cette question de la prière interreligieuse, dans le souci de clarifier une position commune et pour répondre aux interrogations qui ont été posées. Un groupe composé de membres des Églises catholique, réformée, orthodoxe, évangélique et adventiste s'est mis au travail. La démarche de ce groupe était volontairement intra-chrétienne. Une quinzaine de séances, échelonnées sur trois ans, ont permis de produire un document de travail intitulé « Prier dans un contexte interreligieux ? ». Le comité de la CECCV a pris connaissance de ce document avec beaucoup d'intérêt et en même temps il est apparu que celui-ci avait, aux yeux de certains, des aspects qui nécessitaient un débat à plus large échelle. Ce document se situe à la charnière entre une identité chrétienne inclusive ou exclusive. Il est sur la ligne de crête entre une confession de foi christocentrique qui témoigne de notre appartenance exclusive au Christ et un accueil ouvert pour permettre une rencontre concrète et active avec les fidèles d'autres religions.

Nous ne pouvons pas – sans autre – entériner ni diffuser ce rapport. Il nous est apparu capital de faire œuvre de discernement communautaire. C'est la raison de cette journée. À la suite de ce rapport, il nous paraissait juste de consulter d'une manière large ceux et celles qui feraient avec nous œuvre de discernement en la matière. La parole de l'apôtre Paul a guidé notre réflexion : « Ne vous conformez pas au

monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (Rom 12, 2). Au cours de notre journée de travail, nous avons procédé en spirale. Tout d'abord, nous avons entendu des contributions de théologiens de quatre traditions chrétiennes : catholique, réformée, évangélique et orthodoxe. Puis, en ateliers, nous avons partagé nos réflexions sur le document et nous avons pris connaissance de diverses expériences de prière dans un contexte interreligieux. Notre objectif était de réfléchir communautairement aux perspectives à envisager et à la dynamique à mettre en œuvre.

Je souligne la participation large des organisateurs de cette journée : le Conseil interreligieux des Églises catholique et réformée du canton de Vaud, le Conseil œcuménique de ces mêmes Églises, l'Office protestant de formation, le Centre catholique romand de formation permanente, la Formation au Service de l'Église de la Fédération Romande d'Églises Évangéliques. Plus nous sommes nombreux dans toute la diversité qui nous caractérise, mieux nous pouvons discerner quelle est l'attitude juste à adopter. Le fait de nous interroger sur des questions interreligieuses et sur nos relations concrètes avec les fidèles des autres religions conduit les chrétiens à plus de collaboration entre eux... ce qui nous réjouit.

Jean-Jacques MEYLAN est pasteur de la Fédération romande d'Églises évangéliques. Il préside la Communauté des Églises chrétiennes dans le Canton de Vaud.

Prier, un chemin de conversion Point de vue d'un catholique

Hendrick HOET

« Est-il possible de prier ensemble avec des croyants de différentes religions, et si oui, quand et comment ? » Plutôt que de répondre à ces questions par des principes théoriques, je voudrais chercher la réponse – ou les réponses – en tenant compte du principe évangélique que Jésus formulait lui-même dans son discours sur la montagne : « aux fruits vous reconnaîtrez l'arbre » (cf. Mt 5,17-20). Laissez-moi commencer par dire que je n'ai pas *la* réponse de l'Église catholique romaine, parce que, malgré le magistère centralisé de cette Église, j'ai l'impression que les autorités compétentes ne sont pas encore arrivées à une position unanimement acceptée concernant les questions interreligieuses. Je me limite donc à parler d'expériences vécues qui, à mon sens, peuvent aider à réfléchir sur la conduite à adopter.

Une première expérience est celle qu'on peut classer dans la catégorie des célébrations « en présence d'hôtes d'une autre religion ». L'année dernière, j'ai ainsi accompagné mon évêque lors de sa participation à la prière du shabbat dans une des principales synagogues de la ville d'Anvers. Le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens invite à dédier le 17 janvier au dialogue entre juifs et chrétiens. Cette « journée du judaïsme » précède la semaine universelle de prière pour l'unité des chrétiens, pour rappeler aux chrétiens ce « premier schisme » dans le peuple de Dieu, d'où est née « l'Église » séparée de « la synagogue ». À l'occasion de cette journée l'évêque a exprimé son désir de participer à la prière juive du shabbat. Cette visite a finalement eu lieu le 29 janvier 2011 et l'évêque a été chaleureusement accueilli par le rabbin principal d'Anvers, lequel a souligné l'importance historique de ce geste de fraternité de la part de l'évêque. Mais, auparavant, la demande de l'évêque avait suscité une certaine consternation à l'intérieur de la communauté juive, qui d'une part ne voulait pas refuser l'accueil de la plus haute autorité de

l'Église catholique locale, et d'autre part craignait que cette démarche de notre évêque n'implique que le rabbin soit à son tour invité à participer à une liturgie catholique dans la cathédrale. Chose impensable pour des rabbins orthodoxes d'Anvers !

Je cite cet exemple pour signaler qu'il importe de respecter les sensibilités des croyants des différentes religions avant de prendre des initiatives certes bien intentionnées, mais qui font malgré tout preuve d'un manque de respect pour les traditions et les coutumes religieuses de chacun. Si les chrétiens peuvent prier les psaumes ensemble avec les juifs, ces derniers ne peuvent pas prier les psaumes avec les chrétiens qui terminent leur récitation avec une doxologie à la Trinité. D'autre part, des chrétiens peuvent hésiter à prier ensemble avec les musulmans pour ne pas donner l'impression qu'ils acceptent la *chahada* (confession de foi qui implique la conversion à l'islam). Si cette manière de prier « ensemble » est déjà délicate, il faut être encore plus prudent pour ne pas manquer de respect aussi bien à l'autre qu'à sa propre tradition !

Retour sur la rencontre d'Assise

Le 27 octobre 1986 des représentants de toutes les religions du monde étaient réunis à Assise, ville de Saint François, sur l'invitation du pape Jean-Paul II, afin de prier ensemble pour la paix dans le monde. Face aux guerres et aux menaces de guerre, le pape avait convoqué les religions non pas à discuter sur des initiatives à prendre pour promouvoir la paix, mais à prier les unes en présence des autres, alors même qu'elles peuvent se considérer – au moins virtuellement – ennemies. mais à prier en présence des autres qui sont – au moins virtuellement – des ennemis. Cette initiative a suscité beaucoup de résistances, également dans l'entourage immédiat du pape. Les opposants lui demandaient comment il pouvait « inviter des païens à prier les idoles et les faux dieux », qui plus est en sa présence ? La méditation des bouddhistes est-elle une prière, alors qu'ils ne reconnaissent pas un Dieu personnel et transcendant ?

Mais, en réalité, qu'est-ce que le pape a fait en invitant à prier et jeûner pour la paix ? La journée d'Assise était en effet une journée de prière et de jeûne. Le jeûne exprime d'un côté la « condoléance » avec les victimes des guerres, d'un autre côté il est aussi un signe universellement accepté exprimant une volonté de changement ou de conversion. Le pape invitait donc à se convertir et à compatir avec les

victimes de la violence. Il n'invitait pas à prier pour la victoire sur l'autre, mais pour la paix entre tous les peuples. C'est ainsi qu'il a demandé à tous – aussi bien aux chrétiens qu'aux autres – de se convertir à la paix, qui est un nom pour ce que les évangiles appellent le « Règne de Dieu » ou le « Royaume messianique ».

Les rencontres de Sant'Egidio

Depuis 1987, la communauté de Sant'Egidio reprend chaque année l'initiative de la prière pour la paix du pape Jean-Paul II. Préablement au temps consacré à la prière proprement dite, elle invite les participants à un congrès de deux ou trois jours au cours duquel ceux-ci peuvent se parler et échanger en toute amitié. La rencontre commence d'habitude le dimanche soir avec une séance d'ouverture et se termine le mardi soir avec la prière. À l'occasion de cette prière, les adeptes des différentes religions sont invités à se retrouver au même moment dans des espaces différents selon leur religion respective, afin que chacun puisse prier selon les rites de sa religion ou famille spirituelle : les chrétiens dans une église pour une « liturgie œcuménique de la Parole » à laquelle chaque Église ou confession chrétienne peut participer sans problème ; les juifs dans une synagogue ; les musulmans dans une mosquée etc. Il s'agit donc de prier au même moment, mais dans des lieux différents. De cette manière, la Communauté de Sant'Egidio veut respecter les traditions des différentes familles spirituelles et éviter toute impression de syncrétisme et de relativisme.

Les rencontres de Sant'Egidio se poursuivent le lundi et le mardi avec l'organisation de « tables rondes » destinées à favoriser des échanges de vues, un vrai partage sur les questions touchant à la paix dans des situations concrètes. Ces jours ne sont pas des jours de jeûne : les repas servent à se rencontrer informellement et à nouer des amitiés autour de la table (tout en respectant les règles alimentaires de chaque religion). Le dimanche matin, avant l'ouverture de la rencontre, la communauté de Sant'Egidio célèbre son eucharistie dominicale et invite les hôtes déjà présents pour le congrès à participer s'ils le désirent. Ainsi beaucoup de chrétiens non catholiques, mais aussi des musulmans ou encore des membres d'autres religions, assistent souvent à la communion, sans toutefois y participer. Cette eucharistie est donc une forme de prière en présence de personnes d'autres religions. Comme d'ailleurs les prières du mardi soir, qui sont ouvertes au public. Le mardi soir, en revanche, les représentants officiels des

différentes religions ne prient pas ensemble avec des représentants d'autres religions. Il est vrai que leurs prières sont ouvertes aux croyants des autres religions qui veulent y participer comme observateurs. On rejoint ainsi la formule de la prière en présence silencieuse de personnes d'une autre conviction.

Après une heure de prière « séparée », les représentants des différentes religions quittent leur lieu de prière pour converger tous ensemble dans une unique procession. Celle-ci se dirige vers une place publique de la ville pour une cérémonie qui se clôt par une accolade de paix échangée par tous les participants. Chaque année, cette procession me fait penser aux paroles du prophète Esaïe qui voyait déjà monter tous les peuples en paix vers la maison du Seigneur (Es 2, 1-4). La cérémonie finale est une sorte de liturgie « profane » ; elle comprend un moment de silence pour commémorer les victimes de la violence des guerres en cours, la lecture d'un message de paix signé par les représentants des différentes religions, lequel est remis par des enfants aux ambassadeurs présents et, pour conclure, l'échange d'un signe de paix. Il s'agit non d'une prière, mais bien d'un rituel « non religieux » – ou dois je dire « supra-religieux » ? – mais universellement compris.

Prier pour la paix, sachant qu'au même moment des croyants d'autres religions prient eux aussi pour la même paix, représente, pour ceux qui prient, un moment fort, un moment qui les invite à la conversion de leur cœur, de leurs pensées, de leurs opinions et de leurs sentiments. La prière n'est-elle pas toujours une conversion ? Je suis convaincu que non seulement chaque croyant est invité à se convertir toujours plus à la paix, mais que chaque religion comme chaque communauté religieuse est invitée à se laisser convertir toujours plus pour découvrir la face du vrai Dieu qui est un Dieu de la paix. Comme catholique, je suis convaincu que la foi en Jésus de Nazareth, roi de la paix et chemin vers la paix entre tous les hommes et tous les peuples, demande aux chrétiens de s'investir pour « propager » la stratégie évangélique de Jésus qui est la voie de l'amitié entre tous les humains, de toute culture ou toute religion. Une des voies qui permet d'entrer dans l'Esprit de Jésus est de prier pour la paix sachant que l'ennemi est aussi un enfant de Dieu. La prière chrétienne est toujours une conversion : elle est un retournement vers l'Autre qui peut nous sauver. C'est un acte de foi dans le Christ qui nous apprend à prier pour que la volonté de son Père soit faite, et non pas la nôtre ; que son Règne vienne, etc. Les autres religions promettent peut-être une autre

paix que l'Évangile de Jésus, mais le fait d'être ensemble pour prier pour la paix contient déjà une invitation forte à réfléchir sur cette paix et à remettre en question ces idées grâce à l'expérience de la convivialité pendant les journées de prière et de rencontre festive vécues « dans l'esprit d'Assise ». Il est vrai qu'une méditation non chrétienne peut chercher la paix en soi, sans la reconnaître comme un don ; mais en invitant à prier pour la paix et non pour autre chose, les croyants des diverses religions sont déjà invités à se convertir à la paix. Toutes les religions ne confessent-elles pas que la paix est la bénédiction que Dieu – ou les divinités – donnent aux croyants ? Et même les formes de croyance ou les écoles de pensée qui se disent sans Dieu ni transcendance, ne se conçoivent-elles pas comme des chemins vers le bonheur et la paix ?

Nous constatons que tous les hommes et les femmes – quelles que soient leur religion ou leurs convictions – ont des difficultés à trouver cette paix. Soit le chemin indiqué par leur religion ou leur philosophie s'avère ne pas conduire à une paix juste et durable, soit leur péché ne leur permet pas de vivre de façon conséquente le chemin que leur(s) dieu(x) ou leur raison leur indique. En invitant les hommes et les femmes de toute conviction à prier pour la paix du monde, le pape Jean-Paul II avait appelé en fait tous les hommes et femmes de bonne volonté à prier comme Jésus : pour le *shalom* qui résume le rêve biblique de Jésus. Par son invitation à la prière d'Assise en 1986, le pape accomplissait la mission de tout chrétien qui est d'abord de se « convertir » soi-même au Dieu de Jésus de Nazareth, roi de la paix et unique chemin vers une paix durable (cf. Jn 14, 6) et, en même temps, d'inviter les autres à la même conversion !

Comme chrétien, je suis aussi convaincu que la prière est un don de Dieu, que c'est de Jésus que nous devons apprendre comment prier (Mat 6, 9) et que c'est l'Esprit Saint qui nous l'enseigne (Rom. 8, 26). Dans ce sens aussi, la prière est toujours une conversion : elle est un exercice pour apprendre à prier comme Jésus et avec Lui, pour demander à Dieu ce qu'Il veut : la paix entre tous ses enfants. Inviter tous les hommes à prier ainsi appartient à la mission des chrétiens. Je ne vois donc pas de contradiction entre la mission d'évangéliser tous les peuples et l'invitation à prier ensemble pour une paix juste et durable, qui est la volonté du Père et manifeste le Règne de Dieu selon la foi chrétienne.

J'ai commencé ma contribution en renvoyant à la parole du Christ : « aux fruits on reconnaîtra l'arbre ». Je veux la conclure avec la conviction qu'une prière commune qui aide à réaliser la vision des prophètes bibliques, cette vision de la paix du Règne de Dieu, une prière qui rassemble des étrangers dans l'amitié ou qui réussit à réconcilier des ennemis, – qu'une telle prière est une bénédiction pour laquelle il faut rendre grâce à Dieu.

Hendrick HOET, docteur en théologie, est vicaire épiscopal de l'évêque d'Anvers pour le dialogue œcuménique et interreligieux, pour la pastorale des immigrants et étudiants étrangers. Il est président de la Commission nationale (belge) catholique pour les relations avec le monde juif. Il est aussi assistant ecclésiastique de la Communauté Sant'Egidio en Belgique.

Sanctifier le nom de Dieu dans la rencontre avec autrui

Jean-Claude BASSET

Remarques préalables

Je me réjouis de voir la question de la prière ouvertement abordée dans le contexte plurireligieux qui est le nôtre dans le document de travail élaboré par la Communauté des Églises chrétiennes dans le Canton de Vaud, et cela pour deux raisons au moins : d'une part, avec la prière, nous touchons à l'un des fondements de la religion en général, en tant que communication entre « deux manières d'être, deux mondes différents »¹ communément appelés profane et sacré, matériel et spirituel, naturel et surnaturel ; d'autre part, l'aspect interreligieux de la prière est une réalité déjà présente dans notre société qui ne manquera pas de prendre de l'importance, appelant ainsi à une réflexion renouvelée de la part des chrétiens comme des fidèles des autres traditions religieuses. Si notre document de travail fait preuve d'une belle ouverture et propose d'utiles jalons dans la recherche d'un consensus, il m'apparaît qu'il repose sur une approche trop formelle – mais peut-être devrais-je dire trop théologique ? – de la prière. Dans les différentes familles religieuses, la prière comme communication spirituelle revêt non seulement différentes facettes mais associe étroitement le geste à la parole et implique communément des symboles et des supports. À côté des termes de prière et de méditation, j'attendrais ceux d'offrande, de service religieux, de célébration, de commémoration ou de recueillement.

Quant à la dimension interreligieuse, outre l'alternative « être ensemble pour prier » ou « prier ensemble », ne conviendrait-il pas d'évoquer le recours à une prière issue d'une autre tradition, l'invitation d'autres croyants à un service chrétien, l'assistance au culte d'une

¹ Selon la définition de la religion que propose J. Benrubi, auteur de *Wahrheitgestalt der Religion*, dans le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* de André Lalande, Paris, PUF, 1968, p.918

autre religion, ou encore l'immersion dans une autre pratique religieuse, sans oublier une célébration de mariage ou un service funèbre avec la présence, ou la participation, d'autres responsables religieux ? Enfin, un autre champ à explorer concerne les relations bilatérales entre juifs et chrétiens, ou avec les musulmans qui partagent la même foi au Dieu créateur. Assister à une *puja* hindoue n'est pas la même chose que prendre part à la *salât* musulmane ou à une méditation bouddhiste !

Ma position fondamentale

Peut-être parce que j'ai étudié une année en Inde (en 1975), pays où j'ai vécu mon premier dialogue interreligieux et où le fait d'être ensemble pour prier posait moins de questions que de manger ensemble, je n'éprouve pas les craintes, ni les hésitations ni même les résistances qui accompagnent souvent la question interreligieuse en Occident. En tant que pasteur, j'adopte une approche pragmatique, attentif aux questions des couples interreligieux et soucieux d'établir des ponts entre les différentes communautés religieuses. C'est ainsi que j'ai organisé dans ma paroisse pendant la semaine sainte des repas de *seder* présidés par un rabbin, que j'ai invité un rabbin et aussi un soufi à intervenir dans le cadre d'un culte et que j'ai parfois recours à des prières d'autres religions. J'ai aussi mis sur pied une série de méditations conduites par des responsables religieux des communautés membres de la Plateforme interreligieuse de Genève, sans oublier un service interreligieux à la cathédrale Saint-Pierre en 2005 avec appel du muezzin à la prière, son du *chofar*, gong bouddhiste.

