

Sommaire

Éditorial

Nancy FELIX 2

Refléter le Christ et réfléchir à Jésus Christ

Pour une mission humble et audacieuse
dans un monde en désarroi

Klaus SCHÄFER 5

Évangéliser et guérir

Positions protestantes au XIX^e et XX^e siècle

Jean-François ZORN 25

Évangélisation et aspirations des femmes : deux réalités en opposition ou en synergie ?

Ana LANGERAK 49

Dialogue orthodoxe-évangélique

Quelques enjeux missiologiques

Huibert VAN BEEK 57

Recensions 67

Sommaires 69

Brèves 73

Éditorial

De la liberté de se faire tout à tous

Nancy FELIX

Donner à son dernier congrès de missiologie du millénaire un thème christologique, à savoir «Refléter le Christ et réfléchir à Jésus Christ», n'est-ce pas manquer l'occasion d'être dans le mouvement ou fuir devant la complexité du réel ou encore opérer un repli frileux sur la doctrine ? Et pourtant c'est ce thème que l'Association internationale d'études missionnaires (*IAMS*) a retenu pour replacer chercheurs et praticiens de la mission devant leur responsabilité. Face à une mission qui, pour s'être pensée un peu trop exclusivement comme *missio Dei*, a peut-être perdu de vue la spécificité de sa tâche apostolique, le troisième millénaire naissant sera peut-être le temps de la redécouverte que ce Dieu s'est incarné dans un Fils crucifié et que leur Esprit commun cherche des visages pour ressusciter.

Redécouvrir ces relations, c'est accepter qu'il y a un lien entre le Christ **crucifié** et la tâche missionnaire et plus encore assumer de s'associer à la destinée du monde – pas seulement celui qui nous est familier, mais aussi celui de l'autre ; pas seulement celui des «gagners», mais aussi celui des *losers*. Et dire que ce Christ crucifié est aussi **vivant**, c'est alors apprendre à discerner comment en-visager cette vie, c'est-à-dire redonner humanité – santé, place, équilibre, liberté — à ceux que toutes les formes d'injustice ont défigurés.

C'est ce paradoxe que l'Église, et chaque témoin, vit comme une tension permanente, mais «créatrice» selon le mot de D. Bosch. Cette position inconfortable entre une vocation ancrée dans une conviction forte («à cause de l'Évangile») et une nécessité d'incarner l'Évangile de manière à la rendre recevable — «je me fais tout à tous» —, l'apôtre Paul la défend comme étant le fruit de sa liberté (1 Co 9). En effet, la rencontre n'est jamais prévisible et reste toujours non maîtrisable entre une Parole vivante et une histoire particulière. Et c'est pourtant là l'espace de la mission. Au gré des temps, cette rencontre



s'est déclinée sur tous les modes. En arrière-plan des articles qui paraissent dans ce numéro, on peut déchiffrer trois types de rencontre différents.

De la rencontre de l'Évangile avec le dualisme hellénistique entre **corps** et **esprit**, l'Église a modelé une conception de la personne qui a eu tendance à l'entraîner du côté d'une désincarnation. En effet, quel reflet de Dieu, quelle image du salut, quelle spiritualité peut communier une personne qui serait coupée de son corps et de son affectivité ? Que le dualisme ait infiltré la pensée de l'Église primitive ou que l'Évangile n'ait pas questionné ce dualisme peu évangélique, il demeure un héritage. Dans l'Église, la question du rapport entre salut et guérison — ou l'absence de débat sur cette question — a alimenté des dissensions, et continue à le faire. Et la missiologie doit sans cesse reprendre celle de la relation entre évangélisation et diaconie, et en particulier celle d'évangéliser et guérir. En s'adaptant à l'anthropologie ambiante — ou peut-être en s'y ajustant pragmatiquement ! — l'Évangile a perdu ou au moins émuissé ce qui constitue son essence même, à savoir qu'il s'est incarné.

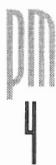
Dans sa rencontre avec les sociétés patriarcales environnantes, l'Église s'est plus « enculturée » (c'est-à-dire qu'elle s'est appropriée la culture ambiante) qu'elle n'a contextualisé l'Évangile. En effet, elle a progressivement renoncé à l'égalité de l'homme et de la femme, qui apparaît comme l'un des contenus prophétiques de l'Évangile, pour adopter le système d'organisation des sociétés en place. Ce faisant, l'Église a adopté une idéologie qui savait quel rôle assigner à la femme. Non seulement elle s'est privée de la variété des compétences des femmes, mais encore, elle a amputé le témoignage d'un Dieu dont l'image englobe et dépasse les **genres** et dont le salut concerne toute l'humanité et tout **l'humain**.

Enfin, la croissance de l'Église a aussi passé par une phase de délimitation de la « **terre canonique** », c'est-à-dire du territoire sur lequel elle exerçait son droit, des aires où l'Évangile n'avait pas encore été proclamé, qui étaient déclarés non canoniques. Cette conception d'un espace sur lequel l'Église faisait régner sa loi tend à laisser penser que l'Évangile peut être totalement inculturé, qu'une société ou une culture peut être chrétienne. Cette conception tend à gommer la réalité de la séparation entre Dieu et le monde. Elle émousse le scandale de la croix. De plus, quelle possibilité restera-t-il à cette Église de reconnaître la culture de l'autre ? On voit comment une telle Église peut ressentir toute mission autre que la sienne comme une **intrusion**. Mais



on voit aussi comment, par une assimilation identique mais inverse, une Église peut aller « missionner » sur une terre étrangère comme si c'était une *tabula rasa*.

Aujourd'hui, qu'est-ce que vivre un chemin dans la suivance du Christ sinon redécouvrir qu'il n'y a pas trop des femmes et des hommes pour tenter de signifier au monde le projet de Dieu de se donner un visage dans un humain réconcilié ? Sinon offrir à travers nos attitudes, nos paroles, nos silences et nos gestes un reflet — une icône — de la compassion du Père pour le Fils ? Sinon vivre de l'audacieuse humilité du crucifié-ressuscité ?



