

Sommaire

Éditorial

| | |
|-------------------------|---|
| Silvain DUPERTUIS | 2 |
|-------------------------|---|

| | |
|--|---|
| Christianisme et autres religions : quelles relations ? | 5 |
|--|---|

| | |
|--|---|
| — Bible et pluralité religieuse : les raisons d'un engagement Jean-Claude BASSET | 6 |
|--|---|

| | |
|--|----|
| — Les bases théologiques de la rencontre entre christianisme et religions Point de vue de l'Église catholique Geneviève COMEAU | 13 |
|--|----|

Réalité du syncrétisme

| | |
|--|----|
| Pour une franche évaluation théologique Walter HOLLENWEGER | 21 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| Les conférences universelles des missions de 1947 à 1996 | 33 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| — I. Les mutations du monde missionnaire et œcuménique de 1947 à 1963 Jean-François ZORN | 34 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| — II. Jalons de la pensée missionnaire protestante œcuménique des années 1970 aux années 1990 Jacques MATTHEY | 50 |
|---|----|

Pentecôte : universalité et diversité de la Parole

| | |
|------------------------|----|
| Philippe CHANSON | 66 |
|------------------------|----|

| | |
|------------------------|----|
| Sommaires | 72 |
|------------------------|----|

| | |
|---------------------|----|
| Brèves | 75 |
|---------------------|----|

L'universel incarné dans le particulier

Silvain DUPERTUIS

Notre époque est marquée par deux phénomènes apparemment contradictoires : d'une part une globalisation rapide des échanges, qui ouvre des possibilités sans précédent mais qui en même temps nivelle les cultures et écrase tout sur son passage ; d'autre part une recrudescence de guerres civiles, de conflits ethniques et de réactions de replis identitaires. Dans cette situation, quel rôle la missiologie peut-elle jouer dans une réflexion sur les enjeux de notre temps ? Quelle est la vocation de l'Église dans ce contexte ?

Le récit de la tour de Babel (Gn 11) décrit le jugement du Dieu sur un modèle de société unificateur et centralisateur. Il illustre cette vérité cent fois prouvée par l'histoire que tout projet impérialiste amène à l'écèlement. À ce modèle répond au chapitre suivant l'appel d'Abraham. Ce ne sont plus les hommes qui discutent, mais Dieu qui appelle. À la concentration en un même lieu s'oppose l'appel à quitter un lieu. À la volonté de se faire un nom correspond la promesse « Je rendrai ton nom célèbre », mais cette fois, c'est en vue d'une bénédiction pour tous les peuples. L'identité particulière et le lieu d'ancrage sont relativisés au profit d'un projet qui les dépasse et qui ouvre vers l'autre et vers l'universel.

L'apôtre Paul fera du personnage d'Abraham une figure centrale de sa théologie, non seulement pour le thème du salut par la foi, mais aussi pour celui de l'universalité d'un salut qui englobe aussi bien les juifs que les grecs. « L'universalisme est la passion de Paul, et ce n'est pas un hasard si on l'a surnommé l'apôtre des nations », écrit Alain Badiou dans *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*.¹ « Abraham est une anticipation de ce qu'on pourrait appeler un universalisme de site juif ». Dans cet ouvrage, ce philosophe montre par différents exemples comment l'apôtre invite à rejoindre l'universel, non pas en nivelant les différences, mais en dépassant les particularismes « de telle sorte que l'universalité puisse faire retour sur les différences particularisantes ».

pm
3

Il illustre ce processus notamment en montrant comment, à propos de l'homme et de la femme, Paul utilise ce qu'il appelle la symétrisation seconde en faisant passer systématiquement « l'égalitarisme universalisant par la réversibilité d'une règle inégalitaire » : « La femme n'a pas autorité sur son propre corps mais le mari », écrit Paul ; et il ajoute : « pareillement le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais la femme » (1 Co 7:4).

C'est dans ce même balancement entre unité et diversité, entre universel et particulier, qu'il faut envisager la « catholicité » (universalité) de l'Église. Quelle voie trouver entre la sauvegarde de l'identité et le risque de l'enfermement ? Le théologien catholique américain Robert Schreiter parle d'une « chaîne de théologies locales ». C'est ainsi que l'universel émerge, non de la reproduction de formes ou de discours uniformes, mais de l'addition de différents particularismes en relation les uns avec les autres. Il se construit par l'incarnation d'un message universel dans la diversité des situations particulières. L'Église internationale, dans sa multiplicité, est une vraie alternative à la globalisation – pour autant que les uns et les autres acceptent de franchir les murs qui la divisent et de se féconder mutuellement en entrant en dialogue, fût-il critique. La véritable catholicité de l'Église se dégage en réalité de la conversation de contextes différents, aussi bien à travers le temps qu'à travers l'espace. En ce sens, la missiologie est une voie privilégiée pour répondre à cette vocation à l'universel qui est celle de l'Église, envoyée en mission vers tous les peuples.

Cette réflexion est inspirée par les entretiens de l'équipe de rédaction de Perspectives Missionnaires, réunie les 19 et 20 septembre.



Silvain DUPERTUIS travaille au Service missionnaire évangélique, où il est responsable du secteur Asie.

Note

¹ Presses Universitaires de France, Paris, 1998, p. 101.

Christianisme et autres religions : quelles relations ?

Ce n'est pas par jeu rhétorique que les deux articles qui suivent sont placés dans le cadre plus général d'un titre posé sous forme de question. En effet, non seulement les modalités des relations entre le christianisme et les autres religions sont extrêmement diverses suivant les moments de l'histoire et les confessions chrétiennes, mais la possibilité même de relation n'est pas un fait acquis pour tous les chrétiens.

On trouve ici deux positions présentées respectivement par un théologien réformé et par une théologienne catholique. On espère pouvoir y ajouter ultérieurement une troisième position au moins : celle qui se dessine dans la tradition des dénominations dites évangéliques.

Ainsi, ces deux articles sont à lire comme une première contribution à une réflexion que la revue désire mener sur un plus long terme. Et des réactions de lecteurs sont bienvenues. Dans ce numéro lui-même, les articles de Geneviève Comeau et Walter Hollenweger viennent déjà apporter des éléments de réponse à la présentation proposée par Jean-Claude Basset. On se reportera aussi avec profit à la Déclaration de San Antonio et aux documents parus suite à cette Conférence qui s'est prononcée sur la question du dialogue entre religions (cf. aussi les articles de Jacques Matthey dans *PM* 18, pp. 66-76 et Jan van Busterselaar dans *PM* 20, pp. 19-34).

Les deux articles de J.-C. Basset et G. Comeau sont la transcription de deux exposés donnés à Paris en mai 1998 dans le cadre de l'Assemblée générale de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM).



Bible et pluralité religieuse : les raisons d'un engagement

JEAN-CLAUDE BASSET

Croix pointées sur le camp de concentration d'Auschwitz, chrétiens pakistanais menacés de la peine de mort pour blasphème à l'encontre du prophète de l'islam, bénédictins engagés dans la pratique quotidienne de la méditation zen, double appartenance à l'Eglise et à un mouvement ésotérique, la question de savoir quelle attitude les chrétiens ont à adopter à l'endroit des fidèles d'autres traditions est plus actuelle que jamais. Pour tenter d'y répondre, je procéderai en trois étapes : d'abord dégager les différents types de relations qui caractérisent l'histoire religieuse de l'humanité ; ensuite, rechercher un ancrage biblique des motivations théologiques qui, cette fois d'un point de vue explicitement chrétien, fondent les relations dialogiques ; enfin, esquisser quelques réflexions sur les implications du dialogue interreligieux pour la mission chrétienne.

1. Aperçu des différents types de relations interreligieuses

Avant de préciser la nature des relations que les chrétiens pourraient ou devraient entretenir avec les autres familles religieuses, il est utile, pour ne pas dire indispensable, de partir des différents types de rapports qui caractérisent l'histoire religieuse de l'humanité.

Pour ce rapide tour d'horizon, on aura utilement recours à la notion *paradigm shift*, de changement de modèles tel que l'a développé l'historien des sciences Thomas Kuhn¹ et tel qu'il a été repris par des théologiens, comme John Hick en Grande Bretagne ou Hans Küng en Allemagne, pour l'appliquer aux relations interreligieuses. Le modèle est une représentation de la réalité acceptée par une communauté donnée à un moment donné, jusqu'au jour où de nouvelles découvertes rendent ce modèle caduque et impose la recherche d'un nouveau modèle qui finit par s'imposer. L'exemple classique est le passage du géocentrisme de Ptolémée à l'héliocentrisme de Copernic.

Ainsi que j'ai eu l'occasion de le montrer², il est possible de dégager plusieurs modèles de relations interreligieuses en compétition, qui

sont autant de représentations théoriques de la diversité religieuse ; quatre au moins méritent notre attention.

- *Modèle isolationniste* : L'attitude élémentaire consiste à ignorer jusqu'à l'existence d'autres représentations religieuses. Ignorance naturelle des traditions à base ethnique en Afrique et en Asie où chacun se préoccupe de son ou de ses Dieux à l'exclusion de ceux de l'ethnie voisine, mais aussi isolement délibéré lorsque les circonstances historiques et politiques imposent une coexistence rapprochée comme en Inde ou au Proche-Orient. L'interreligieux est un *no man's land* idéologique et culturel qui résiste mal aujourd'hui à l'extraordinaire développement de moyens de communication.
- *Modèle universaliste* : Une seconde attitude repose sur la conviction qu'il existe une norme unique et valable pour tous. La diversité religieuse est foncièrement perçue comme une anomalie et l'interreligieux un espace à occuper par les moyens appropriés depuis la prédication missionnaire jusqu'à la croisade ou la guerre sainte. Ce positionnement, connaît une version dure ou exclusive qui repose sur l'opposition frontale entre la vérité et l'erreur ou le mensonge, et une version douce ou inclusive qui voit chez les autres des portions de vérités relatives. Ce modèle universaliste sous-tend implicitement ou explicitement les grands courants missionnaires, qu'ils soient chrétiens, musulmans ou bouddhistes. Il se heurte aujourd'hui à la persistance de la diversité religieuse à l'échelle du monde, voire à son accroissement à l'intérieur d'un grand nombre de sociétés contemporaines.
- *Modèle syncrétiste* : une réponse possible à cette diversité qui prévaut depuis longtemps en Chine ou au Japon et qui fait recette aujourd'hui en Occident, c'est l'amalgame opéré entre plusieurs héritages religieux. Ce peut être la juxtaposition de deux traditions dans la vie des fidèles à la fois shintoïstes et bouddhistes, mais ce peut aussi être le bricolage d'une nouvelle spiritualité par emprunt à diverses sources tel que le pratiquent les adeptes du Nouvel Âge. L'interreligieux peut être comparé à un supermarché où chacun se sert au gré de ses goûts.
- *Modèle pluraliste* : une alternative réside dans l'acceptation de la diversité comme une donnée permanente de l'histoire religieuse de l'humanité, en langage théologique, comme une réalité voulue par Dieu. Chaque famille religieuse est considérée dans son intégralité et l'interreligieux apparaît comme un forum où chacun peut



légitimement s'exprimer et apprendre de l'écoute des autres. C'est bien sûr ce modèle qui est à l'arrière-plan de l'approche dialogique des autres religions que nous défendons.

2. Fondements bibliques et théologiques d'une approche dialogique

La Bible reflète majoritairement le modèle isolationniste. Elle ne manque pas de mises en garde contre les pratiques religieuses étrangères, particulièrement contre tout ce qui touche à l'idolâtrie et au polythéisme. Les prophètes sont virulents à l'encontre de cultes qui semblent avoir pénétré jusque dans l'enceinte du Temple de Jérusalem. Pour marquer la séparation totale qui devrait caractériser la vie religieuse d'Israël (modèle isolationniste), le livre de Josué multiplie les récits, largement fictifs, de guerre sainte exterminatrice des peuples cananéens qui dans les faits ont continué de coexister avec les enfants d'Israël. Au retour de l'Exil, Esdras et Néhémie prononcent une interdiction totale des mariages interreligieux qui semblent avoir été monnaie courante au point de menacer l'identité judaïque.

Il est vrai qu'Abraham paie la dîme au grand prêtre cananéen Melchisédeq, que Moïse suit les conseils de son beau-père Jéthro, prêtre de Madian, pour l'organisation de l'assemblée d'Israël, qu'Elisée guérit le Syrien Naaman et que Ruth, l'arrière-grand-mère de David, était moabite. Il n'en demeure pas moins que, en dehors de la tradition sapientiale, la balance pèse nettement du côté de l'attitude d'exclusion.

Lorsque l'on se tourne vers le Nouveau Testament, ceux qu'on appelle les païens n'ont pas bonne presse. Malgré quelques paroles d'appréciation à l'endroit du centurion romain ou de la femme syro-phénicienne, Jésus a explicitement limité son action aux tribus d'Israël. Dans les Épîtres, les païens constituent une figure de rejet, stigmatisés pour leur immoralité et leurs superstitions et plus généralement, ils n'offrent d'intérêt que dans la perspective de leur baptême potentiel. Sans oublier la dernière page de l'Apocalypse : « Dehors les chiens et les magiciens, les impudiques et les meurtriers, les idolâtres et quiconque aime ou pratique le mensonge ! »

Il faut dire que dès les Actes des Apôtres, l'histoire de la jeune Eglise se trouve placée sous le signe de la confrontation et de la séparation d'avec le paganisme romain, les cultes à mystère, le courant gnostique et aussi la tradition juive dont elle est issue. Il demeure que l'adage « En dehors de l'Eglise pas de salut » n'est pas le dernier mot des

relations entre le christianisme et les autres religions. Non seulement il a connu de notables exceptions au gré des personnes et des circonstances³, mais il est aujourd'hui radicalement remis en question dans l'Eglise catholique après le Concile Vatican II, et sa variante protestante « En dehors de Jésus, pas de salut » fait l'objet d'un sérieux débat dans les cercles œcuméniques contemporains.

N'est-il dès lors pas possible et souhaitable de rechercher dans le témoignage biblique les fondements théologiques d'une approche dialogique qui d'une certaine façon coexisterait dans les textes mêmes avec l'exclusivisme dominant fondé sur l'opposition vérité/mensonge, et avec l'inclusivisme implicite qui ramène tout à Jésus Christ. C'est ce que je voudrais esquisser au travers de quelques citations proposées comme autant d'invitations à repenser la relation à l'autre et de fondements possibles d'une théologie dialogique.

1. Bénis soient l'Egypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon patrimoine (Esaïe 19:24)

Remplaçons l'Assyrie par l'Inde et l'Egypte par le monde musulman pour affirmer, certes dans une vision d'avenir, l'égale appartenance à Dieu des différents peuples avec leurs héritages culturels et religieux respectifs. Dieu n'est l'apanage de personne et surtout pas de ceux qui entretiennent une relation vivante avec Dieu et n'échappent que difficilement à la tentation de parler en son nom. Dialoguer c'est renoncer à l'exclusivité de Dieu et commencer par bénir là où on serait naturellement enclin à maudire.

2. Un homme Jésus Christ s'est donné en rançon pour tous
(1 Timothée 2:6)

Ce verset exprime parfaitement la tension qui est au cœur de la foi chrétienne entre l'unique (Jésus Christ) et l'universel (pour tous). La tradition a souvent privilégié le pôle de l'unicité et posé comme condition implicite la conversion pour que l'action du Christ ait un effet universel. Imaginons un instant que « pour tous » soit compris sans aucune restriction, qu'il concerne l'humanité croyante et incroyante ! Sans compromis pour son attachement personnel à Jésus, le chrétien peut rencontrer l'autre comme une personne qui n'est pas en dehors de l'action du Christ, même si elle ignore jusqu'à son nom.

3. Oui, l'Esprit du SEIGNEUR remplit la terre (Sagesse 1:7)

Si, comme l'affirme la Bible en maints passages, le souffle divin ne connaît pas nos limites géographiques, culturelles ou idéologiques, cela signifie que l'humanité entière est touchée. Non seulement la



dichotomie, à bien des égards confortable, entre fidèles et infidèles, croyants et païens, chrétiens et non-chrétiens se trouve quelque peu relativisée, mais en rencontrant l'autre, celui qui m'est étranger, je risque fort de retrouver des traces du souffle de Dieu et donc de m'en trouver enrichi ou même transformé.

4. L'heure vient, elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité (Jean 4:23)

Qui peut sérieusement prétendre adorer Dieu en Esprit et en vérité ? Il est intéressant de voir comment Jésus se dégage de l'alternative entre deux institutions : les samaritains au mont Garizim et les juifs au Temple de Jérusalem. Entrer en dialogue implique que l'on reconnaît les limites de son propre héritage religieux, non pas pour y renoncer, mais pour le purifier dans un dépassement nécessaire aussi longtemps que Dieu est Dieu et que l'humain est humain.

5. Faites aux autres ce que vous voulez qu'ils fassent pour vous (Luc 6:31)

C'est la règle d'or que l'on retrouve sous une forme ou une autre dans les traditions religieuses d'Orient et d'Occident. Il n'y a aucune raison pour considérer qu'elle ne concernerait pas les relations entre croyants de différentes religions. Non pas que j'aie à renoncer à la vérité qui me fait vivre, mais que je ne puis prétendre à rien que je ne sois prêt à concéder à mes partenaires. C'est le principe de réciprocité non pas au sens d'une condition « je fais ça si tu me fais la même chose », mais bien « je te fais cela parce que je voudrais que tu me fasses la même chose »

6. On reconnaît un arbre à ses fruits (Matthieu 12:33)

Ce n'est assurément pas avec des arguments juridiques, théologiques ou encore historiques que l'on peut décider de la valeur ou même de la vérité d'une religion donnée. Pourquoi dès lors ne pas se situer sur le plan tout pragmatique que Jésus propose à ses disciples ? Ou comme l'a dit le Dalai Lama à Jean-Yves Leloup qui lui posait la question : « La meilleure religion est celle qui vous rend meilleur ». S'il est vrai que toutes les religions promettent la paix, la justice et le salut ou l'épanouissement, elles sont loin de toujours faire passer cet idéal dans la réalité quotidienne de leurs fidèles.

7. Tu ne témoigneras pas faussement contre ton prochain (Exode 20:16)

Quel est le chrétien assuré de ne pas travestir la foi de son voisin juif, musulman, hindou ou humaniste ? Comment d'ailleurs pourrions-

nous parler de celles et ceux qui ne pensent, ne prient ou ne croient pas comme nous sans avoir d'abord pris le temps de les écouter pour les comprendre ? Ce neuvième commandement du Décalogue demeure à mes yeux l'une des raisons fondamentales qui rend le dialogue non seulement souhaitable mais proprement incontournable.

Ces sept citations bien connues ne suffisent certainement pas à fonder bibliquement une approche dialogique des autres religions. Elles autorisent à rechercher les racines possibles d'un modèle pluraliste, certes minoritaire mais néanmoins présent, à côté de l'isolationniste et de l'universaliste. Au minimum, elles indiquent que témoignages bibliques et dialogue interreligieux ne sont pas nécessairement incompatibles.

3. Implications pour la mission et le témoignage chrétiens

Réponse au pluralisme religieux contemporain, l'approche dialogique n'est pas sans incidence sur le projet et la pratique missionnaires. Comment « faire de toutes les nations des disciples et les baptiser » si l'on commence par dialoguer et prendre au sérieux leurs héritages culturels et religieux ? Faut-il voir pour autant voir dans le dialogue une trahison de la mission ? Je ne le crois pas et cela au moins pour trois raisons :

— Ce n'est assurément pas un hasard si c'est dans les milieux missionnaires que l'on trouve les pionniers du dialogue. On peut même dire qu'il n'y a pas de mission possible sans dialogue car comment communiquer la foi en Jésus si l'on ne connaît pas la langue et la culture des peuples visés. Ce sont d'ailleurs les missionnaires qui furent longtemps la principale source d'informations en Europe sur les religions dans le monde.

— Les chrétiens n'ont pas l'exclusivité de la mission de conversion. Sur le terrain, ils rencontrent l'expansion dynamique de l'islam, la pénétration par assimilation du bouddhisme ou le prosélytisme déclaré de certains nouveaux mouvements religieux. Pour éviter de tomber dans les pièges de la polémique stérile, de l'apologétique facile ou pire du conflit ouvert, il n'y a guère que le dialogue pour parvenir à un *modus vivendi* respectueux de la liberté et de l'intégrité de tous.

— Mission et dialogue se retrouvent dans la notion de témoignage telle qu'elle ressort des dernières paroles du Ressuscité : « Vous serez mes témoins » (Actes 1 : 8). La mission fait des chrétiens des témoins du sens que revêt dans leur vie la personne et le message de Jésus Christ. Le dialogue les incite à un témoignage conduit dans le respect



mutuel et l'écoute d'autrui. Le témoignage n'exclut pas la critique mutuelle et constructive dans le souci de toujours mieux servir Dieu ; il devient alors témoignage réciproque.

Finalement, l'approche dialogique rappelle, si c'est nécessaire, que la mission chrétienne est fondamentalement *Missio Dei* : la mission de Dieu laquelle ne se réduit pas à une stratégie destinée à accroître le nombre de fidèles ni même à approfondir leur foi. Si nous croyons que « Dieu a tant aimé le monde » (Jean 3:21), il est temps que nous reconnaissons les signes de sa présence et de son action en dehors de l'Eglise, dans les différentes cultures et familles religieuses, et que nous nous engageons aux côtés des autres sans distinction, dans le service désintéressé de cette humanité que Dieu aime dans sa diversité.

Pasteur dans l'Église Nationale Protestante de Genève (Suisse), Jean-Claude BASSET est aussi Chargé de cours à l'Université de Lausanne.