Pour moi, la dimension interreligieuse de ces services est à l'évidence une innovation dans la tradition chrétienne, requise par la coexistence rapprochée de différentes communautés. C'est un nouveau défi, particulièrement dans la culture protestante qui a toujours été méfiante à l'égard de la religion, naturelle ou populaire. Sur ce point, je me reconnais dans la déclaration *Nostra aetate* de Vatican II selon laquelle, l'Église catholique « considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et professe, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes. »². Je considère volontiers qu'il s'agit d'une

²Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique du Concile Vatican II à Jean-*

nouvelle manière de vivre ensemble qui appelle à une relecture de notre héritage chrétien, y compris biblique, lequel entraîne un débat légitime où se joue, rien moins que la cohérence et la pertinence du témoignage chrétien dans notre société. Ce n'est certes pas le premier changement de vision du monde auquel la tradition chrétienne se trouve confrontée : à commencer par le monde biblique à trois étages, le choc entre création et évolution, le statut de la femme par rapport l'homme, aujourd'hui la question de l'homosexualité et, plus directement liés à notre sujet, l'œcuménisme ou la liberté religieuse.

Cela dit, je reconnais volontiers à chaque tradition religieuse le droit de fixer les limites d'un domaine spécifique, réservé à ses seuls fidèles, comme dans le cadre de relations œcuméniques je regrette, mais néanmoins respecte, le refus catholique de l'intercommunion ou orthodoxe de l'accueil eucharistique. Il ne s'agit pas de forcer les consciences individuelles ni d'imposer un mode de coexistence qui va à l'encontre des principes propres à une tradition donnée. Je revendique toutefois, y compris vis-à-vis de ma propre tradition réformée, le droit à l'innovation et à l'expérimentation, et par là-même le droit à l'erreur fondé sur une expérience vécue plutôt que sur un a priori dogmatique, selon le principe évangélique qui veut que « l'on reconnaît un arbre à ses fruits ».

Les raisons de m'engager dans cette voie

Les raisons de s'engager dans des relations interreligieuses sont multiples : aménager un vivre ensemble harmonieux quand les religions se trouvent impliquées, à divers degrés, dans de trop nombreux conflits dans le monde, apprendre à mieux connaître la foi, la pratique et les engagements des autres croyants afin de discerner aussi bien ce qui nous rapproche que ce qui nous sépare, agir ensemble contre les injustices et les inégalités, et en faveur de la paix et du respect de la nature. Etablir des passerelles sur le plan spirituel vient à mes yeux renforcer et couronner ces efforts de convivialité, de collaboration et de compréhension mutuelle. Je ne vois pas pourquoi le rapprochement dans le respect réciproque devrait s'arrêter dès lors que l'on touche à ce qu'il y a de plus fondamental dans la démarche religieuse et qui en constitue le cœur et la raison d'être, à savoir se tenir devant Dieu ou l'Absolu. Dans ce qui m'incite au contraire à persévérer dans cette

Paul II (1963-2005). Documents rassemblés par Francesco Gioia, Ed. de Solesmes, 2006, p. 20.

voie, je mentionnerai la réalité vécue des couples et des familles pluri-religieuses, rappelant le rôle des mariages dits mixtes dans les progrès de l'œcuménisme. Je me référerai à la journée mondiale de prière pour la paix à Assise en 1986 à l'initiative du Pape Jean-Paul II dont le 25ème anniversaire a été solennellement marqué l'automne dernier. À un autre niveau, j'évoquerai l'expérience de l'hospitalité intermonastique dans le cadre des échanges Est-Ouest organisés dans le cadre du dialogue interreligieux monastique. Enfin, je vous renverrai aux convergences évidentes qui existent entre la prière juive du *Qaddich*, la prière musulmane de la *Fâtiha* et la prière du Notre Père que nous a laissée Jésus ; non seulement la structure est semblable mais il n'y a pas un mot que le chrétien ne puisse dire en conscience ; ce qui nous sépare, ce sont nos traditions humaines respectives ! Je comparerai volontiers les prières de l'humanité à un trésor dans lequel nous pouvons puiser avec discernement pour soutenir, élargir ou approfondir notre propre relation à Dieu, tout comme nous pouvons puiser dans le trésor des sagesse de l'humanité pour orienter notre quête du sens de la vie et enrichir notre perception des valeurs humaines. Dans la mesure où la prière partagée est à la fois ouverture à l'altérité et désir d'intériorité, n'y retrouvons-nous pas le même esprit ou souffle divin qui vient renforcer notre sens de l'unité de l'humanité confrontée au mystère de l'existence et renouveler notre perception du divin ou de l'absolu, par delà nos conceptions et nos catégories humaines ?

Pour une ouverture dans la fidélité

Mon engagement en faveur d'une pratique de la prière chrétienne ouverte à la dimension interreligieuse s'inscrit à mes yeux dans la continuité des cinq *sola* ou *solis* considérés comme les piliers du protestantisme :

Sola Scriptura : l'Écriture seule, et non les traditions subséquentes, demeure la source d'inspiration et le fondement du message chrétien ; une Bible qui est constamment à relire et à réinterpréter à la lumière de notre contexte de vie et dans laquelle on a trop souvent privilégié les mises en garde contre les autres religions et les formulations particularistes ou exclusives au détriment des pistes d'ouverture aux autres peuples et du pôle universaliste.

Sola Fide : la foi seule, non pas au sens des articles de la confession de foi mais bien de la confiance inconditionnelle en Dieu et dans

la vie que ce terme revêt en hébreu et dans la bouche de Jésus lorsqu'il donne en exemple à ses disciples la foi du centurion romain : « Je vous le déclare, même en Israël, je n'ai pas trouvé une telle foi » (Luc 7, 9) !

Sola Gratia : sauvé par la seule grâce de Dieu, par delà toute distinction de culture, de langue, de croyance ou de mérite personnel : cela concerne tant les chrétiens – toutes confessions confondues – que les adeptes d'autres religions, les humanistes et les athées. Selon la belle formule de la Déclaration commune de l'Église catholique et de la Fédération luthérienne mondiale, « nous confessons ensemble que la personne humaine est, pour son salut, entièrement dépendante de la grâce salvatrice de Dieu. »³

Solus Christus : pour le chrétien, engagé ou non dans la prière interreligieuse, Jésus Christ demeure le seul modèle et l'unique référence, celui qui est l'image du Dieu invisible, le Fils qui nous a révélé Dieu comme son Père et notre Père. Entre l'unicité du médiateur et l'universalité de l'agir divin, il y a une tension indépassable qu'exprime bien cette affirmation de la Conférence missionnaire de San Antonio réunie en 1989 : « Nous ne pouvons pas indiquer d'autres voies de salut que Jésus Christ ; en même temps, nous ne pouvons pas poser de limites au pouvoir de salut de Dieu. »

Soli Deo Gloria : Il n'y a que Dieu qui soit sacré ou absolu et à qui nous puissions rendre gloire, à l'exclusion de tout intermédiaire, de tout symbole et de tout support. Il y a là un principe essentiel à toute prière à caractère interreligieux qu'il convient de relier à cette autre formule latine *Deus semper major* que l'on peut traduire : Dieu est toujours plus grand que ce que l'on peut dire, croire ou imaginer, et que l'on retrouve dans le refus juif d'enfermer Dieu dans un nom ou dans le cri d'invocation musulman *Allahu akbar* !

³ Signée à Augsburg le 31 octobre 1999.

De quelques objections majeures

Le polythéisme implicite ou explicite de certaines traditions religieuses mérite notre attention. À l'aune de l'histoire religieuse de l'humanité, le christianisme trinitaire se trouve à mi-chemin entre le strict monothéisme juif et musulman et le polythéisme apparent ou populaire hindou où la majorité des fidèles s'adressent à la déité de leur choix comme manifestation de l'absolu ! C'est ainsi que les juifs se sont longtemps demandé si l'affirmation trinitaire de Dieu ne tombait pas sous le coup du premier commandement « Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi » (Exode 20, 3) et que les musulmans sont encore divisés sur la question de savoir si pratiquement les chrétiens sont ou non à ranger au nombre des personnes qui associent à Dieu quelque chose ou quelqu'un. Forts de ces mises en garde contre tout polythéisme larvé, on peut se demander si les chrétiens ne sont pas tentés de reconnaître le Dieu de Jésus Christ au travers des multiples noms que l'humanité donne à Dieu et de renoncer à enfermer Dieu dans aucune représentation, personnelle ou impersonnelle ?

L'idolâtrie est volontiers donnée comme danger majeur d'une fréquentation interreligieuse. À dire vrai toute relation au divin implique une forme ou une autre de représentation, grossière ou élaborée, matérielle ou spirituelle et l'on ne peut que rappeler le deuxième commandement de la loi de Moïse : « Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel la-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le Seigneur ton Dieu, un Dieu exigeant... » (Exode 20, 4-5). Les prophètes multiplient à cet égard avertissements et dénonciations, un point sur lequel juifs et musulmans sont demeurés particulièrement sensibles et intransigeants, à la différence des chrétiens, si l'on songe à la vénération des icônes, au recours aux saints dans la prière ou à une « Jésuslâtrie » dans la piété. La distinction établie entre le jugement extérieur et le regard intérieur d'une tradition ne peut-elle pas aussi s'appliquer aux représentations des déités hindoues ou des statues hiératiques du Bouddha ? Sans oublier que la plus grave menace d'idolâtrie aujourd'hui concerne davantage la toute-puissance de l'argent, le culte hédoniste de l'Ego et la culture du chacun pour soi.

Quant au syncrétisme inévitablement avancé dans toute discussion relative à l'interreligieux, j'en suis venu à me demander s'il ne s'agit pas d'un faux prétexte ou d'une vraie confusion : faux prétexte pour

ne pas s'exposer au risque inhérent à toute rencontre authentique dans la mesure où il n'est jamais question de mélange ou de confusion dans les relations entre juifs, chrétiens et musulmans ! Vraie confusion si l'on songe que le christianisme que nous connaissons est né de la rencontre du message de l'Évangile avec la culture gréco-latine tant sur le plan de la théologie que de la pratique religieuse et de l'organisation ecclésiale : un processus syncrétique repris dans d'autres cultures et qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui sous d'autres latitudes.

En guise de conclusion

Si les croyants sont appelés à collaborer les uns avec les autres – sans exclure les personnes qui ne se reconnaissent dans aucune religion – afin de relever les défis contemporains d'un monde globalisé, n'est-on pas en droit de penser qu'ils peuvent s'entraider dans leur quête du sens de l'existence et ainsi désenclaver leur perception du divin sans pour autant renoncer à leur spécificité ? Et les chrétiens ne se sentent-ils pas aujourd'hui prêts à s'engager dans cette voie, dans la mesure où ils reconnaissent que « toute prière authentique est suscitée par l'Esprit-Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme »⁴ ou, comme l'exprimait déjà Grégoire de Naziance, dans une célèbre prière : « Tous les êtres, ceux qui pensent et ceux qui n'ont pas de pensées, te rendent hommage. Le désir universel, l'universel gémissement tend vers Toi. Tout ce qui est Te prie, et vers Toi tout être qui pense ton univers fait monter une hymne de silence. »⁵

Jean-Claude BASSET est pasteur, docteur en théologie. Il est chargé du cours « Islam et dialogue interreligieux » à l'Université de Lausanne. Ancien président de la Plateforme interreligieuse de Genève, il est l'auteur de : *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 1996.

⁴ Jean-Paul II dans son discours à la Curie romaine du 22 décembre 1986 où il revient sur la rencontre d'Assise : in *Le dialogue interreligieux...*, op. cit. p. 474.

⁵ Intitulée « Ô Toi l'au-delà de tout ».

Prier avec les membres d'autres religions Peut-on bénir sans trahir ?

Christian BIBOLLET

Y-a-t-il un acte plus universel, plus intime et plus mystérieux que la prière ? Et si la prière est un des besoins les plus fondamentaux de l'homme, ne serait-elle pas le meilleur moyen de rejoindre les croyants d'autres religions pour œuvrer avec eux à la paix ? Il y a dans cette question quelque chose de profondément généreux. Mais l'existence de différences très réelles entre religions soulève deux questions cruciales : La prière interreligieuse remet-elle en question nos convictions fondamentales ? Peut-elle permettre d'atteindre l'objectif qu'on lui assigne, la paix ? Pour le savoir, nous noterons tout d'abord comment la Bible répond à quelques-unes de nos questions sur la pratique de la prière ; nous vérifierons ensuite si la prière interreligieuse remet en question nos convictions théologiques et spirituelles sur la prière et si elle peut promouvoir la paix dans le monde.

Quelles questions soulève la prière ?

Il y a pour commencer la question de la forme.

Comment prier ?

« Venez et prosternons-nous, ployons les genoux devant l'Éternel qui nous a créés. » (Ps. 95, 6). « Je veux donc que les hommes prient en tout lieu, en élevant des mains pures, sans colère ni contestation » (1 Tm 2, 8). Ces deux versets combinés décrivent approximativement la gestuelle de la *salat*, la prière des musulmans. En quoi notre manière de prier – à nous, disciples de Jésus – ressemble-t-elle à la leur et en quoi s'en distingue-t-elle ? En d'autres termes, comment nous engageons-nous physiquement dans la prière ? Et est-ce pour nous un

aspect essentiel de la prière au point de l'invalider, comme c'est le cas pour le *salat* si les formes ne sont pas respectées ? La réponse à cette question est contenue dans la réponse à la une autre question : qu'est-ce que prier ?

Qu'est-ce que prier ?

Quand, dans le Sermon sur la montagne, Jésus dit : « Voici donc comment vous devez prier » (Mt 6, 9), on note qu'il s'intéresse au contenu de la prière beaucoup plus qu'à sa forme. À partir de là, on peut en déduire que Jésus nous laisse une considérable liberté d'expression physique dans la prière, pour autant que cette expression ne déshonore pas Dieu. Dans ce passage, la première chose que souligne Jésus, c'est que prier consiste à entrer en relation avec « notre Père ». Quand je prie, je m'adresse à mon Père ! Bien que la représentation de Dieu comme « Père » ne soit pas propre au judéo-christianisme, l'expérience que nous en avons par le Saint-Esprit, elle, est unique. Et le Nouveau Testament m'apprend que je peux m'adresser à « mon Père » en l'adorant, en le louant, en le suppliant, en lui présentant des requêtes, et de bien d'autres manières. Mais prier – notre impatience nous le fait souvent oublier –, c'est aussi écouter Dieu. « Le Seigneur a passé son temps à vous envoyer l'un après l'autre ses serviteurs les prophètes. Mais vous n'avez pas tendu l'oreille pour écouter » (Jr. 25, 4). Sans écoute de Dieu, sans écoute de sa Parole dans le silence de la prière, nous sommes condamnés à devenir sur petits moulins à prière, répétant formules sur formules et requêtes sur requêtes, sans plus être saisis par la majesté du Père devant qui nous nous tenons et, c'est à craindre, sans plus de vision de notre rôle d'intercesseur-médiateur dans l'Église et la cité. Comment éviter ce type d'égarement ? En nous demandant, en fait ...

Avec quel Dieu entrons-nous en prière ?

En Esaïe 6, 3, les séraphins qu'Esaïe entend lors de sa vocation « ... criaient l'un à l'autre, et disaient (à propos de Dieu) : Saint, saint, saint est l'Éternel des armées ! Toute la terre est pleine de sa gloire ! ». Quand nous prions, nous entrons en contact avec celui qui est trois fois saint, avec le Dieu que personne ne peut rencontrer face à face sans en être foudroyé. Et pourtant, la Bible nous apprend qu'il est aussi, par la vertu de son amour, le Dieu miséricordieux, le Dieu proche, compatissant, qui accueille le pécheur tourmenté par les failli-

PM
22

PM
23

tes humiliantes de sa vie. C'est devant ce Dieu-là que David s'est jeté pour dire : « O Dieu ! Fais-moi grâce selon ta bienveillance, selon ta grande compassion, efface mes crimes ; lave-moi complètement de ma faute, et purifie-moi de mon péché. Car je connais mes crimes et mon péché est constamment devant moi. » (Ps. 51). Quand nous prions, nous avons donc au moins un vis-à-vis, notre Père. Mais, en réalité ...

Combien sommes-nous lorsque nous prions ?

Quand nous prions, le Nouveau Testament nous permet de comprendre que Jésus le Fils est engagé avec nous. C'est en son nom que nous pouvons obtenir le pardon de nos péchés avant de prier, et c'est lui qui accrédite la prière que nous adressons à Dieu en son nom. « Si vous demandez quelque chose en mon nom, croyez que vous l'avez reçu et vous le verrez s'accomplir » (Mc 11, 24). Mais, avec nous, il y a aussi le Saint-Esprit : « Priez par le Saint-Esprit », recommande Jude. C'est lui qui soutient notre foi et nous remémore tout ce qui dans l'Écriture est nécessaire à nos prières : avertissements, promesses, foi, espérance etc... Voilà déjà trois personnes impliquées dans la prière avec nous. Mais ce n'est pas tout. Il y a encore les croyants qui nous accompagnent, qui soutiennent notre prière, l'affinent, la corrigent, la complètent par les prières que leur inspire aussi l'Esprit. Même lorsque nous sommes seuls, la prière est donc loin d'être pour nous un acte solitaire.

Reste deux questions importantes. La première nous concerne directement. La seconde regarde Dieu.

Qu'est-ce qui doit caractériser notre cœur dans la prière ?

La foi parce qu'« il faut que celui qui s'approche de Dieu croie que Dieu existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent » (Héb. 11, 6). La pureté parce que « Si j'avais conçu l'iniquité dans mon cœur, le Seigneur ne m'aurait pas exaucé » (Ps 66, 18). L'humilité parce que nous ne sommes pas en position d'exiger que Dieu agisse en notre faveur. La reconnaissance, parce que nous ne méritons rien et que tout est grâce. L'obéissance parce que quand Dieu nous parle, c'est pour que nous lui obéissions. La joie, parce que sa grâce opère alors même que nous prions.

Et Dieu, comment répond-il à nos prières ?

Selon sa miséricorde, parce qu'il connaît nos besoins réels ; selon sa fidélité, parce qu'il est lié par sa parole ; selon sa sagesse, parce qu'il ne répond pas à nos prières insensées ; selon sa richesse, parce qu'il nous répond bien au-delà de ce que nous demandons ou pensons ; selon sa souveraineté, parce qu'il nous répond en fonction des plans qu'il a pour notre vie et le monde.

À travers ce bref rappel, on constate que la prière engage toujours plusieurs personnes, qu'elle ne se réduit pas à une méditation dont nous serions le seul objet, qu'elle implique que nous croyions aux révélations que la Bible nous donne de Dieu et de l'homme et qu'elle nous demande de nous approcher de Dieu avec foi, avec un cœur purifié du péché, résolu à écouter et à obéir.

Quels sont les enjeux mis en évidence par les réunions de prière interreligieuses ?

Il y en a au moins trois.