Refléter le Christ et réfléchir à Jésus Christ

Pour une mission humble et audacieuse dans un monde en désarroi

Klaus SCHÄFER

Le texte qui suit, traduit de l'anglais et adapté par endroits, reproduit une conférence prononcée en janvier 1999 à Pretoria, devant la Société sud-africaine de missiologie (cf. *PM* no 37, pp. 73-74).

Le prochain congrès de l'*International Association for Mission Studies* (IAMS) se tiendra du 21 au 28 janvier 2000 près de Johannesburg (Afrique du Sud) et le professeur Schäfer était venu en présenter le thème à ses futurs hôtes sud-africains. Dans l'esprit des dirigeants de la *IAMS*, les membres de l'association doivent profiter du passage dans un nouveau millénaire pour revoir le fondement de leur théologie et de leur pratique missionnaires, en donnant une orientation beaucoup plus christocentrique et paulinienne à leurs engagements que par le passé. L'exposé ci-dessous actualise et fonde exégétiquement l'approche préconisée. Celle-ci vise à combiner la rigueur théologique et universitaire, en science missiologique, avec les enseignements de l'expérience missionnaire sur le terrain.

L'objectif du congrès *IAMS* 2000 en formule le thème. Son énoncé en anglais est : « *Reflecting Jesus Christ, crucified and living in a broken world* ». Comme K. Schäfer l'indique en cours d'exposé (cf. pp. 4-5 ci-après et la note 7), le verbe « *to reflect* » est à double sens : soit « penser à, sonder intellectuellement, réfléchir à » ; soit « renvoyer une image, la faire rebondir, la refléter ». Il se trouve que, selon les dictionnaires Robert et Larousse en tous cas, le substantif français « réflexion » peut fort bien exprimer l'un ou l'autre de ces deux sens, suivant le contexte.



1. Le Congrès IAMS 2000: choix d'un thème

Cinq raisons majeures ont conduit les organisateurs du congrès à fixer leur choix sur le thème indiqué en tête de cet article, à savoir

« Réfléter le Christ et réfléchir à Jésus Christ ». Je me propose de faire l'inventaire de ces raisons, et de montrer leur pertinence pour le rôle spécifique que doit jouer la *IAMS*, dans le cadre de la discussion qui se poursuit présentement à ce sujet au sein de l'association.

1. 1. Nouveau millénaire pour un monde divisé et souffrant

Notre prochain congrès se tiendra à l'aube d'un nouveau siècle et du 3^e millénaire. Une telle transition revêt bien sûr une importance majeure, elle est lourde de signification. Nous nous sommes longuement entretenus sur ce point en Comité exécutif. Il nous a semblé qu'en tant qu'organisme international et œcuménique de missiologie, nous devions nous montrer sensibles à l'actualité mondiale au moment du passage à l'an 2000, mais qu'il nous fallait aussi éviter à tout prix d'adopter à cette occasion une position ou un programme de conférence triomphalistes.

Nous savons que l'avènement d'un nouveau millénaire est en train d'engendrer passablement d'enthousiasme et d'excitation. On prévoit de grandioses célébrations dans bien des parties du monde, les réservations d'hôtels vont bon train, et beaucoup de personnes s'attendent à vivre un changement radical, à aborder une époque complètement nouvelle. Or il nous a semblé que toute cette agitation et ces espoirs prêtaient gravement à confusion. Un congrès de missiologie comme le nôtre se devait au contraire d'aborder l'an 2000 avec sobriété, dans un esprit « d'audacieuse humilité »,¹ poussés par une vision réaliste de notre vocation missionnaire.

Nous avons beau nous trouver au seuil d'une époque nouvelle, nous continuons à devoir envisager le monde comme étant fondamentalement « malade et blessé ». Puisque nous sommes appelés à partager la mission du Christ, nous sommes tenus d'aborder ce monde-là — en d'autres termes l'humanité et la création — dans un esprit de réalisme et de participation. L'état précaire et désuni de la planète ne tombe pas toujours sous le sens, mais il prévaut néanmoins et nous pousse à nous concentrer sur la situation souvent sans issue de nos contemporains. Nous chercherons donc à établir un lien entre le désarroi, les souffrances des humains d'une part, et les souffrances du Christ en croix d'autre part. Nous rejoindrons ainsi l'une des orientations cruciales des théologiens de l'hémisphère Sud, orientation que Jon Sobrino, l'un d'entre eux, a récemment soulignée dans une conférence donnée à l'Université de Münster² et intitulée: « Le défi théologique des peuples crucifiés ».

1. 2. Un congrès qui se réunit en Afrique

Le fait que la *IAMS* a choisi de tenir ses prochaines assises sur sol africain nous a paru digne de retenir l'attention. En effet, l'Afrique est souvent présentée en Occident sous un jour négatif, comme un continent où règne le désespoir. Lors de la conférence organisée en décembre 1996 à Salvador de Bahia, Brésil, par la Commission du COE pour la Mission et l'Évangélisation, Madame Musimbi Kanyoro du Kenya a fait allusion à cette perception pessimiste de l'Afrique lorsqu'elle s'est adressée aux participants, et qu'elle a déclaré que «les temps actuels incitent effectivement à désespérer».³ Elle a poursuivi en énumérant les raisons suffisantes d'éprouver un tel sentiment de découragement au sujet de l'Afrique.⁴

Mais la réalité contraire mérite tout autant de retenir l'attention. L'Afrique se présente également aujourd'hui comme un continent d'avenir et de vitalité. On y trouve des Églises débordantes d'activités et d'une remarquable énergie spirituelle. Certains des développements politiques du continent — particulièrement en Afrique du Sud — suscitent une entière approbation. En outre bien des milieux africains se signalent par un effort de renaissance, fragile certes mais indéniable, et un sens renouvelé de la dignité des habitants du continent noir.