Notes

¹ T. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, (1970), Paris, Flammarion, 1993⁵.

² J.-C. BASSET, *Le dialogue interreligieux, chance ou déchéance de la foi ?*, Paris, Cerf, 1996, ch. 2.

³ Ainsi J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*. 5^{ème} vol. du manuel de Théologie « Le christianisme et la foi chrétienne », Paris, Desclée, 1987.

Les bases théologiques de la rencontre entre christianisme et religions

Point de vue de l'Église catholique

Geneviève COMEAU

Ces bases théologiques ne sont l'objet d'une réflexion que depuis peu de temps. En effet, la prise en compte du pluralisme religieux, ainsi qu'une réflexion théologique sérieuse à ce sujet, sont des phénomènes assez récents dans l'Église catholique. C'est le Concile Vatican II qui, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, a représenté un tournant important. Et le pluralisme cognitif et éthique, qui marque aujourd'hui nos sociétés, dans le cadre de la mondialisation, a largement contribué à cette prise en compte et à cette réflexion.

Pourtant Vatican II dans ce domaine, malgré sa nouveauté, n'est pas un commencement absolu. Les bases théologiques que je vais présenter ont une histoire : les Pères du Concile, par un retour aux sources, se sont appuyés sur les Pères de l'Église. C'est à Justin, un Père du II^e siècle, qu'ils ont emprunté la catégorie des « semences du Verbe » : le Verbe de Dieu a répandu ses semences dans tout l'univers. Et les Pères du Concile ont invité les chrétiens à « découvrir, avec joie et respect, les semences du Verbe qui se trouvent cachées dans les différentes traditions culturelles et religieuses » (*Ad Gentes* n°11). Toutefois la problématique de Vatican II n'est pas la même que celle des Pères de l'Église. C'est dans le contexte du XX^e siècle que Vatican II s'est référé aux Pères de l'Église.

Il nous faudra donc voir, dans un **premier** temps, le travail de Vatican II dans lesquelles je repérerai les raisons théologiques de l'engagement de l'Église catholique dans les rencontres avec les autres religions. Dans un **deuxième** temps je ferai le point sur la théologie actuelle des religions 30 ans après Vatican II. Dans un **troisième** temps, je vous livrerai quelques réflexions critiques personnelles.



1. Les raisons théologiques de l'engagement de l'Église catholique dans les rencontres avec les autres religions

1.1. Première raison : Travailler à l'unité de l'humanité.

Dans le projet de Dieu, l'humanité est une : tous les êtres humains ont la même origine et la même destinée, en Dieu, quels que soient la couleur de leur peau, leur culture, leur horizon géographique et historique.

La mission de l'Église est de travailler à cette unité du genre humain. C'est dit par le Concile dès le n° 1 de *Lumen Gentium*, la Constitution sur l'Église : « L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. »

C'est très exactement ce texte-là que Jean-Paul II a cité en 1986, pour expliquer l'initiative qu'il venait de prendre en réunissant à Assise le 27 octobre des représentants des différentes traditions religieuses, afin de prier ensemble pour la paix. Cette journée de prière pour la paix s'inscrivait tout à fait dans la mission de l'Église de travailler à l'unité, à la réconciliation, à la paix du genre humain. La rencontre de prière d'Assise était un geste prophétique : tous se tournent vers Dieu, chacun selon son identité religieuse propre, et dans un esprit de fraternité envers les autres.

La rencontre d'Assise, expliquait Jean-Paul II quelques semaines après l'événement, est « comme une illustration visible, une leçon de choses de ce que signifie l'engagement inter-religieux recommandé et promu par le concile Vatican II ». En effet — je continue à le citer — « en cette journée et dans la prière qui en était le motif et l'unique contenu, semblait s'exprimer pour un instant, de manière visible, l'unité cachée mais radicale que le Verbe divin, dans lequel tout a été créé et dans lequel tout subsiste, a établie entre les hommes et les femmes de ce monde, ceux qui maintenant partagent ensemble les angoisses et les joies de cette fin du XX^e siècle. Le fait d'être réunis à Assise pour prier, jeûner et cheminer en silence, pour la paix, a été comme un signe clair de l'unité profonde de ceux qui cherchent dans la religion des valeurs spirituelles et transcendantes en réponse aux grandes interrogations du cœur humain, malgré les divisions concrètes. » (« Discours aux Cardinaux et à la Curie », 22 décembre 1986)

Servir l'unité de l'humanité, dont nous, chrétiens, savons qu'elle a sa source dans le Verbe de Dieu, telle est la vocation et la mission de

l'Église. Le dialogue inter-religieux est une des formes de ce service de l'humanité. L'Église est signe et instrument d'unité quand elle favorise le dialogue entre elle-même et d'autres traditions religieuses, mais aussi, de façon désintéressée, entre ces traditions religieuses elles-mêmes.

1.2. Deuxième raison : La foi dans l'action de l'Esprit Saint qui peut agir au cœur de tout homme.

Nous trouvons cela dans l'autre grande Constitution sur l'Église, *L'Église dans le monde de ce temps, Gaudium et Spes* (n°22): «Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal.»

La première partie de la phrase fait le lien avec la première raison, l'unité du genre humain: «le Christ est mort pour tous», «la vocation de l'homme est unique car divine». La deuxième partie de la phrase dit l'offre universelle d'être associé au mystère pascal — mais c'est une «possibilité»: la liberté est respectée. Notons la très grande discrétion: «d'une façon que Dieu connaît»; cela correspond à la discrétion de l'Esprit — c'est par l'Esprit que cette offre est faite à tous. Jean-Paul II poursuivra dans cette ligne en disant que «toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint, qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme» («Discours aux Cardinaux et à la Curie», 22 décembre 1986).

Ces deux grandes motivations théologiques: unité du genre humain, action universelle de l'Esprit Saint, ne nous disent pas encore concrètement comment Vatican II voit les relations avec les autres religions. Pour cela il faut se reporter à *Nostra Aetate* n°2 (Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes): «L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans les religions. Elle 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 propose, apportent cependant souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est «la voie, la vérité et la vie», dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse, et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses.»

Remarquons dans ce passage le regard positif porté sur les autres religions, avec entre autres la métaphore du rayon de lumière, et aussi l'affirmation de la nécessité de l'annonce du Christ.



C'est dans ce texte de *Nostra Aetate*, et dans les textes parallèles de Vatican II, que nous trouvons l'inspiration patristique : tout ce qui se trouve de bon et de vrai dans les autres traditions, l'Église le considère comme des « semences du Verbe » (Justin), ou comme une « préparation évangélique » (Eusèbe de Césarée), ou comme « un don de Celui qui illumine tout homme pour qu'il ait enfin la vie » — ce dernier passage reprend la métaphore biblique de la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Avec *Nostra Aetate*, nous sommes déjà entrés dans les questions de théologie des religions.

2. La théologie actuelle des religions

Il est possible de dresser rapidement une typologie, c'est-à-dire les grands modèles, de théologie des religions. Ces modèles présentent un intérêt : ils offrent une classification relativement claire. Ils ont aussi des limites : ils ne font pas droit à la spécificité de chaque position théologique ; et ils risquent de dessiner un paysage relativement abstrait. Il existe trois modèles :

- l'**exclusivisme**, qui en régime catholique était aussi un ecclésiocentrisme – selon l'interprétation pure et dure (qui n'était pas l'interprétation première) de l'adage « Hors de l'Église, point de salut ».
- l'**inclusivisme**, qui est un christocentrisme. Vatican II a opéré le passage de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme. Cela s'entend dans la citation de *Nostra Aetate* : « L'Église... annonce le Christ, dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse, et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses. » Ce modèle inclusiviste rassemble en fait différentes théologies (théologies de l'accomplissement, théologies de la présence du Christ dans les religions...). Sa caractéristique est de vouloir tenir à la fois l'universalité du projet divin de salut et l'unicité de la médiation du Christ.
- le **pluralisme**, ou **théocentrisme**. Là aussi, l'on trouve différentes théologies. La grande question que l'on peut poser à ce modèle est : quel serait ce *theos*, cette notion de Dieu, qui servirait de centre ?

Sans entrer dans les détails, je crois que nous ne pouvons pas opposer christocentrisme et théocentrisme. Cette typologie a quelque chose d'abstrait qui ne rend pas compte de la spécificité de la foi chrétienne. La foi chrétienne est théocentrique tout en étant christocentrique.

1 Corinthiens 15 : 24-28 est un magnifique texte théocentrique : « Dieu sera tout en tous », mais cela passe par le Fils. « Lorsque le Christ dira « Tout est soumis désormais », c'est évidemment à l'exclusion de Celui qui lui a soumis toutes choses. Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous. » C'est là l'originalité de notre foi. Le Christ est à la fois le Chemin **et** la vérité et la vie (Jean 14 : 6). Le Christ est à la fois le médiateur **et** la plénitude de la révélation.

La question est plutôt : comment le Christ est-il présent et agissant au cœur de tout homme, et donc dans les autres religions également ? C'est la question du Mystère de la Présence du Christ dans les religions. Est-ce encore de l'inclusivisme ? Le terme convient-il, avec les connotations de volonté de tout englober de façon quelque peu récupératrice qui lui sont attachées ?

Aussi bien le Magistère qu'un certain nombre de théologiens catholiques réfléchissent aujourd'hui dans le sens du Mystère de la Présence du Christ dans les religions. J'en veux pour preuve le texte du Conseil pontifical pour le dialogue inter-religieux, *Dialogue et Annonce* (1991) : « Concrètement, c'est dans la pratique sincère de ce qui est bon dans leurs traditions religieuses et en suivant les directives de leur conscience, que les membres des autres religions répondent positivement à l'appel de Dieu et reçoivent le salut en Jésus Christ, même s'ils ne le reconnaissent et ne le confessent pas comme leur Sauveur » (n° 29). C'est donc dans et par le Christ que tous peuvent être sauvés, à travers des appartenances religieuses diverses. Par le dialogue avec d'autres, les chrétiens sont amenés à découvrir la présence agissante du Mystère de Jésus Christ au-delà des frontières de l'Église (*Dialogue et Annonce* n° 50).

Mais plusieurs théologiens asiatiques s'interrogent, dans le contexte du pluralisme religieux qui est le leur (hindouisme, bouddhisme, etc.) : comment comprendre l'unicité du Christ ? Comment comprendre qu'il est le seul médiateur du salut ? Pour prendre en charge cette question, certains théologiens, tout en restant dans la ligne christocentrique, réfléchissent du côté d'une médiation du Christ, de type pascal et kénotique (par exemple Joseph Doré) : le Christ est médiateur, mais pas de façon triomphaliste. Il est celui qui se vide de lui-même pour nous conduire au mystère ineffable du Père. Je cite, dans cette ligne, l'Association théologique indienne qui écrivait en 1989 : « Le Christ kénotique est présent en toute vicissitude humaine comme serviteur et



comme levain. Il appartient à l'humanité tout entière. À travers cette action de service, il se donne toujours à nouveau aux hommes et aux femmes de toutes cultures, et les conduit discrètement à leur réalisation. Dans notre approche des religions, nous suivons ce Christ qui répond au Père, et qui accompagne les membres des autres religions dans leur pèlerinage vers l'Absolu. » Il faut ajouter que la kénose du Christ n'est pas pure et simple disparition, elle est un acte trinitaire qui révèle l'amour du Père et donne l'Esprit.

3. En guise de conclusion, quelques réflexions critiques

— **Première réflexion :** Il ne faut pas oublier de prendre en compte l'ambiguïté possible du religieux. Les religions peuvent être liées à des formes diverses de violence ; nous n'avons pas à sacraliser, au nom d'une théologie des religions qui se voudrait ouverte et généreuse, toutes les manifestations religieuses. Dans l'Évangile, les attitudes de Jésus face au phénomène religieux sont complexes : s'il est « soumis à la loi » et va à la synagogue le jour du Shabbat, il n'hésite pas à chasser les vendeurs du Temple, ou à critiquer une attitude religieuse qui permet de payer la dîme sur la menthe, en oubliant la justice et la miséricorde. Un discernement est donc à opérer. En fait, ce que le Nouveau Testament met en avant, ce n'est pas le religieux en tant que tel, mais les attitudes fondamentales de foi, d'espérance et d'amour. Si nous ne gardons pas présente à l'esprit cette ambiguïté et cette nécessité d'un discernement, nous risquons de laisser se creuser un fossé entre un discours irénique au sujet des religions, et des situations concrètes parfois marquées par la concurrence ou même l'affrontement des groupes religieux en certains endroits.

— **Deuxième réflexion :** elle a pour but de mettre en garde contre une théologie des religions générale et abstraite, qui chercherait à rendre compte de toutes les religions dans le plan de Dieu. Cela nous amène à nous demander : comment manier la catégorie d'« universel » ? Le récent Document de la Commission théologique internationale « Le christianisme et les religions » emploie très souvent les termes « universel », « universalité », mais de façon immédiate, plate : « la signification universelle du Christ », « l'action universelle de l'Esprit Saint ». Or la Bible nous apprend que nous n'avons accès à l'horizon de l'universel que par ce qui n'est

pas l'universel, par le particulier et le singulier. Ainsi Abraham n'est pas l'universel, mais il est l' élu en qui toutes les nations de la terre peuvent être bénies. L'universel n'est pas une totalité géographique.

À l'encontre d'une théologie des religions générale et abstraite, les expériences réelles de rencontres nous conduisent plutôt à prendre conscience de la spécificité de chaque religion, et donc de la spécificité de chaque situation de dialogue, ainsi que du travail requis. Le risque d'une théologie des religions générale et abstraite serait de gommer les différences, l'irréductible altérité, les tensions, les inévitables confrontations. Or il ne faut pas avoir peur de dire les différences, de vivre les confrontations. Rechercher les points communs, c'est bien, mais cela ne suffit pas. Il faut oser aller plus loin : oser dire qu'avec le bouddhisme il y a de grandes différences au niveau anthropologique ; avec le judaïsme, oser penser non seulement la continuité (Jésus était juif, il observait la loi, etc.), mais aussi la rupture. Le plus important n'est-il pas, non pas de chercher à aplatir les tensions et les confrontations, mais de chercher à les vivre selon l'Esprit du Christ ?

— **Troisième réflexion** : la théologie des religions relève, je crois, de la poétique et non de la logique. Ainsi ce qui est le plus fécond pour notre démarche théologique, ce sont les images, les métaphores : celle du Royaume de Dieu par exemple, vers lequel nous tendons tous, qui n'est pas encore là, qui cependant est déjà là en Jésus Christ ; ou la métaphore du Chemin, qui est aussi vérité et vie. Par leur pouvoir suggestif, les métaphores sont accordées à la forme évangélique de la vérité. Par ailleurs, qui dit poétique, dit non seulement métaphore, mais aussi praxis : engagement concret dans des rencontres. Cet engagement n'était pas le thème de mon intervention, mais il est ce qui la sous-tend.

pm
19

Geneviève COMEAU, Enseignante en Théologie au Centre Sèvres à Paris.

RÉALITÉ DU SYNCRÉTISME

Pour une franche évaluation théologique

Walter J. HOLLENWEGER

Le professeur Walter J. Hollenweger, présentement à la retraite en Suisse alémanique, a enseigné la missiologie pendant bien des années au Royaume-Uni, notamment à l'Université de Birmingham et aux collèges missionnaires de Selly Oak, où il s'est fait connaître tout particulièrement par ses travaux sur le pentecôtisme contemporain. Le présent article est paru en anglais dans la revue missiologique sud-africaine Missionalia (Vol. 25/1, avril 1997, pp. 5-18).

En introduction à l'analyse théologique qu'il propose du syncrétisme chrétien, Hollenweger commence par dialoguer avec une équipe de missiologues sud-africains. L'un d'entre eux, le professeur Willem Saayman, a publié dans la même revue Missionalia (Vol. 24/2, août 1996, pp. 249-260) un article intitulé « It depends on how they come — Tout dépend du « comment » de leur venue ». L'auteur y fait part des réflexions critiques que lui ont suggérées un voyage récent en Russie, et le spectacle affligeant des multiples organismes missionnaires occidentaux qui se bousculent aujourd'hui dans le pays de la « perestroïka » pour le « réévangéliser ».

Or, toujours selon Saayman, ces croisés nouveau style agissent comme si l'Église orthodoxe russe n'existait pas et ne témoignait pas de l'Évangile depuis un millénaire ; ou comme si cette Église n'avait pas résisté récemment, avec succès, aux longues années de la propagande athée et des persécutions étatiques. C'est ainsi que des missionnaires étrangers sont en train de perpétuer, en Russie contemporaine, les erreurs d'approche évangélistrice, les manifestations d'un impérialisme culturel arrogant, et les déplorables rivalités confessionnelles qu'on a reprochées souvent, non sans raison, aux missions occidentales à l'œuvre dans les pays du Tiers monde. En passant de l'hémisphère Sud à l'Est européen, on n'a semble-t-il rien appris, dans certains milieux de la « nouvelle évangélisation » !

Le problème se complique du fait que face à l'afflux des missionnaires étrangers, l'Église orthodoxe russe semble vouloir tenter de consolider son influence renaissante en se présentant comme une Église d'État.

PM
21

Hollenweger part de ces propos alarmants de Saayman pour présenter ses propres réflexions sur le phénomène incontournable du syncrétisme, et sur la nécessité d'en aborder honnêtement la réalité dans une perspective théologique.

1. Le christianisme offre un parfait exemple de syncrétisme

[...] Dans la Russie contemporaine, ainsi du reste que dans bien d'autres régions du monde, nous assistons aujourd'hui à un conflit entre différents types de syncrétisme chrétien. Les missionnaires occidentaux en proposent une forme européenne ou américaine. Or ce genre de syncrétisme venu d'ailleurs s'affronte à un syncrétisme autochtone, à la fois russe et chrétien. Les tenants de ces différentes manifestations de syncrétisme tentent, à coup de citations bibliques, de se présenter comme la seule Église authentique, tout en méprisant les autres Églises et en les accusant de syncrétisme.

Une telle vue des choses, du reste très fréquente, pèche pas sa naïveté, car elle oublie que *toutes* les Églises chrétiennes sont en quelque sorte de nature syncrétiste. Nous ne sommes malheureusement guère enclins à reconnaître notre propre syncrétisme. Et pourtant Leonardo Boff a indubitablement raison de déclarer : *Christianity is a syncretism par excellence* («Le christianisme offre l'exemple parfait d'un syncrétisme»).¹⁾

On pourrait citer l'exemple du pentecôtisme et de ses différents types, manifestement syncrétistes : la transformation pentecôtisante du chamanisme coréen ; l'Afrique noire à la racine du pentecôtisme américain ; l'africanisation du christianisme dans le kimbanguisme congolais et le sionisme noir d'Afrique australe ; la réapparition d'anciens éléments culturels mexicains dans le pentecôtisme de ce pays ; la pénétration de la religion populaire dans le pentecôtisme chilien, etc.²⁾

J'ajoute immédiatement que *toutes* les formes du christianisme, et notamment celles d'Occident, s'avèrent semblablement syncrétistes. La question n'est pas de savoir si elles le sont vraiment ou pas, mais bien de discerner à quelle espèce de syncrétisme elles se rattachent. La situation des Israélites en exil à Babylone au 6^e siècle av. J. C. pourrait servir d'exemple³⁾ : Les exilés ont amené avec eux la théologie du Yahwiste, c'est-à-dire une religion de nomades, très rapidement en porte-à-faux dans son nouveau contexte. Pour clarifier les choses, on pourrait imaginer que les exilés d'Israël se répartissent à l'époque en trois groupes religieux.

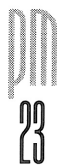
1.1. L'exil: un creuset pour le syncrétisme

Le premier groupe se réclame de la religion du bon vieux temps. « Elle était bonne pour Abraham, disent-ils, elle est donc bonne pour nous aussi. Nous savons que la terre forme une oasis, car nos livres sacrés l'affirment. C'est Yahweh qui nous a fait sortir d'Égypte. Par conséquent, ce que les Babyloniens enseignent n'est qu'obscur paganisme. »

Le deuxième groupe rassemble des Juifs bien disposés à l'égard des Babyloniens. Ils tiennent le discours que voici : « Yahweh nous a peut-être délivré des Égyptiens, il y a longtemps de cela, mais aujourd'hui sa défaite tombe sous le sens. Le temple de Jérusalem est en ruine et nos aristocrates ont été déportés. De nos anciens textes sacrés, nous n'avons pu sauver que quelques fragments. « Les dix commandements sont à nous seuls », dites-vous. Vous plaisantez ? Les Babyloniens les possèdent aussi, et dans une version meilleure que la nôtre. Babylone est la puissance victorieuse, culturellement et militairement parlant, sa science fournit la clé de l'univers. »

Quant au troisième groupe, seule une minorité des exilés s'y rattache. Leur vue des choses est repérable dans le livre d'Ezéchiel, quelques Psaumes, et surtout le Code Sacerdotal (P). Voici leur discours : « Au sujet de l'origine et de la configuration du monde créée, nous ne cherchons pas à contester l'opinion des Babyloniens. Ils ont peut-être raison, mais leur enseignement gagnerait à être un peu plus cohérent et critique. Ils ne peuvent fournir aucune preuve, par exemple, que « la déesse du chaos » dont ils parlent existe réellement. Les eaux qui encerclent la terre ferme ne sont pas une divinité, mais tout simplement du H₂O. Le soleil et la lune ne sont pas des êtres divins, mais des luminaires (hébreu : *oroth*). Notre sang ne sort pas des veines d'un dieu, contrairement à ce qu'affirment les Babyloniens. Toutes ces choses constituent des phénomènes biologiques ou physiques ; non pas des divinités, mais des objets qui fonctionnent sur la base des lois que Dieu leur a données. C'est Lui qui les a faits, ils ne sont donc pas identiques à Lui. »

En fait, ce sont ces concepts-là des exilés qui constituent le fondement de nos sciences exactes. Si la lune était une divinité, on ne pourrait guère marcher sur elle, et si l'eau équivalait à une déesse, on ne saurait la soumettre au processus de l'électrolyse. Il s'agit donc bien là de réalités matérielles, offertes à la recherche et à la main-mise des humains. Le fait qu'une telle conception de la nature puisse engendrer des abus représente un problème différent [Ndt : qui n'est pas abordé ici].