Enjeu théologique et spirituel

Pour un musulman, la notion d'un Dieu trinitaire, la divinité de Jésus, son sacrifice sur la croix et sa résurrection ainsi que l'ordre de Jésus à l'Église de faire de toutes les nations des disciples, sont autant de points de désaccord. Que faisons-nous des convictions que d'autres nous reprochent ? Faut-il y renoncer ou, au contraire, les affirmer ? Toutes les familles du christianisme sont unanimes à dire qu'il faut résister à la tentation syncrétiste dans la rencontre avec les autres religions. Mais cette conviction de principe ne règle pas tout. Dans l'intention louable de mettre l'accent sur ce que nous avons en commun, certains adoptent une théologie dont le caractère inclusiviste est troublant. On déclare, par exemple, que les musulmans ont Abraham pour modèle de foi – mais quel Abraham ? Celui du Coran et de la tradition islamique qui diffère notablement de l'Abraham biblique ? – , que leur monothéisme intransigeant les distingue nettement du paganisme et que, de ce fait, ils sont, autant que nous, adorateurs et serviteurs de Dieu et que nous devons les considérer comme frères et sœurs en Dieu. Du point de vue de la création, il est juste de considérer tout homme comme frère parce que nous portons tous l'image de

Dieu en nous. Par contre, du point de vue de la rédemption, seule la foi en Christ fait des hommes des frères et de vrais adorateurs de Dieu.

Enjeu sociologique

Aujourd'hui, à quelques exceptions près, plus aucune religion ne revendique de territoire exclusif en Occident. Musulmans, hindous, bouddhistes, sikhs se retrouvent quasiment partout mêlés à la population et composent une partie du tissu social dans lequel nous vivons. Les différents courants migratoires des cinquante dernières années nous ont progressivement placés devant un fait accompli : nous vivons désormais dans des sociétés multiculturelles et multireligieuses. Si la religion reste pour beaucoup d'immigrés le fondement de leur culture et de leur identité personnelle, il semble en effet primordial d'œuvrer au « vivre ensemble » en évitant de provoquer inutilement la sensibilité religieuse des uns ou des autres. Mieux, proposent certains, il faut aller à la rencontre de ces spiritualités pour découvrir ce que nous avons en commun et promouvoir la paix ensemble. Personnellement, je suis convaincu de l'importance d'aller à la rencontre des autres, de faire connaissance de nos voisins musulmans, hindous ou sans religion, et de développer avec eux de vraies relations. Je crois que les grands moments de la vie – naissance, mariage, décès, drames personnels ou collectifs – nous fournissent, à nous chrétiens, l'occasion de reconnaître plus profondément notre humanité commune et de dépasser beaucoup d'idées préconçues concernant la foi des non-chrétiens. Par contre, je trouve le discours tenu par les chrétiens sur la paix souvent très ambiguë. Dans les rencontres de prière interreligieuse ou de dialogue interreligieux, on parle en effet de la paix en reconnaissant qu'elle a une dimension spirituelle mais en évitant très pudiquement d'en préciser la nature. À mon avis, ce flou montre qu'il y a un troisième enjeu que certains chrétiens hésitent à assumer.

Enjeu missiologique

Si nos sociétés occidentales ressemblent de plus en plus à des patchworks d'identités culturelles et religieuses et si le seul mot d'ordre est de chercher, aux points de friction, des accommodements raisonnables, comment l'Église va-t-elle accomplir sa mission ? Comment peut-elle annoncer un message qui affirme sans la moindre ambiguïté qu'il n'y a, pour l'homme, de paix véritable qu'en Jésus-Christ ?

Comment peut-elle encore porter le message de l'Évangile sans être immédiatement accusée de menacer la paix sociale et de chercher à établir une hégémonie religieuse ? Face à cette situation, l'Église doit apprendre à trouver le chemin du cœur des hommes, quelles que soient leurs convictions religieuses et philosophiques, afin qu'ils puissent entendre l'appel de Christ et y répondre personnellement. Voilà l'enjeu missiologique actuel !

De ce point de vue, la prière interreligieuse ne me semble pas ouvrir la voie la plus prometteuse. Pour que celle-ci soit envisageable et praticable, les chrétiens qui y participent doivent en effet taire plusieurs des fondamentaux de la foi chrétienne et se concentrer sur l'affirmation de principes religieux universels, tout en restant, à titre personnel, attachés à leurs convictions chrétiennes. On arrive donc à ce paradoxe de chercher ensemble la paix en tournant le dos à Christ dont on sait pourtant qu'il est seul à pouvoir la procurer.

Pour relever le défi de faire passer le message et la réalité de Christ dans le vécu de nos contemporains, l'Église doit donc entretenir une prière / réflexion permanentes où elle prend simultanément en compte les enjeux théologiques, sociologiques et missiologiques de la situation présente. Théologiquement, elle doit être parfaitement au clair sur le « pourquoi elle croit ce qu'elle croit et en quoi cela diffère de ce que d'autres croient ». Sociologiquement, elle doit être sensible aux complexités d'une société plurielle et ne pas se replier sur un îlot culturel et religieux de sa fabrication. Et du point de vue missiologique, elle doit proclamer et incarner fidèlement ce qu'elle croit tout en tenant compte de la complexité sociologique et religieuse de chaque expérience humaine.

Tout cela peut paraître bien trop compliqué pour être praticable. En réalité, seul le contexte de nos vies s'est complexifié. Par contre, les besoins des hommes restent ce qu'ils ont toujours été : besoin d'être libérés de la honte et de la culpabilité, besoin de vivre pour plus important que soi, besoin d'être acceptés et aimés. À tout cela, le simple message de l'Évangile continue à répondre parfaitement, en tout cas pour ceux qui veulent bien laisser Christ leur parler.

Si nous retournons maintenant à nos deux questions de départ, à quel bilan arrivons-nous ? La prière interreligieuse remet-elle en question nos convictions évangéliques fondamentales ? Indéniablement, dans la mesure où celles-ci ne sont pas bienvenues dans ce genre d'exercice. Permet-elle d'atteindre l'objectif qu'on lui assigne, la paix ? On peut en douter. Par la proximité intellectuelle et spirituelle

qu'elle exige avec des religions qui discréditent les fondements de la foi chrétienne, la prière interreligieuse a plusieurs effets regrettables :

- elle me place sous deux impératifs contradictoires : aimer mon prochain non chrétien mais ne pas l'aimer au point de lui annoncer qu'il n'y a de salut qu'en Christ
- elle décourage l'Église d'assumer sa responsabilité missionnaire (pourquoi annoncer le Christ à ceux qui adorent le même Dieu que nous ?)
- elle réduit la notion de paix à un concept sociopolitique (il est davantage question de paix entre communautés religieuses qu'entre l'homme pécheur et le Dieu trois fois saint).

Cela dit, il faut immédiatement ajouter que, lors de situations exceptionnelles, telles que les attentats du 11 septembre 2001, ou les meurtres commis par Mohamed Merah, les représentants des grandes communautés religieuses concernées ont deux responsabilités importantes. Premièrement, se rencontrer rapidement et faire passer un message qui prévienne tout amalgame susceptible de conduire à des violences intercommunautaires. Deuxièmement, encourager les membres de leurs communautés à aller à la rencontre les uns des autres pour affirmer leur solidarité face au malheur. Dans ce cadre, l'Esprit peut nous conduire à proposer de prier pour les personnes ou familles que nous visitons sans que cela ne pose, à mon avis, le moindre problème. Après les attentats contre les *Twin Towers*, une Église de New York s'est rendue à la mosquée voisine pour dire à ses membres : « Ne vous inquiétez pas. Vous êtes les bienvenus parmi nous. Nous faisons la différence entre vous et les terroristes ». Une telle démarche a l'avantage de mettre l'accent sur l'accueil de l'autre sans exiger le moindre compromis.

PM

28

Expériences personnelles

J'ai en mémoire différentes occasions où je me suis trouvé avec un groupe de chrétiens dans une mosquée à l'heure de la prière. Il m'est aussi arrivé de recevoir de personnes d'autres religions la permission de prier pour elles afin que Dieu réponde à leurs besoins. Dans chacune de ces situations, j'ai donc prié en compagnie de personnes appartenant à d'autres religions. Mais ces expériences se distinguent clairement de ce qu'on entend aujourd'hui par prière interreligieuse.

Elles n'en avaient pas le caractère institutionnel et n'impliquaient aucun renoncement à mes convictions.

Christian BIBOLLET est pasteur. Il est coordinateur du Groupe de travail sur l'islam et directeur de l'Institut pour les questions relatives à l'islam, dans le cadre du Réseau évangélique suisse.

PM

29

Une prière commune entre membres de diverses religions est-elle possible ? Réflexions d'un point de vue orthodoxe

Viorel IONITA

Pour cette brève présentation, je vais répondre aux trois questions qui m'ont été posées.

Dans la tradition confessionnelle à laquelle vous êtes rattaché, quels sont les points auxquels vous êtes sensible et les enjeux théologiques que vous aimeriez souligner concernant la prière dans un contexte interreligieux ?

Dans la tradition orthodoxe, en l'occurrence la tradition « byzantine », la première démarche à faire en relation avec la question d'une prière dans un contexte interreligieux est de préciser plus exactement qu'est-ce que veut dire « prier » et plus précisément « prier ensemble dans un contexte interreligieux ».

La prière, individuelle ou collective, implique en premier lieu une relation avec Dieu, et même un dialogue avec Lui. La relation ou le dialogue – on peut parler d'une communion avec Dieu – implique avant tout une communion entre ceux qui prient comme pré-condition pour la communion avec Dieu, car si « donc tu présentes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis, viens présenter ton offrande » (Mt 5, 23-24). Le théologien orthodoxe Charles Joiner considère que pour une « vraie prière nos esprits doivent être purs, calmes et totalement ouverts pour une rencontre avec l'infini et Dieu tout compatissant. Lorsque nous avons des pensées qui encombrant notre esprit dans la prière, notre prière devient centrée sur les choses de ce monde et notre temps de prière devient un temps de résolution de problèmes avec nous-mêmes. Nos pensées polluent et déforment notre prière et notre relation avec Dieu se confond avec nos propres désirs et besoins. C'est un esprit pur et ouvert qui acquerra la grâce qui nous rend capa-

bles d'entendre et de faire Sa volonté, au lieu de notre propre volonté. »¹

La prière ensemble doit suivre les mêmes règles et, dans cette perspective, la communion entre ceux qui prient est alors très importante mais elle ne peut pas faire de l'ombre à la communion avec Dieu. De plus, la prière collective, la prière ensemble, a un caractère ecclésial, car suivant la promesse du Seigneur, « là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mt 18, 20). En d'autres mots, si les chrétiens sont rassemblés pour prier au nom de leur Seigneur, il est présent parmi eux et cela donne une dimension « christique », voire ecclésiologique, à leur rassemblement. Un tel rassemblement au nom de Jésus Christ, qui est lui-même présent, devient à strictement parler une Église et dans ce cas, une telle prière ensemble ne peut inclure que ceux qui confessent Jésus Christ comme Dieu et Sauveur. Elle nous révèle que Dieu est « Père », non seulement parce qu'il est le Créateur de l'univers et de l'homme, mais surtout parce qu'il engendre éternellement en son sein le Fils, « reflet resplendissant de la gloire du Père, expression parfaite de sa substance » (Heb. 1, 3).

La prière est « la théologie la plus complète, la théologie conduite à sa fin. Par la prière, on n'en reste pas à une spéculation sur Dieu ou sur la foi, on fait l'expérience de Dieu dans la manifestation de son énergie, force qui répond à la prière et accroît en l'homme la soif de prier, on fait l'expérience de l'action salvatrice de Dieu dans toute sa portée ». ² Si ceux qui se rassemblent pour prier ne sont pas rassemblés au nom du Christ, cela signifierait alors que les chrétiens renoncent à leur identité christique spécifique.

Pouvez-vous dans certaines situations (recherche de la paix, menaces de guerre, après une catastrophe) envisager le principe d'un rassemblement entre croyants de diverses religions ? Si oui comment, si non pourquoi ?

Bien sûr qu'il est possible, dans certaines circonstances, d'imaginer un rassemblement entre croyants de diverses religions, afin de témoigner de la solidarité humaine face à de tels défis. Mais ces rassemblements ne peuvent jamais avoir le caractère d'une « prière en-

¹ <http://priere-orthodoxe.blogspot.com/2012/02/pourquoi-est-ce-la-priere-doit-etre.html>

² Dumitru Staniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, préface d'Olivier Clément, Théophanie, Desclée de Brouwer, 1981, p. 109-110.

semble ». Dans toutes nos rencontres avec des croyants d'autres religions, nous devons manifester un grand respect, car nous rencontrons un autre être humain, créé aussi d'après l'image de Dieu. Dans cette perspective nous devons être bien informés sur les vérités de nos partenaires religieux. Le patriarche œcuménique, Sa Sainteté Bartholomé I^{er}, a souligné que nombre de conflits entre les adeptes des différentes religions résultent du manque d'information ou de simples malentendus entre ces groupes. Pour lui, les dirigeants des religions sont responsables de propager une information correcte sur les autres³. Cependant, si nous allons à la rencontre des représentants des autres religions, cela ne veut pas dire que nous prions ensemble – dans la mesure même où les autres ne reconnaissent pas Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur –, et ce même si ces rencontres peuvent revêtir un caractère spirituel et être l'occasion d'échanger au sujet de notre foi en un seul Dieu. Dans de telles situations, il importe aussi de se poser la question de savoir si les autres sont prêts à prier avec nous.

Avez-vous déjà eu l'occasion de participer à une prière dans un contexte interreligieux et quels enseignements en avez-vous tiré ?

J'ai participé à de nombreuses rencontres interreligieuses, soit au niveau européen, soit au niveau mondial, mais dans toutes ces rencontres nous avons prié séparément. La seule dimension spirituelle dans de telles occasions tenait au fait que nous commencions la séance ou la réunion par des lectures bibliques ou coraniques choisies très soigneusement et faites les unes à la suite des autres, ou encore par un moment de silence. L'enseignement que j'en ai tiré était qu'une prière commune ou une « prière ensemble » n'était pas, à proprement parler, possible dans un contexte interreligieux.

Viorel IONITA est prêtre de l'Église orthodoxe roumaine, docteur et professeur en théologie. Il a été directeur de la commission Églises en dialogue de la Conférence des Églises européennes, puis secrétaire général. (1994-2011). Depuis 2012, il est consultant auprès du Patriarcat de Roumanie pour les relations œcuméniques et interreligieuses.

³ Rev. George C. Papademetriou, *An Orthodox Christian View on Non-Christian Religions*, dans *Orthodoxy and Æcumene. Gratitude Volume in Honor of Ecumenical Patriarch Bartolomaios I*, Harmos Publications, Athens, 2001, p. 110

Ensemble prier pour la Paix : St-Maurice, 2006

Brigitte GOBBÉ

En 2006, la famille franciscaine a voulu se mettre au service du dialogue interreligieux en Suisse romande et incarner l'Esprit d'Assise. Ainsi, lors du 19^e meeting annuel et international *Hommes et Religions pour la Paix* organisé par la Communauté Sant'Egidio, quelques membres de celle-ci, de la Maison de l'Arzillier et de la famille franciscaine se sont mis ensemble pour célébrer le 20^e anniversaire de la Rencontre d'Assise pour la Paix. Ce meeting s'est déroulé sur deux jours : l'un consacré à l'œcuménisme chrétien, l'autre à l'interreligieux.

Ensemble, prier pour la Paix fut une première en Suisse romande sur le plan interreligieux aussi bien que sur le plan du dialogue œcuménique. Ce fut un événement public ouvert à toute personne de bonne volonté. La recherche de la concorde humaine est présente dans toutes les grandes religions de ce monde. L'Esprit d'Assise nous invite à croire à la force faible et humble de la prière qui nous permet de cultiver les racines de la paix. Il nous a donc semblé essentiel d'accorder beaucoup de temps à la dimension priante. Lors de la deuxième journée, 400 personnes étaient présentes. Le comité avait voulu :

- lier prière et rencontre (prières pour la paix, évocation de figures de paix, ateliers multiples, etc.)
- éviter tout syncrétisme.

Nous avons dû soigner tout particulièrement les temps de prière et les différencier nettement des temps de rencontre afin d'éviter qu'il y ait amalgame. Chaque religion présente a prié dans des lieux différents (salles du Foyer Franciscain et du collège de l'Abbaye), simultanément. Un cortège silencieux rassemblant tous ces pèlerins priants

a donné encore plus de relief et d'intensité à la prière de chaque tradition.

Avec du recul, nous discernons les points positifs :

- « les chapelles – plateformes » interreligieuses se sont rencontrées ;
- les participants sont venus nombreux, nous ont encouragés à poursuivre notre initiative ;
- la présentation des différentes figures de paix a permis une découverte profonde du visage de la Paix dans nos traditions respectives ;
- la gestuelle a été très présente (cortège, déclarations publiques, appel spirituel de Genève à signer, lancer de ballons, etc.) ;
- les temps de prière ont été très bien préparés par chaque tradition et intensément vécus.

Ecueils à éviter

La prière comme spectacle

Dans notre contexte occidental, il nous est parfois bien difficile d'accéder à une intériorité qui ne se laisse pas envahir par l'ivraie de la curiosité. Certaines personnes voulaient voir la prière des autres. Ne les blâmons pas, ne nous en étonnons pas dans notre civilisation de l'image et du raccourci émotionnel.

La prière outrageusement cloisonnée

Nous ne regrettons pas pour une première fois d'avoir convié les personnes des différentes traditions dans des lieux séparés mais nous aimerions, lors de prochains rassemblements, nous orienter vers des temps plus importants de prière dans un même lieu. Quelques réflexions ont en effet surgi : nous ne sommes pas ici pour nous retrouver avec notre communauté priante habituelle ! Un même lieu unissant des personnes dans le silence favorise la prière du cœur : expérience de Dieu, fraternité, humanité une imbibent la grotte secrète des personnes.

Perspectives

Le silence, un trésor à cultiver

« La communion au-delà des mots est fondamentale. C'est elle avant tout qui est le fruit de l'union à Dieu ». (Chanoine Jean Simon-Vermot, *Echo du silence*). « Le silence relève d'une volonté « pauvre », c'est-à-dire humble, grand ouverte à ce qui la dépasse, et d'un seul élan qui la creuse et la comble, la met en mouvement et en attente. Une volonté « pauvre » est une volonté libre, riche de possibles en abondance » (Sylvie Germain, *Quatre actes de présence*)

La préparation des rencontres interreligieuses par les acteurs des diverses traditions

Cette célébration du 20^e anniversaire de la Rencontre d'Assise pour la Paix comme celle du 25^e ont fait naître un désir : constituer un groupe de préparation dans un esprit de fraternité.

Brigitte GOBBÉ est animatrice du Mouvement franciscain laïc en Suisse romande et du Souffle d'Assise.