Ainsi donc, l'Afrique fournit l'exemple d'une situation ambivalente et dialectique. Le continent connaît la souffrance et les famines, des conflits destructeurs, l'exploitation et la corruption; mais également de réels espoirs, une soif évidente de vie, de santé, d'équilibre, de prospérité. À ce sujet, le Conseil des Églises de toute l'Afrique (CETA) s'est récemment efforcé d'exprimer l'ambiguïté des circonstances présentes du continent, en prenant comme thème de son assemblée l'expression paulinienne connue: «Pressés de toute part, nous ne sommes pas écrasés» (2 Corinthiens 4:8).



En mettant l'accent sur «Jésus Christ crucifié et vivant...», le prochain congrès de la *IAMS* va tenter lui aussi de comprendre et d'exprimer l'ambivalence africaine contemporaine, les hauts et les bas de ses attentes. «Crucifié et vivant», plutôt que «crucifié et ressuscité» comme on pourrait s'y attendre, en référence à l'événement de la résurrection. Il s'agit plutôt de souligner la présence vivante du Christ au sein de son peuple aujourd'hui, par exemple parmi les membres des Églises d'origine africaine (*African-Initiated Churches, AIC*), ou dans la population du continent en général.

1. 3. Une perspective christocentrique

Le troisième aspect marquant du thème choisi pour le congrès en préparation consiste en sa composante christologique. Au cours de la rencontre de l'association tenue à Buenos Aires en 1996, diverses propositions avaient été formulées pour fixer le sujet principal du prochain congrès. À cet égard, le professeur néerlandais Jan Jongeneel, de l'Université d'Utrecht, avait vigoureusement préconisé une approche christocentrique. Après mûres considérations, le Comité exécutif de la *IAMS* est parvenu à la conclusion qu'effectivement, une telle orientation thématique conviendrait particulièrement bien pour un congrès à l'aube du nouveau millénaire. La mention du Christ conduit au cœur de l'identité des communautés chrétiennes. En réfléchissant à cette composante essentielle de la foi chrétienne — comme de la mission chrétienne — on se situe sur le terrain idéal d'une missiologie ouverte au nouveau millénaire. En d'autres termes, les responsables de la *IAMS* ont décidé de marquer le passage à l'an 2000 en réaffirmant que le peuple des croyants se trouve en mission **avec le Christ**, et en le confirmant dans ce qui fait ainsi sa raison d'être. Le lien entre la crucifixion du Christ et la tâche missionnaire permet de tenir compte de l'état du monde actuel, ce monde dans lequel les croyants sont envoyés, et dont ils discernent le désarroi et la souffrance. Or l'angoisse qu'ils ressentent en pensant à l'humanité en déroute, le Christ l'a ressentie le premier dans son agonie. Par ailleurs, c'est le même Christ qui communique son espoir et sa vie aux croyants en mission, qui les inspire, les associe à sa propre destinée, leur permet de former ensemble la communauté de ses disciples.



1. 4. Complémentarité de la théologie et de la pratique missionnaires

Le congrès en préparation et son thème doivent exprimer à nouveau la nature réelle, l'identité propre de l'Association internationale d'études missiologiques (*IAMS*), conçue normalement comme formant un réseau de personnes qui se consacrent à la théologie et à la recherche missionnaires. À l'occasion du congrès de Buenos Aires, et lors de rencontres subséquentes du Comité exécutif de la *IAMS*, il a souvent été question de redéfinir la spécificité de l'Association. Celle-ci a en effet dû faire face de plus en plus au problème suivant : comment concilier l'aspect scientifique et universitaire de la recherche missiologique d'une part, avec d'autre part la pratique missionnaire

des Églises, leur engagement concret dans diverses formes de témoignage et de confrontation religieuses.

Lors de sa fondation en 1972, la *IAMS* représentait avant tout une concertation de missiologues européens sur le terrain de la recherche universitaire. Dans une deuxième phase de son existence, l'Association a gagné la coopération de missiologues des USA. De ces origines occidentales, avec leurs méthodes spécifiques de travail théologique, la *IAMS* a maintenu certaines traditions d'excellence et un niveau élevé de recherche académique. Mais lorsque la *IAMS* a ouvert ses portes à des membres en provenance de l'hémisphère sud, et quand elle a été exposée aux méthodes contextuelles et expérimentales de faire de la théologie — par exemple dans les milieux de l'herméneutique contextuelle et de la théologie de la libération — elle a bien dû revoir ses principes et ses méthodes de réflexion missiologique.

La *IAMS* continue d'exiger des qualifications universitaires — ou des grades équivalents — de la part des personnes qui désirent devenir membres de l'Association. Mais par ailleurs, elle a également commencé à recruter ses membres parmi des théologiens qui, contrairement à leurs collègues occidentaux, n'ont pas été formés aux méthodes classiques d'étude et d'enseignement de la missiologie au niveau universitaire. Sur l'arrière-fond de cette évolution, on comprend l'émergence du débat actuel sur le rôle de la recherche dans les programmes de l'*IAMS*, ou sur la question plus générale des sciences de l'interprétation et de leurs méthodes de travail, dans le domaine de la missiologie. Ce qui revient à soulever le problème des rapports entre la recherche scientifique et l'expérience de terrain, au sujet de la mission.

On comprendra dès lors le genre de tension qui s'est manifestée il y a quelques années à cet égard, et le désir qui s'est manifesté de parvenir à un équilibre en la matière, comme l'exprime clairement la déclaration de principe qui suit, formulée à l'époque par notre association : « Puisque nous sommes désireux à la fois d'étudier la mission de Dieu et de nous mettre pratiquement à son service, nous soulignons le rapport fondamental qui existe entre la théologie missionnaire et la pratique missionnaire. Nous affirmons également que nous contribuons tous, quoique de diverses manières, à la théologie et à la pratique missionnaires que préconise l'*IAMS*. Nous nous engageons à nous enseigner mutuellement à cet égard, et à nous respecter les uns les autres grâce à nos partages communautaires, nos célébrations liturgiques, nos délibérations, ainsi que par notre participation à des



programmes communs. Nous nous engageons également à fournir des articles au périodique *Mission Studies*, qui nous expose à une grande diversité de problèmes et de situations missionnaires». ⁵