1.2. Un syncrétisme théologiquement assumé

Une chose est certaine : si seuls les deux premiers groupes avaient été représentés à Babylone, les Juifs auraient disparu pendant l'exil. C'est grâce au troisième groupe qu'ils ont perduré, et la tradition biblique avec eux. Nous avons là le cas typique d'un syncrétisme théologiquement assumé. Au reste, la Bible nous en signale d'autres, celui-ci par exemple : le temple de Jérusalem fut construit selon des plans canaanéens, par des architectes et des artisans canaanéens. A cette différence près qu'à l'endroit où se dressait l'idole dans un temple canaanéen, les Juifs placèrent l'arche et les tables de la loi, symboles de l'alliance de Dieu avec son peuple.

On trouve le même genre de syncrétisme dans le Nouveau Testament, chez Matthieu par exemple, qui a l'audace de faire parvenir des mages (pas des rois-mages !) jusqu'à la crèche de l'enfant Jésus, grâce à leur astrologie païenne. Pendant ce temps, les scribes de Jérusalem, versés dans les Écritures d'Israël, cherchent à faire périr le nouveau-né. Matthieu l'a échappé belle : s'il avait dû soumettre le texte de son évangile à l'approbation d'une commission théologique, son manuscrit aurait été probablement refusé.

Nous le verrons plus loin : l'apôtre Paul ne craint pas de faire semblablement recours au syncrétisme. N'importe quel commentaire critique l'affirme : le fameux chapitre 13 de la première lettre de l'apôtre aux Corinthiens consiste en un assemblage d'aphorismes religieux populaires. Paul réussit même à ne pas mentionner le Christ une seule fois dans tout ce chapitre. En fait, celui-ci s'est « christianisé » en étant incorporé dans le texte de 1 Corinthiens. L'accent populaire de ce chapitre 13 explique peut-être pourquoi tant de jeunes mariés le choisissent comme texte de leur bénédiction nuptiale.

1.3. La réalité du syncrétisme dans les Églises

Dans le même ordre d'idées, on peut affirmer que nos Églises contemporaines, qu'elles soient catholiques ou protestantes, illustrent la réalité du syncrétisme. Depuis l'époque reculée de Thomas d'Aquin, la méthodologie du philosophe païen que fut Aristote a droit de cité dans ces Églises, y compris chez les évangéliques. Ceux-ci enseignent que toutes les affirmations de la Bible doivent nécessairement concorder, puisqu'elles sont vraies. Or la notion que la vérité se signale par une logique cohérente ne découle certainement pas du donné biblique ; elle relève des principes philosophiques d'Aristote. De même, dans

nos universités et nos instituts bibliques, nous sommes obligés de raisonner sur la base des lois de la cohérence et de la logique, si nous désirons fonctionner selon la culture que ces lois impliquent.

Par ailleurs, nous commettons une grave erreur si nous croyons que nos modes de pensée correspondent parfaitement aux choses que nous étudions, en d'autres termes si nous assimilons notre manière de raisonner à la vérité. Il existe des cultures qui n'opèrent pas selon les lois de la logique aristotélicienne, par exemple les cultures chinoise, hébraïque ou vétéro-mexicaine. Plus près de nous dans le temps, on sait que certains mathématiciens et physiciens ont récemment découvert que les lois de la logique et de la cohérence, de même que celles que l'on estime « sans exceptions », ne sont vraies que dans un sens restreint. En outre, nous faisons quotidiennement l'expérience — notamment si nous sommes mariés — qu'une personne illogique peut néanmoins se révéler de toute confiance. Par ailleurs, on trouve des individus totalement logiques, à la manière d'un ordinateur, et qui pourtant se sont montrés peu dignes de confiance. Il en va de même avec la Bible : elle est totalement fiable, quoiqu'elle ne soit pas « cohérente » au sens de la logique philosophique.

Nous savons bien que nos rites et nos fêtes (Noël, Pâques), de même que notre nomenclature pour les jours de la semaine (lundi, mardi, etc), ne proviennent pas du Nouveau Testament, mais bien de nos ancêtres celtes ou germaniques. Il en va de même pour la forme de nos sermons, ou pour nos bâtiments d'église, qui sont souvent érigés sur les ruines de temples païens. Nos coutumes et nos célébrations chrétiennes véhiculent souvent de nombreux vestiges d'un lointain passé idolâtre. Nos cérémonies de mariage ou nos pratiques de deuil dérivent de modèles préchrétiens. Dans l'Église primitive, on ne pratiquait pas de rites funéraires. Jésus avait dit : « Laissez les morts enterrer leurs morts ». Il avait même interrompu chaque service funèbre rencontré sur son passage en ressuscitant la personne décédée. Je ne veux bien sûr pas dire par là qu'il faille essayer de ramener les défunts à la vie plutôt que de les enterrer. Dans ce domaine comme dans d'autres, nous devons nous adapter à une situation nouvelle, autrement dit pratiquer un syncrétisme théologiquement réfléchi. Contrairement aux premiers chrétiens, nous n'attendons généralement plus un retour immédiat du Christ, si bien que notre témoignage doit assumer d'autres formes que le témoignage de l'Église primitive.

PM
25

2. La religion dans la galaxie commerciale à venir

Il y a vingt ans de cela, on nous promettait un avenir entièrement sécularisé. Le contraire s'est produit, et nous voici submergés par une vague de religiosité après l'autre. « La possibilité de l'incroyance nous est refusée [...] Même pour mener l'athéisme à bonne fin, nous aurions besoin d'un engagement profondément religieux ». ⁴ Aucun argument théologique ne saurait ignorer cette évidence. La religion fait partie de la condition humaine, si bien qu'elle mérite la même attention que les autres données de la création, le même respect que les échanges commerciaux, la sexualité ou l'amitié.

Nous ne savons souvent pas comment venir en aide à des personnes qui ont passé par des expériences religieuses ou parapsychiques. Les théologiens s'estiment généralement compétents en matière d'écologie ou d'économie, de politique ou de psychologie. Nous pouvons effectivement rendre de grands services dans ces sphères-là, même si davantage de modestie à leur sujet ne nous gênerait pas. En revanche, nous avons tort de renoncer à intervenir dans le domaine des religions, où nous sommes censés posséder l'expertise nécessaire. Ce n'est pas que nous manquions de sens pastoral à cet égard, mais notre formation théologique ne nous a pas préparés à aborder le phénomène du vécu religieux, tout particulièrement dans ses manifestations populaires. Pour la génération barthienne [Ndt : celle à laquelle Hollenweger appartient], le thème passait jadis pour tabou, contrairement à l'opinion de Karl Barth lui-même. Ce dernier a en effet déclaré un jour que s'il pouvait écrire à nouveau sa *Kirchliche Dogmatik*, il le ferait en dialogue avec les grandes religions de l'humanité. Sa théologie demeurerait bien sûr fondamentalement christo-centrique, mais aux côtés de ses interlocuteurs privilégiés tels que St Augustin, Luther et les auteurs bibliques, on trouverait également Bouddha, Mohammed, les religions de l'Inde, ainsi que les religions populaires aujourd'hui en plein renouveau.

2.1. Quand la religion s'en va hors des Églises

La raison de notre échec pastoral sur ce plan-là provient du fait que nous ne savons pas comment exprimer nos propres expériences religieuses. Il est faut de prétendre que les membres du clergé ont sombré dans l'incroyance. En revanche, il est juste de constater qu'ils sont prisonniers d'une culture savante mais bourgeoise, selon laquelle on peut s'exprimer librement en public pratiquement sur tous les sujets, y compris les plus intimes, sauf sur celui de l'expérience religieuse

personnelle. Rien d'étonnant dès lors à ce que les gens nous prennent pour des incroyants, que la religion cherche à s'exprimer hors des Églises, et qu'elle s'organise partout ailleurs qu'en milieu ecclésial.

La personne sujette à des rêves de nature religieuse n'en cherchera pas la clé auprès d'un pasteur, mais elle consultera un psychiatre, ou se rendra chez un soit-disant gourou de provenance exotique. Les gens assoiffés d'expérience religieuse, de conseils personnels, ou de compagnonnage, auront tendance à se joindre à un groupe charismatique de prière, à un cercle d'études bibliques, ou à une classe de yoga. Ils se rendront en pèlerinage à Taizé, visiteront un ashram indien, consulteront un exorciste philippin, ou participeront au prochain *Kirchentag* allemand, mais il ne leur viendrait pas à l'idée de fréquenter la paroisse toute proche de leur quartier. Carl Gustav Jung a écrit une fois⁵ : « Parmi mes patients de moins de quarante ans, il n'en existe aucun dont le problème ultime ne soit pas de nature religieuse » (p. 62).

On pourrait faire la même constatation à propos des pays anciennement sous régime communiste. Même avant Gorbachev, on comptait davantage de chrétiens en Union Soviétique que de membres du parti communiste, au terme de presque cent ans de propagande marxiste. En Chine, le nombre des chrétiens a triplé depuis l'expulsion des missionnaires occidentaux. Une chose est certaine : la religion ne va pas disparaître de la planète. Reste à savoir au service de quoi elle va se mettre. Sera-ce pour étancher la soif qu'éprouvent nos contemporains occidentaux à connaître un plein épanouissement, ou pour répondre à leur désir de paix intérieure ? Ils possèdent tout à satiété : maisons, voitures, vêtements en abondance. Néanmoins, ils sont à la recherche d'inspirations nouvelles, de sensations inédites et de thérapies inusitées, au moyen de la drogue, de saveurs exotiques, d'images et de sons hors du commun, de réincarnation dans une existence antérieure. Qui-conque peut leur « vendre » des émotions fortes fera de bonnes affaires. Il n'y a plus de honte à se défaire de biens matériels ; mais en revanche, on a honte de ne pas avoir fait l'expérience dernier cri en matière de religion. Harvey Cox qualifie cette tendance de « boulimie spirituelle ».⁶ On entreprenait jadis des voyages d'exploration en Afrique, aujourd'hui on s'offre un *trip* dans la transcendance. Après la commercialisation du sexe, on assiste de nos jours à la commercialisation de la religion.

L'industrie de la religion peut rapporter gros, et pas seulement en Amérique, car ses clients fournissent à la fois le capital et les matières premières. Les marchands du « temple électronique » possèdent des



banques de données dont ils vendent ou louent l'accès, en l'offrant par exemple aux organisations politiques ou aux entreprises de vente par correspondance.

Il va de soi que les Églises cherchent, non sans raison, à protester contre la prolifération d'une religion à ce point mercantile, contre une telle banalisation du sacré, mais les résultats semblent nuls. Les membres du clergé paraissent gravement démunis dans la lutte contre les multinationales de la religion.

2.2. Faire face à l'inflation religieuse

Toutefois, dans ce domaine comme dans bien d'autres, on pourrait vérifier l'adage qui dit : « Pour résister efficacement à ce qui est faux, il faut pratiquer au mieux ce qui est vrai. » Il s'agit alors de savoir à quel genre de pratique l'Église devrait se consacrer, pour faire face à cette inflation du religieux. Un des moyens à la fois aisés et rémunérateurs pourrait consister à transformer l'Église en un complexe industriel du sacré, super-organisé et pourvu d'une grande surface dans chaque ville importante. Dans de tels centres, n'importe qui pourrait acquérir de quoi satisfaire ses besoins particuliers : cérémonies religieuses, thérapies, méditations, et — pourquoi pas — expériences mystiques ou camaraderies à court terme. Le fonctionnement serait clair, la comptabilité transparente, le statut social impeccable. L'ennui, c'est qu'une abdication pure et simple face aux pressions de la religion commercialisée représenterait un syncrétisme théologiquement malhonnête. Par ailleurs, une résistance farouche serait tout aussi malhonnête, théologiquement parlant, dans le cas où les gens d'Église s'insurgeraient en disant : « Qui-conque désire accéder à la religion doit l'acquérir dans l'emballage, avec la qualité et aux prix que nous seuls pouvons offrir ». Une protestation inutile en l'occurrence, car l'époque où les Églises jouissaient du monopole en matière d'offre religieuse est clairement révolue.

Contre cette position du refus, les arguments bibliques l'emportent en pertinence sur l'argument *marketing* [Ndt. à savoir que les Églises ne sont plus à même de concurrencer l'offre du marché religieux multinational]. En adoptant une position isolationniste, nous renoncerions en effet à exercer notre tâche d'évaluation prophétique et nous ne rechercherions plus un syncrétisme théologiquement défendable. A mon avis, nous devrions relever le défi du religieux, mais en montrant clairement que Dieu lui-même se distingue de l'expérience qu'on peut avoir de lui, et que la transcendance authentique ne correspond pas à un *trip* dans la transcendance.

Les auteurs bibliques fournissent d'excellents exemples de syncrétisme assumé ; à nous de les découvrir. Mais nous ne trouverons pas ces exemples si nous persistons à dire : « Dans le Nouveau Testament, on ne parle pas de funérailles, d'aumônerie militaire, d'écoles du dimanche, de baptême des nouveaux-nés, d'arbres de Noël, de doctrine de la Trinité, ou de cloches d'églises ; par conséquent, toutes ces choses sont fausses ! ». Nous ne découvrirons le syncrétisme théologiquement défendable des textes bibliques que si nous cherchons à comprendre comment les auteurs de ces textes ont pris en compte le contexte religieux de leur époque.

Il en va de même pour le dialogue que nous désirons instaurer aujourd'hui avec la médecine, les sciences, les religions populaires, voire avec le patriotisme. Les auteurs bibliques n'ont que très rarement cherché à contester la vérité relative des concepts philosophiques de leur temps. Ils les ont plutôt convertis et leur ont enlevé toute prétention à un statut de vérités dernières, nous montrant ainsi la voie dans nos contacts avec les médecins, les économistes et les spécialistes des sciences exactes. Les textes bibliques affirment que dans tous ces domaines, nous avons affaire à des *choses* créées par Dieu, et qui ne sont donc pas Dieu lui-même. Prises dans leur ensemble, elles constituent une fraction de la réalité que Dieu a amenée à l'existence.

Une telle approche doit retenir l'attention des missiologues. Un missionnaire contemporain qui refuserait d'apprendre et de parler le chinois, le yoruba ou le telugu cesserait d'être un missionnaire pour devenir un simple promoteur des valeurs européennes. Il existe par conséquent toute une quantité de syncrétismes, engendrés par l'éventail des partenaires avec lesquels nous désirons converser. Et puis, ne possédons-nous pas quatre évangiles, rédigés dans des contextes culturels et dans des circonstances divergentes ? Ces différents genres de syncrétisme ne présentent pas forcément le même message, mais ils partagent avant tout une même méthode. On pourrait préciser la chose sur la base d'un exemple frappant [...]



Hollenweger consacre alors trois pages à une analyse de l'Épître aux Colossiens, et notamment de l'hymne de Col 1 : 15-20. Il s'agit pour lui d'un poème non chrétien à l'origine, la plainte de païens soupirant après la délivrance, face aux puissances cosmiques qui les menacent et les asservissent. L'apôtre Paul reprend audacieusement ce texte, en l'adaptant par de très légères additions au message de la délivrance par le Christ crucifié et ressuscité, seul maître des créatures

cosmiques. Et cela pour notre salut comme pour celui de tous les humains, y compris les païens de Colosses : un exemple frappant de syncrétisme théologiquement voulu.

Quant aux divinités du monde moderne, les dieux du capitalisme et de l'économie par exemple, Hollenweger montre comment les aborder, non pas en les condamnant à coup d'arguments moraux, mais en se plaçant sur leur propre terrain et en parlant leur langage, encore une fois dans un effort d'approche théologique et christo-centrique, prête à rendre compte franchement de son honnête syncrétisme. Hollenweger s'appuie ici sur les travaux de Jane Collier⁷, une économiste croyante qui enseigne à l'université de Cambridge.

3. Conclusions

[...] J'en reviens, dit Hollenweger, aux premiers paragraphes de mon article : Il me semble que les missionnaires en provenance de l'Occident ne seront guère qualifiés pour travailler en Russie contemporaine tant qu'ils n'auront pas reconnu que leur propre culture est présentement dominée par l'économie et de ce fait hautement idolâtre ; reconnu également que leurs structures ecclésiales et leurs théologies sont fortement imprégnées de syncrétisme.

En outre, les missiologues feraient bien de se poser aujourd'hui la question suivante : Quelle pourrait être la forme d'un syncrétisme théologiquement assumé, dans la confrontation actuelle entre le christianisme et le capitalisme ? On devrait se préoccuper de ce problème avec insistance, et tout particulièrement dans les milieux missionnaires, précisément parce que l'économie d'un marché soit-disant libre contredit manifestement les enseignements du Christ et de ses apôtres.

Traduit de l'anglais et partiellement résumé par Théo SCHNEIDER

Notes

¹ Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder* (Petropolis). En anglais : *Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*. London : SCM, 1985.

² Walter J. Hollenweger, *Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*, Peabody, MA : Hendrickson, 1997. En allemand : *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft. Situation. Ökumenische Chance*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. A remarquer la place dérisoire donnée au Pentecôtisme dans l'*Encyclopédie du christianisme* (Paris : Le Cerf/Genève : Labor et Fides, 1995, éditée par Pierre Gisel et al., p. 1145)

- ³ Walter J. Hollenweger, *Conflict in Corinth: Memoirs of an Old Man*. New York : Paulist Press, 1982.
- ⁴ Ernst Lange, *Predigen als Beruf*. Stuttgart : Kreuz Verlag, 1976, p. 83.
- ⁵ Carl G. Jung, « Über die Beziehung des Psychotherapie zur Seelsorge. Psychoanalyse und Seelsorge » (1932/48), in *Gesammelte Werke*, Vol IV 1963, Zürich/Stuttgart, pp. 355-383.
- ⁶ Harvey Cox, *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism*, New York : Simon & Schuster, 1977, p. 133.
- ⁷ Jane Collier, *The Culture of Economism: an Exploration of Barriers to Faith-as-Praxis*, Francfort/New York : Peter Lang, 1990.



Les conférences universelles des missions de 1947 à 1996

Le Conseil Œcuménique des Églises fête son cinquantenaire cette année. Le mouvement œcuménique, qui a ses racines dans les réveils piétistes de la fin du XIX^e siècle, a donné naissance, en 1910, au Conseil International des Missions, pour répondre aux exigences d'un témoignage commun. C'est dans la même dynamique qu'était fondé le COE à Amsterdam en 1948. À l'occasion du jubilé de cette année, nous avons demandé à Jean-François Zorn et Jacques Matthey de broser un tableau du COE qui s'intéresse plus particulièrement, parmi les activités du COE, à son impact sur le mouvement missionnaire, auquel le COE reste indissolublement lié.

Huit conférences universelles des missions se sont déroulées en un demi-siècle entre 1947 et 1996, alors qu'on n'en compte que trois dans la première moitié du siècle – quatre si l'on compte celle de 1900, mais celle-ci n'était pas le fruit d'une organisation systématique comme ce sera le cas à partir de celle d'Édimbourg en 1901.

En fait, si l'on regarde les dates des conférences de la deuxième moitié du XX^e siècle, on observe que quatre d'entre elles se déroulent entre 1947 et 1963 à un rythme de cinq ans environ, alors que les quatre suivantes retrouvent à peu près le rythme décennal initial. Ce découpage temporel justifie que l'on distingue deux groupes de conférences au cours de ce «deuxième vingtième siècle»: celles qui se déroulent entre 1947 et 1963 et celles qui se déroulent entre 1973 et 1996.

La différence entre ces deux groupes tient au fait qu'entre 1947 et 1963 – entre la fin de la Deuxième guerre mondiale et le début des indépendances des pays du Sud – d'importantes mutations se produisent dans le monde missionnaire et œcuménique. Ces mutations obligent des conférences plus petites à se tenir à un rythme plus soutenu. Après cette période, à partir des années 1970, les conférences redeviennent des rassemblements plus vastes, mais leur configuration a totalement changé.



Dans un premier article, Jean-François Zorn brosse le tableau des mutations qui touchent les quatre conférences qui se tiennent entre 1947 et 1963. Dans le second, Jacques Matthey présente les principaux jalons de la pensée missionnaire et œcuménique tels qu'ils apparaissent dans les quatre conférences qui se tiennent entre 1963 et 1996.

1. Les mutations du monde missionnaire et œcuménique de 1947 à 1963

Jean-François ZORN

Cette période est marquée par deux événements mondiaux : la fin de la Deuxième guerre mondiale, qui aboutit à un nouveau partage du monde, et le début des indépendances des pays dits « de mission ». Ces deux événements mettent le mouvement missionnaire contemporain en crise du fait de son origine liée à l'ordre mondial du XIX^e siècle.

1.1. Une première mutation d'ordre civilisationnel

Les conférences de Whitby (1947) et Willingen (1952)

La fin de la Deuxième guerre mondiale est le second signal majeur du XX^e siècle marquant la fin de l'hégémonie mondiale de la civilisation occidentale. Si la Première guerre mondiale, pourtant extrêmement meurtrière, avait déjà ébranlé les fondements de la civilisation occidentale, elle avait paradoxalement abouti à son redéploiement dans le cadre de la colonisation triomphante. En 1931 avait eu lieu à Paris l'exposition coloniale universelle, dont le succès de fréquentation n'a pas encore eu d'équivalent à ce jour, et dans laquelle les missions chrétiennes tenaient une place importante².