Les difficultés et les possibilités du dialogue interreligieux monastique

Sœur Françoise

C'est un thème délicat à aborder et je demande votre indulgence. Ce qui suit n'est pas réflexions de spécialiste. La vie commune est le terrain d'exercice de notre dialogue à la dimension des religions. Le Dialogue interreligieux monastique (DIM) y trouve modestement ses sujets de réflexion.

En général, la plus grande difficulté vient du manque de connaissance religion de l'autre mais aussi de sa propre religion. Au sein même du christianisme, il existe une large palette de développements de la spiritualité. Mais les divisions entre chrétiens de différentes traditions nous empêchent souvent, même nous chrétiens, de reconnaître cette richesse. C'est très dommageable dans le dialogue interreligieux. C'est pourquoi le dialogue avec les autres religions nous pousse à trouver l'unité dans la diversité des Églises. Nous avons donc le devoir de nous informer et de nous former aux écoles des Églises orientales, occidentales, et arabes. Dans la tradition des Églises orientales, nous trouverons au cœur des textes patristiques, des échos proches du bouddhisme, dans la tradition des chrétiens arabes des accents musicaux proches de l'islam, du soufisme et du judaïsme. Au sein de la tradition des Églises d'Occident, nous trouvons, par exemple dans les exercices spirituels de St Ignace, la nourriture nécessaire pour nous ancrer dans la Parole et pouvoir aborder les grands textes des religions sans nous perdre.

Il est donc impératif que nous nous formions à l'école des religions. Cela demande beaucoup de lecture, d'écoute et de partage, mais aussi du temps. Une autre difficulté est la peur... Pour dialoguer, il faut bien se connaître, bien connaître sa propre religion et la pratiquer. Cela me paraît essentiel. Souvent, sous prétexte d'humilité, de modestie, nous n'osons pas, nous chrétiens, affirmer nos valeurs et mettre en évidence nos richesses spirituelles. Par ailleurs, nous trouvons tellement beaux les textes que nous découvrons chez ceux qui nous font partager leurs trésors spirituels ! D'une certaine façon, nous

les envions. Mais nous méconnaissions gravement les textes de notre propre tradition, ceux-là mêmes qui nous réjouiraient le cœur !

Dans le dialogue interreligieux classique, le piège me semble être une certaine tendance à oublier la dimension proprement religieuse et à faire surtout du social ou du culturel. En soi ce n'est pas une mauvaise chose, mais le point de départ devrait, me semble-t-il, rester le « religieux » au sens très large du terme. Sinon le terme même de dialogue interreligieux n'est plus approprié.

Dans le dialogue interreligieux monastique, le piège est de faire du syncrétisme, de ne plus connaître les limites de sa propre religion. Ici, le glissement est plus subtil. La quête du divin, la quête de Dieu, fait que nous sommes tous des chercheurs d'absolu. Dès lors, pourquoi ne pas faire notre recherche dans une prière commune ? Mais il y a des étapes à la prière en commun. Parfois elle est suscitée par un événement qui nous bouleverse (tsunami, tremblement de terre, événements du 11 septembre, deuil). Prière commune ou prière en commun, la nuance est importante. Nous n'avons pas de prière commune aujourd'hui, par contre nous pouvons prier ensemble. Chacun peut apporter un aspect de sa tradition dans un rassemblement religieux. Et dans ce domaine, nous pouvons être inventifs. Mais nous n'avons pas à faire un amalgame entre deux ou trois religions pour en inventer une quatrième ! Dans notre recherche de plus de justice et de paix (non violence active), il est important de créer des liens d'amitié forts avec tous les chercheurs du divin, avec tous ceux et celles qui sont en quête de spirituel.

Ouvrir ces voies avec diverses religions, c'est aussi ouvrir une perspective au sein de laquelle chacun pose une pierre pour réaliser un édifice commun : une pierre à l'édification du monde de demain. Au final, on ne sait pas quelle forme prendra l'édifice, mais on peut savoir que chacun y aura sa place dans le respect de sa différence, la diversité de ses dons et la vie fraternelle. Cette voie est celle d'un dialogue souvent obscur et caché, celle de petits pas, celle de progrès et reculs... Avant de pouvoir entrer dans la prière, il faut créer des liens, apprendre à se connaître, écouter nos histoires personnelles et celles de nos mouvements religieux. Nous voulons trop souvent brûler les étapes. Il nous faut au contraire prendre le temps d'aller au rythme des membres des communautés en présence. Dans une telle démarche, il faut une adhésion du cœur. Travailler à la « fraternité des cœurs » est essentiel. Dans la « vie cachée de Nazareth » il y a beaucoup de rencontres ! C'est la recherche de l'universel, devenir « le frère, uni-

versel » disait Charles de Foucauld, telle est à peu près la direction. Cela exige beaucoup d'humilité, dans les rencontres : il faut y accepter les faux pas, les remises en question. « Ouvre-toi à tout ce qui est humain » comme nous y invite la Règle de Taizé.

Il y a aussi l'apport de la prière de l'autre qui nous bouscule et qui nous pousse à approfondir et à redécouvrir le sérieux et la responsabilité de notre propre prière. Elle l'élargit et lui donne une couleur nouvelle. Chaque expérience de prière avec et dans d'autres religions ouvre un volet, révèle une couleur cachée de ma propre prière et de la prière commune. Cette quête de Dieu ensemble, porte le monde, comme toute prière. En cela réside son importance. Souvent la pensée des Pères du Désert ou la réalité Trinitaire sont toute proches. La Vérité est plurielle, même quand elle est incarnée par le Christ.

Nous nous inscrivons dans l'Église et le dialogue interreligieux nous pousse à creuser notre unité. Il met sans état d'âme le doigt sur nos divisions. Il nous renvoie à un dialogue œcuménique concret, visible. Cela nous oblige à une certaine modestie. Il interroge aussi notre notion de la foi, de la vérité. Les réponses toutes faites n'ont plus leur place. Les croyants des autres religions veulent savoir ce qu'est un chrétien. Et cela semble parfois si flou ! La vie monastique, la prière régulière, tout cela, ils le comprennent très bien. Mais ils ne le voient pas appliqué dans le monde... « Par ton attitude, tu engages toute la communauté » (Règle de Taizé) et pas seulement la communauté, mais l'ensemble des chrétiens. Cela nous n'en sommes souvent pas conscients. Fréquemment, le Pape est la seule figure chrétienne connue des non-chrétiens ! C'est pourquoi le respect doit être total et dans tous les sens. On ne peut pas critiquer les chrétiens en général. Nous devons être solidaires avec toutes les Églises chrétiennes latines et orientales.

Dans le dialogue interreligieux, ce sont, pour l'instant encore, les chrétiens qui sont demandeurs de dialogue. Je crois que cette étape est nécessaire, mais les choses évoluent. Il faudra savoir saisir l'occasion quand des demandes viendront de la part d'autres religions. Il sera alors très important d'y répondre positivement et de leur accorder toute notre attention.

Sœur Françoise est une sœur de la communauté de Grandchamp, Neuchâtel. Elle est membre du Dialogue interreligieux monastique.

La fête d'Annonciation, une fête nationale libanaise Un message de convivialité entre chrétiens et musulmans¹

Teny PIRRI-SIMONIAN

Au cours de son histoire millénaire, le Liban a accueilli plusieurs minorités fuyant les persécutions, et s'est ainsi constitué comme un pays formé de diverses communautés. Le Liban moderne a été créé en 1943 avec la Déclaration d'indépendance et la signature du Pacte national, un accord entre chrétiens maronites et musulmans sunnites, qui définit le partage du pouvoir entre les différentes communautés. Dès son indépendance le Liban a été un champ de bataille pour des forces internationales et régionales, qui ont aussi manipulé l'allégeance du peuple libanais. Malgré tout, le Liban est resté un pays multiconfessionnel et une démocratie consensuelle. L'histoire du Liban des quarante dernières années n'est que violence ; des milliers de personnes ont disparu en raison de leur appartenance souvent religieuse. Pendant que les milices chrétiennes et musulmanes s'entre-tuaient, un certain nombre de Libanais œuvraient pour la paix et la sauvegarde de l'unité nationale.

La déclaration du Pape Jean-Paul II – « Le Liban est plus qu'un pays, il est un message »² – a inspiré les membres de l'Amicale des Anciens Élèves du Collège de l'Université de Saint Joseph et du Collège Notre-Dame de Jamhour.³ Pour la concrétiser, ils organisent

¹ Cette présentation est basée sur le texte qui accompagne le DVD « Ensemble autour de Marie, Notre Dame ». Collège Notre-Dame de Jamhour, 25 mars 2011.

² L'Assemblée Spéciale pour le Liban du Synode des Evêques, le 12 juin 1991.

³ Les deux institutions, le Collège Université Saint Joseph et le Collège de Jamhour sont des écoles chrétiennes avec des élèves chrétiens et musulmans.

chaque année, depuis 2005, à l'occasion de la fête de l'Annonciation, le 25 mars, des rencontres islamo-chrétiennes autour de Marie, « Notre Dame du Liban ». Pour les chrétiens, Marie est la mère de Jésus, Fils de Dieu, et pour les musulmans elle est une grande prophétesse. Depuis 2005, des dizaines d'organisations chrétiennes et musulmanes ont rejoint le mouvement et participent à ce dialogue. En ce jour de l'Annonciation, les chrétiens et les musulmans partagent leurs réflexions, prières, hymnes et symboles. Des laïcs évoquent aussi Marie et témoignent de leur dialogue pour la vie et l'action.

En février 2010, le gouvernement libanais a décrété l'Annonciation « fête nationale commune islamo-chrétienne ». Dans sa décision, le Conseil des ministres s'est appuyé sur le fait que la Vierge Marie est un dénominateur commun pour les chrétiens et les musulmans, qui lui accordent les uns comme les autres une grande place dans leurs dévotions respectives.

Les éléments de la prière interreligieuse de la Fête d'Annonciation

L'intention de cette journée est de partager la richesse des diverses traditions. Cette démarche est basée sur le respect et la compréhension, mais ne veut pas fondre une tradition dans l'autre. Voici les divers éléments :

- lecture biblique et réflexions sur le texte de l'Annonciation (Luc 1, 26-35), le Magnificat, Cantique de Marie (Luc 1, 46 à 56) ;
- psalmodie de l'Annonciation dans le Coran : Sourate Maryam (Marie, 19,16-32) et réflexions ;
- chants et poésies en différentes langues : arabe, araméen, latin...
- poésie dédiée à la Vierge ou Maryam ;
- dhikr, chant soufi et danse des derviches ;
- témoignage des laïcs ;
- une prière commune faisant mémoire de Marie, Notre Dame, écrite pour l'occasion.

La trajectoire après la fête de Notre Dame du Liban

Le témoignage, le partage de l'expérience de la fête et les réflexions continuent sous différentes formes dans le pays. L'Association *Darb Maryam* (le chemin de Marie), un mouvement féminin islamo-chrétien, apporte le message aux femmes chrétiennes et musulmanes dans les différentes régions du pays. Celles-ci parcourent le

Liban et évoquent la visite de Marie à Elisabeth (Évangile de Luc 1, 39-45) et la retraite de Marie vers un endroit lointain après l'annonce de l'ange Gabriel (Coran : Sourate 19, 16-32). Hosn Abboud⁴, une théologienne musulmane, explique qu'au cours de ces rencontres les membres de *Darb Maryam* partagent entre elles les valeurs féminines et maternelles de Marie : réceptivité et attachement. En échangeant autour de ces valeurs, elles découvrent ce qui est commun entre elles. Marie est toujours présente dans la vie quotidienne des Libanais. On entend toujours les expressions *Adra* (Sainte Vierge), prononcé par les chrétiens, et *al-Sayyada Maryam* (Notre Dame Marie) », par les musulmans. Si nous visitons des sites religieux ou des sanctuaires dédiés à la mère de Dieu, comme *Darb Maryam* continue à le faire, nous voyons des hommes et des femmes de toute appartenance religieuse se tourner vers elle afin qu'elle intercède et plaide leur cause devant Dieu (pour la protection, la guérison des malades, la résolution de problèmes familiaux etc...). Tous les efforts de conscientisation autour de la Fête de l'Annonciation visent à renforcer le lien d'unité entre les Libanais chrétiens et musulmans, un lien détruit durant la guerre de 1974-1990.

Teny PIRRI-SIMONIAN est la représentante œcuménique de l'Église Arménienne Orthodoxe, Catholicosat de Cilicie en Suisse. Elle est sociologue et théologienne laïque. De 1985 à 2007, elle a travaillé au Conseil œcuménique des Églises (Genève).

⁴ Hosn ABBOD est musulmane sunnite. Elle est experte coranique et a écrit une thèse de doctorat sur Marie dans le Coran et le Nouveau Testament.

La prière suite au tsunami : Cathédrale de Lausanne, 2005

Henri CHABLOZ

Le 26 décembre 2004, au lendemain de Noël, les médias ont annoncé un tsunami dans l'Océan indien. Pendant une semaine, chaque nouvelle journée a apporté des informations et des témoignages qui nous ont fait prendre conscience de l'ampleur de la catastrophe. Cet événement a profondément touché la population par le nombre de morts, de personnes disparues et déplacées, par les images prises au moment du drame et montrant la violence du tsunami, par le fait que chacun pouvait avoir un proche en séjour dans l'un des pays concernés, et parce que plusieurs des régions dévastées avaient été – pour de nombreuses personnes – des lieux de villégiature. Une grande solidarité s'est immédiatement manifestée sur le plan des personnes, mais également sur le plan de la société et des Églises : sonnerie de cloches sur le plan national, soutien au ONG présentes sur le terrain (Chaîne du bonheur en particulier, Entraide Protestante / Caritas / Etre partenaire, pour les Églises), intercession des chrétiens et des Églises, ouverture d'une hotline des Églises réformée et catholique, etc. Très tôt s'est imposée l'idée d'une célébration religieuse pour permettre l'expression de la douleur, être signe de solidarité et proposer une parole d'espérance.

Relevons tout d'abord que nous ne pouvions pas nous référer à une situation similaire qui aurait pu nous servir de modèle.

Les options retenues

Il s'agissait d'organiser une célébration œcuménique (réformée et catholique). Le statut des deux Église reconnues comme institution de droit public implique en effet des responsabilités vis-à-vis de toute la population ainsi qu'un partenariat avec les autorités politiques, partenariat qui se traduit – entre autre – par l'offre d'actions spécifiques selon les circonstances. Cette célébration devait se tenir à la cathé-

drale, un lieu reconnu non seulement par les protestants réformés et l'ensemble des chrétiens, mais aussi identifié comme patrimoine religieux de tous les Vaudois. La date retenue en était le lundi 10 janvier 2005, soit quinze jours après l'événement du tsunami et quelques jours après le déroulement d'une autre cérémonie, d'envergure nationale, à Berne.

Voici les autres éléments prévus pour cette célébration.

Sur le plan religieux :

la présence du rabbin de la communauté juive, comme communauté reconnue d'intérêt public, la participation des diverses communautés chrétiennes présentes dans le canton (outre celle des Églises cantonales catholique et réformée), représentées par la Fédération évangélique vaudoise, la présence d'un représentant de l'Église orthodoxe, ainsi que la présence de quelques moines (bouddhistes) du Centre d'études tibétaines.

Sur le plan politique :

la prise de parole de la présidente du Conseil d'État, Anne-Catherine Lyon.

Sur le plan musical :

la participation de l'Orchestre de Chambre de Lausanne, deux organistes, un directeur de chœur et un soliste.

Sur le plan symbolique :

Sept flammes seraient successivement allumées par sept personnes représentant chacune un pays riverain de l'Océan indien et ensemble tous les pays touchés directement ou indirectement par le tsunami. C'est la référence aux différents pays touchés par le tsunami qui s'est imposée plutôt que la référence aux différentes religions des victimes. Nous avons cependant veillé à ce que les sept personnes représentent aussi les différentes religions des pays concernés. Les consignes pour la prise de parole imposaient la référence claire à un pays, la mention du nombre de victimes, et un temps de parole libre, y compris dans le domaine religieux, le tout dans un cadre de deux minutes ! Ces prises de parole individuelles ont été suivies d'un geste symbolique communautaire concrétisé par le passage de la flamme à toutes les personnes

présentes dans la cathédrale ainsi que par un geste concret de solidarité sous la forme d'une offrande recueillie en faveur des deux œuvres d'entraide des Églises cantonales, l'EPER (Entraide protestante suisse) et Caritas (Secours catholique).

La célébration était présidée par l'auteur du présent article, alors président du Conseil synodal de l'Église réformée, et Mgr Rémy Berchier, alors responsable de l'Église catholique en pays de Vaud.

Pour clarifier autant que possible le cadre de cette célébration, nous avons utilisé différents moyens. Un courrier d'invitation a été envoyé à un large public. Une demande a été faite pour une rencontre *in situ* de tous les officiants avant la célébration. Une feuille de culte a été distribuée à l'entrée, comprenant la mention de l'événement, l'intention des organisateurs, les noms des invités, musiciens et officiants, le déroulement de la célébration. Une attention particulière a été accordée à la présence de personnes d'horizons très divers, dans l'accueil, les prières, le choix des textes bibliques, la méditation, l'invitation à un temps de silence, l'invitation à un geste symbolique, etc.

C'est ainsi que le 10 janvier 2005 à la cathédrale de Lausanne, au nom du Dieu de toute la création, les deux Églises réformée et catholique ont accueilli chacun-e, dans le cadre d'une célébration chrétienne, offrant un espace à des personnes de différentes nationalités et religions, touchées ensemble par le drame du tsunami du 26 décembre 2004.

Fondements théologiques, enjeux pratiques et suggestions concrètes

Shafique KESHAVJEE

Dans le cadre de cette journée de réflexion entre chrétiens sur la thématique « Prier dans un contexte interreligieux ? », il m'a été confiée la difficile – voire impossible – tâche de dessiner quelques enjeux et perspectives. Après une brève introduction, j'essaierai de répondre à cette sollicitation en les récapitulant sous trois rubriques : fondements théologiques, enjeux pratiques, suggestions concrètes.

Je le ferai aussi sous forme de propositions synthétiques qui puissent être éventuellement discutées, nuancées, critiquées, complétées, améliorées par les organisateurs et les participants qui le souhaitent.

Introduction

La question posée par les organisateurs de la journée à des ministres et à des laïcs de diverses Églises chrétiennes – Prier dans un contexte interreligieux ? – est à la fois plurielle et complexe. *Plurielle*, car elle se décline sous de multiples formes.

Tout d'abord, que veut dire « prier » ?

Les mots utilisés pendant la journée ont été variés : prière, méditation, recueillement, temps de silence, célébration, cérémonie, et bien d'autres encore, recouvrent une multiplicité d'expériences. Or le choix des mots est lourd de conséquences, voire de mécompréhensions. Pour donner un seul exemple, la prière est-elle d'abord le bien propre d'une communauté particulière (par sa vérité ou sa liturgie) ou bien l'expression d'une confiance qui peut animer tout être humain ? Selon le sens donné au mot, les perspectives peuvent être convergentes... ou totalement divergentes.