En ce qui concerne le prochain congrès *IAMS*, nous avons décidé de mettre l'accent sur l'aspect «recherche» de notre association, grâce au choix du terme clé de «réflexion». Ce choix est censé souligner le fait que nous désirons engager les congressistes dans un certain processus de pensée, de discussion, de débats et de raisonnements théologiques. Cela ne signifie certainement pas que nous allons privilégier une façon spécifique de faire de la théologie ou une méthode particulière d'herméneutique théologique. Nous ne prétendons pas davantage que la perspective et les méthodes utilisées en Occident pour traiter de la christologie soient les seules valables. Au contraire, nous désirons mener nos échanges sur le thème «mission-réflexion face à Jésus-Christ» d'une manière contextuelle. Les congressistes seront invités à partager la multiplicité de leurs expériences, de leurs milieux culturels, de leurs traditions et de leurs combats, face au mystère du Christ et pour sa compréhension, sa perception théologique. ⁶

1. 5. Une orientation spécifiquement missiologique

Conformément à la nature propre de la *IAMS*, à sa raison d'être, le congrès qu'elle organise devra bien sûr conduire en priorité un débat missiologique, tout au long de ses délibérations, et notamment dans le traitement de son thème. Dans l'énoncé de ce dernier, le terme «réflexion» (anglais, *reflecting*) possède une connotation missiologique, qui n'est pas forcément évidente pour chacun, mais qu'il s'agira de dégager clairement, en relation avec la personne de Jésus Christ et pour l'ensemble de l'humanité. Nous avons à dessein retenu le terme clé de «réflexion» dans la formulation du thème de la rencontre, pour la simple raison que ce mot est à double sens, et qu'il se prête à un jeu sémantique intéressant. [NdT: voir l'introduction de cet article sur l'ambivalence du verbe anglais *to reflect*].

La première acception du substantif français «réflexion» renvoie à l'acte de penser ou de réfléchir, à un exercice intellectuel, par exemple de nature théologique. Mais le terme peut aussi faire référence à l'image de quelqu'un ou quelque chose renvoyée par un miroir. ⁷ En parlant de la mission comme «réflexion», on attire alors l'attention sur une des tâches essentielles de l'Église, qui consiste à renvoyer un reflet de la présence vivante de Jésus Christ dans le monde en

désarroi, de « refléter le Christ », c'est-à-dire de lui rendre témoignage en formant une communauté de foi et de réconciliation parmi les humains. L'Église, fondée sur l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ, est appelée à faire rayonner la compassion du Christ, l'affection qu'il porte à tous les humains et à toute la création de son Père.

En parlant de « refléter le Christ » et de « réfléchir à Jésus Christ », le congrès *IAMS* s'attachera à souligner la dimension christocentrique de la mission. Cet aspect-là de la théologie missionnaire semble prendre de l'importance de nos jours dans les milieux intéressés, en remplacement du concept longtemps populaire de *missio Dei*. Certes la notion « mission de Dieu » continuera à jouer un rôle significatif dans la formulation des bases de la mission. Mais par ailleurs, on commence à douter de la valeur du concept comme outil d'analyse missiologique. Avec le principe de *missio Dei*, on arrive à justifier quasiment n'importe quelle pratique, en perdant de vue la notion claire de ce que la mission et la tâche apostolique de l'Église sont censées représenter. Le fait que la missiologie se concentre à nouveau sur Jésus Christ, c'est-à-dire sur la christologie comme marque essentielle de l'Église et de sa mission, ne saurait surprendre. Cette mutation de paradigme se retrouve dans plusieurs traditions théologiques, par exemple dans les trois que voici :

— Un important manuel de missiologie, rédigé dans une perspective catholique romaine et largement diffusé depuis, a été publié en 1995 sous le titre *Following Christ in Mission: A foundational Course in Missiology*.⁸

— Le professeur luthérien Theodor Ahrens, de l'Université de Hambourg, a récemment publié un ouvrage qui renouvelle de manière marquante la réflexion missiologique. Le livre s'intitule *Mission unter Missionen: Die « Jesusstory » im Spannungsfeld von Regionalität und Globalisierung — eine Standortbestimmung*.⁹

— Dans une récente déclaration officielle (avril 1998), les Églises baptistes du continent européen disent très clairement que leur notion de mission est basée sur « les principes de la mission de Jésus selon le Nouveau Testament » (thèse no 1). Ces Églises affirment en outre vouloir « imiter la mission de Jésus en témoignant de l'Évangile par la parole (évangélisation) et par les actes (ministère socio-diaconal), car cet Évangile montre Jésus attaché à soulager la misère humaine sous toutes ses formes » (thèse no 2).¹⁰



En conclusion, le 10^e congrès de la *IAMS*, par l'attention qu'il désire consacrer à la christologie dans ses délibérations, pourra contribuer je l'espère à un renouveau de la recherche et des notions de base en missiologie.

2. Le thème du congrès sous l'angle de la théologie paulinienne

2.1. Repenser la mission avec l'apôtre Paul

On pourrait aborder ce thème et le traiter de bien des manières, j'en suis conscient. Dans le cadre du présent exposé, j'ai néanmoins choisi à dessein une perspective spécifiquement biblique, ou de façon plus précise encore, une approche paulinienne. Il y a en tout cas deux bonnes raisons qui me poussent à suivre l'apôtre Paul et sa théologie dans une telle démarche.