À la fin de la guerre de 39-45, le paysage mondial a complètement changé. L'élément de ce changement au Nord de la planète est la nouvelle partition Est-Ouest du monde esquissée dès 1918, avec un bloc à l'Est qui fait officiellement profession d'athéisme et un autre à l'Ouest qui se réclame encore des valeurs civilisationnelles de l'Occident. En URSS et dans les pays satellites, la collusion tacite de l'État et des autorités de l'Église orthodoxe barre toute velléité missionnaire à ces Églises, tandis que les autres, catholiques et protestantes, sont étroitement surveillées et sont pratiquement coupées de celles du monde occidental.

Cette partition au Nord de la planète se transpose au Sud dès le lendemain de la guerre. En Chine, la longue marche de Mao, qui avait commencé en 1934, avait déjà entraîné le départ de la plupart des missionnaires de l'intérieur du sous-continent chinois. Même si dans

PM
35

d'autres pays du continent asiatique — l'Inde, la Corée, l'Indonésie — l'Église « indigène » existe déjà, de telle sorte que le départ des missionnaires est dans l'ordre des choses, cette jeune Église se trouve fragilisée et exposée à toute sorte de tracasseries, voire de persécutions. Partout dans ce continent, le nationalisme triomphe, que ce soit sous couvert de la révolution, comme en Chine, ou de la religion, comme l'hindouisme et l'islam dans le sous-continent indien, ou le bouddhisme en Birmanie et à Ceylan. Ce mouvement marginalise le christianisme, vécu désormais comme « la religion de l'étranger ».

En 1955, réunis à Bandung (Indonésie), un certain nombres de pays d'Asie et d'Afrique sur le point d'obtenir leur indépendance se regroupent, et choisissent le neutralisme, qui constituera quelques années plus tard le mouvement des non-alignés — ni sur l'Ouest, ni sur l'Est. On trouve ici la vraie origine du terme Tiers monde, c'est-à-dire le troisième bloc mondial. Il est non aligné sur les deux autres, certes, mais néanmoins plus tenté par la révolution nationaliste dont la chinoise sera le modèle ou l'anti-modèle que par la poursuite des liens avec les ex-pays impérialistes de l'Ouest et du Nord.

Du coup, l'ancienne distinction entre pays dits chrétiens et non-chrétiens, mise à mal à la conférence universelle de Jérusalem en 1928, pourrait se réactiver³. Le monde missionnaire va donc réagir pour essayer de ne pas subir le rejet de la civilisation occidentale et montrer à la fois qu'il prend conscience des mutations qui s'opèrent et qu'il les assume. D'où le thème de la 4^e conférence missionnaire mondiale, réunie à Whitby au Canada du 5 au 24 juillet 1947, avec une centaine de délégués seulement, issus d'une quarantaine de pays : « Le témoignage chrétien dans un monde en révolution »⁴.

La conférence missionnaire de Whitby (1947)

Ce thème donne l'ordre du jour de la conférence : on commence à étudier à la fois l'état du monde en révolution et celui de l'Église après la guerre ; on poursuit par l'étude des accents plus particuliers du message chrétien à apporter dans ce monde en révolution ; on finit par des considérations sur les principes d'action et les moyens à mettre en œuvre pour continuer l'œuvre missionnaire.

Sans entrer dans les détails du déroulement de la conférence de Whitby, on peut en résumer les conclusions telles qu'elles apparaissent dans la version française du message final intitulé « L'appel de Whitby »⁵.

1. Concernant l'état du monde et de l'Église, on prend acte du fait que, d'un côté, la révolution signifie l'ébranlement des empires coloniaux et, de l'autre les Églises au Nord comme au Sud sont fragilisées du fait de leur impossibilité de prononcer une parole forte depuis le début de la guerre — fragilisées au Nord par l'affaiblissement de leur conscience missionnaire et au Sud par la persécution. Cette situation amène la conférence de Whitby à affirmer que les Églises, celles du Nord et celles du Sud, doivent plus que jamais **être ensemble dans la mission**. À partir de quelles positions théologiques ? Telle est la tâche de la deuxième partie de la conférence.

2. On peut résumer en quatre propositions théologiques, le travail et le message de Whitby

a) La révolution dans le monde qui se manifeste par des « forces totalitaires » (fascisme, communisme, islam, catholicisme politique) est un **jugement de Dieu**. Par la révolution à la fois porteuse du meilleur et du pire pour l'homme, Dieu parle à son Église et lui dit qu'elle a été infidèle puisqu'elle a laissé à d'autres le soin de proposer au monde des solutions à la fois vraies parce qu'elles portent des aspirations humaines, et fausses parce que ces aspirations ont été idolâtrées dans des idéologies totalitaires.

b) L'Église, parce qu'elle est porteuse de la vérité de Dieu, doit être **révolutionnaire**, c'est-à-dire qu'elle ne doit ni se replier sur elle-même et sa piété, ni renoncer à se placer au niveau où se situent les forces révolutionnaires, à savoir la rédemption et le salut humain. Mais elle ne répondra pas de la même manière ni avec les mêmes armes que les forces totalitaires, et fera avancer la révolution par des moyens spirituels : l'écoute de la parole et la prière, qui expriment la certitude du chrétien que Dieu est bien attentif aux aspirations humaines et qu'il y répondra.

c) Les portes de l'évangélisation sont encore ouvertes, mais le temps presse, et il se pourrait qu'elles se ferment si l'Église ne se réveille pas. L'Église doit donc se montrer en **attente d'Évangile** (*expectant evangelism*) afin de recevoir, le moment venu, un nouvel ordre de mission de son maître, qui réactualisera le mandat missionnaire universel d'évangéliser le monde.

d) Il convient d'affirmer **la nature missionnaire de l'Église** pour que tout le peuple, pasteurs et laïcs, et tous les peuples, du Nord et du Sud, soient dans l'attente d'Évangile. Église et mission ne sont donc pas des entités théologiques de nature différente. Pour que l'Église

ressaisisse sa vocation missionnaire, elle doit se présenter au monde comme une Église du témoignage.

3. À partir de ces propositions théologiques, la conférence précisa quelques principes d'action nécessaires à la continuation de l'œuvre missionnaire.

a) Le premier et le plus déterminant d'entre eux est le **partenariat** – et l'on ajoute « dans l'obéissance » (*obedience*). Le partenariat concerne la nécessité qu'il y a, sur le terrain, de faire travailler ensemble le missionnaire étranger et le pasteur indigène pour manifester l'unité de la mission et de l'Église. L'obéissance signifie que le commandement d'évangéliser est commun au deux pour bien montrer que le témoignage n'est pas réservé à l'un plutôt qu'à l'autre.

b) Le deuxième principe est l'**union interecclésastique**, qui commence à prendre forme sur le terrain missionnaire avec la constitution d'Églises unies comme l'Église de l'Inde du Sud qui, quelques semaines après la conférence, verra le jour, réunissant en une seule Église l'œuvre de plusieurs sociétés de mission.

c) Le troisième principe est la **consécration nouvelle** à la mission, qui s'adresse notamment aux sociétés de mission et aux Églises du Nord pour qu'elles entrent dans un temps de reconstruction, qu'elles relancent, dans leur pays respectif, l'activité apostolique après le désastre de la guerre : mobiliser l'offrande, réanimer la prière, susciter des vocations missionnaires, tels sont donc les mots d'ordre lancés à la fin des années 1940.

Trois remarques nous permettrons de conclure sur la conférence de Whitby.

— On constate qu'à Whitby le thème du rapport entre le christianisme et les religions non chrétiennes est complètement passé sous silence, alors qu'il avait été très présent dans les conférences précédentes. Cela s'explique non seulement par le fait qu'au lendemain de la guerre le mouvement missionnaire a grand besoin de se réorganiser, et qu'il accorde par conséquent la priorité aux préoccupations d'ordre ecclésio-logique. Mais plus fondamentalement, face au constat que les religions mêlent leur voix au nationalisme et quelquefois se font les champions de la lutte contre le christianisme⁶, cette évolution marque un coup d'arrêt à une approche positive et empathique des autres religions.

— La priorité évangélisatrice d'Edimbourg semble à nouveau à l'ordre du jour, mais l'urgence missionnaire ressentie en 1947 ne

s'exprime plus dans le contexte triomphaliste du début du siècle⁷. C'est avec la conscience d'une infidélité à sa vocation, et donc d'un repentir préalable à toute entreprise, que l'ordre missionnaire est repris. Il est assorti de la conscience d'un inaccomplissement qui requiert d'abord l'écoute et l'attente de ce que Dieu veut dire à son Église.

— Écoute, attente, deux attitudes qui expliquent aussi une certaine absence de propositions théologiques lors de la conférence de Whitby, qui a plutôt déplacé l'accent de la réflexion missiologique vers l'ecclésiologie. L'acquis principal de Whitby est, en effet, d'avoir précisé la nature missionnaire de l'Église. La conférence de Whitby travaille incontestablement dans la même direction que les deux autres mouvements œcuméniques, « Christianisme Pratique » et « Foi et Constitution », qui s'uniront en 1948 pour constituer le Conseil Œcuménique des Églises.⁸ C'est la conférence de Willingen, réunie cinq ans plus tard, qui reprendra la réflexion théologique sur la mission.

La conférence missionnaire de Willingen (1952)

Réunie pour la première fois en Allemagne, la conférence missionnaire de Willingen regroupe à nouveau un nombre limité de délégués (200) issus d'une cinquantaine de pays. Trois éléments marquants du contexte mondial doivent être soulignés :

— Réunir une conférence en Allemagne après la Deuxième guerre mondiale, c'est manifester la solidarité du mouvement missionnaire mondial à l'égard d'un pays dont les missions avaient été coupées de leur base et soutenues par le CIM pendant la guerre. C'est aussi manifester son souci de réconciliation avec les Églises allemandes au moment où la division des deux Allemagnes entraine dans les faits.

— Une des conséquences de la division Est-Ouest est l'absence à Willingen de la délégation chinoise. Elle illustre concrètement la réalité de la débâcle des missions dans ce pays, mais signifie également que la situation des Églises en proie à la persécution y est très difficile. La Chine, qui fut un fleuron de la mission chrétienne, était un rêve brisé.

— En 1948 avait été fondé le Conseil Œcuménique des Églises, création qui devait amener la conférence de Willingen à affirmer conjointement la vocation missionnaire et unitaire de l'Église.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, la conférence de Willingen devait être une conférence théologique, sans doute restera-t-elle

d'ailleurs la plus théologique de ce XX^e siècle. Son thème initial était pourtant ecclésiologique : « Le devoir (ou l'obligation ou encore la vocation) missionnaire de l'Église ». Mais le rapport final sera publié sous le titre « Les missions sous la croix »⁹.

Les raisons de cette évolution de l'ecclésiologie missionnaire vers la théologie missionnaire sont multiples. Il y a d'une part de fortes critiques adressées à l'Église tant au Sud qu'au Nord, d'où ressort l'idée que si le christianisme apparaît comme une force de régénération de la société, l'Église s'est montrée en plusieurs lieux incapable d'en être l'instrument. D'où la nécessité de refonder la mission dans la théologie elle-même plutôt que dans l'ecclésiologie. Ce point de vue allait, d'autre part, tout à fait dans le sens de la théologie barthienne triomphante à l'époque. C'est le théologien hollandais J.C. Hoekendijk, disciple de Barth et ami de Kraemer, qui en sera le promoteur.

Résumons en quelques points les thèses de Willingen sur la mission

1. La mission trouve son **fondement en Dieu lui-même**. La mission découle de la nature même de Dieu. Elle doit être replacée à la source même, c'est-à-dire **le Dieu trinitaire**. C'était ainsi retrouver la doctrine classique de la *missio Dei* vue comme envoi du Fils par le Père et envoi de l'Esprit par le Père et le Fils ; double envoi qui précède et inclut un autre mouvement, celui de l'envoi de l'Église dans le monde par le Père et le Fils. Mais c'était aussi aller plus loin que la doctrine classique qui conféra beaucoup de pouvoir à l'Église. La mission n'a pas d'existence propre, d'autonomie, elle ne peut être vraiment appelée mission que du point de vue de Celui de qui vient l'initiative, Dieu lui-même. Parce que Dieu intervient lui-même dans l'histoire, l'Église est servante de ce Dieu et signe de sa présence agissante dans le monde. La conférence de Willingen pose ici le principe de base d'une théologie de l'apostolat dans laquelle les laïcs notamment doivent jouer un rôle déterminant.

2. Cette conception de la *missio Dei* n'est donc pas triomphaliste. Il y a un lien indissoluble entre la mission de Dieu et la **mission solidaire d'un Christ incarné et crucifié**. Willingen a définitivement proscrit les accents victorieux de la mission. Elle a même plutôt fait preuve d'humilité en ne cherchant pas à élaborer de nouveaux programmes missionnaires, mais en affirmant que chaque chrétien et chaque Église devaient se mettre au service de ce Dieu dans le monde dans une consécration renouvelée dans la prière et le discernement.

3. Plus que jamais, l'Église, fruit et non origine de cette mission de Dieu, doit y répondre et y correspondre dans **l'obéissance de la foi et le témoignage de vie**. De là découle «l'obligation missionnaire de l'Église». Mais un décentrement théologique de l'Église sur Dieu était nécessaire afin de mieux assurer l'origine et l'impératif de la mission ecclésiale.

4. D'où les conséquences pour l'Église que le message de Willingen indique sous le titre de «**La tâche missionnaire globale**». La mission de l'Église envoyée par Dieu concerne le monde proche autant que le monde lointain, les situations de crise autant et même plus que les situations apparemment favorables, tous les temps et tous les milieux interdisant ainsi le retrait ou la fuite du monde.

5. Cette **solidarité de l'Église avec le monde**, qui en fait d'ailleurs «le peuple de Dieu dans le monde», se caractérise par son témoignage «de ce que Dieu a fait, de ce qu'il fait et de ce qu'il fera en Christ». Le message de Willingen place donc la solidarité de l'Église avec le monde dans une tension avec «l'authentique scandale de la croix» pour bien indiquer que cette solidarité n'est nullement un conformisme, mais un appel au discernement des signes des temps en même temps qu'au témoignage.

Le message de Willingen devait aussi comporter une déclaration sur la vocation missionnaire et unitaire de l'Église affirmant qu'à travers le mouvement œcuménique Dieu rassemble son peuple et permet aux chrétiens de faire disparaître les divisions qui mettent en échec le témoignage et le service¹⁰. Mais la conférence de Willingen ne devait, ne pouvait, aller au-delà de cet appel à l'unité dans la mission. Ce sont les conférences ultérieures, notamment celles d'Accra au Ghana en 1957-8 et celle de Mexico en 1963, qui devaient faire passer au niveau institutionnel les mutations civilisationnelles de la mission de cette deuxième partie du XX^e siècle.



1.2. Une deuxième mutation d'ordre institutionnel

Les conférences d'Accra (1957-8) et Mexico (1963)

La traduction institutionnelle des intuitions théologiques de Willingen dans le mouvement missionnaire va se faire dans deux directions. Il s'agit d'abord que l'évolution des structures missionnaires s'inscrive dans le mouvement de décolonisation et d'indépendance qui marque la vie des principaux pays de mission. Il s'agit ensuite que le mouvement missionnaire porté par le CIM depuis 1921 d'une part, et le

mouvement œcuménique porté par le COE depuis 1948 d'autre part, se rejoignent enfin concrètement.

Si l'on veut répartir les choses simplement, nous dirons que la conférence d'Accra — qui se tient pour la première fois en Afrique dans le premier pays du continent (le Ghana) à avoir obtenu son indépendance (1957) — inscrit la mission dans le sillage de l'autonomie des Églises vis-à-vis des sociétés de mission qui s'est également amorcée. Quant à la conférence de Mexico, elle prendra acte du fait que le CIM aura été intégré au COE au cours de l'assemblée générale du COE à New-Dehli en 1961, et elle en tirera les conséquences sur la manière nouvelle de faire la mission. Comme nous allons le montrer, c'est la conférence d'Accra qui prépare et décide le principe de l'intégration du CIM dans le COE. Mais cette décision ne pouvait être prise dès lors que la conviction qu'il n'y avait plus de distinction à opérer, ni au plan théologique, ni au plan ecclésiologique, entre mission et Église, était bien établie.

La conférence missionnaire d'Accra (1957-8)

À nouveau la conférence d'Accra réunissait un nombre relativement restreint de participants, 200 environ. Le thème de cette conférence, « La mission chrétienne à l'heure présente », indique bien qu'il s'agit, dans le sillage de Willingen, à la fois de discerner les signes des temps et de tirer les conséquences au plan ecclésiologique de la réalité du Dieu trinitaire chez qui l'unité des personnes divines se manifeste par la différence et la complémentarité.

Un des artisans de la nouvelle architecture de la mission est Lesslie Newbigin, évêque anglican longtemps en poste en Inde, et qui deviendra en 1961 le premier secrétaire de la division « Mission et évangélisation » du COE, succédant au CIM.

Que dit en substance la conférence d'Accra ?

1. Tout en rappelant que l'origine de **la mission mondiale est en Christ et non en l'homme**, la conférence affirme que **l'Église c'est la mission**, ce qui veut dire qu'il n'est pas légitime de parler de l'une sans l'autre.
2. Il n'est plus légitime non plus, c'est-à-dire ni valable ni d'aucune aide, de parler encore de **vieilles et de jeunes Églises**. Même s'il y a encore loin de la théorie à la pratique, il ne fait aucun doute qu'on était en train de passer d'une conception de l'Église *pour* les autres (avec des Églises missionnaires et des Églises « missionnées ») à une

conception de l'Église *avec* les autres (toutes les Églises sont, à des degrés divers et avec des responsabilités différentes, missionnaires vis-à-vis les unes des autres et vis-à-vis du monde).

3. On ne peut plus considérer la mission comme **allant à sens unique** du Nord vers le Sud, de l'Occident vers l'Orient. Toute Église, partout, est à considérer en état de mission, sujet et objet de mission. Cela signifie que « la base » de la mission (au sens logistique) est partout, et que toute communauté ecclésiale est dans une situation missionnaire.

4. La mission se fait donc bien, comme on l'avait annoncé à Whitby, dans le **partenariat**, ce qui signifie concrètement que toute forme de tutelle d'une Église sur une autre Église doit être supprimée ou inscrite dans une communauté de partage des biens matériels et spirituels et d'évangélisation commune.

Ces quatre points ne sont pas totalement nouveaux. Ce qui l'est, en revanche, c'est leur conséquence ecclésiologique fondamentale, qui consiste à proposer l'intégration du CIM dans le COE en « un seul corps ».

La décision est prise à Accra par 58 voix sur 65 votants. L'opposition viendra surtout de missions européennes à l'œuvre en Afrique (Conseil des missions de Norvège) et des représentants du Congo belge. Ces organisations craignent que cette fusion ne rende plus difficile à l'avenir la collaboration entre les missions membres du CIM et celles qui ne le sont pas. Certaines missions du Congo belge, d'orientation fondamentaliste et fruit d'une vague évangélisatrice plus récente en Afrique, manifestent en outre une certaine méfiance vis-à-vis des orientations théologiques présumées du COE, et refusent l'idée d'intégrer la mission dans un organisme de nature ecclésiastique¹¹. Quant aux missions norvégiennes d'origine luthérienne, elles craignent que leur fusion dans le COE n'affaiblisse leur identité confessionnelle.

La question particulière de l'Afrique sera traitée dans une autre conférence qui devait pratiquement suivre celle d'Accra. Réunie à Ibadan au Nigeria en janvier 1958, cette conférence constitue le véritable acte de naissance de la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA) qui existe encore de nos jours¹².

La conférence missionnaire de Mexico (1963)

L'assemblée générale du COE réunie à New-Delhi en 1961, dont le thème est « Jésus-Christ lumière du monde », avait donc suivi l'orientation de la conférence d'Accra et décidé à l'unanimité d'intégrer le

pm
43

CIM dans le COE. Newbiggin avait montré combien les deux conseils travaillaient en étroite collaboration depuis la création du COE et souligné que mission et unité étaient « deux manières de décrire l'action du Dieu vivant qui veut attirer tous les hommes à lui »¹³.

Après avoir affirmé que le mouvement œcuménique devait en grande partie son existence au mouvement missionnaire, il avait conclu qu'aucun mouvement ne peut utiliser le mot « œcuménique » s'il ne désire pas que l'Évangile soit proclamé jusqu'aux confins de la terre et s'il ne participe pas à ce témoignage. « La mission, s'était-il exclamé, n'est pas un devoir mais une doxologie, une gloire rendue à Dieu », affirmation qui avait donné satisfaction aux Églises orthodoxes, qui faisaient également leur entrée au COE.¹⁴

La conférence missionnaire de Mexico, qui se réunit en 1963 pour la première fois sur le continent américain, est donc la première des conférences missionnaires convoquée par la Division pour la mission et l'évangélisation du COE, succédant au CIM. Elle est aussi la première conférence convoquée depuis que la majorité des pays dit de mission sont devenus indépendants, notamment en Afrique et en Asie.