Ensuite, de quel « contexte » parlons-nous ?

Là encore, les mots utilisés pendant la journée ont été variés : contextes *interreligieux* ou *plurireligieux* ; contextes de prière *avec*, *à côté* ou *pour* des croyants d'autres traditions religieuses ; contextes relationnels avec des personnes se disant *croyantes* ou aussi avec des personnes se disant *non-croyantes* ; contextes sociaux larges ou encore contextes communautaires, familiaux, interpersonnels ou même intrapersonnels ?

Finalement, une prière commune, ou une prière en commun, avec des croyants d'autres convictions est-elle *possible* ? Plus encore, est-elle *souhaitable* ? Si oui, comment ? Si non, pourquoi ?

La question posée est plurielle et donc *complexe*, car les réponses données sont tributaires de l'extraordinaire diversité externe et interne des Églises (catholiques, orthodoxes, réformées, évangéliques...), des lieux (d'Assise à St-Maurice, de Genève à Lausanne, du Liban à l'Inde...), des temps, des situations, des initiateurs, des collaborations, des visées... Et pendant cette journée, nous avons pu goûter à cette extraordinaire diversité.

Fondements théologiques

1. Toutes les Églises chrétiennes confessent, à la suite de Jésus de Nazareth et du peuple juif, que *Dieu est Un, unique et universel* : « Ecoute Israël : Yahweh notre Dieu, Yahweh un (ou seul) » (Deutéronome 6, 4 ; Marc 12, 29).
Alors que les Églises chrétiennes peuvent *confesser ensemble* que Dieu dans sa manière d'être Un est unique (Trinité) et universel (providence à l'égard de tous les êtres), elles *divergent* dans la compréhension et l'articulation de cette unicité et de cette universalité.
2. Au nom de *l'universalité* de la Seigneurie de Dieu (Malachie 1/11 ; Luc 13, 29-30 ; Actes 10, 34 ; 1 Corinthiens 8, 4-6...), manifestée par excellence dans le Christ et par son Esprit, certaines Églises sont clairement ouvertes à reconnaître les belles choses présentes chez des croyants d'autres traditions religieuses ou convictions, voire même à prier avec eux (tout être humain reflète l'image de Dieu). Au nom de *l'unicité* de la Seigneurie de Dieu (Exode 20, 3-5 ; Luc 12, 51 ; Actes 4, 12 ; 1 Corinthiens 10, 20...), manifestée par excellence dans le Christ et par son Esprit,

d'autres Églises sont clairement réticentes à une telle ouverture (tout être humain distord aussi l'image de Dieu).

3. Pour le dire autrement, toutes les Églises chrétiennes confessent, à la suite de Jésus de Nazareth et du peuple juif, que le *Dieu Un est amour et vérité*.
4. Alors que les Églises chrétiennes peuvent *confesser ensemble* que le Dieu Un est amour (appel à la communion) et vérité (lutte contre le mensonge, l'égarement et l'erreur), elles *divergent* dans la compréhension et l'articulation de cet amour et de cette vérité.
5. Au nom de *l'amour* de Dieu manifesté en Christ (accueil de tous), certaines Églises sont clairement ouvertes à collaborer avec des croyants d'autres traditions religieuses ou convictions, et même à se laisser profondément enrichir et interpeller par eux. Au nom de *la vérité* de Dieu manifestée en Christ (lutte contre les aveuglements et les mauvais esprits, don du salut éternel offert à la Croix), d'autres Églises sont clairement réticentes à une telle collaboration et se méfient de toute pollution ou rétrécissement de la foi (primat d'une convivialité sur Terre au détriment d'une nécessaire réconciliation présente et future avec le Dieu trois fois saint).
6. Privilégier l'unicité peut faire perdre l'universalité et privilégier l'universalité peut faire perdre l'unicité. De même privilégier l'amour peut faire perdre la vérité et privilégier la vérité peut faire perdre l'amour. Seul un dialogue œcuménique franc et fécond peut aider les Églises chrétiennes à rester ouvertes et fidèles à la richesse de la foi qui leur a été transmise.
7. Toutes les Églises chrétiennes sont appelées à conjoindre dans leurs doctrines et leurs pratiques à la fois l'unicité et l'universalité, l'amour et la vérité du Dieu Un. Avec *joie et fierté*, elles attestent en tout temps et en tout lieu que Dieu s'est manifesté de manière unique en Jésus de Nazareth par l'Esprit saint. Avec *joie et humilité*, elles reconnaissent que Dieu, par son Esprit saint, agit universellement et de manières multiples pour mener tout être humain à découvrir la vie éternelle du Christ crucifié et ressuscité, créateur et rédempteur du monde.

Enjeux pratiques

8. Les Églises chrétiennes en Occident, de par les déplacements de population, les nouveaux médias et l'individualisation du croire notamment, sont confrontées à des contextes et à des situations de plus en plus multiconvictionnelles (diversité de croyances et d'incroyances...). Alors que plusieurs Églises, dans certaines régions du monde, sont encore majoritaires et associées à l'État, la plupart des Églises sont aujourd'hui minoritaires et le plus souvent séparées de l'État. Ces différences de statut confèrent aussi des perspectives et des responsabilités particulières.
9. Quatre origines de cérémonies interconvictionnelles, au moins, peuvent être identifiées :
- celles suscitées par un *mouvement collectif en dehors des communautés religieuses* (catastrophe naturelle, drame humain, événement politique majeur...) qui appellent une réponse collective (de la part des Églises reconnues, ou alors de toutes les communautés religieuses, ou encore de toutes les familles de convictions) ;
 - celles suscitées par des *changements personnels, interpersonnels, familiaux et sociaux* (recherche spirituelle dans plusieurs traditions, naissances, mariages, services funèbres dans des familles multiconvictionnelles, sollicitations d'institutions – hôpitaux, prisons, écoles, établissements médico-sociaux – devant gérer cette pluralité ou cette fluidité) ;
 - celles suscitées par *une tradition religieuse particulière* qui souhaite y associer d'autres (hospitalité, invitation lors d'un événement significatif, demande de soutien pour une cause spécifique...);
 - celles suscitées par des *associations spécialisées dans l'inter-religieux* (mouvements pour la paix, projets communs pour la justice et l'environnement, approfondissements spirituels...).
- Chacune de ces formes de cérémonies demande une analyse et une réponse particulières.

10. Quatre formes de cérémonies interconvictionnelles, au moins, peuvent être identifiées :
- celles où des croyants de différentes traditions sont *ensemble pour prier ou méditer* (juxtaposition de textes différents dans un même lieu ou juxtaposition de lieux différents dans un même temps) ;
 - celles où des croyants de différentes traditions *prient et méditent ensemble* (intégration commune de mêmes textes dans un même temps et lieu) ;
 - celles où des croyants de différentes traditions sont *ensemble en silence* pour prier ou méditer ;
 - celles où un individu ou une communauté d'une tradition particulière intègre dans sa prière ou méditation des textes spirituels venus d'autres horizons.
- Chacune de ces formes de cérémonies comporte une richesse et un risque particuliers.
11. Il peut être utile encore de différencier les cérémonies *bilatérales* (à deux traditions) des cérémonies *multilatérales* (à plusieurs traditions), les cérémonies *choisies* (celles auxquelles des croyants décident de participer) des cérémonies *imposées* (celles auxquelles un croyant d'une autre tradition doit assister, cf. 2 Rois 5, 18-29).
12. Le nom, le lieu, le contenu de la cérémonie, à laquelle une ou plusieurs Églises participent, doivent être clairement mûris et choisis. Aucune appellation (prière, méditation, recueillement, temps de silence, écoute méditative de textes, célébration, cérémonie, service, offrande, commémoration, procession, pèlerinage...) ou adjectif (interreligieux, multireligieux, plurispirituel, interconvictionnel...) est univoque. Aucun lieu (cathédrale, salle communale, édifice religieux...) n'est sans portée symbolique.
13. Quelle que soit la diversité des origines et formes de cérémonies, les Églises chrétiennes sont appelées à toujours articuler écoute et témoignage, mission et dialogue, accueil de l'autre et transmission de l'Évangile.

14. Les Églises chrétiennes ont à se souvenir que toute ouverture à des pratiques nouvelles comporte un risque de fermeture de la part des personnes de leur propre tradition qui y ont été mal préparées ou qui y sont réticentes. L'accompagnement des innovateurs devrait pastoralement toujours aller de pair, si possible, avec celui des conservateurs.

Suggestions concrètes

15. Si des Églises chrétiennes sont initiatrices d'une cérémonie interreligieuse, elles sont invitées à se demander, et à demander, si une telle cérémonie répond à des attentes réelles de leurs partenaires de dialogue, ou seulement aux leurs propres.
16. Si des Églises chrétiennes sont initiatrices d'une cérémonie interreligieuse, elles sont invitées à signaler clairement à la fois leur identité chrétienne et leur volonté d'ouverture (par exemple «cérémonie chrétienne et multireligieuse »).
17. Si des Églises chrétiennes sont initiatrices d'une cérémonie interreligieuse, elles sont encouragées à inviter des responsables d'Églises réticents à de telles manifestations pour qu'ils puissent, en observateurs, faire part ensuite de leurs réflexions et critiques.
18. Les Églises chrétiennes pourraient proposer que, durant un temps particulier de l'année (par exemple, d'un jeudi à un dimanche de tel mois), chaque communauté religieuse qui le souhaite, en son propre lieu et selon ses propres modalités, prie ou médite (à partir de textes suggérés) pour des sujets discernés ensemble (promotion de la justice, cessation de la persécution des minorités religieuses dans tel ou tel pays, solidarité face au malheur...).
19. Les Églises chrétiennes pourraient proposer qu'un recueil de textes sélectionnés à partir de différentes traditions spirituelles vienne enrichir le recueillement personnel et communautaire de leurs membres.
20. Les Églises chrétiennes, avec d'autres communautés religieuses et des personnes vivant une spiritualité laïque, pourraient proposer de nouvelles formes de spiritualité communautaire pour tous (silence, rituel, objets symboliques, prières universelles, textes de

sagesse...) qui puissent être intégrées dans des lieux ou des temps qui se sécularisent (écoles publiques, manifestations communales, sessions politiques...).

Conclusion

Quelles que soient les options et les orientations prises, il est important que les Églises chrétiennes affinent leur discernement ensemble. L'œcuménisme nourrit l'interreligieux et l'interreligieux stimule l'œcuménisme. C'est ensemble que les Églises chrétiennes peuvent croître en fidélité et en créativité, en service et en témoignage, en amour et en vérité. Et tout cela, à la gloire du Dieu Un, unique et universel. Or cette gloire est révélée par excellence dans l'abaissement et l'élévation de Jésus Christ ainsi que dans le relèvement de tout être humain souffrant et meurtri.

Shafique KESHAVJEE est pasteur et docteur en théologie. Il a été l'un des fondateurs de *l'Arzillier*, maison du dialogue à Lausanne. De 2005 à 2010, il a enseigné la théologie œcuménique et la théologie des religions à la Faculté autonome de théologie protestante à l'Université de Genève. Depuis 2011, il consacre l'essentiel de son temps à l'écriture.

Entre rétribution et espérance Un regard sur la lecture de l'Apocalypse dans l'Afrique contemporaine

Jimi ZACKA

La lecture de la Bible en Afrique est marquée par un double souci : établir un lien entre la « Parole de Dieu » et le vécu africain, et la lire afin d'en tirer suffisamment profit dans l'espoir de survivre dans l'au-delà. Ce qui vaut pour la Bible vaut pour l'Apocalypse johannique. La lecture de l'Apocalypse en contexte africain prend souvent appui sur les circonstances de l'existence. En d'autres termes, le contexte culturel, politique et socio-économique de l'Afrique amène souvent le lecteur africain à privilégier des thèmes inhérents à ses attentes au sujet de la vie ou de la mort. Ce souci existentiel est la marque de la lecture de l'Apocalypse en Afrique, même si, pratiquement, ce livre pose aux lecteurs africains un certain nombre de problèmes.

On s'en doute, les grilles de lecture de l'Apocalypse sont nombreuses. Nous n'en retiendrons que quelques-unes. Dans un premier temps, nous évoquerons la manière dont l'Apocalypse johannique fait l'objet d'une pluralité de lectures. En particulier, nous mettrons l'accent sur deux lectures qui nous semblent assez représentatives : la question du déterminisme et celle de l'articulation entre rapport au monde et attente de la délivrance. Dans un second et un troisième temps, nous analyserons successivement deux motifs de lecture de l'Apocalypse où sont repérables quelques thèmes théologiques essentiels pour la culture africaine : sa dimension prophétique et son message d'espérance.

PM
52

L'Apocalypse, une lecture plurielle

La lecture africaine de l'Apocalypse de Jean se décline au pluriel. Cela est lié, d'une part à la multiplicité d'interprétations que l'on trouve au niveau contextuel, d'autre part aux différentes écoles d'interprétation selon les options doctrinales des Églises. Nous évoquerons à titre d'exemples deux façons de lire l'Apocalypse johannique, réminiscences de l'héritage missionnaire.

Une approche déterministe

L'Apocalypse est souvent lu dans une attitude de fatalisme et de passivité. La façon dont l'Apocalypse présente le jugement des nations, la victoire de Dieu sur les puissances du mal, la venue du Christ, le jugement dernier (Apocalypse 20) conduit le chrétien africain à considérer tous les drames vécus en Afrique comme ayant été prévus en tant que signes avant-coureurs de la fin des temps. Pour paraphraser l'évangile, « il y aura des guerres, des famines, des épidémies et autres désastres », l'Église sera persécutée par des puissances mondiales et les chrétiens deviendront des martyrs. Le chrétien est ainsi censé vivre actuellement la fin du monde, dans l'attente du retour de Jésus qui inaugurerait le glorieux règne final (Ap 7, 16-17) et une période de mille ans où Satan sera lié (Ap 20, 1-5) ; à ses yeux, son existence ne peut être modifiée : ce qui est fait est fait. Selon cette lecture, Dieu a déjà écrit l'Histoire : quoi qu'il arrive, son plan est sûr, on peut lui faire confiance. De cette manière de lire l'Apocalypse découle une certaine compréhension du problème du mal et particulièrement du mal subi. Dieu nous enjoint de ne pas nous venger, mais de remettre la vengeance entre ses mains. Tel est le leitmotiv de la plupart des chrétiens africains : le cri des victimes est entendu, leur dignité sera rétablie, leur exigence de réparation sera satisfaite par un effet de la mémoire de Dieu. Celui-ci ne laisse rien de ce qui nous concerne se perdre : l'intégralité de notre vécu est enregistrée et conservée de manière infaillible dans l'attente de son jugement. Cela se trouve illustré dans la vision d'Apocalypse 20 sous la figure du « livre de vie ». Par le « livre de vie », la porte du salut est ouverte en permanence pour tous ceux qui prennent conscience de leur mauvaise conduite et changent de comportement. Le message principal de l'Apocalypse, souvent lu dans cette perspective, est résumé dans la lettre à l'Église de Smyrne (Ap 2, 10) : « Ne crains pas les souffrances qui t'attendent : voici, le Diable va jeter des vôtres en prison pour vous

PM
53

tenter, et vous aurez dix jours d'épreuve. Reste fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie ». Il est conseillé ici d'être fidèle jusqu'à la mort afin de recevoir la couronne de vie, représentée par la Jérusalem Nouvelle et la rivière de vie qui coule du trône.

Le chrétien africain se sent à l'aise avec cette grille de lecture. Pour lui, le « livre de vie » où se trouve noté tout ce qui lui est arrivé, renvoie à l'idée que Dieu lui fera justice, le consolera et reconnaîtra sa personne et ses droits. C'est pourquoi, dans une situation victimes/coupables, abusés/abuseurs, l'homme africain s'oblige à se remettre entre les mains de Dieu en disant par exemple : « ça ne fait rien. Dieu est grand ! » ou « Dieu existe ». Ces formules ne sont pas destinées à louer la grandeur divine, ni à confirmer son existence. Elles relèvent plutôt de l'imprécation et ont pour objectif de faire appel au jugement du Dieu vengeur afin que celui qui fait le mal soit puni. C'est dire que le message « Prends garde ! Dieu te demandera compte de ta vie » est la pointe de ce qui se révèle dans les « livres ouverts » en Ap 20, 12-13. De même, le jugement de chacun « selon ses œuvres » en Ap 14, 13 évoque ce Dieu qui convoquera chacun dans un face à face où il s'intéressera personnellement à nos actions. Du coup, la perspective du jugement général s'estompe au profit du jugement de chacun « selon ses œuvres » (*kata ta erga autôn*).

Relativement à la religion traditionnelle africaine, l'Apocalypse se lit souvent à la lumière de la croyance à la survie et la récompense attribuée après la mort : la croyance en un au-delà pour les bons, un au-delà pour les mauvais. Ceux qui ont bien vécu rejoignent leurs ancêtres, les autres errent dans des lieux obscurs. En Afrique, il est difficile de séparer religion et éthique. Le bien se définit par ce qui accroît la puissance vitale et le mal par ce qui l'amenuise. De façon similaire, les liens entre la religion et la vie sociale sont très étroits et s'expriment dans une perspective de jugement et de récompense dans l'au-delà.

L'Apocalypse est ainsi souvent interprétée selon l'idée que notre conduite sur terre détermine notre destin après la mort, que cela soit une punition ou une récompense. Les récompenses pour ceux qui triomphent, ne sont-elles pas décrites à la fin de chacune des lettres aux sept Églises, tandis que les punitions pour les lâches sont décrites en Ap 21, 8 ? Devant le grand trône blanc, les morts ne sont-ils pas jugés selon leur conduite ? En 22, 12, Jésus, annonçant Son retour proche, ne proclame-t-il pas : « J'apporte avec moi le salaire que je vais payer à chacun, en proportion de son travail. » ? Dans l'introduc-

tion à la plupart des lettres aux sept Églises, Jean n'annonce-t-il pas : « Je connais ta conduite ». En 2, 23, ne déclare-t-il pas à l'Église de Thyatire qu'il payera chacun selon ses œuvres ? Il s'ensuit que, pour les chrétiens africains qui lisent l'Apocalypse, notre deuxième vie sera décidée en fonction de notre conduite pendant notre vie sur terre. Il y a cependant là, du point de vue de la théologie chrétienne, une question de fond qui requiert de lire attentivement le texte de l'Apocalypse. Ainsi, par exemple, en Ap 14, 13, ce sont « ceux qui meurent dans le Seigneur » qui se « reposent de leurs fatigues, car leurs œuvres les accompagnent ». C'est l'expression « dans le Seigneur » qui est centrale. C'est cet « être avec le Christ » qui rend fructueuses les œuvres du croyant et donne ainsi l'espérance du Royaume, et non pas le contraire : ce n'est pas notre conduite ici-bas qui conditionne notre futur dans l'au-delà, c'est notre relation de foi au Christ ! Il y a sans doute là une réorientation théologique à opérer... et elle ne concerne d'ailleurs pas que les chrétiens africains !