— Premièrement, la théologie paulinienne se caractérise par une ligne christologique très nette et très ferme, je n'ai guère besoin de vous le rappeler; elle se présente aussi clairement comme une théologie missionnaire. Il est bon à cet égard, et dans le contexte sud-africain où je me trouve, de rendre hommage à David J. Bosch, lui qui a su dégager fermement le caractère missionnaire du Nouveau Testament, dans son ouvrage magistral *Transforming Mission*.¹¹ Il écrit notamment: «Les missionnaires ont toujours été fascinés par l'apôtre Paul [...] Sa théologie est une théologie missionnaire [...] Paul n'a pas son égal pour la profondeur de vue sur la mission chrétienne universelle.»¹²

— Deuxièmement, et en relation directe avec le thème de notre congrès, la théologie paulinienne de la mission s'avère être des plus pertinentes. Lorsque les membres du Comité exécutif de la *IAMS* échangèrent des idées sur l'orientation possible du prochain congrès, ils s'arrêtèrent finalement à la Deuxième lettre de Paul aux Corinthiens et au riche contenu missiologique de cette épître. Leur attention se fixa plus précisément sur le verset qui suit, dans lequel ils trouvèrent la formulation du thème qu'ils recherchaient et l'un de ses termes clé:

Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur, qui est Esprit (2 Co 3: 18). [NdT: Le texte est cité d'après la Traduction œcuménique de la Bible; pour

d'autres traductions possibles, voir le commentaire ci-dessous et les notes 13 à 15].

2.2. Reflet et contemplation

En grec, le verbe *katoptrizomai*, traditionnellement traduit par « contempler », peut aussi signifier « refléter », surtout s'il est associé à la mention littérale ou figurative d'un miroir.¹³ La plupart des versions récentes de la Bible en français ont choisi de traduire par « refléter, refléter comme un miroir / à l'instar d'un miroir ».¹⁴

Même si les exégètes divergent quant aux interprétations possibles de la métaphore du « miroir » et de sa « réflexion » dans 2 Co 3 : 18 (c'est soit le Christ lui-même qui reflète la gloire de Dieu dans sa personne, soit les croyants qui « renvoient aux autres cette lumière »),¹⁵ le Comité exécutif de la IAMS a choisi l'image en question précisément en vertu de son sens étendu, et il en a même fait le thème de son prochain congrès.

2.3. Éviter le triomphalisme

On pourrait objecter à un tel choix le risque sérieux d'une interprétation triomphaliste du message paulinien. En effet le verset 18 ci-dessus, pris isolément, semble contredire l'intention de centrer le prochain congrès IAMS sur « la présence du Christ crucifié dans un monde malade », donc de résister à toute tentation de triomphalisme chrétien.

Je vois trois raisons qui pourraient nous inciter à une lecture triomphaliste, et donc inappropriée, du passage retenu.

— Premièrement, Paul parle de « refléter » ou de « contempler la gloire divine ». Alors que nous voulons mettre en relation la crucifixion du Christ et sa présence vivante avec la réalité de notre humanité déboussolée, l'apôtre semble parler le langage de *beati possidentes* qui ont déjà accès à une pleine gloire et peuvent donc se désintéresser du monde souffrant. La déclaration paulinienne, prise en elle-même, semble relever davantage de la « théologie de la gloire » que de la « théologie de la croix », pour reprendre une distinction classique dans la pensée de Martin Luther.¹⁶

— Deuxièmement, dans 2 Co 3, Paul situe son ministère dans le contexte de la nouvelle Alliance, et souligne par comparaison le voile

qui recouvre et obscurcit la première Alliance, celle que Dieu a conclue avec Moïse et le peuple d'Israël. Dans leur relation avec Dieu, dit l'apôtre, les chrétiens sont au bénéfice d'une gloire incomparable, bien supérieure à celle de l'ancienne Alliance qui va à son déclin. Or, cette manière paulinienne de souligner le contraste entre l'ancien et le nouveau, non contente de paraître triomphaliste, semble aussi témoigner d'une attitude négative à l'encontre des tenants d'autres religions que la religion chrétienne. Par la suite, au cours de sa longue histoire, la mission chrétienne a trop souvent fait preuve d'une arrogance de ce genre. En se réservant toute la gloire et toute la lumière, elle n'a pas tardé à consigner les autres religions dans « leurs ténèbres ». Dans le cas des Juifs, plus particulièrement, ce genre de discours a conduit au mépris et à la haine, avec les conséquences tragiques que l'on sait.

— Troisièmement, dans la deuxième lettre aux Corinthiens, et selon l'avis de nombreux exégètes, le chapitre 3 fait partie d'une autodéfense — une apologie — de l'apôtre, qui réfute les accusations portées contre lui par d'autres missionnaires.¹⁷ Or en missiologie, lorsqu'on adopte un ton apologétique et défensif, on s'expose à la tentation du triomphalisme pour justifier une « histoire glorieuse » ou l'« efficacité remarquable » d'un ministère ! Or une telle attitude n'est guère souhaitable aujourd'hui chez les missiologues et les historiens de la mission. Le monde qui nous entoure la rejette, et nous ne saurions pas qu'en faire nous-même, alors que nous nous efforçons de renouveler notre vision missionnaire à l'aube du XXI^e siècle.

Ces remarques exégétiques devraient nous servir d'avertissement. Il est illusoire de vouloir nourrir une réflexion missiologique ou de formuler une nouvelle définition de la mission sur la base bien trop étroite d'un seul verset biblique. De plus, une théologie triomphaliste de la gloire, une prise de position négative face à d'autres convictions religieuses que les nôtres, ou encore une attitude apologétique et défensive, ne pourront plus dorénavant servir de point de départ pour une analyse missiologique sérieuse.

2. 4. Il y avait d'autres missionnaires à Corinthe

Certes nous ne renonçons pas à aborder le thème de notre prochain congrès à partir d'une perspective paulinienne en général, ni à nous laisser guider par le passage restreint de 2 Co 3 : 18. Mais nous voulons simplement tenir compte du contexte significatif de ce verset. Il s'agit bien d'une déclaration que Paul formule dans le cadre de son

«apologie» (2 Co 2:14 à 7:4, sans l'interpolation de 6:14 à 7:1), mais l'accent de la phrase en question ne trahit pas forcément une attitude défensive ou une tendance à l'auto-justification. Paul ne succombe pas à un dogmatisme stérile ou arrogant ; il se livre plutôt à un exercice théologique captivant, qui devrait pouvoir guider utilement notre réflexion missiologique, et nous pousser ainsi à mieux comprendre le discours paulinien en la matière¹⁸.