C'est dire qu'un certain optimisme gagne à nouveau le monde missionnaire, qui voit dans la **disparition de la frontière entre mission et Église et l'unification des chrétiens** un double thème fécond et significatif pour l'action missionnaire. Ainsi le sujet initial de la conférence, « La mission de Dieu et notre tâche », se transforme-t-il en cours de route en « Mission dans les six continents ».¹⁵

La mission, comme le montre Willem Visser't Hooft, alors secrétaire général du COE et présent à la conférence de Mexico, est un test, « une pierre de touche » de la foi de l'Église. On ne peut plus penser l'Église autrement que comme envoyée dans le monde, de sorte que le monde entier est devenu le champ missionnaire. Quelles conséquences tirer de cette extension du concept de mission ?

1. La première conséquence concerne le statut du monde dans la théologie : le monde dans sa totalité, bien que profane, appartient à Dieu qui est le maître de l'histoire. Ainsi une première frontière disparaît entre le monde des croyants, celui des incroyants et celui des autres croyances, car le monde est un et leur est commun. Mais les croyants chrétiens ont une responsabilité dans le monde, celle de lire les signes de la présence de Dieu par son Esprit en son sein et de les révéler aux autres. Ce point de vue consacre ce qu'on appellera dans les années 1960 « la théologie du monde ».

2. La deuxième conséquence concerne la christologie : **Jésus Christ est le Seigneur de tous les hommes**. Sa seigneurie s'exerce sur le monde et sur tous les hommes, mais ce n'est pas comme un Christ de gloire qu'il l'exerce mais plutôt comme celui qui rejoint tout homme et tous les hommes dans leurs préoccupations ultimes. Il n'est pas la propriété des chrétiens, qui sont appelés à être des témoins de sa présence dans le monde.

3. La troisième conséquence est d'ordre ecclésiologique : **l'Église dont le Christ est le chef est aussi dans le monde**. Elle est par essence missionnaire et doit donc renforcer tout ce qui fait d'elle une envoyée et abolir ce qui l'empêche de l'être. Ainsi son unité est-elle requise. Les traditions ecclésiales diverses, les structures missionnaires séparées des Églises constituent des obstacles au témoignage commun des chrétiens. Ils doivent donc franchir, voire abolir les frontières qui se sont installées entre eux pour agir ensemble. Ainsi on prône l'évolution, voire la disparition des sociétés de mission et leur fusion dans les Églises. En attendant, on suggère que des actions missionnaires communes à caractère international et « interracial » (terme de l'époque) soient conduites en divers lieux du monde.

4. La quatrième conséquence est d'ordre éthique : **les chrétiens doivent donc accepter de franchir les frontières de races, de cultures et de nations**, ne pas hésiter à s'expatrier et à travailler dans un esprit de coopération avec tous les hommes. Il s'agit par là de lutter contre tous les restes de l'attitude coloniale qui consistait à se croire partout en pays conquis, et à vivre au contraire selon l'économie divine, comme « étranger et voyageur sur la terre ». Mais dans le même mouvement, le chrétien doit comprendre que tout lieu d'engagement est potentiellement missionnaire, particulièrement les lieux profanes, professionnels, associatifs, qu'ils soient culturels, sociaux ou politiques.

Jamais le concept de mission n'avait revêtu de signification aussi large. Mais en déclarant que le monde entier est un champ de mission, que tout chrétien est missionnaire, le risque est grand de dissoudre le concept même et de déqualifier (pour ne pas dire disqualifier) tous ceux qui, au nom des sociétés et des services de mission, se considèrent encore comme des missionnaires par vocation ou profession. Si tout est mission rien n'est mission...

N'y a-t-il pas, d'autre part, un paradoxe à surinvestir de sens une notion religieuse comme celle de mission au moment où la sécularisation bat son plein ? Certes, la mission n'est plus envisagée comme

pm
45

christianisation de la société mais comme témoignage dans la société séculière. Mais en quittant totalement le référentiel de la chrétienté, le concept de mission est à reconstruire théologiquement et culturellement pour éviter à la fois la menace de l'insignifiance déjà signalée, mais également la tentation « intégriste » qui consiste à revenir à des pratiques anciennes consistant à rechristianiser individus et société. Il est bien vrai, comme on l'a dit dans les années 60, que « jadis la mission **avait** des problèmes, maintenant c'est la mission qui **était** un problème ». Les décennies suivantes ont une immense tâche de reconstruction devant elle.

En conclusion de cette première partie, nous voudrions nous demander ce qu'est devenu le problème des relations du christianisme avec les religions non chrétiennes, qui tenait une si grande place jusqu'à la veille de la Deuxième guerre mondiale¹⁶.

1. Nous avons noté que ce thème avait été passé sous silence lors de la conférence de Whitby, centrée sur l'ecclésiologie. Il en fut pratiquement de même à Willingen, encore très proche de la guerre et attachée à élaborer une théologie missionnaire. Quant à la conférence d'Accra, elle confirme que la question des rapports entre christianisme et religions non chrétiennes en tant que telle est passée au second plan au profit de la rencontre plus large des chrétiens avec le monde sécularisé et l'athéisme. Néanmoins, l'assemblée générale du COE à Evanston de 1954 avait décidé de reprendre le débat spécifique de Tambaram sur les liens entre le christianisme et les religions non chrétiennes en lançant une étude sur le sujet. Mais les termes du débat avaient totalement changé.

2. En effet, jusqu'à Tambaram, une certitude tacite habitait le monde missionnaire, comme le reste de l'Occident, selon laquelle les religions étaient affaiblies, voire en train de disparaître. Le contact du christianisme avec les religions visait soit à régénérer en elles le sentiment religieux que le christianisme serait chargé de réinvestir (position basée sur la continuité entre les religions et le christianisme), soit à présenter la foi chrétienne en tension avec le sentiment religieux (position basée sur la discontinuité entre les religions et le christianisme).

3. Quoiqu'il en soit, le point de vue selon lequel les religions seraient affaiblies ou en voie de disparition – point de vue qui suppose que le christianisme est en progression – est intenable aux lendemains de la Deuxième guerre mondiale. Les religions sont vivantes, mais comme

le christianisme elles sont plus que jamais aux prises avec la modernité et la sécularisation. Il y a là peut-être un nouveau terrain sinon d'entente du moins de rencontre. Il est d'ailleurs significatif que le titre de l'étude que lance l'assemblée générale du COE d'Evanston soit *The Word of God and the Living Faiths of men* («La parole de Dieu et les croyances [fois, religions] vivantes de l'homme») ¹⁷. Les premiers résultats de cette étude ne seront communiqués qu'à l'assemblée générale du COE de New Delhi en 1961 et reprises à Mexico.

Voici en quelques mots comment se pose le débat du christianisme avec les autres religions à Mexico.

a) En postulant que Dieu agit dans le monde en général, la conférence de Mexico aura l'idée de **mettre sur le même pied la dimension profane et la dimension religieuse du monde** dans lesquelles Dieu agit indifféremment. Ce qui est donc mis en valeur, c'est le témoignage chrétien ouvert à tous les hommes et cohérent quant aux actes de Dieu dans l'histoire. Les thèmes de la réconciliation, de la libération, de la responsabilité, de la rénovation – par exemple, mais il y en a d'autres – pourraient être avancés et constituer éventuellement des bases communes d'entente et d'action entre tous les hommes, croyants ou non croyants, qui se reconnaissent dans ces valeurs.

b) Mais si Dieu est à l'œuvre dans les événements séculiers comme dans les événements religieux, les chrétiens ne peuvent pas, pour autant, **discerner systématiquement comment les deux actions se conjuguent**. La conférence de Mexico en appelle alors à une intelligence renouvelée de l'histoire à la lumière de l'unicité de la révélation de Dieu en Jésus Christ. Ce concept d'unicité voudrait reprendre celui de l'universalité, mais en le dégageant de la connotation géographique et impérialiste qu'il avait auparavant. L'unicité de la révélation de Dieu en Jésus Christ, que les chrétiens doivent manifester dans leur manière d'être et d'agir, ne fournit pas de réponse mais ouvre une voie. La conférence de Mexico n'ira pas plus loin et sera critiquée, notamment par la délégation protestante allemande. Ces critiques ne sont pas sans rappeler les réserves de la délégation continentale à Jérusalem et à Madras. La délégation allemande jugera les discussions de Mexico «théologiquement vides» (*theologisch flach*) et critiquera «les tendances immanentistes» de cette théologie, qui réduisent la tâche chrétienne à «une amélioration du monde» sous couvert d'interprétation prophétique de l'histoire.

À «l'extérieur» du monde œcuménique, le monde évangélique devait lui aussi critiquer tant l'intégration du mouvement missionnaire au



mouvement œcuménique que les compromissions des Églises du COE avec le monde et les religions. Dès 1966 à Wheaton (USA) et à Berlin, les sociétés missionnaires évangéliques se réunissent et prennent conscience de leurs communes convictions «conservatrices», tant théologiques qu'ecclésiologiques. Nous n'ouvrons néanmoins ce chapitre que dans la deuxième partie de notre étude, au moment où le mouvement missionnaire évangélique se structurera véritablement lors du Congrès de Lausanne (1974) et où le mouvement missionnaire œcuménique cherchera le dialogue avec lui.

Ministre de l'Église Réformée de France, Jean-François ZORN est aussi sociologue et docteur en histoire (*Le grand siècle d'une mission protestante: la mission de Paris de 1832 à 1974*, Paris: Karthala/Les Bergers et les Mages, 1993). Depuis 1994, il est professeur de théologie pratique à l'Institut Protestant de Théologie, Faculté de Montpellier (France). Il est président de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM).

Notes

¹ Ces quatre conférences sont les suivantes :

— 1900 : conférence de New-York.

— 1910 : conférence d'Edimbourg. Celle-ci donne naissance à un comité de continuation commué en Conseil International des Missions (CIM) en 1921 et désormais chargé d'organiser tous les dix ans une conférence universelle des missions.

— 1928 : conférence de Jérusalem.

— 1938 : conférence de Madras

² Rien que le pavillon de la Société des Missions Évangéliques de Paris, une modeste organisation, se dressait fièrement aux côtés de celui des Missions catholiques. Un ouvrage de 172 p. le présente: Jacques Pannier et Gustave Mondain, *L'expansion française outre-mer et les protestants français*, Paris, SMEP, 1931.

³ Dans le préambule du Message de la conférence de Jérusalem (1928), on pouvait lire ce genre de réflexion: « Le monde souffre aujourd'hui d'un état d'instabilité et d'insécurité profondes. Le développement scientifique et l'expansion commerciale, en modifiant le cours de la pensée humaine, ont provoqué une crise des religions anciennes: les unes se sont transformées, les autres semblent en train de se dissoudre... Des pays dits chrétiens souffrent de cet état de fait tout autant que les peuples d'Asie ou d'Afrique ». *Pour la conquête du monde*, Message de la conférence missionnaire de Jérusalem, Paris, SMEP, 1928, p.1.

⁴ Le nombre et surtout la qualité des participants aux conférences universelles ont beaucoup varié au cours du siècle. Les participants étaient plus de mille à Edimbourg (1910), pratiquement tous originaires du Nord, ils étaient quelques centaines après les deux guerres et progressivement on comptait tant des représentants étrangers que des autochtones des «Églises indigènes».

⁵ « L'appel de Whitby », Message du Conseil International des Missions réuni à Whitby (Canada) du 5 au 20 juillet 1947, Lausanne, *Le Lien Missionnaire*.

- ⁶ Même si au cours de la conférence de Madras (1938), la théorie des « points de contacts » entre religions non chrétiennes et christianisme, qui avait été l'objet de grands soins au cours des conférences précédentes, est mise en question par la théologie barthienne, cette conférence admet encore par la voie de Hendrik Kraemer que « l'attitude biblique vis-à-vis des religions non chrétiennes est une remarquable combinaison de franchise intrépidité et de radicale humilité ». La conférence de Madras parlera d'adaptation ou d'indigénisation du christianisme au contact des autres religions et cultures.
- ⁷ Un des mots d'ordre de la conférence d'Édimbourg avait été « L'évangélisation du monde dans cette génération ».
- ⁸ Ces deux mouvements, organisés respectivement aux conférences de Stockholm en 1925 et de Lausanne en 1927, décidaient lors de leurs conférences respectives de 1937 de conjuguer leurs efforts pour réaliser leur fusion dans un Conseil œcuménique des Églises. Tout en travaillant dans la même optique, le CIM, dont la structure était plus lourde et plus complexe que celle des ces deux autres mouvements, s'intégrera au COE en 1961. Cf. *Infra* et pour les origines du COE, Martin VanElderen, *Le Conseil Œcuménique des Églises aujourd'hui et demain*, Genève/Paris, COE/Les Bergers et les Mages, 1995, pp. 20ss.
- ⁹ N. Goodall (éd.), *Missions under the Cross*, London, 1953.
- ¹⁰ Le message de Willingen a été publié en français dans *Le Monde non chrétien* de juillet-septembre 1952, n° 23, pp. 337-357. Quelques extraits ont également paru dans *Le Journal des Missions Évangéliques* de septembre 1952 sous la plume d'Émile Schloesing, directeur de la Société des Missions Évangéliques de Paris.
- ¹¹ Cf. Le message de la conférence d'Accra-Achimota, « The Christian mission at this hour » dans R.K. Orchard (éd.), *The Ghana Assembly of the IMC*, Edinburgh House Press, 1958, n'a jamais été traduit en français. Seul a paru en français un article de Pierre Benignus dans *Le christianisme au XX^e siècle* du jeudi 23 janvier 1958.
- ¹² Cf. Ibadan. *Conférence des Églises d'Afrique*. 1958, Paris, SMEP, 1959.
- ¹³ Cf. Lesslie Newbigin, Bengt Sundkler, Jacob Korula, *Mission et Église à New-Delhi*, Paris, SMEP, 1963.
- ¹⁴ Cf. C et J.G. Bodmer-de-Traz, *New Delhi*, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 74.
- ¹⁵ Cf. *Record of the Meeting held in Mexico City*, Edinburgh House Press, 1964; et R.K. Orchard (éd.), *Witness in Six Continents*, London, 1964. Message traduit en français par le COE/CME, réf. « Mex-36 », Genève 1963 (dactylographié).
- ¹⁶ Pour ces derniers paragraphes, nous nous inspirons largement de l'ouvrage de Gérard Vallée, *Mouvement œcuménique et religions non chrétiennes. Un débat œcuménique sur la rencontre inter-religieuse de Tambaram à Uppsala (1938-1968)*, Paris-Tournai, Desclée, 1975.
- ¹⁷ Cf. *Evanston — Nouvelle Delhi 1954-1961*, Rapport du Comité central à la troisième Assemblée du COE, Genève, COE, pp. 67s.

II. Jalons de la pensée missionnaire protestante œcuménique des années 1970 aux années 1990

Jacques MATTHEY

2.1. Bangkok 1972, une conférence à la charnière entre l'optimisme des années 60 et la crise

La deuxième partie des années 60 est marquée par une situation mondiale de plus en plus injuste, mais contestée à la fois en Occident (mouvements étudiants) et dans les autres continents (luttas de libération). L'espérance que les structures injustes et oppressives pourraient être concrètement changées dans un avenir relativement proche marque également la réflexion et l'engagement missionnaires. Autour de l'assemblée du COE à Upsal en 68, les positions les plus avancées défendent la thèse selon laquelle la mission chrétienne n'a d'autre priorité que l'engagement socio-politique pour l'« humanisation » des structures, suivant la dynamique de la mission de Dieu lui-même qui œuvre au sein des mouvements de lutte sociale et politique pour le *shalom*¹. Deux programmes particulièrement contestés du COE, ayant pour sujet le dialogue avec les autres religions et la lutte contre le racisme, naissent à ce moment-là.

La **conférence missionnaire de Bangkok**, tenue de la fin de décembre 1971 au début de janvier 1972 sur le thème « Le salut aujourd'hui », est la dernière avant la généralisation de la crise des années 70. Trois grands axes ressortent du processus de préparation et des débats²:

1. Pour la première fois de manière aussi explicite, le salut est compris dans un sens englobant les divers aspects de la vie humaine et sociale. L'action de Dieu en vue du salut se manifeste dans quatre dimensions principales: dans les luttes pour la justice économique, contre l'exploitation; dans les luttes pour la dignité humaine, contre l'oppression politique; dans la lutte pour la solidarité, contre l'aliénation de personne à personne; dans la lutte pour l'espérance, contre

l'angoisse et la résignation. Dans sa globalité, le salut comprend tous ces aspects. Toutefois, selon le contexte spécifique, tel aspect sera prioritaire pour la mission. En ce sens, on a pu dire que le salut, c'était la paix pour le peuple du Vietnam, l'indépendance pour l'Angola, la justice et la réconciliation en Irlande du Nord, ou la conversion personnelle dans une société sans espoir. La justice de Dieu se manifeste à la fois dans la justification du pécheur et dans la justice sociale et économique. Pour pouvoir s'engager dans la dynamique de la mission de Dieu, les Églises doivent d'abord se libérer de leur captivité dans les structures d'oppression et de leur complicité avec elles pour devenir catalyseurs de l'action de guérison de Dieu dans le monde.

2. Bangkok marque l'émergence sur la scène des conférences missionnaires de la révolte profonde des représentants des Églises du Tiers Monde contre l'influence culturelle dominante de l'Occident. Si avant Bangkok le monde pouvait être compris dans le cadre d'une vision universalisante de l'histoire, cette toile de fond s'est définitivement déchirée. La dénonciation de l'aliénation missionnaire est très forte, surtout de la part des représentants de l'Asie et de l'Afrique. Le style de travail de la conférence – qui a pu s'approcher d'un *happening* – et la liberté laissée aux rapports de section font que des slogans ou des expressions fortes font le tour du monde ecclésiastique : « Le Christ est venu pour racheter des hommes véritables, et non de pâles reflets d'autres hommes », « Le Christ est venu pour répondre aux questions que je pose et non pas à celles que d'autres pensent que je devrais poser ». Les délégués revendiquent le droit à l'identité culturelle, aussi comme chrétiens. Chaque Église doit pouvoir se libérer des modèles imposés par l'Europe ou l'Amérique du Nord pour trouver sa propre formulation théologique, ses propres choix éthiques, liturgiques ou structurels, ses propres alliances, par exemple avec des hommes et femmes d'autres religions. Il n'y a pas de théologie universelle, mais des théologies diverses, respectueuses des divers contextes sociaux et politiques dans lesquelles elles sont nées. C'est à la conférence de Bangkok que la revendication d'une théologie « contextuelle »³ apparaît sur la scène internationale, comme contestation de la domination missionnaire.

3. C'est pour répondre à l'inégalité des relations Nord-Sud en Église que les délégués cherchent les moyens de rendre les Églises vivantes dans divers contextes réellement indépendantes. Bangkok est devenue célèbre pour l'une des propositions figurant dans les textes des sections, celle du moratoire⁴. Le moratoire consiste à demander le retrait



— pour un temps déterminé — de tous les missionnaires et de tout le personnel expatrié, ainsi que l'arrêt du soutien financier extérieur aux Églises, pour leur permettre de trouver elles-mêmes leur identité et les réponses qu'elles doivent donner au nom de l'Évangile aux questions réelles de leurs membres. Quant aux missionnaires ainsi renvoyés chez eux, il leur faut s'engager dans leurs pays industrialisés pour y œuvrer à la transformation des structures injustes et à la conscientisation. L'objectif du moratoire est le renouvellement profond des relations entre chrétiens du Nord et du Sud. Sa radicalité fait qu'il est immédiatement contesté, y compris par les Églises du Sud – et pas toujours pour de bonnes raisons, d'ailleurs – et surtout qu'il n'est pas mis en pratique, sauf là où le pouvoir politique l'impose, comme en Chine ou en Birmanie. Cela dit, l'esprit critique dont il témoigne va influencer durablement les relations missionnaires et notamment l'accueil des envoyés du Nord vers le Sud.

C'est à la même époque que la vénérable Société des Missions évangéliques de Paris, la SMEP, cesse d'exister pour donner naissance en 1972 à un organisme français d'intégration de la mission dans l'Église, le Département évangélique français d'action apostolique (DEFAP), et à un organisme international de coopération inter-Églises, la Communauté évangélique d'action apostolique (CEVAA). Communauté d'Églises décidées à mettre une partie de leurs ressources en commun pour accomplir ensemble leur tâche missionnaire, la CEVAA peut être comprise comme une alternative structurelle au « moratoire », tentant de répondre d'une autre manière à la situation d'inégalité flagrante dénoncée à Bangkok. La CEVAA figure d'ailleurs dans les rapports de Bangkok comme une piste possible pour de nouvelles relations.

2.2. La Mission dans le temps de crise des années 70

Le début de la décennie des années 70 remet en question un certain nombre de convictions et d'espoirs. Dans le cadre de cet article, il ne nous est possible que d'effleurer le sujet en évoquant les plus importants. En 1971 paraît le premier rapport du Club de Rome rendant compte des limites de la croissance : le monde n'est pas infini, et ses ressources s'épuiseront un jour. Parallèlement, de terribles famines en Afrique scellent l'échec des conceptions capitalistes du développement, alors que la révolution culturelle chinoise met en question les modèles dits socialistes. Pour couronner le tout, survient la première grande crise pétrolière. Même en Occident, on commence à se rendre compte de la précarité des systèmes économiques et des théories du

développement. Cette évolution des choses va influencer également la réflexion missiologique, surtout à partir des années 75.

Mais dans un premier temps, nous devons évoquer le **Congrès mondial de Lausanne**, convoqué en 1974 par les milieux évangéliques animés par Billy Graham, pour marquer leur opposition aux développements théologiques œcuméniques et leur revendication d'un recentrage de la mission sur l'essentiel. Ces personnes, ces mouvements et ces organisations s'étaient déjà réunis dans les années 60 (voir la fin de l'article précédent). Toutefois, c'est Lausanne qui marque leur émergence véritablement internationale. La déclaration adoptée par le congrès se démarque clairement des thèses du mouvement œcuménique, notamment de celles de Bangkok. Elle affirme que dans le cadre de la mission, l'évangélisation des personnes qui n'ont encore jamais entendu parler du Christ Sauveur et Seigneur du monde est la priorité absolue. Tous les efforts d'organisation et de coordination doivent contribuer à renforcer le témoignage chrétien auprès des « non-atteints »⁵. Ce que le COE néglige, les milieux de Lausanne veulent le réaffirmer.