Fuite hors du monde et attente de la délivrance

Dans un second temps, l'Apocalypse est considéré comme un livre d'avertissement contre les dangers d'un compromis avec le monde. Le message des lettres à *Pergame* et *Thyatire* repose sur un schéma analogue : relevé des bons et mauvais comportements, recommandations et encouragements sur le chemin de la vraie foi, promesse de la victoire finale¹. De ce fait, si le monde présent est considéré comme l'exact opposé du monde à venir, tout ce qui touche au monde présent devient sans valeur. S'il faut aspirer au monde à venir, il faut fuir le monde présent. Un chrétien devrait se préoccuper le moins possible de ce qui se passe ici-bas. Il n'a d'autre obligation sur cette terre que celle de fuir pour éviter toute contamination. Bref, c'est un appel à échapper aux contingences de ce monde. Cette manière d'interpréter l'Apocalypse a toujours alimenté une grande confusion chez les chrétiens africains. Comme l'exprime avec beaucoup de justesse Bob Ekblad dans son livre intitulé *Sur la terre comme au ciel*, « l'une des divisions manifestes entre les chrétiens est que les uns considèrent que leur vocation première est de proclamer aux incroyants la bonne nouvelle de l'amour de Dieu en Christ, afin qu'ils acceptent Jésus et reçoivent la vie éternelle au ciel après la mort, tandis que les autres se

¹ S. LAFITTE, « L'Apocalypse de Jean », *Le Monde des Religions*, n° 16, Mars-Avril 2006, p. 23-24.

concentrent plutôt sur l'amélioration du sort des pauvres, des exclus et de l'environnement ici-bas, à travers des ministères qui soulagent la souffrance ou mettent l'accent sur le développement durable, l'autonomie de la personne et les droits de l'homme »².

Dans cette optique, il est urgent de faire comprendre au chrétien africain qui attend son entrée au ciel et la transformation finale de son corps, qu'il possède déjà les arrhes de cet état futur (Rm 8, 2-3 ; 2 Co 5, 5). C'est alors qu'il prendra conscience que la résurrection finale ne fera que manifester clairement le salut en Jésus Christ, qui se réalise secrètement dans le monde (Col 13, 4). Dans un monde à reconstruire – à l'image de l'Afrique –, le salut que Dieu propose à l'homme prend place dès à présent dans la conduite des affaires de ce monde. Non seulement la résurrection indique l'urgence d'œuvrer, à la suite de Jésus Christ, dans ce monde-ci, mais ce monde-ci est confié aux hommes et ne pourra être que par ce qu'ils en feront. C'est dans ce sens que le théologien camerounais E. Mveng souligne la thématique de renouvellement présente dans l'Apocalypse. Pour lui, depuis la résurrection de son Fils, Dieu a introduit dans le monde la nouveauté (cf. Ap 21, 5) : « Voici, je refais tout à neuf » (*idou kaina poiô panta*). Selon Mveng, ces mots expriment la nouveauté que doit susciter une nouvelle lecture africaine de la Bible, et en particulier de l'Apocalypse³. Une lecture africaine renouvelée de l'Apocalypse se doit d'être non seulement un espace de créativité théologique, exégétique et pastorale, mais aussi sociale, économique et politique. Avec son imagerie parfois violente, l'Apocalypse est, pour Mveng, une représentation en parfaite consonance avec l'histoire africaine, profondément meurtrie, bafouée et abusée au cours de l'histoire.

Mais la question récurrente est la suivante : comment faut-il lire, c'est-à-dire interpréter cette violence et cette vengeance apocalyptiques dans les Églises africaines aujourd'hui ? Certains chrétiens africains en proposent souvent une lecture que nous tenterons de résumer en quelques mots. L'Apocalypse johannique dénonce les effets d'un pouvoir implacable : on ne voit d'issue que dans une autre violence, celle d'un pouvoir supérieur, en l'occurrence divin, seul capable d'agir efficacement et définitivement à l'encontre de ce pouvoir hu-

² B. EKLAD, *Sur la terre comme au ciel. Un manifeste pour le Règne de Dieu*, Lyon, Olivétan, 2011, p. 8.

³ P. POUCOUTA, « Mveng et la lecture africaine de la Bible », *NRT*, 120 (1998), p. 32-45. Du même auteur, *Lectures africaines de la Bible*, Yaoundé, PUCAC, 2002.

main. Cette violence, par-delà les violences subies, ne relève plus d'une sphère humaine et temporelle. Elle relève du jugement définitif qui appartient au fils de l'Homme à la fin des temps. Autrement dit, ce n'est pas l'homme dans sa temporalité terrestre qui pratique une telle violence de jugement. Il revient à Celui qui peut tout juger, et donc à la fin des temps, cette ultime violence qui n'est plus l'œuvre de l'homme. Notre monde ne peut qu'attendre cette violence et cette justice eschatologiques. En replaçant l'Apocalypse dans le contexte du Nouveau Testament dans son ensemble, il est courant de recourir à la figure du Christ crucifié. On interprète alors la violence apocalyptique des chapitres 6 à 20 à la lumière de l'agneau immolé, personnage qui renvoie au Jésus de l'Évangile, mort victime de la violence et en qui seul, toute la violence de l'histoire est appelée à se convertir. Dans cette perspective, il s'agit, essentiellement, d'une transformation de la violence des hommes en violences subies⁴. L'Apocalypse de Jean se lit dans l'attente d'une intervention de Dieu à la fin des temps pour exonérer et libérer les siens.

L'Apocalypse, un message prophétique

Comme nous l'avons déjà noté, l'Apocalypse johannique se lit comme un livre de jugement où Christ se révèle comme juge de l'Église et du monde. Mais, à cela se rattache un autre élément important : l'Apocalypse est un livre prophétique. Comme livre prophétique, Richard Bauckham note avec raison, dans son ouvrage *La Théologie de l'Apocalypse*, que « l'Esprit joue un rôle essentiel dans l'activité divine pour établir le royaume de Dieu dans le monde »⁵. L'accent est particulièrement mis sur l'activité de l'Esprit par l'intermédiaire des prophètes chrétiens à l'intérieur des Églises. On mentionne quatre fois que Jean reçoit la vision de révélation « dans l'Esprit »⁶, Jean dit deux fois que l'ange « le transporta en Esprit » (ou « par l'Esprit » : 17, 3 ; 21, 10). Les deux mentions d'un transport par l'Esprit (17, 3 ; 21, 10), où Jean est emporté dans une nouvelle vision, peuvent trouver des parallèles dans la prophétie chrétienne autre que celle de Jean. L'Esprit rend Jean capable de visions dans

⁴ Cf. G. CAMPBELL, « Apocalypse et extermination », *La Revue Réformée*, 225 (2003), p. 89-108.

⁵ R. BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, Paris, Cerf, 2006, p. 127.

⁶ Sur ce point, cf. R. BAUCKHAM, « The Role of the Spirit in the Apocalypse », *EQ* 52 (1980), p. 66-83.

lesquelles il reçoit ses révélations prophétiques. L'Esprit joue donc un rôle distinct de la chaîne de révélations par laquelle le contenu de la prophétie de Jean lui parvient depuis Dieu (Dieu → le Christ → l'ange → Jean : 1, 1 ; 22, 16)⁷. À côté de ces mentions de l'Esprit comme agent d'expérience visionnaire, il y a d'autres mentions de l'Esprit comme inspireur des oracles prophétiques. Les messages aux sept Églises comportent, en effet, en dernier ou avant dernier élément, la formule suivante : « Celui qui a des oreilles, qu'il entendent ce que l'Esprit dit aux Églises », formule qui vise à attirer l'attention sur ce qui a été dit.

Au-delà de ces analyses, il est intéressant de voir comment, dans le messianisme africain, des hommes et des femmes ont réinventé une nouvelle grille de lecture de l'Apocalypse pour s'identifier à Jean le visionnaire. Les temps d'épreuves sont propices à l'apparition de toutes sortes de « messies » qui prétendent recevoir soit une vision céleste, soit l'ordre de prophétiser aux Églises, ou encore être inspirés par l'Esprit divin. Ces « inspirés » sont convaincus d'être à la fois libérateurs charismatiques et héros, mandatés directement par Dieu selon le modèle biblique. Ils ne se considèrent pas comme le produit de la société, mais bien comme des envoyés de Dieu à leurs frères : le même Dieu qui a envoyé autrefois des prophètes au peuple juif, les envoie aujourd'hui aux Africains pour leur apporter le salut, un salut concret. De même que la fonction prophétique de Jean est liée à l'idée de charger l'Église de dénoncer l'idolâtrie de Rome dans un combat prophétique, ces prophètes africains prêchent l'abandon des pratiques animistes, la suppression des fétiches et de la sorcellerie, et pour faire bonne mesure annoncent le jugement eschatologique⁸. Pour eux, la Bible libère autant de l'oppression coloniale, de la société tradition-

⁷ Cf. BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, op.cit., p. 135.

⁸ Mentionnons quelques figures du messianisme africain : Appolonia Mafuta qui, en 1704, au Bas Kongo, affirme avoir reçu la visite de la Vierge Marie lui demandant de mettre en garde ceux de ses compatriotes qui s'obstinent à pratiquer la sorcellerie et les fétiches. Pour montrer que son message est de source divine, elle désigne aux incrédules une pierre sur laquelle est gravé le visage de Jésus. Elle se dit dotée de pouvoirs de guérison. À la même époque, une autre femme se fait remarquer : Kimpa Vita, alias Dona Béatrice. Mais la plus grande figure du messianisme en pays Kongo est sans conteste Simon Kimbangu. Il fait un rêve pendant lequel un étranger lui apporte une Bible afin qu'il la lise et puisse prêcher. Il lui demande en outre d'aller prier pour un enfant malade dans un village voisin et de le guérir. Allant de village en village, il prêche, guérit les malades, pousse à la destruction des fétiches, condamne la polygamie.

nelle que de la maladie. C'est certainement la raison de leur succès, hier comme aujourd'hui. Ainsi le prophète congolais Lassy Zéphirin s'écriait avec des accents tout johanniques : « Qui me suit vivra longtemps sur terre. Je fais la guerre aux fétiches, aux sorciers, au mal. Tout cela aura une fin et les Africains trouveront le bonheur. Celui qui me suit sera parfois malade ; mais s'il boit l'eau que je lui donnerai, il sera immédiatement guéri et immunisé pour longtemps »⁹.

À titre d'illustration, nous reproduisons ci-dessous le témoignage du pasteur¹⁰ d'une Église messianique en Afrique. Celui-ci prétend avoir reçu une révélation de la part du Seigneur dénonçant le comportement immoral de ses adeptes :

Que le Seigneur te bénisse, Église de Dieu !

J'ai été invité le matin du dimanche 6 janvier 2002 par mon frère, le prophète Richard, pour prêcher dans son assemblée à Abobo. La veille, vers 4 heures du matin, j'ai été réveillé par le Saint-Esprit. J'ai donc obéi au Saint-Esprit. Après avoir prié pour moi et ma maison, j'ai commencé à prier pour l'assemblée qui m'a invité. Il est vrai que j'intercédaï pour cette assemblée, mais je priais pour recevoir des révélations du Seigneur sur l'assemblée, afin que je leur en fasse part le lendemain. Ainsi, je pensais que mon intervention serait bien remplie. C'est ainsi que doit faire normalement tout Serviteur de Dieu. Je priais selon moi avec toute humilité, quand le Saint-Esprit me dit d'arrêter : « Je t'ai toujours demandé de ne jamais t'approcher Dieu avec la pensée de chercher à plaire aux hommes, même si cela est à peine visible. Il est vrai que tu pries pour l'assemblée, pour que je t'aide à intervenir efficacement. Mais tu commets ce péché de vouloir les impressionner. Tout cela produit de l'orgueil, à cause de l'intérêt que tu te portes à toi-même. Prie donc pour tes frères de manière désintéressée, sans chercher à obtenir la moindre gloire pour toi, et tu verras. »

Frères et sœurs, j'ai commencé à le faire comme un enfant, sans arrière-pensée. Tout à coup, le Seigneur ouvrit mes yeux et me montra cette vision : Je vis dans le deuxième ciel les démons en réunion contre les chrétiens. Ils disaient : « Jusque-là, le bilan est bon. Nous avons réussi beaucoup de choses contre les chrétiens. Nous avons réussi à faire tomber plusieurs hommes de Dieu dans le péché de l'amour de l'argent. Ils appellent cela "le ministère de prospérité ou l'onction de prospérité", et nous avons lié leur cœur à ces choses. Plusieurs sont tombés dans l'orgueil. Ils ne courent plus derrière leur Dieu, mais derrière les biens de ce monde et leur propre gloire. Nous avons poussé plusieurs à chercher la gloire des hommes, en manifes-

⁹ Propos rapportés par J.M. VAZ, *No mundo dos Cabindas*, volume II, Lisboa, L.I.A.M., 1970, p. 132.

¹⁰ Nous n'avons pas souhaité nommer cette personne pour des raisons de discrétion.

tant l'onction de manière charnelle. Ils agissent de sorte que les fidèles crient, tombent, et entrent en transe. Ils appellent cela "recevoir l'onction". Ce sont des démonstrations qui ne délivrent personne. Les esprits qui possèdent ces gens jouent le jeu de ces hommes de spectacle, puisqu'ils cherchent à être applaudis par les hommes. Il se passe beaucoup de choses qui n'intéressent pas Dieu. Cela les entraîne, eux et leurs assemblées, dans le péché et la malédiction. Plusieurs sont tombés dans des péchés sexuels et ils continuent par orgueil. Ils acceptent les raisonnements que nous leur donnons, et ont des rapports sexuels en cachette. D'autres vivent encore dans l'adultère, la masturbation etc. Par nos filles, nous avons réussi à faire entrer les habillements sexy dans la plupart des Églises évangéliques ; ainsi les démons circulent à l'aise au milieu d'eux et le péché augmente. Plusieurs Églises se disent être les meilleures et affirment qu'on doit forcément leur appartenir pour être délivré et sauvé ».

Église de Dieu, ce que je vis ensuite était affreux. Ces « hommes de Dieu », pasteurs et chrétiens, étaient tous enchaînés dans un gros filet et étaient tous dans le camp de ces démons. Plusieurs étaient réellement initiés à la sorcellerie. Je vis le Seigneur Jésus se lever et combattre avec Ses anges, parce que Satan et son armée se préparaient à attaquer sérieusement l'Église. Le Seigneur dit : « Vous veillez souvent pour votre pays et vous intercédez pour lui. Vous faites bien, mais faites-le aussi pour l'Église, pour son réveil et pour la mission d'évangélisation que Je lui ai confiée. Si vous ne vous levez pas pour combattre par le sang de l'agneau, l'Église éprouvera une grande honte dans les temps qui arrivent. Satan prépare une période de difficultés pour l'Église. Unissez-vous pour une intercession vraie, pour libérer vos frères qui ont déjà été capturés par les démons, et pour entrer dans l'évangélisation des âmes ».

Je vis les occultistes, les Rose-Croix, et les fausses Églises vendues à Satan. Ces groupes étaient tout à fait d'accord avec ces démons pour attaquer les vrais enfants de Dieu. Église de Dieu, le Seigneur m'a ensuite parlé des Chrétiens que les démons ont liés. Ils viennent à l'Église quand ils veulent, ils viennent dans les moments de prière pour faire comme tout le monde, ou à cause de certaines personnes qu'ils ne veulent pas décevoir. Ils le font aussi à cause des sorciers dont ils ont peur, ou parce qu'ils pensent à leur avenir. Le Réveil ne leur dit rien, l'œuvre de Dieu ne leur dit rien, le Saint-Esprit ne leur dit rien.

Église de Dieu, le Seigneur m'a ensuite parlé de certaines grandes Églises qui sont actuellement dirigées à plus de 80 % par les démons, parce que tout y est routine. Ce sont les hommes qui décident de tout et qui programment tout à la place du Saint-Esprit. Le péché est largement toléré. Ainsi beaucoup d'Églises sont mortes, et d'autres sont en train de s'éteindre spirituellement sans s'en rendre compte. Plusieurs d'entre elles sont devenues riches, malgré tous ces péchés. Mais le Seigneur a déclaré qu'elles périront avec toutes leurs richesses, si elles ne se repentent pas et ne se convertissent pas.

Merci, bien-aimés frères et sœurs, que le Seigneur vous bénisse. Vous pouvez lire Apocalypse, chapitres 1, 2 et 3 pour le discernement de ce message. « Que celui qui a des oreilles écoute ce que l'Esprit dit aux Églises. Amen ! »

Ce qui caractérise le messianisme africain en corrélation avec l'Apocalypse de Jean, c'est cette volonté de produire des forces de rupture. Ces forces de rupture signifient la séparation, l'opposition à la fois au pouvoir ecclésial et au pouvoir politique. D'une certaine manière, le christianisme primitif s'est inscrit lui aussi dans une rupture similaire. Ainsi, dans tous ces mouvements messianiques africains, il s'agit de révélation, de symbolique, de lutte contre le mal, avec une identification établie entre la maladie et le mal. Dans toutes ces innovations qui se veulent fondées sur une révélation elle-même porteuse d'une revendication spirituelle et morale, il y a une dimension eschatologique : l'entrée dans le Royaume de Dieu.

L'Apocalypse, un message d'espérance

La victoire du Christ sur la mort et sur le mal est signe d'une réelle espérance pour les hommes et les femmes d'Afrique aujourd'hui. En faisant « toutes choses nouvelles », Christ mettra fin à la mort, aux larmes, aux détresses (Ap 21, 4). Mais il est aussi écrit que la vie a le dernier mot de l'histoire : « je te donnerai la vie comme prix de ta victoire » (Ap 2,10). La sotériologie de l'Apocalypse constitue le socle d'espérance de tout chrétien africain. Cette espérance est souvenue motivée par la notion de promesse. Si Dieu est bon et s'il ne change jamais d'attitude à notre égard ni ne nous délaisse, alors, quelles que soient les difficultés – le monde tel que nous le voyons, tellement loin de la justice, de la paix, de la solidarité et de la compassion –, il ne peut être question de désespérer entièrement : la situation vécue n'est pas définitive. Dans leur foi en Dieu, les Africains puisent l'attente d'un monde selon la volonté de Dieu ou, autrement dit, selon son amour. Pour l'homme africain, une promesse est une réalité dynamique qui ouvre des possibilités nouvelles dans la vie nouvelle. Cette promesse regarde vers l'avenir, mais elle s'enracine aussi dans une relation avec Dieu qui nous parle ici et maintenant, qui nous appelle à faire des choix concrets dans notre vie. Les semences de l'avenir se trouvent dans une relation présente avec Dieu. Du coup, l'espérance chrétienne ne signifie pas une vie dans les nuages, le rêve d'un monde meilleur. Elle n'est pas une simple projection de ce que nous vou-

drions être ou faire. Elle nous porte à voir les semences de ce monde nouveau déjà présentes aujourd'hui, à cause de l'identité de notre Dieu, à cause de la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Cette espérance est une source d'énergie pour vivre autrement, pour ne pas suivre les valeurs d'une société fondée sur le désir de possession et de compétition. Pour le chrétien africain, espérer, c'est donc d'abord découvrir, aux profondeurs de notre aujourd'hui, une vie qui va de l'avant et que rien ne peut arrêter. C'est encore accueillir cette vie par un oui de tout notre être. En nous lançant dans cette vie, nous sommes conduits à poser, ici et maintenant, au milieu des aléas de notre existence en société, des signes d'un autre avenir, des semences d'un monde renouvelé qui, le moment venu, porteront leur fruit.