Pour bien comprendre le raisonnement paulinien et sa logique, il faut se souvenir de la situation dans laquelle l'apôtre se trouve. D'autres missionnaires que Paul ont acquis une certaine influence à Corinthe et se sont permis de critiquer sévèrement le ministère de l'apôtre, si bien que celui-ci se voit obligé de polémiquer avec eux. Il adopte tout d'abord un style serein d'argumentation théologique, mais le conflit semble néanmoins s'aggraver, d'où une réaction beaucoup plus passionnée, amère et sarcastique dans la deuxième «apologie», en 2 Co 10 à 13 (peut-être dans le cadre d'une lettre spéciale subséquente). Dans les deux cas, les adversaires de l'apôtre sont les mêmes, à savoir des missionnaires «étrangers».

Qui sont ces autres missionnaires ? La science néotestamentaire s'accorde à postuler leur apparition à Corinthe et la réalité de leur influence sur la communauté chrétienne locale, mais le consensus s'arrête là. L'identité et l'action de ces missionnaires ont fait l'objet de bien des hypothèses¹⁹. Certains exégètes pensent qu'il s'agit de personnages à tendances gnostiques, d'autres préfèrent voir en eux des judéo-chrétiens de stricte obédience ; ou encore, et de façon plus convaincante, on a identifié les adversaires de Paul comme étant des missionnaires chrétiens de type prophétique et itinérant, adonnés à des actes spectaculaires de guérisons et à divers autres miracles. Dans le monde gréco-romain d'alors, ce genre de missionnaires-prophètes ou de missionnaires-philosophes se rencontrait fréquemment. La tendance actuelle est de renoncer à poursuivre l'une ou l'autre de ces théories quant à l'identité précise des adversaires de Paul et à leur milieu historico-religieux. On préfère s'attacher plutôt à l'analyse de ce que l'apôtre lui-même nous dit de façon positive sur son propre ministère.

Quant à nous, et dans le cadre du présent exposé, il nous suffit de souligner que dans sa controverse avec ses adversaires de Corinthe, c'est-à-dire avec les «autres missionnaires», Paul se concentre sur des points de christologie, ainsi que sur le style ou la légitimité de sa propre activité missionnaire.



2. 5. La pratique missionnaire dépend de l'image qu'on se fait du Christ

Pour répondre à ses rivaux de Corinthe, qui se présentent comme d'authentiques « ministres du Christ » (2 Co 11 : 23), Paul est poussé à réfléchir à chaque pas sur sa propre vision du Christ et sur le fondement de son apostolat. Il est passionnant de constater à quel point Paul construit son « apologie » en mettant en rapport sa réflexion sur Jésus Christ et l'analyse de son propre ministère missionnaire. L'apôtre contemple le Christ pour mieux comprendre et pratiquer sa mission. Cet aller et retour — c'est-à-dire une vision christocentrique conduisant à la description d'un ministère, et la pratique de ce ministère ramenant à la contemplation du Christ qui le fonde — fait de 2 Corinthiens le document idéal pour nos délibérations en congrès.

Tout au long de l'« apologie » paulinienne, en 2 Corinthiens 2 : 14 à 7 : 4, on peut remarquer cette relation étroite entre la christologie et la missiologie de l'apôtre. De plus, dans le cadre global d'une telle réflexion à la fois christologique et missiologique, il est frappant de constater l'existence de deux sections bien distinctes, chacune avec sa logique et son accent spécifiques.

2. 6. Un Christ glorieux et un Christ souffrant

— La **première** de ces sections, en 2 : 14 à 4 : 6, se signale par un ton triomphant et audacieux. Elle débute ainsi : « Grâce soit rendue à Dieu qui, par le Christ, nous emmène en tout temps dans son triomphe et qui, par nous, répand en tous lieux le parfum de sa connaissance. De fait, nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ... » (2 : 14s, TOB). Paul se présente ici comme un envoyé victorieux, parce que Dieu a fait de lui son captif par le Christ ; c'est ainsi que les voyages missionnaires de l'apôtre ont pu se solder par un succès retentissant. Pour couronner cette affirmation, et après avoir parlé de la « gloire » qu'il contemple et reflète (3 : 18), Paul rappelle aux Corinthiens d'où lui vient son efficacité : « Non, ce n'est pas nous-mêmes, mais Jésus-Christ Seigneur que nous proclamons. Quant à nous-mêmes, nous nous proclamons vos serviteurs à cause de Jésus » (4 : 5). Et il conclut : « Car le Dieu qui a dit : que la lumière brille au milieu des ténèbres, c'est lui-même qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de sa gloire qui rayonne sur le visage du Christ » (4 : 6).

On le voit, cette première section met l'accent principal sur la gloire du Christ, pour ensuite souligner avec enthousiasme la grandeur et la dignité de la vocation missionnaire. Paul formule donc avant tout une « théologie de la gloire », l'appliquant à la fois à sa réflexion christologique et à l'évaluation de sa propre mission.

— Dans la **deuxième** section en revanche, la perspective se modifie étonnamment. Le thème demeure la christologie en rapport avec la mission, mais à partir cette fois-ci d'une « théologie de la croix ». Paul vient d'affirmer avec conviction que la vocation missionnaire s'enracine dans la puissance du Dieu Créateur, qui s'est fait connaître à son envoyé par le rayonnement glorieux du Christ. Or, Paul enchaîne en déclarant ceci : « Mais ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile » (4 : 7). L'image du « trésor » fait certainement allusion à l'Évangile, par lequel Dieu se fait connaître en Christ. Mais la métaphore renvoie également à la vocation missionnaire dont l'apôtre vient de parler aussi, et qui consiste à proclamer Jésus Christ, à le (re)présenter.

L'autre métaphore du v. 7, celle du « vase », souligne bien la fragilité qui accompagne inévitablement, à la fois la contemplation du Christ et la pratique missionnaire. Et lorsqu'on passe aux versets suivants, on remarque à nouveau l'étroite relation que Paul établit entre la christologie et la missiologie :

Pressés de toutes part, nous ne sommes pas écrasés ; dans des impasses, mais nous arrivons à passer ; pourchassés, mais non rejoints ; terrassés, mais non achevés ; sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps. Toujours en effet, nous les vivants, nous sommes livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre existence mortelle (4 : 8-11, TOB).