En se distançant clairement des thèses de Bangkok, la Déclaration de Lausanne⁶ refuse tout amalgame entre salut et libération politique, travail d'annonce de l'Évangile et engagement politique. Le salut est personnel, lié à l'acceptation, par la foi, du Christ comme seul Sauveur et Seigneur. Toutefois, Lausanne, notamment grâce à l'influence des nombreux délégués du Tiers monde, ne récuse pas l'engagement social comme tâche chrétienne, mais l'affirme, à condition que la distinction d'avec toute tentation « messianique » soit nette⁷. Pareillement, si Lausanne accepte une forme de dialogue dans l'amour comme moyen d'apprendre à connaître des croyants d'autres religions, la Déclaration tranche nettement contre toute possibilité d'admettre un salut hors de la foi confessée en Jésus Christ.

Le « Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde » (dit « Comité de Lausanne »), créé en 1974, deviendra pour bien des années, à côté des diverses Alliances évangéliques, le porte-parole essentiel des mouvements missionnaires protestants non pentecôtistes et non engagés dans le COE. On peut dire que Lausanne marque à la fois l'extrême différence entre « évangéliques » et « œcuméniques », mais aussi le début d'un rapprochement.

Le milieu des années 70 peut en effet être interprété comme une période de recentrage en matière de réflexion missionnaire. Nous ne pouvons tout évoquer dans les limites de cet article, mais nous rappelle-



rons qu'en 1975, le Vatican publie un remarquable document sur l'**évangélisation dans le monde**⁸, défendant une position englobante sur la mission. La même année, l'Assemblée du COE, tenue à **Nairobi**, recentre les thèses sur la mission en reliant les deux pôles que sont le témoignage et la solidarité. Il est intéressant de noter que c'est en période de crise que l'on redécouvre la spécificité de l'Évangile dans le cadre de la mission globale de Dieu.

2.3. L'irruption des victimes comme porteurs du message de Dieu (1980)

Durant la fin des années 70, deux mouvements vont se rejoindre dans la **conférence missionnaire mondiale de Melbourne** (1980): l'étude du Département du développement du COE sur l'Église et les pauvres et l'expérience des mouvements de la Mission urbaine et rurale liés au Département de mission. Convoquée sur le thème « Que ton règne vienne », cette conférence bouleverse les données et les priorités de la mission. La venue du règne de Dieu, thème redoutable s'il en est⁹, entraîne une transformation fondamentale des valeurs et des structures, renversant les hiérarchies. Nous retiendrons trois axes parmi les nombreux thèmes figurant dans les documents¹⁰.

1. Sous l'influence déterminante des représentants d'Amérique latine et de l'expérience des communautés de base, la conférence découvre et affirme que ceux qui, dans la société, sont les plus opprimés, c'est-à-dire les « pauvres », sont prioritaires dans la perspective du règne de Dieu. Reprenant la perspective de la Mission de Dieu qui inspire la théologie du COE depuis Willingen, Melbourne en précise le « lieu théologique » d'intervention dans le monde: Dieu agit par et au travers des pauvres, des victimes et des exclus. Le but de l'activité de Dieu, décrit comme *shalom* (cf. note 1), est également précisé en ce sens que c'est d'abord la libération des pauvres que Dieu vise, libération qui amènera une transformation des relations dans le monde et également une libération pour les riches et puissants. Les pauvres et leur sort deviennent donc le critère pour juger de tout développement et de tout programme social, politique, économique, religieux et missionnaire. Ils deviennent également les porteurs prioritaires du témoignage rendu à l'Évangile dans le monde. Sur ce point, il reste un flou dans les textes de la conférence: certains paragraphes suggèrent que ce sont les pauvres en tant que tels, donc leurs mouvements sociaux ou politiques qui, ainsi, portent le message de Dieu – indépendamment d'un rapport religieux. D'autres, plus nombreux, il est vrai,

définissent clairement les Églises ou communautés de pauvres comme les porteurs de l'Évangile.

2. Symboliquement, le changement de priorité missionnaire est décrit à Melbourne comme un double mouvement du « centre » vers la « périphérie » et de la « périphérie » vers le « centre »¹¹. C'est le Christ lui-même qui induit ce nouveau mouvement : lui qui est le centre du règne de Dieu, ne naît ni dans un Temple, ni dans un palais, mais dans une grotte. Et il sera exécuté hors des murs de la ville, au lieu dit du « crâne ». Il atteste que le règne de Dieu est toujours en mouvement de tout « centre » vers toute « périphérie ». On ne trouve pas le Christ vivant là où se concentrent les pouvoirs politiques, économiques ou religieux, mais là où croupissent les damnés de la terre. C'est par conséquent de là que retentit actuellement le message d'espoir ou de jugement de Dieu sur l'état du monde. Le mouvement de la mission de Dieu part des pauvres des périphéries pour atteindre les centres du pouvoir.

3. Une des sections de Melbourne met particulièrement en valeur la critique du pouvoir qu'une telle perspective implique. Le Christ crucifié met en question toute utilisation du pouvoir en mission – et peut-être en général. En effet, c'est sur la croix, dans l'abandon total de tout pouvoir, que se manifeste le règne de Dieu, au travers du don de sa vie par le serviteur. Être en mission selon la manière du Christ, c'est partager la vulnérabilité du Seigneur du monde. On trouve là une marque spécifique du témoignage dans la perspective du thème de Melbourne. Cela ne peut que conduire à un refus de toute tentative d'imposer le message chrétien par des moyens de puissance ou avec le soutien de tels moyens. C'est là peut-être aussi la mise en question la plus radicale des formes d'Église ou d'organismes porteurs de la mission chrétienne ou qui en sont issus. La « croisade » est un contre-témoignage à la croix. Mais peut-être l'Église institutionnelle l'est-elle aussi...



2.4. Années 80 : Espoirs de convergence entre évangéliques et œcuméniques

Le mouvement de Lausanne, cette même année 1980, paraît quant à lui s'intéresser à d'autres thèmes. Une conférence convoquée à **Pattaya**, en Thaïlande, tente de tirer des conséquences méthodologiques et organisationnelles des thèses de Lausanne et notamment de celle qui en est ressortie comme la priorité numéro un de la mission, à savoir l'annonce à ceux qui ne connaissent pas encore le Christ. La question principale autour de laquelle sont réunis les délégués est

celle-ci : « *Comment entendront-ils* (sous-entendu l'Évangile) ? » Dans de nombreux ateliers, les responsables missionnaires présents travaillent dans le détail à discerner les différents groupes de population (*peoples'groups*) au sein desquels on souhaite pouvoir faire naître des Églises. En effet, disent les évangéliques, en évangélisation, il est erroné de considérer l'individu comme une entité isolée. Mais il est tout aussi faux de travailler avec le concept de « nations » politiques. L'existence d'une Église dans un pays ne signifie pas du tout que l'Évangile puisse réellement atteindre toutes les populations de ce pays. Il faut donc affiner l'analyse, ce que Pattaya tente de faire. On discerne environ 17 000 groupes de population qui n'ont pas encore la possibilité de faire l'expérience de l'Évangile vécu par une communauté issue du groupe lui-même¹². Certains des travaux d'ateliers font un travail remarquable d'analyse et de réflexion stratégique qui pourront d'ailleurs, comme c'est le cas pour l'atelier sur le témoignage auprès des pauvres dans les grandes cités, être une base pour un futur rapprochement avec les milieux œcuméniques.

La Déclaration sur la mission et l'évangélisation du COE

En 1982, le COE publie une « Déclaration sur la mission et l'évangélisation » qui fait le point sur l'évolution depuis 1960 en intégrant de manière remarquable les héritages des conférences missionnaires précédentes ainsi que les impulsions reçues des Églises orthodoxes, des ordres et congrégations missionnaires catholiques et des dialogues avec les milieux évangéliques. Il en ressort une vision réellement englobante de la mission¹³ qui, avec la Déclaration de Lausanne de 1974 et l'Encyclique *Evangelii nuntiandi* de 1975, forme un corpus de textes essentiels à connaître¹⁴. Ce texte du COE n'est pas résumé dans cet article, puisque nous traitons en détail de chacune des conférences. Toutefois, il est bon de mentionner quelques points qui marquent une progression par rapport aux sujets évoqués ci-dessus.

1. Le document insiste sur le fait qu'un témoignage clair rendu à l'Évangile est au cœur de la mission. L'Église est là pour appeler hommes et nations à la repentance, pour annoncer le pardon des péchés et une vie renouvelée. La proclamation du Royaume de Dieu inauguré en Jésus, le Seigneur crucifié, est au cœur de la vocation de l'Église dans le monde.

2. Mais l'Église n'est pas seulement instrument du témoignage. Elle participe au ministère de médiateur du Christ entre Dieu et la création. Il y a deux mouvements : l'Église manifeste au monde l'amour de

Dieu. Mais elle présente également à Dieu, dans l'identification avec les souffrants, leurs prières, leurs cris et leurs aspirations, leurs joies. Et le document précise que tout déséquilibre entre ces deux mouvements entrave gravement le témoignage chrétien.

3. Le COE insiste sur l'importance de la décision et de la conversion personnelle au Christ, de l'accueil de son pardon et de l'acceptation à le suivre dans une vie de service. En même temps, l'appel à la repentance s'adresse également aux peuples, aux groupes humains et aux familles.

4. L'évangélisation se vit d'abord et surtout dans les relations de personne à personne où l'Esprit fait jaillir la foi.

5. Il y a une coïncidence tragique qui fait que la plupart des personnes et des peuples qui n'ont jamais entendu parler du Christ sont également les plus pauvres et les victimes du système économique et social mondial. Par rapport à cette situation, le critère de crédibilité est double : une annonce de l'Évangile qui ne parle pas de la promesse de justice adressée aux pauvres caricature le message du Christ. Mais une lutte pour la justice qui ne renvoie pas aux promesses du Royaume est également une caricature de l'Évangile.

Sur bien des points essentiels du débat missiologique, la Déclaration de 1982 évite les thèses unilatérales. Elle peut donc être considérée comme un authentique document de convergence. Les milieux en débat ou en dialogue avec le COE ne s'y sont d'ailleurs pas trompés. Il y a eu plusieurs rencontres, régulières avec les congrégations missionnaires catholiques, et également avec les milieux du Comité de Lausanne et de l'Alliance évangélique. La déclaration commune sur l'évangélisation de **Stuttgart** (1987) est à ce propos remarquable¹⁵. Elle définit les points d'accords et les problèmes, puis appelle à tenter de formuler ensemble quels seraient les genres de programmes d'évangélisation que l'on souhaiterait en commun. À notre connaissance, cet appel n'a malheureusement pas été suivi d'effet.



La conférence missionnaire mondiale de San Antonio (1989)

Tenue en même temps que le Rassemblement européen inter-confessionnel pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création à Bâle au printemps 1989, la conférence missionnaire mondiale de San Antonio (Texas) n'a pas eu, dans les médias, le retentissement de la réunion « concurrente ». Pourtant, elle a fait avancer le COE et ses

Églises membres sur plusieurs points d'importance. En ce qui concerne les relations avec les milieux évangéliques, il faut mentionner la fameuse lettre que les participants de sensibilité évangélique à San Antonio adressèrent aux organisateurs du **congrès** du Comité de Lausanne, prévu la même année à **Manille**, aux Philippines. Les délégués y font le point sur les rapprochements et les différences théologiques et souhaitent un dialogue plus formel et fréquent. Lors de la conférence de San Antonio, l'idée est même évoquée d'une future réunion commune des deux mouvements internationaux ou au moins de l'organisation de deux congrès parallèles, en même temps et au même endroit, pour permettre des contacts. À notre connaissance, cette proposition est elle aussi restée sans effet¹⁶.

Voici ce que nous souhaitons retenir de San Antonio pour cet article :

1. Depuis la création du programme de dialogue du COE, les tensions et les débats théologiques sont vifs autour du programme, mais surtout à propos de la relation entre dialogue et mission. Contrairement à ce que l'on pense habituellement, les positions ne sont pas du tout unifiées sur cette question au sein du mouvement œcuménique, surtout pas dans son secteur mission. C'est d'ailleurs l'un des points où la Déclaration de 1982 reste faible. San Antonio a pu trouver une formulation qui clarifie l'état de la question en trois affirmations disant en substance que, tout d'abord, nous ne pouvons pas affirmer autre chose que de reconnaître et de confesser que c'est en Jésus Christ que se trouve le salut; ensuite nous ne pouvons pas non plus fixer de limites au pouvoir rédempteur de Dieu; enfin nous reconnaissons qu'il y a une tension entre ces affirmations et que nous ne sommes pas en mesure de la résoudre. Cela a le mérite de la clarté et résume bien le point auquel le mouvement œcuménique est arrivé. En effet, il affirme à la fois la nécessité de prêcher l'Évangile à tous ceux qui ne le connaissent pas encore et le fait que mission et dialogue se complètent et ne s'excluent pas. Cette position médiane est la seule que peuvent actuellement affirmer en commun les nombreuses Églises et mouvements reliés au COE.

2. Reprenant la tradition des appels à l'engagement dans les luttes pour la justice et la paix qui se retrouvent dans toute conférence missionnaire œcuménique, San Antonio tente une approche plus positive du pouvoir que ce ne fut le cas à Melbourne. On y parle du pouvoir créateur de Dieu, du pouvoir de la résurrection, qui se manifeste dans les mouvements de protestation contre l'oppression, de lutte pour la justice et surtout dans la résistance à la déshumanisation. Sur ce point,

San Antonio ne sait pas toujours maintenir la distance critique indispensable à tout discours théologique sur le politique. Toutefois San Antonio innove surtout par l'élargissement du domaine de la mission à la création tout entière. Concrètement, cela consiste à revendiquer le droit à la terre pour les paysans et les minorités sans terre, Dieu seul étant propriétaire de sa création. La mission intègre ainsi les premières impulsions du mouvement «Justice, paix et sauvegarde de la création», lancé pour ce qui concerne le COE à l'assemblée de Vancouver en 1983.

3. San Antonio ouvre une brèche en vue d'une appréciation et d'une valorisation des expériences de religiosité populaire. En quête d'une spiritualité chrétienne moins intellectuelle et moins occidentalisée, la conférence a abordé dans un esprit positif les acquis des communautés religieuses qui vivent une forte identité collective, utilisent un langage symbolique et religieux, accordent de l'importance à des thèmes comme la terre, la fertilité, le corps et la sexualité, le travail, le caractère festif des célébrations. La conférence ne s'est pas exprimée avec précision pour savoir si elle ne s'intéressait qu'aux expériences de communautés chrétiennes ou aussi aux groupes et communautés de religion populaire en général.

4. Enfin, on peut dire que c'est à San Antonio qu'officiellement, le silence sur le ministère des envoyés (le nouveau nom pour «missionnaire») est rompu, silence qui a duré depuis Bangkok, si l'on excepte un petit paragraphe dans la Déclaration du COE de 1982. Il est vrai qu'au niveau programmatique, le COE a beaucoup travaillé sur l'échange de personnes et de ressources. Mais sa théologie missionnaire n'insistait pas vraiment sur l'importance du ministère de franchissement de frontières culturelles. Parallèlement, San Antonio réaffirme l'appréciation positive d'une expérience de réorganisation communautaire des relations Nord-Sud comme l'est la CEVAA¹⁷.

pm
59

2.5. 1989: Le mur tombe, une page se tourne

Sans le savoir, la conférence de San Antonio aura été la dernière tenue dans un monde coupé en deux du point de vue politico-économique, puisque le mur de Berlin tombera la même année en automne. Ainsi donc, pour la première fois depuis Edimbourg, le mouvement missionnaire se retrouve devant le défi d'un monde dirigé par un système économique unique. La réflexion sur la mission va devoir désormais affronter les causes et les effets de la «globalisation», à la fois du point de vue économique et culturel, de même que les conflits surgis

d'une fragmentation des grands ensembles culturels en petites entités tendant à se refermer sur elles-mêmes.

En 1996, le COE organise à nouveau ce qui sera sa **dernière conférence missionnaire mondiale de ce siècle**. Elle se réunit à **Salvador**, au Brésil, sur le thème : « Appelés à une seule espérance. L'Évangile dans les différentes cultures ». Elle a été préparée par des études décentralisées durant plusieurs années depuis la dernière assemblée, celle de Canberra, et a donné un certain nombre de résultats non négligeables¹⁸.

1. Le mouvement missionnaire œcuménique reconnaît – on espère définitivement – la richesse de la variété des cultures dans le monde comme expression de la volonté du Dieu créateur. Aucune de ces cultures ne peut prétendre être plus proche de l'Évangile et donc mieux servir à sa diffusion qu'une autre. D'un point de vue théologique, les cultures sont d'égale valeur. Relevons que cela reste un point de débat, notamment avec certaines Églises orthodoxes. L'Évangile doit pouvoir naître et se développer dans chaque culture selon le génie propre de celle-ci. Salvador reprend donc les options de Bangkok sur la nécessaire contextualisation de toute vie d'Église. Durant le processus d'étude sur « Évangile et cultures » et à la conférence elle-même, les délégués ont bien pu se rendre compte qu'on en était encore loin. Pour ne prendre qu'un exemple, les structures mentales et les options théologiques du travail universitaire occidental continuent à influencer directement ou indirectement les Églises des continents non occidentaux. Salvador demande donc d'abord que l'on prenne – enfin – réellement au sérieux les revendications de Bangkok.

2. Mais Salvador introduit également d'autres accents. Toute culture porte en elle non seulement des dynamiques poussant à la solidarité, à la paix et à la réconciliation, mais aussi des éléments de violence, de mépris, de blocage. Pour la première fois, une conférence missionnaire du COE en prend acte de manière publique et officielle. Deux développements des dernières années y contribuent :

Premièrement, durant les travaux et les visites de la Décennie de solidarité avec les femmes, celles-ci ont pris conscience que leurs cultures ne leur accordaient pas toujours une dignité et des droits égaux à ceux des hommes, ni ne favorisaient sans autre l'éclosion de leurs charismes. Certaines oppressions n'ont pas leur cause dans les structures internationales, mais dans des habitudes, des croyances et des structures très locales. Il convient d'apprendre à les discerner.

Deuxièmement, les événements sanglants de l'ex-Yougoslavie et du Rwanda, pour ne prendre que ces deux exemples, ont rappelé combien

la religion – y compris le christianisme – pouvait, au nom de l'identité nationale, ethnique ou culturelle, soutenir ou participer à des actions indéfendables du point de vue évangélique. C'est pourquoi Salvador rappelle que toute culture peut être à la foi enrichie et critiquée par l'Évangile, de même que toute culture peut faire éclore des contenus du message du Christ ou les obscurcir. Il y a ambiguïté, et les Églises en mission doivent pouvoir discerner ce qui, dans chaque culture, pousse à l'oppression, à la violence, à l'exploitation et ce qui favorise la dignité, la paix et la justice. On aurait pu souhaiter une condamnation encore plus virulente de toute utilisation de la foi chrétienne pour justifier l'exclusion ethnique et l'incitation au mépris de ceux et celles qui sont nés dans une autre ethnies.

3. Toutefois, le discernement des cultures ne peut être opéré à partir d'un centre (tel que Genève ou Rome), mais seulement en dialogue œcuménique et en communauté interculturelle. La détermination des éléments ou des forces qui, dans une culture, s'opposent à la mission de Dieu doit être faite en commun, avec la participation des chrétiens vivant dans la culture en question. La faiblesse protestante de ne pas avoir de centre comme l'Église catholique romaine ou de doctrine très élaborée comme les Églises orthodoxes est sa chance sur ce point. Encore faut-il que les Églises protestantes puissent la saisir et prouver par les actes que ce système non dirigiste permet des incarnations évangéliques pertinentes dans les différents contextes. On en est encore assez loin. Si le COE devait prouver son utilité, en tout cas, là, il y en a une. Il est le lieu du développement de ce qu'on pourrait appeler une herméneutique interculturelle, indispensable au maintien d'une unité entre les diverses Églises incarnées dans leurs cultures respectives.

4. Le débat sur Évangile et culture n'est de loin pas clos avec Salvador. Il se poursuit et s'enrichit, notamment du fait de l'utilisation à Salvador d'une définition large de la culture qui inclut la religion. Cela a pour conséquence que le débat sur l'inculturation ne peut plus échapper à la question du syncrétisme, question délicate s'il en est. L'assemblée de Canberra en 1993 a failli éclater à l'occasion de la conférence très controversée de Madame Chung utilisant des symboles de la religion traditionnelle de Corée dans son exposé de théologie chrétienne. Les délégués évangéliques, comme ceux des Églises orthodoxes, se sont violemment distancés de cette approche. Les difficiles débats que les responsables œcuméniques vont devoir mener avec les Églises orthodoxes, tentées de quitter le COE, tournent entre autres autour de la question des limites de la diversité et de celle de la

pm
61

liberté d'inculturation de l'Évangile. De l'autre côté, les contacts renouvelés avec les milieux pentecôtistes et les Églises indépendantes africaines abordent les mêmes questions. L'étude de l'histoire missionnaire protestante montre une très grande réticence face aux religions populaires et aux emprunts trop osés de symboliques religieuses classées comme non chrétiennes. San Antonio a eu l'intuition d'en trouver une porte aux expériences religieuses. Salvador l'a poursuivie en tentant de distinguer entre syncrétisme fidèle à l'intention de Dieu dans et pour le monde et syncrétisme mettant l'Évangile en question.