Approche à partir des ancêtres

C'est d'ailleurs pourquoi, dans la réalité des cultures africaines, l'ancêtre n'est pas l'homme d'un passé révolu. Il s'agit plutôt d'un homme qui recouvre une gamme d'aspects vitaux qui vont du biologique à l'eschatologique, en passant par l'éthique, le spirituel et le religieux. Vivant, actuel, l'ancêtre n'est pas confiné parmi les morts. Situé dans le circuit de communication de la vie et des valeurs, sa dimension eschatologique fait de lui celui qui précède les siens, les attend, comme au rendez-vous, à la fin d'une course¹¹. Comme le décrit Mubesala Lanza : « La communauté des ancêtres est formée de ceux que les vivants jugent avoir accompli leur mission dans la pratique de la justice et de la solidarité, avoir laissé une descendance et de bons exemples. Un des éléments fondamentaux pris en considération est la capacité de relation que la personne a pu avoir pendant sa vie avec les vivants. Était-il conciliant ou conflictuel ? La mort d'un homme de conflit était considérée comme une libération ; on perdait très vite mémoire de lui. Il n'accédait donc pas au statut d'ancêtre »¹². C'est dire que le juste qui meurt va rejoindre le « séjour bienheureux » des ancêtres que l'on n'arrive jamais ni à situer, ni à localiser. Il partage leur vie parce que le bien qu'il a réalisé sur la terre est synonyme de fidélité aux recommandations laissées par les ancêtres. Par contre, ceux qui n'ont pas contribué par des actes bons à la croissance de la

¹¹ Cf. L. BOKA DI MPASI, « Les ancêtres, médiateurs », *Téléma*, 2 (1995), p. 62-63 ; B. MUBESALA LANZA, *La religion traditionnelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 118.

¹² MUBESALA LANZA, *op.cit.*, p. 120.

vie, à sa fécondité non seulement biologique mais aussi sociale, ne sont pas accueillis par les ancêtres et deviennent des esprits livrés au vagabondage. L'Apocalypse est ainsi interprétée dans cette logique : ne comporte-t-elle pas des listes des exclus de la cité céleste, c'est-à-dire, ceux qui n'entreront pas dans la Cité céleste (cf. 21, 8.27 et 22, 15) ?

Distance critique sur la culture africaine

Ainsi, la plupart des lecteurs africains voit dans cette approche à partir des « ancêtres » un parallèle aux promesses contenues dans l'Apocalypse et leur donnent ainsi un sens qui se situe dans la continuité d'une tradition séculaire. L'accès au « royaume des ancêtres » aussi bien qu'au « Royaume de Dieu » se réfère à des promesses, mais aussi à un comportement éthique. Si le fait de bien se conduire sur terre ouvre le chemin d'accès au « royaume des ancêtres », alors cela semble compatible avec les critères d'accès au Royaume de Dieu tel qu'on les perçoit dans l'Apocalypse (21, 7-8). Pourtant, au-delà des continuités entre traditions ancestrales et traditions bibliques, il y a peut-être, sur ce point, une perspective un peu différente de part et d'autre. Dans l'Apocalypse en effet, « être vainqueur » ne consiste pas d'abord à tenir bon dans les épreuves mais à entretenir une relation de foi vivante avec le Christ vainqueur. Être chrétien ne consiste donc pas, après avoir subi des épreuves initiatiques, à devenir membre d'un clan ou appartenir à une culture, fut-elle séculaire et ancestrale, puis à obéir à des règles strictes qui assurent le maintien dans le groupe. Être chrétien, c'est appartenir à une communauté nouvelle et universelle de prêtres et rois de toutes langues nations et tribus (Ap 5, 9-10) créée par le Seigneur pour son service dans ce monde. Il faut veiller à ne pas inverser les priorités : c'est la foi qui est au fondement de l'action et ouvre sur la promesse d'une récompense. Ce n'est pas le comportement juste qui assure la récompense future.

À cet égard, si l'engouement des chrétiens africains pour la lecture de l'Apocalypse trouve sa raison d'être dans l'impression d'une compatibilité avec leur culture, leurs croyances religieuses et leur imaginaire, il est peut-être temps de prendre conscience que l'Apocalypse porte aussi un regard critique sur cette culture, ces croyances et cet imaginaire, comme elle le porte sur la culture, les croyances et

l'imaginaire du chrétien occidental¹³. C'est à ce prix que la lecture de l'Apocalypse sera pour le croyant, africain — mais pas seulement pour lui ! — un moyen de découvrir l'aventure de Dieu dans l'histoire des hommes, aventure d'hier, d'aujourd'hui et de demain.

Jimi ZACKA est professeur de Nouveau Testament. En 2010, il a publié *Possessions démoniaques et exorcismes dans les Églises pentecôtistes d'Afrique centrale : une relecture du « ministère de délivrance » à partir de l'Évangile de Marc* (Yaoundé : éd. CLE).

¹³ Sur ce point, cf. E. CUVILLIER, « Jean de Patmos, prophète de la fin d'un monde », dans Jacques VERMEYLEN éd., *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, Paris, Cerf, 2010, p. 257-272.

BRÈVES

II – OUVRAGES REÇUS (BIBLIOTHÈQUE DU DÉFAP, PARIS)

- Beyond conversion and syncretism : indigenous encounters with missionary christianity, 1800-2000 / ed. by David Lindenfeld and Miles Richardson. – New York ; Oxford, UK : Berghahn books, 2012. – 317 p. – ISBN 978-0-85745-217-7
- Les chrétiens dans la mouvance altermondialiste / [sous la] dir. de Christophe Grannec. – Paris : Karthala, 2011. – 191 p. – (Les terrains du siècle). – ISBN 978-2-8111-0511-X
- Christianity in Africa and the African diaspora : the appropriation of a scattered heritage / ed. by Afe Adogame, Roswith Gerloff and Klaus Hock. – London, UK ; New York : Continuum, 2011. – 354 p. – (Continuum religious studies). – ISBN 978-1-4411-2330-5
- Christian identity and dalit religion in Hindu India, 1868-1947 / Chad M. Bauman. – Grand Rapids, Mic ; Cambridge, UK : W. B. Eerdmans, 2009. – 275 p. – (Studies in the history of Christian missions). – ISBN 978-0-8028-6276-1
- Christian moderns : freedom and fetish in the mission encounter / Webb Keane. – Berkeley, Ca. ; London [UK] : University of California press, 2007. – 323 p. – (The anthropology of Christianity ; 1). – ISBN 978-0-520-24652-2
- The death of Christian Britain : understanding secularisation, 1800-2000 / Callum G. Brown. – 2nd edition. – London ; New York : Routledge, 2009. – 304 p. – ISBN 978-0-415-47134-3
- Eastern Christians in anthropological perspective / ed. by Chris Hann and Hermann Goltz. – Berkeley, Ca. ; London [UK] : University of California press, 2010. – 375 p. – (The anthropology of Christianity ; 9). – ISBN 978-0-520-26056-6
- Les Églises et la société congolaise d'aujourd'hui : économie religieuse de la misère en société postcoloniale / par le Département de sociologie de l'Université Marien Ngouabi ; avec la collaboration de l'UNESCO, 2006. – Paris : L'Harmattan, 2007. – 192 p. – (Études africaines). – ISBN 978-2-296-02664-3

- La fatwâ en Europe : droit de minorité et enjeux d'intégration / sous la dir. de Michel Younès. – Lyon : Profac : Centre d'études des cultures et des religions, 2010. – 236 p. – ISBN 978-2-85317-125-0
- Fracture et souffle de vie / Marguerite Carbonare. – Paris : L'Harmattan, 2012. – 203 p. – (Ecrire l'Afrique). – ISBN 978-2-296-56848-0
- The future of faith / Harvey Cox. – New York : HarperOne, 2009. – 245 p. – ISBN 978-0-06-175552-1
- The gospel among the nations : a documentary history of inculturation / Robert H. Hunt. – Maryknoll, N.Y., 2010. – XIV-288 p. – (American society of missiology series ; 46). – ISBN 978-1-57075-874-4
- The gospel takes roots on Kilimanjaro : a history of the Evangelical Lutheran church of old Moshi-Mbokomu, 1885-1940 / Klaus Fiedler. – Zomba, Malawi : Kachere Series, 2006. – 80 p. – (Kachere monographs ; 23). – ISBN 978-99908-76-08-8
- Handbook of Christianity in China. Vol. 2, 1800-present / ed. by R. G. Tiedemann. – Leiden ; Boston : Brill, 2010. – 964 p. – (Handbook of oriental studies. China ; 15-2). – ISBN 978-90-04-11430-2
- A history of Christianity in Asia, Africa and Latin America, 1450-1990 : a documentary sourcebook / ed. by Klaus Koschorke, Frieder Ludwig, Mariano Delgado ; in cooperation with Roland Spliesgart. – Grand Rapids, Mic. ; Cambridge, UK : W. B. Eerdmans, 2007. – 426 p. – ISBN 978-0-8028-2889-7
- Intercultural perceptions and prospects of world christianity / ed. by Richard Friedli, Jan A. B. Jongeneel, Klaus Koschorke, Theo Sundermeier, Werner Ustorf. – Frankfurt-am-Main ; Bern ; Bruxelles : Peter Lang, 2010. – 140 p. – (Etudes d'histoire interculturelle du christianisme ; 150). – ISBN 978-3-631-61642-4
- Interkulturelle Theologie und Hermeneutik : Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven / Henning Wrogemann. – Gütersloh [Allemagne] : Gütersloher Verlagshaus, 2012. – 409 p. – (Lehrbuch interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft ; 1). – ISBN 978-3-579-08141-0
- Interpreting contemporary Christianity : global processes and local identities / ed. by Ogbu U. Kalu. – Grand Rapids, Mic ; Cambridge, UK : W. B. Eerdmans, 2008. – 365 p. – (Studies in the history of Christian missions). – ISBN 978-0-8028-6242-6
- L'islam républicain : Ankara, Téhéran, Dakar / Jean-François Bayart. – Paris : Albin Michel, DL 2010. – 426 p.

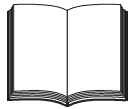
- Korean diaspora and christian mission / ed. by S. Hun Kim and Wonsuk Ma. – Oxford : Regnum, 2011. – 301 p. – (Regnum studies in mission). – ISBN 978-1-870345-89-7
- Mission to the world : communicating the gospel in the 21st century : essays in honour of Knud Jorgensen / ed. by Tormod Engelsen, Ernst Harbakk, Rolv Olsen, Thor Strandenaes. – Oxford : Regnum books ; [Oslo] : Egede Instituttet : Areopagos, 2008. – 472 p. – (Regnum studies in mission). – ISBN 978-1-870345-64-4
- Nicolas Louis de Zinzendorf : un éclaircisseur au temps des Lumières, 1700-1760 / Marc Muller ; préf. de Christian Bonnet. – Lyon : Olivétan, 2012. – 132 p. – (Figures protestantes). – ISBN 978-2-35479-160-5
- Nigeria's christian revolution : the civil war revival and its pentecostal progeny, 1967-2006 / Richard Burgess. – Oxford : Regnum, 2009. – 1 vol. (XXII-347 p.) ; 24 cm : ill. . – (Regnum studies in mission). – ISBN 978-1-870345-63-7
- A problem of presence : beyond Scripture in an African church / Matthew Engelke. – Berkeley, Ca. ; London [UK] : University of California press, 2007. – 304 p. – (The anthropology of Christianity ; 2). – ISBN 978-0-520-24904-2
- Quel enseignement pour préparer des femmes et des hommes à affronter les défis d'aujourd'hui : des écoles protestantes d'ici et d'ailleurs s'interrogent : actes / du 2e colloque du Conseil scolaire de la Fédération protestante de France, 28 et 29 janvier 2011 ; coordonnés par Isabeau Beigbeder et Anne-Marie Boyer. – Paris : s. n., [2011]. – 136 p.
- Reason to believe : cultural agency in Latin American evangelicalism / David Smilde. – Berkeley, Ca. ; London [UK] : University of California press, 2007. – 272 p. – (The anthropology of Christianity ; 3). – ISBN 978-0-520-24943-1
- The rhythm of being : the Gifford lectures / Raimon Panikkar. – Maryknoll, NY : Orbis books, 2010. – 413 p.
- The role of the American Board in the world : bi-centennial reflections on the organization's missionary work, 1810-2010 / ed. by Clifford Putney and Paul T. Burlin. – Eugene, Or. : Wipf and Stock, 2012. – 349 p. – ISBN 978-1-61097-640-4
- Sur la terre comme au ciel : un manifeste pour le règne de Dieu / Bob Ekblad. – Lyon : Olivétan, 2011. – 303 p. – ISBN 978-2-35479-132-2
- La théologie et l'avenir des sociétés / colloque du cinquantenaire de la Faculté de théologie de Kinshasa, avril 2007 ; [actes publiés] sous la dir. de Léonard Santedi Kinkupu. – Paris : Karthala, 2010. – 533 p. –

(Chrétiens en liberté. Questions disputées). – ISBN 978-2-8111-0381-1

Touching the heart : Xhosa missionaries to Malawi, 1876-1888 / T. Jack Thompson. – First ed. . – Pretoria : University of South Africa Press, 2000. – 215 p. – (African initiatives in Christian missions ; 5). – ISBN 1-86888-140-7

Turbulences : les réformés en crise / Pierre Glardon, Eric Fuchs. – Le Mont-sur-Lausanne : Ed. Ouverture, 2011. – 326 p. – (Collection Théologie et spiritualité). – ISBN 978-2-88413-183-4

III – RECENSIONS



Jean-Michel VASQUEZ

La cartographie missionnaire en Afrique : science, religion et conquête (1870 – 1930). – Paris : Éditions Karthala, 2011. – 462 p. + 1 DVD de cartes.

En introduction à son analyse de la cartographie missionnaire en Afrique, entre 1870 et 1930, Jean-Michel Vasquez précise le triple jalonnement de sa démarche : interrogations de fond, méthodologie utilisée, typologies énoncées. Quelle est la qualité des cartes missionnaires, de quelle Afrique est-il question, s'agit-il d'un regard d'un Européen ou de celui d'un évangéliste, les cartes jouent-elles un simple rôle d'illustration et sont-elles différentes des autres cartes de l'époque, notamment d'inspiration coloniale, telles sont les questions auxquelles l'auteur tente de répondre. Pour ce faire, une approche double et comparative est nécessaire, mettant en scène l'historien et sa mise en perspective de la carte dans son contexte et le géographe qui localise et interroge l'espace et dont les travaux récents renvoient à la carte en tant que message qu'il faut identifier pour en éclairer le sens. Sur ces bases, l'auteur entreprend l'étude globale d'un corpus initial de 230 documents, réduit à 50 pour une analyse détaillée.

La carte apparaît d'emblée au service de la mobilisation pour les missions, comme en témoigne le rôle essentiel joué par la revue « Missions Catholiques », dont les cartes illustrent les lettres missionnaires, qui dresse un atlas des missions et dont la cartographie familiarise le public avec les travaux missionnaires, tout en contrôlant l'information, en limitant la concurrence et en s'assurant des revenus liés à la vente des cartes. Les effets de la carte sur les lecteurs des missions catholiques sont divers. Elle sert à l'intelligence de la correspondance missionnaire et à transpor-

ter le lecteur dans l'exotisme le plus complet, lui donnant ainsi l'occasion d'exalter sa foi. Mieux connue, la mission devient celle du lecteur, francophone, les missions en terre française étant privilégiées.

La carte est aussi le témoignage d'une culture géographique catholique et les cartes missionnaires de l'intérêt pluri-séculaire de l'Église depuis le XVI^e siècle pour la connaissance géographique, en particulier de la part de la Papauté. L'Église étant apostolique, le message chrétien s'adresse à toute la terre et à tous les hommes. L'évangélisation devient alors le moteur de la découverte géographique. En 1621, la Congrégation *Propaganda fide*, dépendante de la Papauté, devient le dépositaire des progrès de la géographie religieuse, coordonne l'évangélisation des peuples et mesure l'étendue de la chrétienté sur terre.

Au XIX^e siècle, la cartographie connaît des changements décisifs sous le double effet de la colonisation et de l'enseignement public, en France. Elles se vulgarisent sous l'effet d'un intérêt général qui se renforce. Les efforts de la colonisation européenne et de l'évangélisation se conjuguent souvent. L'évangélisation connaît alors un essor décisif. L'Afrique noire étant le lieu privilégié de la colonisation française, les missions et les cartes missionnaires y sont nombreuses. Du coup, la carte missionnaire participe au processus d'appropriation, apportant une caution d'allure scientifique, et prouve l'évangélisation des territoires, entraînant ainsi le déclenchement des dons. L'étude des dons adressés à la revue des Missions Catholiques traduit « une charité privée nourrie par le souci chrétien du salut des âmes, qui annoncerait la mobilisation humanitaire du XX^e siècle ». L'Asie et en second l'Afrique sont les territoires privilégiés de la destination de ces dons. Les cartes n'ont qu'une influence limitée, le nom du missionnaire et le support matériel jouent un rôle essentiel.

Le corpus des cartes étudiées par l'auteur est inégalé en termes de fait missionnaire en Afrique, en particulier sub-saharienne. Dans la revue des Missions Catholiques, les cartes sur l'Afrique se placent en deuxième position après l'Asie. Par comparaison, la place de l'Afrique dans les différentes revues de géographie est également importante. Le corpus étudié et met en lumière son évolution interne en termes : de titres, de manière de présenter la mission (surface, itinéraires, thématique, congrégations), d'auteurs (missionnaire explorateur et missionnaire bibliothécaire), de dimension, d'échelle, de graveur et d'imprimeur. La diversité est de règle, comme dans les cartes marines d'ailleurs.