Il est très frappant de voir comment, dans ce passage, la condition de l'apôtre missionnaire et la mort du Christ en croix sont mises en étroite correspondance. Le missionnaire est associé à la souffrance du Christ, tout comme les tribulations et la souffrance du missionnaire renvoient au Christ crucifié.

Dans l'ensemble de la première « apologie » (2 : 14 à 7 : 4), l'allusion aux épreuves et à la souffrance revient souvent (tout comme aussi d'ailleurs dans la deuxième « apologie », aux chapitres 10 à 13). On peut citer à cet égard tout spécialement le passage 5 : 14-21, dans lequel Paul médite sur la mort et les souffrances du Christ, puis décrit comment son propre ministère de réconciliation se fonde sur la mort



sacrificielle de la croix.²⁰ Dans d'autres paragraphes encore de sa lettre, l'apôtre fait un inventaire semblable de ses tribulations de missionnaire.²¹

Comment peut-on expliquer le changement de perspective, lorsqu'on passe d'une section à l'autre dans l'exposé que Paul fait de son ministère ? Certains pensent que dans la première section, l'apôtre se sert des expressions et des idées de ses adversaires, de leur « théologie de la gloire », de leurs méthodes missionnaires souvent triomphalistes et agressives, pour mieux les faire contraster avec son propre comportement apostolique. Celui-ci apparaît clairement dans la deuxième section de l'autodéfense paulinienne, lorsque l'apôtre se concentre sur le Christ crucifié et souffrant, l'« image » même que l'existence missionnaire est appelée à refléter. C'est ainsi qu'il rectifie quelque peu la notion d'un Christ glorieux, le Seigneur qui prête ses pleins pouvoirs aux missionnaires.

On pourrait remarquer en passant que les deux types distincts de christologie et de missiologie, analysés ci-dessus, ne sauraient nous surprendre, car de nos jours les approches et les controverses théologiques dans ces deux domaines nous ont habitués à une telle diversité. Le thème dominant de 2 Co 2:4 à 4:6 se retrouve dans la christologie et la vision missionnaire des Églises orthodoxes ou des traditions pentecôtistes ; il se rapproche aussi du genre de christianisme que l'on rencontre dans les Églises d'origine africaine. En revanche, l'autre accent paulinien, du type « théologie de la croix », caractérise plutôt l'orientation des Églises de la Réforme.

Cette dualité de perspectives ne manque pas d'intérêt ; elle devrait se manifester dans la conférence *IAMS* à venir et en nourrir les débats, lorsque des personnes venant d'horizons très différents s'attacheront à explorer ensemble ce que Christ représente pour elles. Néanmoins, il serait faux de parler de deux tendances théologiques ou missiologiques totalement opposées. Paul ne cherche du reste pas à opter pour l'une des deux contre l'autre. Il s'efforce plutôt de réfléchir à la réalité du Christ et de la mission d'une manière dialectique, voire paradoxale. L'apôtre est certainement convaincu qu'il est exaltant de connaître le Christ. Son ministère est fondé sur sa rencontre avec le Seigneur ressuscité et vivant, et le Saint-Esprit qui l'inspire lui donne l'audace de propager l'Évangile au nom du Dieu qui recherche l'humanité perdue.

Mais l'apôtre porte également sa réflexion sur le Christ crucifié, joignant ainsi sa vision de la croix à celle de la résurrection. La vie

nouvelle et la souffrance, la gloire et la fragilité, la création renouvelée et le monde désesparé : les deux perspectives sont ainsi mises en étroite corrélation. On pourrait qualifier la pensée de Paul sur le Christ et la mission de position « en tension créatrice », utilisant ainsi à bon escient la fameuse expression de David Bosch. La croix et la résurrection mises « en tension créatrice », le service missionnaire accompli « en audacieuse humilité », voilà qui résume bien l'essentiel de la réflexion paulinienne.

On peut toutefois poursuivre l'analyse et tenter de comprendre de manière plus précise encore la vision alternée de l'apôtre, cette description dialectique d'un Christ crucifié et pourtant vivant ; ou encore cette notion d'une mission audacieuse, sûre d'elle-même, mais pourtant accomplie dans l'humilité des souffrances et de l'épreuve. Il s'agit surtout de comprendre ce qui a poussé Paul à fixer son regard sur le Christ souffrant et rejeté, sur ce Seigneur dont la crucifixion conditionne si clairement le ministère missionnaire de l'apôtre.

2. 7. Au cœur des détresses

— En **premier** lieu, on doit tenir compte du réalisme de Paul quant à la situation réelle de l'humanité. Celle-ci connaît encore la détresse et les douleurs, les épreuves et l'affliction, en dépit du fait que le Christ est ressuscité des morts, qu'il a manifesté sa gloire et posé les fondements d'une nouvelle création. Notre monde demeure dans un état de maladie grave, il est rempli de haine et d'amertume, de péchés et d'égoïsme, d'affrontements et de guerres, de troubles et de luttes. L'Évangile du Christ, que Paul proclame et pour lequel il vit, témoigne certes d'un salut réalisé, mais l'accomplissement final que cet Évangile promet est encore à venir. Le « temps présent » n'échappe pas aux tourments. L'apôtre précise : « La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu : livrée au pouvoir du néant — non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'a livrée — elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement... » (Ro 8 : 18 à 22, TOB).