5. Sur le plan du témoignage commun et du refus net de tout prosélytisme, la conférence de 1996 a adopté une position qui confirme les textes précédents du COE, tous très clairs dans leur position. Il était cependant important de redire cela dans le contexte de l'ouverture des pays de l'Est européen et face à la vague de missionnaires de tout bord s'y jetant sans aucun respect pour les personnes et les Églises sur place. Il faut cependant reconnaître que depuis Salvador, ce sont surtout certaines tendances très conservatrices et anti-oecuméniques au sein d'Églises orthodoxes de ces pays qui inquiètent par l'esprit de fermeture et de jugement qu'elles manifestent.

6. Enfin, si le message de Melbourne n'est pas repris tel quel, ni le langage des « pauvres », on peut estimer que l'attention portée aux représentants des peuples dits autochtones, à leur demande de respect de leur identité culturelle, à leur offre et à leur requête de partenariat réel avec les Églises à tradition missionnaire, représente une forme de reprise du regard porté par Melbourne sur les pauvres. Mais aujourd'hui, ceux-ci reviennent sur la scène fiers d'être porteurs de traditions culturelles et religieuses qu'on n'avait pas envisagées en 1980.

La présence plus active des peuples autochtones oblige les missionnaires à relier deux courants de pensée qui ne se sont pas souvent croisés : celui de l'option préférentielle de Dieu pour les pauvres et celui du regard sur les autres religions, posant la question de la présence de Dieu avant l'arrivée des premiers porteurs officiels de l'Évangile. Traditionnellement « miséreux » et objets de développement économique, ou « païens » et objets de mission, les autochtones revendiquent le statut de partenaires, de « pauvres » au sens de pauvres de Dieu, porteurs d'une révélation pour le monde, parce que Dieu a cheminé avec eux pendant des siècles, avant et après l'arrivée « physique » de l'Évangile par la proximité d'Églises en mission.

3. En guise de conclusion

Il y a bien des thèmes que nous n'avons pas abordés dans ces pages. Nous n'avons pu que mettre l'accent sur certaines questions, étant bien conscients que l'on pourrait le mettre ailleurs. Au moment où le COE va fêter ses 50 ans d'existence, il se trouve confronté à des démons proches de ceux qu'il a dû affronter à plusieurs reprises déjà. On peut mentionner la tendance du marché mondial et le courant des forces et des idéologies qui en profitent pour s'absolutiser, pour se diviniser. Il y a le danger pour chaque Église de se recroqueviller sur sa propre dénomination ou sa propre manière d'inculturer l'Évangile en dénonçant les autres comme « sectes » ou « hérétiques ». Il y a l'incompréhension entre les défenseurs d'une très grande liberté d'organisation de chaque Église et ceux qui souhaitent un minimum de consensus dans les formulations dogmatiques. Il y a le débat sur la présence de Dieu en Christ ou par l'Esprit auprès des hommes et des femmes ne connaissant pas Jésus de Nazareth ou ne souhaitant pas s'y référer consciemment. Il y a toujours l'inégalité des ressources qui brise l'unité du Corps de Christ, inégalité aggravée par la diminution des moyens financiers mis à la disposition des mouvements pratiquant une mission œcuménique, c'est-à-dire respectueuse à la fois de l'Évangile et de tous les hommes, femmes et enfants auquel il adresse ses promesses.

Face à ces défis et à bien d'autres, en cette année du cinquantenaire du COE, le thème de l'Assemblée de Harare (3-14 décembre 1998) paraît une exhortation réellement pertinente : **« Tournons-nous vers Dieu – dans la joie de l'espérance. »**

Pasteur de l'Église Nationale protestante de Genève, Jacques MATTHEY est actuellement Secrétaire général du Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande à Lausanne (Suisse). Dès 1999, il sera chargé de la division Mission et Évangélisation du Conseil Œcuménique des Églises à Genève. Animateur théologique apprécié, J. MATTHEY est l'auteur de deux ouvrages publiés aux Éditions du Moulin et de très nombreux articles bibliques et missiologiques.



Notes

- ¹¹ Le terme *shalom* est d'origine hébraïque. Habituellement traduit par « paix », il ne peut être rendu par ce seul terme. Selon les textes bibliques, on peut aussi traduire *shalom* par des termes comme relations justes, réconciliation, développement, prospérité.

² Jacques Rossel: *Le salut aujourd'hui. Documents de la conférence missionnaire de Bangkok, commentés par quelques participants* (choisis et présentés par J. Rossel). Genève, Labor et Fides, 1973

³ À l'époque, la théologie dite contextuelle voulait prendre en compte le contexte socioéconomique et politique d'un témoignage et pas uniquement son insertion dans une culture, comme le faisaient par exemple les théologies de l'adaptation. Depuis, l'élargissement de la notion même de culture a rendu la distinction moins claire.

⁴ Nous n'avons pas fait de recherche pour déterminer quand et où précisément le terme « moratoire » a été utilisé pour la première fois. Il suffit de rappeler qu'une réflexion très critique sur le rôle des missionnaires, envisageant leur retrait pur et simple, a été développée en 1971 dans les cercles de la Conférence chrétienne d'Asie orientale (*East Asia Christian Conference*) comme elle s'appelait à l'époque, notamment sous la plume d'Emerito Nacpil, qui était professeur à l'*Union Theological Seminary* aux Philippines. Cette réflexion a été relayée au niveau mondial lors d'une rencontre des départements d'entraide et de mission du COE, consacrée à l'échange œcuménique du personnel, tenue à Genève en octobre 1971.

⁵ Traduction du terme technique anglais *unreached*. *PM* a rendu compte du débat autour de la notion de « peuples non atteints » dans ses numéros 10 (1985) à 13 (1987), en publiant les thèses de Donald Mc Gavran et du Mouvement pour la Croissance de l'Église (*Church Growth School*) et les réactions qu'elles avaient suscitées. Cf. aussi la note 12.

⁶ La « Déclaration de Lausanne », dont l'original est en anglais, est le texte adopté par les participants au congrès. Largement distribué et traduit, ce texte est souvent utilisé depuis comme une sorte de confession de foi missionnaire. Pour pouvoir être membre de certains groupes ou sociétés, on est invité à signer personnellement la Déclaration de Lausanne. Elle a été publiée en français à divers endroits, notamment dans *PM* n° 2 (1981).

⁷ Le terme « messianisme » se rapporte ici à des tendances théologiques qui interprètent certains mouvements populaires ou sociaux comme action de Dieu ou du Christ dans le monde pour y faire avancer le royaume messianique. Il y a dans ces cas, effectivement, risque de sacralisation de mouvements politiques.

⁸ Paul VI, « L'évangélisation dans le monde moderne », Saint-Céré, Ed. Saint Michel, 1976, mensuel *Discours du Pape*, n° 315. L'encyclique est aussi connue sous son nom latin *Evangelii nuntiandi*.

⁹ On remarquera que le thème du royaume de Dieu figure dans les textes et traditions les plus radicales recueillies par les auteurs du Nouveau Testament.

¹⁰ Voir *Your Kingdom Come. Mission Perspectives*. Geneva, WCC, 1980. En français : *Que ton règne vienne. Perspectives missionnaires*. Genève, Labor et Fides, 1982.

¹¹ La terminologie « centre-périphérie » provient du débat sur la développement relu et corrigé par ceux et celles qui contestent la doctrine de la croissance. Face à une classification rigide du monde par pays « développés » et « sous-développés », cette approche fait valoir que dans chaque pays et dans chaque société, il y a des pôles de croissance et/ou de pouvoir et des régions souffrant de chômage, de sous-équipement et de pauvreté croissante.

¹² Dans les documents de Pattaya, la notion de peuple non atteint signifie un groupe de population dans lequel il y a moins de 20 % de chrétiens pratiquants. Le groupe de population se définit par une (sous)-culture, une histoire, une langue communes. Exemples : des paysans musulmans vivant au Pendjab et parlant l'urdu ; des réfugiés chinois en provenance du Vietnam, vivant en France, parlant le cantonais ; des travailleurs indiens parlant le tamil et employés dans les plantations de caoutchouc de Malaisie. Pour plus de détails, cf. Edward R. Dayton : *That everyone may hear. Reaching the unreached*. Monrovia, MARC, 1979. Pour une évaluation des conférences de Melbourne et Pattaya en général, cf. *PM* n° 2 (1981), avec des contributions de G. Osei-Mensah, M. de Védrières, A.F. Glasser et D. Bosch.

- ¹³ Le terme anglais (*w*) *holistic* est beaucoup utilisé dans la littérature missiologique œcuménique. Il peut prendre plusieurs significations. Chez certains, il est utilisé pour polémiquer contre une vision de la mission limitée au témoignage oral ou à l'évangélisation. *Holistic* prend alors une coloration socio-politique exclusive. Dans un autre sens, celui que nous utilisons ici, *holistic* fait allusion à une compréhension de la mission tenant compte de l'ensemble des facettes du témoignage chrétien sans en exclure aucune.
- ¹⁴ Sur la signification de la Déclaration du COE et de ses rapports avec Lausanne et Rome, cf. J. Matthey : « Mission et Évangélisation dans l'optique de Lausanne, Rome et Genève », dans *PM* n° 10, 1985, pp. 36-50.
- ¹⁵ Le texte complet des résultats du colloque de Stuttgart a été publié dans la *Lettre mensuelle sur l'évangélisation* du COE (octobre 1987). *PM* en a fait une présentation et en a publié d'importants extraits dans son numéro 17 (1989), pp. 33-42.
- ¹⁶ Cette lettre a été reproduite dans *PM* n° 20, 1990, pp. 35-43. L'ensemble de ce numéro traite des relations entre les mouvements œcuménique et évangélique à l'occasion des deux conférences de San Antonio et Manille, avec des contributions de S. Dupertuis, N. Britton, A. Schluchter et J. van Butselaar. Nous ne reprenons pas, dans cet article, la réflexion sur l'importance incontestable de Manille. Présentation du congrès de Manille : S. Dupertuis : « Flash sur la congrès « Lausanne II » à Manille », dans *PM* n° 18 (1989), pp. 58-65.
- ¹⁷ Pour San Antonio, cf. F.R. Wilson : *The San Antonio report*. Geneva, WCC, 1990. En version française, les rapports de section et le message se trouvent dans *Information-Évangélisation*, bulletin de l'Église réformée de France, 1990, n° 1. Pour une présentation de la conférence, cf. J. Matthey : « « Je suis doux et humble de cœur ». L'avenir de la mission à la manière du Christ (conférence du COE à San Antonio) », dans *PM* n° 18, (1989), pp. 66-76.
- ¹⁸ Les documents de Salvador sont disponibles en anglais : Chr. Duraisingh (éd.) : *Called to one hope. The Gospel in diverse cultures*. Geneva, WCC, 1998. Des extraits importants et commentés des rapports des sections, ainsi que le message et les actes d'engagement, ont paru en français dans *Échos d'outre-mer*, bulletin du DM – Échange et Mission (Lausanne), n°2, 1997. Pour une première évaluation de la conférence, cf. J. Matthey, « Salvador de Bahia : dernière conférence missionnaire mondiale œcuménique du siècle », dans *PM* n° 33, 1997, pp. 61s.

Pentecôte: universalité et diversité de la Parole

Philippe CHANSON

Aujourd'hui, nombre de sociologues, anthropologues, philosophes, penseurs, analystes et même généticiens s'accordent, chacun à sa manière et dans son champ de recherche, à nous le dire : à la fin de notre 20ème siècle et à l'orée du troisième millénaire, notre monde pris dans l'engrenage de la mondialisation se transforme à une vitesse immaîtrisable par un processus global de métissage tous azimuts... Métissage culturel, social, économique, politique, religieux et bien sûr humain. Un processus qui nous offrira à coup sûr des perspectives insoupçonnées, inédites, enrichissantes, mais qui nous achemine aussi vers de grands bouleversements humains en nous mettant, entre autres, en face des grandes questions, problématiques, non seulement des identités, mais de l'harmonisation des diversités désormais en chaos et mises à mal par l'aspiration d'une pensée mondiale dominante, de plus en plus universalisante, tentant à nier toutes les différences. Et c'est ici, devant notre pessimisme, que ce beau texte de Pentecôte, nous présentant l'avènement de l'Esprit et sa rencontre avec la Parole, peut s'offrir pour nous comme une sorte d'espéranto du monde par sa capacité de nous redire le don fondateur et la joie d'une unité possible au sein même des différences et qui magnifie la différence. Car je crois que ce texte peut être lu comme un éloge de la différence, un éloge que nous pouvons discerner à partir de quatre données offertes par notre récit.

Dans sa propre langue

La première de ces données qui fonde cet éloge de la différence nous est laissée par cette précision que chacun, réuni à Jérusalem, entend les disciples saisis par l'Esprit dans **sa propre langue**. En effet, tout commence ici par une Parole donnée et reçue, pour chacun, dans **sa** propre langue, c'est-à-dire par des mots articulés dans ce que certains linguistes ont appelé « le texte premier » dans lequel, par lequel, dès

sa naissance, tout être humain s'entend appelé, nommé, et donc rejoint et aimé. Car un homme, une femme, un enfant, ne serait pas sans le don du langage, sans le don de la réception possible d'un son qui lui soit propre, familial, sans le rythme particulier d'une syntaxe reçue et apprise qui l'habite et le structure en tant qu'être humain appelé à l'existence et être humain en devenir. Et il est ici remarquable que ce récit de Pentecôte qui essaye d'exprimer l'événement déclencheur de l'expansion de l'Église universelle commence, à l'inverse du projet de Babel, non par l'unification du langage, mais par la redistribution créatrice d'une Parole de Dieu offerte à **chaque** être humain dans **sa** propre langue, dans son « texte premier ».

Dans sa langue maternelle

Ce que nous pouvons retenir, ensuite, comme deuxième donnée, étayant cet éloge de la différence, c'est cette autre très fine précision que chaque être humain entend non seulement parler de Dieu dans sa propre langue, mais dans **sa langue maternelle**. C'est-à-dire dans son lieu générique, matriciel, ce lieu d'où il est sorti, d'où il est né. En quelque sorte dans sa terre-mère, de ce lieu premier où il a entendu pour la première fois son texte premier, le son de sa langue. Et nous pouvons sur ce point apprendre beaucoup des grands sages et philosophes africains comme le penseur sénégalais Hampaté Bâ ou les dignitaires Dogons du Mali qui insistent constamment sur le lien fondamental que tout être humain en tant qu'être de langage, entretient avec sa terre-mère. Car dans la tradition africaine, il y a un lien qu'on ne peut pas couper entre le texte premier — la langue — et le lieu premier — la terre-mère. Ainsi, c'est parce que toute parole est concrètement humidifiée par les lèvres qu'elle peut alors porter son message en fécondant le lieu matriciel où elle se trouve et d'où elle vient !

Or c'est exactement ce que nous suggère à sa manière le récit de Pentecôte où chacun, parce qu'il entend parler sa propre langue par des mots qu'il peut recevoir et qui donc résonnent juste en lui, dans son lieu matriciel, peut être alors fécondé par cette Parole de Dieu qu'il entend et qui germe en prenant racine en lui.

Dans sa propre culture

Et puis il y a cette troisième donnée de notre texte qui témoigne de cet éloge de la différence : l'évangéliste Luc, auteur de ce récit, énumère **toutes les aires géographiques** représentées et réunies à Jérusalem



pour ce jour de la Pentecôte, qui toutes reçoivent l'écho des paroles de Dieu à travers ceux qui les entendent. Et cela signifie que l'Évangile touche non seulement chacune de nos langues, chacune de nos terres-mère, mais bien aussi **chacune de nos cultures**. De nos cultures qui sont justement créées, pétries, modifiées par ce travail d'aller et retour incessant, de génération en génération, via le travail de mémoire, justement entre le langage et la terre-mère. Les cultures qui sont finalement ce qu'on a appelé ces « biotopes », ces lieux de vie où nous grandissons, où nous évoluons, où proprement dit nous nous **cultivons** avec des manières d'être particulières de penser, de s'exprimer, de se comporter, de s'habiller; avec nos rites, nos codes, nos croyances, nos traditions, nos systèmes économiques, sociaux et politiques, nos valeurs, nos modes. Bref, avec toute cette panoplie complexe de référents qui façonnent nos identités.

Et ici, encore une fois, ce récit de Pentecôte fait l'éloge de la différence non seulement en précisant que l'Évangile trouve un accueil possible dans chaque culture, mais en rappelant avec force et particulièrement cette année où nous avons fêté — bien trop discrètement en Suisse — le 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage, que **toutes** les cultures sont dignes de l'Évangile. C'est-à-dire, en clair, qu'il n'y a pas de langue sacrée ou supérieure, pas de terre sacrée ou supérieure, pas d'identité sacrée ou supérieure, pas de culture sacrée ou supérieure, ou meilleure, ou majeure qui soit seule digne d'entendre, de recevoir, de comprendre et de disposer de l'Évangile et donc d'avoir la prétention de représenter la cause de Dieu.

Il n'y a donc, fondamentalement, du côté de l'Évangile, ni exclusivisme, ni exclusion. **Toutes** les cultures sont un don fait à l'humanité pour contribuer à son enrichissement et à son harmonie. Il n'y a pas de culture indigne, bâtarde, péjorée, sous-développée, archaïque, exotique, idolâtre, barbare... comme l'on fait croire pendant si longtemps les discours coloniaux dont les blessures sont loin d'être cicatrisées aujourd'hui. Non ! Pentecôte nous redit avec audace que toutes les cultures sont non seulement éclairées par l'Évangile, mais qu'elles sont même toutes capables, selon un processus d'inculturation, de donner un éclairage à l'Évangile.

Dans la diversité du « Tout-monde »

Et cela veut dire que Dieu n'est pas blanc, que Dieu n'a pas de couleur ou de nationalité mais qu'il est bel et bien le visage plénier du monde. Et cela veut dire que **dès le départ** l'Évangile s'est répandu

dans le monde non pas à partir d'une « mono-génèse », c'est-à-dire à partir d'un lieu unique, d'un peuple unique, d'une culture unique et d'une langue unique, mais, comme le montre le récit de Pentecôte, en se donnant, selon l'expression des penseurs métisses tels le Martiniquais Edouard Glissant, en « digenèse », dans la diversité du 'tout-monde'. Au reste, les études néo-testamentaires montrent fort bien qu'on ne peut plus parler aujourd'hui d'**une** communauté primitive au sujet de l'Église, mais bel et bien **des** communautés primitives qui sont déjà bien présentes et fort diverses comme nous l'indiquent les indices évidents offerts par les lettres apostoliques.

Tout ceci est donc capital à retenir, non seulement pour aider à cicatiser les blessures du passé, mais pour prévenir celles de l'avenir que j'ai évoquées au début de cette lecture de Pentecôte et qui ont nom : standardisation, uniformisation, systématisation, globalisation, « macdonaldisation » du monde... En fait pour prévenir des dangers de l'**unicité**, c'est-à-dire de la création d'une monoculture mondiale répandue à l'échelle de la planète par chapeautage de quelques (voire d'une) cultures dominantes et dominatrices sur toutes les autres cultures alors minorées, marginalisées, manipulées et donc définitivement asservies et dominées.

Il nous faut alors ici lire et relire ce texte de Pentecôte qui nous dit que si l'Évangile pénètre dans le monde, le tout-monde, il le fait en s'inscrivant bel et bien dans les diversités linguistiques, matricielles et culturelles de notre monde et non pas en s'imposant dictatorialement dans le monde.

L'Esprit : liant de l'universel et du « diversel »

Mais de cet éloge de la différence, il reste encore à retenir une quatrième donnée, décisive, essentielle, de notre texte, qui a véritablement **fait**, rendu possible, l'événement de Pentecôte. Car si comme on l'a largement compris la force de l'Évangile est de s'inscrire et de magnifier les diversités, il s'agit maintenant de savoir comment vivre, agir et travailler à **l'harmonisation de cette diversité** pour ne pas en revenir aux vieux démons des intégrismes et des absolutismes totalitaires de tous bords qui ne cessent de ronger notre planète comme un os !

Oui, comment assumer ce que les philosophes créoles caribéens appellent dorénavant la « diversalité » du monde, autrement dit la reconnaissance, la préservation et l'harmonisation consentie des diversités dans toute leur complexité ?



Notre récit de Pentecôte répond ici à l'aide d'un concept étonnant, difficilement définissable, qui ne peut être expliqué par la logique ou la raison, et qui restera toujours insaisissable dans sa mystérieuse réalité : **l'Esprit**. Pas un esprit quelconque qui peut nous animer d'un bon ou d'un mauvais esprit, mais de l'Esprit de Dieu. Cette manière d'être de Dieu de se rendre présent au sein du monde et en nous. L'Esprit, cette énergie vitale, secrète, discrète, créatrice, transformatrice, source d'imprévisibilité et d'inattendu, et qui nous est effectivement présenté ici en tant que Parole inspirante qui recèle cette capacité d'harmoniser et d'unifier l'humanité dans le respect des différences. L'Esprit telle une Parole métisse — parce que pluriculturelle et transculturelle — capable de maintenir en tension créatrice l'Universel et le « diversel ».