Les cartes traduisent l'apostolat de terrain du missionnaire qui s'appuie sur une formation cartographique assurée d'une part par les congrégations d'autre part par l'école. En fait, les documents cartographiques produits sont très inégaux, la carte livrant la première perception toute personnelle du missionnaire. Sa perception de l'espace est celle de l'es-

pace vécu. Le missionnaire est un étranger qui se retrouve en terrain connu. Les cartes s'organisent alors autour de l'emplacement de la mission à l'échelle locale, du déplacement du missionnaire, de la gestion de l'espace par les plans d'évangélisation. Une concurrence peut exister entre la Propagande, à Rome, et la congrégation dont dépend le missionnaire, toutes les deux destinataires du rapport et de la carte. La représentation cartographique missionnaire est spécifique par son contenu : environnement connu et inconnu, autorités, population, évangélisation, toponymie. Elle est la preuve du travail accompli par le missionnaire.

Les cartes missionnaires sont aussi au service de l'action des instituts dans un cadre – le droit de la mission – fixé par la Propagande à Rome et sous une compétence – la direction de la mission – partagée avec les congrégations. Le territoire, représenté par la carte missionnaire, traduit la relation avec Rome et le rôle de l'archiviste bibliothécaire dans les congrégations ; il peut être l'enjeu de compétitions entre congrégations, comme au Congo par exemple. En principe, le territoire de la mission doit être restitué au diocèse avec évêque et clergé local lors de sa création, mais des refus sont observés, condamnés par le Saint-Siège. La cartographie devient partisane.

La cartographie des missions protestantes obéit à une représentation différente car ces missions ne sont pas liées à la Propagande. Ce qui est représenté c'est la station, non le territoire, sans hiérarchisation entre les stations et avec des missionnaires de différentes nationalités dans la même station. Les noms indiqués ne sont jamais chrétiens, toujours indigènes.

Le rôle essentiel de Rome, demandeur de cartes, tient à la possibilité d'une direction de l'évangélisation depuis Rome sans obligation de se déplacer sur le terrain. Il y a bien un impératif cartographique. De plus, chaque évêque a l'obligation d'aller rendre compte au Pape de l'administration du diocèse. C'est la visite *ad limina*. Par rapport à l'Afrique, qui n'est pas une priorité pour l'administration de la Propagande, la perception romaine repose sur des images, centrées sur les Noirs. L'Afrique est découpée en missions puis en juridictions ecclésiastiques, dans une logique de surface. La projection de l'autorité de Rome suppose un rôle important de la cartographie déclinée en fresques, globes, planisphères, atlas. La catholicité se situe au centre du rapport qu'entretient Rome avec l'espace. Montrer l'étendue du domaine catholique, c'est exposer le succès de l'Évangile présent sur toute la terre et pour tous les peuples.

La postérité des cartes missionnaires est liée à la reconnaissance du travail scientifique du missionnaire. Or la diffusion des cartes dans les revues scientifiques est restée limitée. L'œuvre des missionnaires est restée discrète et inconnue du grand public ou abordée de manière allu-

sive. La valeur des cartes a été celle que leur a accordée le colonisateur, comme au Congo ou à Madagascar. En fait, leur postérité s'est limitée à la durée de la mission. L'image d'un espace éphémère ou ignoré a prévalu ensuite. Le silence s'est fait sur l'œuvre cartographique missionnaire.

Aujourd'hui, forcément désuètes, ces cartes apparaissent intimement liées à l'œuvre d'apostolat. Elles ne sont pas prises au sérieux pour elles-mêmes. Elles délivrent pourtant les représentations de l'évangélisation et instruisent sur le fait missionnaire dans son rapport à l'espace. Les cartes offrent une vision du monde (en l'occurrence une vision catholique) idéalisée. Les migrations et la mobilité du monde nouveau obligent désormais à délaisser les territoires et privilégier les réseaux. L'Église doit admettre que ses cadres territoriaux ne correspondent plus au monde moderne. Les situations sont si complexes qu'une représentation territoriale ne peut plus les restituer.

Le grand mérite de Jean-Michel Vasquez est d'avoir si bien su lier fait missionnaire et cartographie ouvrant ainsi des voies nouvelles enrichissantes tant aux historiens qu'aux géographes.

Jean-Claude WOILLET

IV – SOMMAIRES DE REVUES

Exchange : journal of missiological and ecumenical research, Centrum IIMO, Utrecht, n° 3, 2011 [articles en anglais]

Ruend Ruben, La religion peut-elle contribuer au développement ? cheminer de la vérité à la confiance, pp. 225-234. – Peter Kanyandago, Religion, développement, insécurité : étudier les causes profondes d'une relation ambiguë, pp. 235-256. – Sjaak van der Geest, Changement dans le rapport entre anthropologie, religion et développement : la nouvelle situation du christianisme, pp. 257-273. – Frans Wijzen, Religion, développement et sécurité : perspective du point de vue des sciences missionnaires, pp. 274-288.

Exchange : journal of missiological and ecumenical research, n° 4, Centrum IIMO, Utrecht, 2011 [articles en anglais]

John Mansford Prior, Le cri silencieux d'une histoire réduite au silence : le massacre de Maumere [Indonésie] en 1966 : deuxième partie, pp. 311-321. – Lucien M. van Liere, Combattre pour Jésus à Ambon [Indonésie, émeutes opposant chrétiens et musulmans entre 1999 et 2002] : interpréter les représentations religieuses d'un conflit violent, pp. 322-335. – Lovemore Togarasei, L'évangile de la prospérité au sein des Églises pentecôte-

tistes dans un contexte africain marqué par la pauvreté, pp. 336-350. – Obvious Vengeyi, Les Églises *Mapositori* et la politique au Zimbabwe : mises en scène en vue de gagner le soutien des Églises, pp. 351-368. – Volker Küster, La littérature de langue allemande sur l'histoire missionnaire : quelques publications récentes à la lumière des courants actuels, pp. 369-374.

Histoire et missions chrétiennes, éd. Karthala, Paris, n° 18, 2011 [articles en français]

Dossier : Matteo Ricci (1552-1610) : une porte toujours ouverte entre Occident et Orient (avec les contributions de Bernadette Truchet, Michel Masson, Hugues Didier, Tsung-ming Chen, Frédéric Wang, Véronique Cheynet-Cluzel), pp. 5-143.

Varia : Pierre Trichet, Victor Régis, l'armateur marseillais qui voulait une mission catholique à Ouidah, pp. 149-182. – Valérie Aubourg, Les héritiers de Calvin à l'île d'Eden [histoire du protestantisme à l'île de La Réunion], pp. 183-206.

Histoire et missions chrétiennes, éd. Karthala, Paris, n° 19, 2011 [articles en français]

Dossier : Les chrétiens indonésiens : une minorité qui a des racines et des ailes (avec les contributions de Marc Spindler, Karel Steenbrink, Jan Sihar Aritonang, Gregorius Budi Subanar), pp. 5-93.

International Bulletin of Missionary Research, OMSC, New Haven, CT, n° 3, 2011 [articles en anglais]

Thème : Mission et sauvegarde de la création

Dana L. Robert, L'histoire des missions et la question de la sauvegarde de la création, pp. 123-129. – M. L. Daneel, Mission chrétienne et sauvegarde de la création sur le continent africain, pp. 130-135. – Craig Sorley, Le Christ, la responsabilité à l'égard de la création et la mission : comment former les chrétiens à une vision biblique de leurs responsabilités vis-à-vis de l'environnement., pp. 137-142. – Randall Prior, L'oralité : son importance pour la théologie de la mission, pp. 143-147. – Gordon R. Doss, Une théologie chrétienne de la richesse et de la pauvreté dans le contexte du Malawi, pp. 148-152. – Girma Bekele, La narration biblique de la *Missio Dei* : analyse du cadre interprétatif de l'herméneutique de la mission chez David Bosch, pp. 153-158. – David D. Hesselgrave, Mon pèlerinage en mission, pp. 159-160. – Susan Nivens, Joseph Kam [1769-1833 : missionnaire en Indonésie] : un réformé avec un cœur morave, pp. 164-168.

International Bulletin of Missionary Research, OMSC, New Haven, CT, n° 4, 2011 [articles en anglais]

Thème : Les religions et le bien commun

Terry C. Muck, Le dialogue interreligieux : des conversations qui rendent possible le témoignage chrétien, pp. 187-193. – COE, Alliance évangélique mondiale et Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, Le témoignage chrétien dans un monde multi-religieux : recommandations de conduite, pp. 194-196. – Lamin Sanneh, Introduction à la charte d'Accra sur la liberté religieuse et la citoyenneté [suivi du texte de la charte], pp. 197-200. – Paul D. Matheny, Un paysage ecclésiastique sous pression aux Philippines : des signes de vitalité en périphérie, pp. 202-207. – Bertha Beachy, Mon pèlerinage en mission, pp. 208-212. – Mark R. Gornik, L'héritage de Harvie M. Conn [1933-1999, théologien de la mission américain et missionnaire en Corée], pp. 212-217. – Wilbert R. Shenk, L'héritage de James Stephen [1789-1859, abolitionniste anglais, haut-fonctionnaire au Ministère des colonies, membre du Comité directeur de la Church Missionary Society], pp. 217-222.

Interkulturelle Theologie : Zeitschrift für Missionswissenschaft, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig / Basileia Verlag, Basel, 2011, n° 2-3 [articles en allemand]

Dossier (pp. 141-230) : Dynamique et signification des Églises de migrants, locales et transnationales : contributions de Ulrich Dehn, Klaus Hock, Reinhard Henkel, Moritz Fischer, Werner Kahl, Jehu J. Hanciles, Klaus Schäfer.

International Review of Mission, Conseil œcuménique des Églises, 2011, vol. 100, n° 2 (392) [articles en anglais]

Thème : Un siècle de missiologie œcuménique à travers la revue IRM.

Première partie : Rétrospective sur la contribution de la revue à la réflexion missiologique et la pratique missionnaire : contributions de Brian Stanley, Stanley S. Skrenset, Andrew Walls, Ana Langerak, Athanasios N. Papathanasiou, Mark Laing et Samuel Escobar. – Deuxième partie : Prospective sur la mission : contributions de Kirsteen Kim, Damayanthi M. A. Niles, Maria Chavez Quispe, Atola Longkumer, Metropolitan Geevarghese Mor Coorilos, Paul John Isaak, J. Kwabena Asamoah-Gyadu, Amos Yong. – Troisième partie : brèves biographies des rédacteurs en chef successifs de la revue ; quelques textes-clés dans l'histoire d'IRM (J. H. Oldham, Margaret Sinclair, Lesslie Newbigin, William H. Crane, Christopher Duraisingh).

Missiology: an international review, American society of missiology, St Louis, Mo., 2011, n°2 [articles en anglais]

David G. Dawson, L'Église et la Conférence missionnaire d'Édimbourg en 1910 [sur la Commission VI] : quelle pertinence pour réfléchir encore aujourd'hui au rôle de l'Église locale dans la mission ?, pp. 157-174. – Benjamin L. Hartley, L'imagination missiologique comme instrument pédagogique : chrétiens africains et asiatiques en conversation ou comment faire appel à l'histoire missionnaire de façon originale pour susciter une réflexion missiologique dans le cadre d'un enseignement théologique, pp. 205-226.

Missiology: an international review, American society of missiology, St Louis, Mo., 2011, n°3 [articles en anglais]

Matthew Kaemingk, L'approche missionnaire de Lesslie Newbigin concernant l'implication des laïcs sur leur lieu de travail, pp. 323-334. – Cephas Omenyo, Agenda pour une discussion à propos des initiatives africaines dans le domaine de la mission chrétienne (contexte ghanéen), pp. 373-390. – Colin Godwin, L'implantation d'Églises indigènes dans une Europe post-chrétienne : l'exemple de la Belgique, pp. 391-405.

Mission de l'Église : revue de formation missionnaire, Œuvres pontificales missionnaires / Missio, n° 172, 2011 [articles en français]

Thème : Mission et solidarité, pp. 4-40.

Dossier : L'Église et la mission au Canada, pp. 44-63.

Mission de l'Église : revue de formation missionnaire, Œuvres pontificales missionnaires / Missio, Hors série n° 172, 2011 [articles en français]

Dossier : Faut-il encore partir ?

La question et les enjeux : par Jean-Claude Cellier, Pierre Diarra, François-Xavier Guiblin ; Orientations bibliques et théologiques : par Marie-Hélène Robert, Maurice Pivot, Jean-Marie-Aubert, Pierre Diarra, Catherine Marin ;

Défis lancés à nos Églises chrétiennes : par Jean-François Faba, Doris Peschke, Jean Forgeat, Jean-François Zorn, Christophe Roucou ;

Conclusion : Comment requalifier la mission ? par Sylvain Nsapo Kalamba.

Mission de l'Église : revue de formation missionnaire, Œuvres pontificales missionnaires / Missio, n° 173, 2011 [articles en français]

Thème : Fraternité sans frontière

Dossier : Mondialisation et mission, pp. 43-61.

Mission Studies : journal of the International association for mission studies [IAMS], 2011, n° 2 [articles en anglais]

Thème : Etudes missionnaires et anthropologie.

Michael A. Rynkiewicz, Avons-nous besoin d'une anthropologie post-moderne pour une mission dans un monde post-colonial ?, pp. 151-169.

– Auli Vahakangas, Contributions africaines féministes à l'anthropologie missionnaire, pp. 170-185. – Jonas Adelin Jorgensen, Anthropologie du christianisme et missiologie : contextes disciplinaires, thèmes convergents et tâches futures des études missionnaires, pp. 186-208. – Elina Hankela, Une théologie systématique enracinée à la base : oxymore ou voie vers le futur ? Une combinaison entre méthode anthropologique et approche systématique, pp. 209-227. – Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

Mission Studies : journal of the International association for mission studies [IAMS], 2011, n° 2 [articles en anglais]

Thème : Etudes missionnaires et anthropologie.

Michael A. Rynkiewicz, Avons-nous besoin d'une anthropologie post-moderne pour une mission dans un monde post-colonial ?, pp. 151-169.

– Auli Vahakangas, Contributions africaines féministes à l'anthropologie missionnaire, pp. 170-185. – Jonas Adelin Jorgensen, Anthropologie du christianisme et missiologie : contextes disciplinaires, thèmes convergents et tâches futures des études missionnaires, pp. 186-208. – Elina Hankela, Une théologie systématique enracinée à la base : oxymore ou voie vers le futur ? Une combinaison entre méthode anthropologique et approche systématique, pp. 209-227. – Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

– Curtis Elliott, L'hésychasme et l'anthropologie de Sergei Horujy [théologien orthodoxe contemporain] pour la théologie de la mission, pp. 228-244.

Tierelinckx, À propos du dialogue [point de vue bouddhiste], pp. 217-226.

Spiritus : revue d'expériences et recherches missionnaires, 2011, n° 204 [articles en français]

Dossier : Communautés en mission : Paulin Poucouta, La mission, un déplacement incessant [une approche à partir de l'évangile de Matthieu, chapitres 18 et 22], pp. 277-296. – Josée Ngalula, Une dynamique missionnaire : la mission d'une Église locale selon le cardinal Joseph-Albert Malula, pp. 396-301. – André Joguet, Témoignage d'amour au nom du Christ : la communauté catholique au Maroc, pp. 302-308. – François Ponchaud, Au Cambodge, témoignage et communauté, pp. 309-319. – Annick Bach, Communauté en mission amérindienne [en Equateur], pp. 320-332. – Loudeger Mazile, Communautés en mission : expériences en Haïti [au sein des bidonvilles de Port-au-Prince], pp. 333-341. – Valérie Goubier, Communauté nouvelle en mission : la communauté du Chemin Neuf, pp. 342-352.

V – INFORMATIONS DIVERSES

Réédition

Le grand siècle d'une mission protestante : la Mission de Paris de 1822 à 1914 par Jean-François Zorn. Paris : Karthala, 2012. – 791 p. – [16] p. de pl. : cartes. – (Mémoire d'Églises). – ISBN 978-2-8111-0622-5.

Il s'agit d'une deuxième édition revue et augmentée de cet ouvrage de référence sur l'histoire de la Société des missions évangéliques de Paris.

VI – PERSONALIA

Eric de Rosny (1930-2012)

Né en 1930, Eric de Rosny entre au noviciat jésuite de Laval en 1949. Il s'installe au Cameroun en 1957, où il enchaîne des missions d'enseignement jusqu'en 1969. Au début des années 1970, il fait une expérience fondatrice : une nuit, il rencontre un *nganga* (guérisseur). Celui-ci lui révèle, à l'issue d'un rituel avec une chèvre, sa propre capacité à « voir » la cause des malheurs qui frappent l'homme. C'est ainsi qu'il intègre la confrérie de Douala dite des *beyoum ba bato* (hommes-souche). L'un de ses livres (*Les yeux de ma chèvre*, Plon, 1981), qui relate cette expérience, connaît un vif succès.

À la croisée de l'anthropologie, de l'ethnologie et de la théologie, Eric de Rosny opère une synthèse singulière entre la sagesse tribale africaine et la grande tradition ignatienne. Jusqu'à la fin de sa vie, il ne cessera d'aider ses « visiteurs » à discerner la cause de leur souffrance, les orientant, selon les cas, vers une démarche spirituelle, traditionnelle ou médicale. Rarement missionnaire européen aura été si loin dans l'inculturation. Cette culture douala, il avait fini par l'aimer de l'intérieur, jusque dans ses failles : « Là où les racines de la tradition restent vivantes, le grand arbre Afrique, si dangereusement secoué par les vents contraires, peut plier, mais ne pas rompre », écrivait-il en juin 2003 dans la revue *Études*, en hommage à ce peuple qui l'avait « adopté de façon assez exceptionnelle ».

Eric de Rosny a par ailleurs été directeur de l'Institut africain pour le développement économique et social (INADES) à Abidjan, entre 1975 et 1982, puis supérieur provincial des jésuites de l'Afrique de l'Ouest, basé à Douala.

Sources :

Extrait des propos de Pierre de Charentenay sur le site de la revue *études* 12/03/2012 :

http://www.revue-etudes.com/Societe/Le_Pere_Eric_de_Rosny__l_homme_souche_/45/14483 et le site du journal *La Croix*.

Publications d'Eric de Rosny :

- *Dimsi, ceux qui soignent dans la nuit*, éd. CLE, Yaoundé, 1974
- *Les yeux de ma chèvre*, Plon, 1981, Collection Terre Humaine.
- *L'Afrique des guérisons*, Karthala, 1992
- *La nuit, les yeux ouverts*, Seuil, 1996
- *Ici ou là en Afrique ; récits et péripéties*, L'Harmattan, 2002
- Éric de Rosny (dir.), *Justice et Sorcellerie, colloque international de Yaoundé*, Karthala, 2006