Pentecôte : un événement subversif

Voilà le travail et le chemin qu'ouvre l'Évangile dans le monde dans une tracée même subversive parce qu'il travaille à contre-courant de nos réticences, de nos méfiances, de nos résistances et de nos prétentions humaines envers autrui. Car nous ne saurions oublier que ce récit de Pentecôte relate un événement vécu dans le contexte d'une curieuse *Pax romana*, d'une « Paix romaine », que la capitale de l'empire tentait d'imposer sans ménagement, comme un joug, via le langage (le latin et le grec), via les procureurs, les légions étrangères, les recensements, les impôts et le culte dû à l'Empereur, et ceci sur toutes les cultures si diverses du bassin méditerranéen et de l'Asie Mineure, cette grande aire mondiale connue d'alors.

Dans cette visée, on comprend que l'événement de Pentecôte soit effectivement **subversif** parce que l'auteur qui le relate provoque réellement une **rupture**, une cassure avec le système du régime impérial en présentant l'intrusion de l'Esprit comme une toute autre sorte de 'Pax romana', une *Pax romana-divina* et donc cette fois **libérante**. Libérante par-delà les frontières linguistiques, géographiques, humaines et culturelles en démontrant cette capacité de l'Esprit d'unir en un même esprit, dans le respect et l'harmonie des diversités. Autrement dit, en proclamant finalement que l'unique espérance portée par l'Évangile s'exprime et est dans ces différences dans lesquelles vient se lover l'Évangile.

Oui, il nous dit que l'Esprit est le liant insoupçonné de la diversité qui permet de vivre l'unité. D'une unité qui témoigne, comme à Pentecôte, dans le concert des langues maternelles, non d'une ivresse caco-

phonique, mais de l'écho symphonique de l'amour de Dieu ou, pour reprendre les mots si bien choisis par Luc pour écrire ce texte : « des merveilles de Dieu » pour chacun des êtres humains que nous sommes.

Aumônier de l'Université de Genève et pasteur à la paroisse de St-Gervais, Philippe CHANSON, théologien, a dirigé l'Atelier Guyanais de Théologie de 1987 à 1994. Il a participé récemment à la session « Appelés à une seule espérance. L'Évangile dans les différentes cultures » de l'Institut Œcuménique de Bossey. Il est également membre actif de l'Association francophone œcuménique de Missiologie.

Sommaires



Karl Müller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans, Richard H. Bliese,
Dictionary of mission. Theology, History, Perspectives.

Maryknoll: Orbis Books, 1997, 518 p.

Version anglo-saxonne enrichie du grand dictionnaire missiologique allemand publié en 1987, cet ouvrage semble indispensable à toute bibliothèque sur la mission. Un bon nombre de grands noms de la missiologie figurent parmi les auteurs des 110 entrées. L'ouvrage, de conception interconfessionnelle, présente une version actualisée ou augmentée des articles d'origine, ainsi que de nouvelles contributions. On a donc là une somme présentant l'état actuel de la réflexion sur la mission de l'Église, non seulement en Occident, mais aussi dans les pays du Sud, comme en témoignent les entrées sur la théologie africaine, noire, indienne, philippine, coréenne et latino-américaine par exemple, chaque fois rédigées par un auteur du pays ou continent en question. Chaque article est suivi d'une bibliographie intéressante.



Shafique Keshavjee

Le roi, la sage et le bouffon. Le grand tournoi des religions

Paris: Seuil, 1998, 272 p., FF 95. —

Prétextant des événements venus troubler la vie de son Royaume, un roi, conseillé par un Sage et un Bouffon, convoque un Grand Tournoi de la Vérité. Tour à tour un athée, un bouddhiste, un hindou, un musulman, un juif et un chrétien fournissent leur prestation. À la recherche de la Beauté éternelle et de la Sagesse véritable, ils mettent tout en œuvre pour se dépasser et communiquer le meilleur d'eux-mêmes. Qui sortira vainqueur de cette compétition? Seule la lecture de cette fable brillante et pleine d'humour vous le révélera.

L'auteur est pasteur de l'Église réformée et auteur d'une thèse sur Mircea Eliade. Il consacre une partie de son temps au dialogue entre les religions.



Religions traditionnelles africaines. Projet de société.

Actes du cinquième Colloque international du Centre d'Études des Religions Africaines (CERA), Kinshasa, 24-30 novembre 1996, Kinshasa: Facultés catholiques, 1997, 512 p.

Dans la crise multiforme qui la frappe, l'Afrique est à la recherche d'un nouveau souffle. Ceux qui y vivent aspirent à un espace vital qui favorise la promotion humaine intégrale. Mais sur quelles valeurs fonder un projet de société qui rencontre réellement les dispositions profondes du Nègro-africain? Dans sa latence, la religion traditionnelle africaine apparaît encore aujourd'hui comme une valeur sûre de civilisation, c'est-à-dire de l'épanouissement intégral de l'homme. Encore faut-il déterminer la manière dont elle fait corps avec les autres dimensions de l'existence qui sous-tendent un nouveau projet de société.



Michael Griffiths

Envoyer, c'est partir un peu...

Éditions des Groupes Missionnaires, 1998, 176 pages,
12x18 cm, FS 19,50. ISBN 2-88050-054-0

L'auteur a été longtemps missionnaire au Japon, puis à Singapour et directeur de l'Union Missionnaire d'Outre-mer, mission fondée au XIX^e siècle. Revenu en Europe, il s'est replongé dans la vie des Églises, leurs problèmes et leurs limites. Et c'est devant elles qu'il plaide la cause de l'engagement missionnaire. Il dénonce l'attitude qui consiste à utiliser l'image passée de la mission, plutôt désuète, pour éviter les questions que pose la mission de l'Église aujourd'hui.



Jean-Marc Chappuis

Ecclesiatic Park. Histoire fantastique du pasteur William Bolomey, dernier pasteur chrétien

Genève: Labor et Fides, 1998 (1^e éd. 1986), 110 p. FS 25.-

Que peut-il se passer au XXI^e siècle lorsque sociologues, ethnologues, et autres psychoallergologues savants découvrent dans les anciens presbytères métamorphosés en centres culturels, une communauté chrétienne oubliée conduite par le Pasteur Bolomey ? Cette histoire fantastique livre une cascade de conséquences aussi imprévisibles les unes que les autres.



Exchange vol. 27/3

Dans ce numéro consacré au thème de la continuité et de la révolution dans la missiologie, on relèvera l'article de Jan A. B. Jongeneel, « Missiology as an academic study » (pp. 208-220), qui repose sur les notions d'engagement de foi et de distance scientifique que requiert la pratique d'études en missiologie. L'article de Jan van Busterselaar « The gospel and Culture Study » (pp. 236-247) a l'avantage de faire le point sur le débat que soulève le rapport de ces deux réalités.

À commander à IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht — Pays Bas



Mission n° 84 (juin 1998)

Placé sous le thème « Corruption: Gangrène des sociétés », ce numéro du mensuel protestant de mission et de relations internationales présente un dossier varié et actuel fait de contributions émanant tant d'Amérique centrale, d'Haïti, de Nouvelle Calédonie, d'Afrique que de France.

À commander au SPM/Défap, 102, boulevard Arago, F-75014 Paris- France



Terre Nouvelle n° 109 (juin 1998)

Au moment où les bruits de guerre font à nouveau rage dans les Balkans, la publication de ce numéro de la revue des Œuvres d'entraide protestantes et du



Département missionnaires des Églises protestantes de Suisse romande autour de flashes sur l'Albanie est particulièrement opportune.

À commander au Département Missionnaire — Échange et Mission,
ch. des Cèdres 5, CH-1004 Lausanne — Suisse



Spiritus n° 151 (juin 1998)

Le lecteur de *PM* lira avec un intérêt particulier ce numéro consacré aux Églises en Asie, les différents articles consacrés à la mission en Chine, au Viet-Nam, en Mongolie, au Japon, à Hong Kong, en Indonésie et aux Philippines, car il est relativement difficile de se tenir au courant de l'évolution de la mission et des Églises dans ces pays.

À commander à *Spiritus*, 40 rue de la Fontaine, F-75781 Paris Cedex 16



Mission de l'Église n° 120, « Christologies africaines »

Ce numéro qui comporte un supplément qui remplace désormais la Lettre Inter-Églises et de nombreuses recensions intéressantes, fait la place sur une cinquantaine de pages au thème des christologies africaines.

À commander à *Mission de l'Église*, 5, rue Monsieur, F-75007 Paris — France



Le Fait missionnaire n° 6

Sous le titre « L'héritage missionnaire en perspective » se croisent trois regards. Tout d'abord, J.-F. Bayart tente d'intégrer l'analyse des missions à une réflexion sur les dynamiques du pouvoir en Afrique sub-saharienne. Puis P. Harries montre, à travers un exemple tiré de la réalité suisse, comment en retour les missions travaillent l'identité d'un groupe de population d'un pays d'envoi. Enfin, K. Blaser procède à une analyse du contenu et du contexte des différentes conférences missionnaires internationales de la deuxième moitié du XX^e siècle.

À commander à *Le Fait Missionnaire*, s/c Prof. K. Blaser, BFSH 2, Université, CH – 1015 Lausanne (Suisse)

Nancy FELIX

Brèves

La Croix-L'Événement

Pendant les mois de juillet et août, le journal *La Croix-L'Événement* a publié douze portraits illustrant les débuts de l'évangélisation des continents asiatique et océanien. Accompagnés de cartes, de repères chronologiques, de notices bibliographiques et d'illustrations, ces articles ont permis aux lecteurs de découvrir des expériences missionnaires probablement inconnues du plus grand nombre. Parmi ces articles, on pouvait lire par exemple, la fondation de l'Église de Chine par les chrétiens de Perse au Moyen Âge, le martyre des premiers chrétiens en Corée au XVIII^e siècle et l'origine de la mission protestante en Polynésie et en Mélanésie.

Sociétés de missiologie européennes : une première.

À l'initiative de l'Association internationale d'études missionnaires (*International Association for Mission Studies, IAMS*), les sociétés de missiologie d'Europe ont tenu leur première rencontre du 14 au 17 août 1998 à Stavanger (Norvège). En fait, elles sont assez peu nombreuses : une allemande, une britannique, une francophone (l'Association francophone œcuménique de missiologie, AFOM) et une néerlandaise. La cinquantaine de personnes qui ont participé à cette rencontre représentaient aussi des instituts et écoles ainsi que des départements de missiologie des facultés de théologie. Un thème de réflexion « Le christianisme dans les sociétés multireligieuses : perspectives missiologiques » et un certain nombre de directives concernant l'organisation du réseau européen de la missiologie ont occupé cette rencontre accueillie par l'École luthérienne norvégienne de théologie et de missiologie.



Proposer l'Évangile au cœur de la mondialisation

Pour sa première université d'été (24-30 août 1998), la Coopération missionnaire catholique avait choisi le site historique de Viviers dans l'Ardèche (France) pour vivre un échange international permettant de découvrir la dimension universelle de la foi chrétienne. C'est en particulier par des messes de différents continents, des témoignages, des conférences que ce brassage a pu être réalisé. La dimension œcuménique de la mission n'a pas été négligée grâce à une table ronde animée par trois membres de l'AFOM et une veillée de prière œcuménique.

Chrétientés d'Outre-mer en Europe au xx^e siècle : nouveaux réseaux missionnaires ou refuges identitaires ?

Tel était le thème du seizième colloque annuel du Centre de recherche et d'échange sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (CREDIC) tenu à Glay dans le Doubs (France) du 27 au 30 août 1998. Le colloque s'est intéressé à quelques implantations anciennes en France (kabyle et malgache), puis il a donné la parole aux acteurs d'implantations asiatiques, caraïbéennes, africaines récentes en Europe et au Canada. Les conclusions du colloque ont thématisé le « retour de l'inculturé » qui se produit dès lors que des communautés en diaspora sont tiraillées entre un projet de vie communautaire, un désir d'identification culturelle et un choix apostolique. Les actes de cette session seront publiés ultérieurement.

La rencontre des autres religions dans la mission

C'est à ce thème que le Centre de recherche et d'échange sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (CREDIC) et l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) consacrera la réflexion de son prochain colloque commun à Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999. Pour plus de renseignements et des propositions, s'adresser au Secrétariat de l'AFOM, 9 Rue du 18 août, F-74240 Gaillard (France).

Kenya: Le COE fait campagne pour l'annulation de la dette

Le 20 septembre, le Conseil œcuménique des Églises (COE) a lancé une campagne internationale pour l'annulation de la dette extérieure de l'Afrique en l'an 2000. Le lancement de cette campagne a eu lieu à Nairobi, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la fondation du COE à Amsterdam en 1948. C'est le secrétaire exécutif de la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA), le pasteur Goy Mulunda Nyanga, qui a invité tous les chrétiens africains à signer une pétition contre le « nouvel esclavage » que constitue la dette, et a demandé aux gouvernements la transparence sur l'utilisation de l'argent. Ce thème sera également à l'ordre du jour de la prochaine Assemblée du COE qui se tiendra à Harare (Zimbabwe) en décembre prochain.

Soudan: l'arme de la faim

Depuis la reprise des combats en 1983, la guerre menée par un gouvernement islamiste fanatique soutenu selon les experts par seulement 5 % de la population, a déjà provoqué entre 1,5 et 2 millions de morts, déplacé 4 millions de personnes et 600 000 réfugiés. De fait, l'aide internationale existe, mais la distribution est soumise au bon vouloir du régime de

Khartoum. Faute de pouvoir venir à bout de la guérilla menée par les forces du SPLA (Armée de libération des peuples du Soudan, aujourd'hui alliée à l'opposition musulmane modérée), le gouvernement utilise l'aide alimentaire comme une arme. Selon Nancy Hinga, responsable du programme d'aide d'urgence et de développement menée par les Églises du Sud-Soudan, «il faut faire vite, car des populations entières sont menacées de mort» et «seule la pression internationale permettra de débloquer la situation».

Faculté de Yaoundé : un Centre de recherche en Nouveau Testament

L'expérience n'en est qu'à ses débuts, mais la Faculté de théologie de Yaoundé (Cameroun) vient de dresser un bilan positif des activités de son Centre d'études et de recherches en Nouveau Testament (CERNT). Les professeurs de Nouveau Testament de la faculté et quelques doctorants ont commencé depuis 1992 à réfléchir sur une lecture africaine de la Bible. Récemment, un colloque international a réuni des professeurs et théologiens de Suisse, d'Allemagne, de France et d'Afrique, ainsi que les étudiants, autour d'une réflexion sur «l'évangile de Matthieu et la perspective d'une théologie contextuelle».


Bruxelles : un lieu de prière au cœur de l'Union européenne

Les fonctionnaires européens vont bientôt pouvoir prier et méditer dans une chapelle du xvi^e siècle en plein milieu du quartier de Bruxelles qui abrite les bureaux de l'Union européenne. «Bien que d'apparence modeste, la façade est très belle, a déclaré Jean Vignon, un fonctionnaire français qui supervise les travaux. Elle apporte une touche d'humilité aux immenses bâtiments qui l'entourent. Elle a une valeur symbolique importante et montre que l'Europe ne se préoccupe pas seulement d'économie et de marchés».




Japon

Contrairement aux affirmations traditionnelles, le christianisme au Japon serait antérieur de plusieurs siècles à l'arrivée du missionnaire jésuite Saint François Xavier en 1549. C'est ce qu'ont affirmé plusieurs chercheurs au cours d'une rencontre tenue à Tokyo le 16 mars. Le pasteur américain Ken Joseph y a affirmé que le christianisme aurait fait sa première apparition en Extrême-Orient il y a environ 1800 ans, après avoir emprunté la «route de la soie». Le pasteur en donne pour preuve une copie




de l'évangile de Matthieu écrite en chinois ancien, qui remonterait au 9^e siècle, découverte dans le temple bouddhiste de Horyuji à Kyoto. Selon au moins un historien, ce temple a été bâti vers 818 sur le site d'un édifice chrétien construit en 603.

Rabat: l'Unesco invitée à favoriser le dialogue interreligieux




Une chaire de l'Unesco pourrait être créée au Maroc pour soutenir les initiatives de paix des religions. Cette structure aurait pour mission d'aider les États à mettre en place des comités nationaux de dialogue interreligieux. Telle est la requête issue de la rencontre tenue en février dernier à Rabat. Les signataires, une vingtaine de hauts dignitaires religieux, ont rappelé la décision de la conférence de l'Unesco (octobre 1995) de promouvoir une « culture de convivialité et de partage, fondée sur les principes de liberté, de justice et de démocratie, de tolérance et de solidarité » et invité l'organisation à soutenir les initiatives de dialogue entre religions.

Un nouveau Secrétaire général pour le Département missionnaire – Échange et Mission




Français d'origine, pasteur depuis 1989 d'une paroisse de l'Église réformée évangélique du canton de Neuchâtel, Patrice Haesslein vient d'être nommé Secrétaire général du DM. Il succédera en août 1999 au pasteur Jacques Matthey, secrétaire général du DM depuis 1991, appelé dès le début de l'année prochaine à prendre part au travail théologique du Conseil Œcuménique des Églises.

Éthique et spiritualité



La Commission européenne de Bruxelles a décidé de maintenir pour 1999 une ligne budgétaire afin de soutenir, en Europe, des initiatives à dimension éthique et spirituelle. Lancé par Jacques Delors et doté d'un budget annuel de 7 millions de francs, le programme « Une âme pour l'Europe » voudrait promouvoir la liberté d'opinion et des actions œcuméniques et interreligieuses. Les initiatives doivent encourager la tolérance, la solidarité et la participation de ceux à qui on donne rarement la parole: les pauvres, les SDF (Sans domicile fixe), les immigrés, les chômeurs. Elles doivent mobiliser des réseaux de communication religieux tels que paroisses, synagogues, mosquées...

Sectes russes



Plus de 13 000 sectes ou nouveaux mouvements religieux se seraient fait officiellement enregistrer en Russie depuis 1991, affirme Sveltana Romaniouk, présidente d'une association de

soutien aux victimes des sectes. Et de dénoncer l'infiltration par les sectes des secteurs de la formation et de l'éducation. «Des membres de la Scientologie» affirme-t-elle, «peuvent présenter leurs publications dans les bibliothèques publiques, voire à l'Institut de journalisme et de l'Université d'État de Moscou».

Opposition en Indonésie

À la suite des violences qui ont fait en mai 1998 plus de mille victimes, d'origine chinoise pour la plupart, des responsables indonésiens ont lancé un appel à la «responsabilité de la conscience». Inquiets de l'«usage qu'on a fait de la différence ethnique, sociale et économique (pour) déclencher des conflits au sein du peuple», ils affirment que «naître dans un groupe ethnique ou dans un autre n'est pas un choix personnel, mais un don de Dieu à sa créature». Ce document demande par ailleurs au gouvernement de «poser des actes concrets pour prouver qu'il condamne les faits barbares qui ont semé la mort et la destruction».

Desmond Tutu

L'ancien archevêque du Cap a annoncé qu'il prenait un congé sabbatique à l'issue de la clôture des travaux de la Commission Vérité et réconciliation qu'il présidait. Si l'Afrique du Sud accomplit sa «révolution morale», estime le prix Nobel de la Paix, elle peut transformer son rêve de nation arc-en-ciel en réalité. Mais, pour cela, «nous avons besoin de revenir à ce qui fut au centre du mouvement de la conscience noire, la fierté en nous-mêmes, une reconnaissance et une célébration de notre propre valeur».

Liberté religieuse : constat inquiétant

Dix-neuf pays européens violent la liberté de religion, indique le rapport 1998 de la Fédération internationale d'Helsinki pour les droits de l'homme. Les minorités religieuses d'Europe de l'Est se trouveraient aujourd'hui confrontées à des difficultés plus sérieuses que celles qu'elles rencontraient sous l'autorité communiste. La liberté de religion est menacée dans toute l'Europe car les gouvernements tendent à renforcer les religions traditionnelles aux dépens des minorités.

La Fédération d'Helsinki, qui doit son nom à l'Acte final d'Helsinki de 1975, comprend 34 comités nationaux et a son siège à Vienne. Elle suit l'évolution des droits de l'homme, notamment grâce à des fonds de l'Union européenne et de plusieurs gouvernements (<http://www.ihf-hr.org/>).

PM
79

En 2045, la moitié des Brésiliens seront évangéliques

D'ici l'an 2045, la moitié des habitants du Brésil pourraient être des évangéliques. C'est ce qu'indiquent les chiffres publiés par l'Institut brésilien de géographie et de statistiques. Il y a actuellement un peu moins de 20 millions d'évangéliques sur une population de 160 millions d'habitants. Selon l'institut, le rythme de croissance de la communauté évangélique est deux fois plus rapide que celui de la population. Si la tendance se poursuit, il y aura 22 millions d'évangéliques en l'an 2000 et d'ici l'an 2045, ils représenteront 50 % de la population brésilienne.

Aide au développement: nouvelle baisse

Les chiffres récents de l'OCDE sont sans appel: les riches sont de moins en moins généreux. En 1997, les 29 pays les plus nantis de la planète ont donné 46,7 milliards de dollars au titre de l'aide au développement, soit 0,22 % de leur produit national brut. Cela représente une baisse de 15 % par rapport à l'année dernière.

Prière de guérison

Pour la première fois dans l'Église d'Angleterre, des prières de guérison, d'exorcisme et de délivrance ont été ajoutées dans la nouvelle version de la liturgie anglicane officielle qui sera publiée en 2001. On implorera désormais la guérison de Dieu «contre la perversité des mauvais, l'assaut des esprits malins et des ennemis visibles et invisibles et les pièges du diable». Sont prévues aussi des prières avec imposition des mains et «huile sainte» sur ceux qui sont victimes de maladie ou de choc émotionnel. Un évêque commente la décision comme «une réponse à la perte de plus en plus grande de repères. Les gens font l'expérience de la désintégration de leur identité, de leurs valeurs, ils réclament de retrouver l'unité de leur personne».

Eric TROCMÉ et J.-François. ZORN