— **Deuxièmement**, chez Paul, la mention de la croix, des souffrances et de la mort du Christ équivaut à affirmer qu'en Christ, Dieu est présent au cœur des détresses et des malheurs de l'humanité. Dieu ne se cantonne pas dans sa gloire majestueuse, à l'écart de l'humanité et de



ses combats, loin de sa création. Au contraire, il a connu en son Fils les douleurs de l'agonie. Il n'a pas choisi la souffrance comme un but en soi, mais bien poussé par un amour ardent pour sa création malheureuse. Si le Christ affronte volontairement la souffrance, c'est pour la surmonter et l'éliminer. Dietrich Bonhoeffer, lui-même mort en martyr pour la cause du Christ, a formulé ainsi l'intervention divine, dans ses « Lettres et écrits » de prisonnier :

Dieu se laisse bannir du monde pour être mis en croix. C'est par sa faiblesse et son impuissance aux mains de ses adversaires qu'il se range à nos côtés, la seule manière qu'il choisit de nous aider. Le texte de Matthieu 8 : 17-22 montre clairement que le Christ vient à notre aide non pas au moyen de sa toute-puissance, mais au contraire par sa faiblesse et ses souffrances.²² Voilà qui va à l'encontre de ce que l'homme religieux attend de Dieu. Nous sommes invités à partager les souffrances de Dieu, en tombant au pouvoir d'un monde sans Dieu.²³

— **Troisièmement**, la place du missionnaire et de l'Église en mission se situe précisément là où le Christ souffrant manifeste sa présence, c'est-à-dire au sein d'une humanité en détresse et d'un monde malade. Ce n'est pas pour rechercher la souffrance et la douleur en elles-mêmes que nous sommes envoyés dans un monde où règnent la résignation, le désespoir et les affres de la mort, mais bien parce que nous y sommes contraints « par l'amour du Christ » (2 Co 5 : 14). Nous sommes appelés à renvoyer des reflets du Christ vivant, et de son amour seul capable de transformer et de guérir les humains. L'Église en mission participe ainsi à l'engagement coûteux du Christ dans un monde qui attend sa guérison ; elle accomplit un ministère de réconciliation, que certains décrivent comme le nouveau paradigme de la mission.²⁴

Notre humanité désemparée, marquée par la souffrance et la douleur, livre un dur combat pour sa survie et son renouveau : voilà donc le lieu où la puissance et la gloire du Christ vivant vont devoir se manifester efficacement. Quant à l'Église en mission, instrument de Dieu, elle va devoir elle aussi manifester efficacement le pouvoir du Christ vivant pour guérir et réconcilier les humains.

Traduit de l'anglais par Théo Schneider

KLAUS SCHÄFER enseigne le Nouveau Testament à Hamburg (Allemagne). Il a été missionnaire en Inde (cf. *PM* no 35, pp. 23-39) et anime actuellement l'Association internationale d'études missiologiques (*International Association for Mission Studies, IAMS*), dont il est le Secrétaire général.

Notes

- ¹ L'expression « Mission en audacieuse humilité » est due à David Bosch. Certains de ses collègues l'ont reprise comme titre d'un ouvrage de réflexion missiologique paru récemment. Cf. Saayman W. & Kritzinger K. (éd.) *Mission in bold humility, David Bosch's Work Considered*, Marynoll: Orbis Books, 1996.
- ² J. Sobrino a prononcé cette conférence lors d'une cérémonie au cours de laquelle il a reçu un doctorat honoris causa. Le texte en a été publié sous le titre de *Die Theologische Herausforderung der Gekreuzigten Völker* in *ZMR*, 82. Jg., 1998, pp. 281-292.
- ³ Cf. M. Kanyoro, *Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures*, in Chr. Duraisingh (éd.), *Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures*, Genève: WCC Publications, 1996, pp. 96-110.
- ⁴ Elle a mentionné la guerre endémique en Afrique centrale, les femmes et les enfants en fuite, le sang répandu des fils et des filles du continent massacrés et laissés sans sépulture ou jetés dans des fosses communes, les lacs et les rivières pollués par leurs cadavres, les esprits vagabonds de ces infortunées victimes [...]
- ⁵ Citation du rapport du Secrétaire général de l'*IAMS* sur le 9^e congrès de l'association, tenu à Buenos Aires en 1996.
- ⁶ Il s'ensuit que le débat théologique et l'éventail des formulations contextuelles possibles en christologie constitueront un des aspects marquants du prochain congrès *IAMS*. Il s'agira de tenir compte par exemple des publications qui suivent et qui représentent différentes approches contemporaines de la chr.), *Asian Faces of Jesus*, SCM Press, London 1993; R.J. Schreiter (éd.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll: Orbis Books, 1991; J.N.K. Mugambi & L. Magesa, *Jesus in African Christianity, Experimentation and Diversity in African Christology*, Nairobi: Acton Publishers, 2^e éd., 1998.
- ⁷ Cf. par exemple l'article « réflexion » dans *Le Petit Larousse*, pp. 871-872 et *Le Petit Robert*, p. 1638.
- ⁸ Edité par S. Karotemprel, l'ouvrage a été publié à divers endroits, notamment par les *Paulines Publications*, Nairobi (Kenya), 1995. Ce livre représente en fait la pensée officielle contemporaine du Vatican en matière de missiologie.
- ⁹ Th. Ahrens, in Th. Ahrens (éd.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung: Studien zu Mission, Ökumene und Religion (Perspektiven der Weltmission, Wissenschaftliche Beiträge Bd. 25)*, Hamburg 1997, pp. 15-51.
- ¹⁰ Cf. *Europäisch-Baptistische Mission: Sieben Thesen zum Missionskonzept des EBM/MASA mit Erläuterungen*.
- ¹¹ Traduction française: *Dynamique de la mission chrétienne*, Lomé, Paris, Genève: Haho, Karthala, Labor et Fides, 1995. Voir les pages 27 à 75 de cette édition française sur « Les modèles de mission dans le Nouveau Testament ».
- ¹² Cf. *op. cit.* pp. 163-164, 226-227. Pour l'ensemble de l'analyse de Bosch au sujet du « paradigme missionnaire de Paul », voir pp. 226-238.
- ¹³ La *Concordance de la Traduction Oecuménique de la Bible* a choisi le sens de « refléter » (Cf. index grec, p. 1206). Dans son commentaire sur 2 Co 3: 18 (in *Commentaires du Nouveau Testament*, 2^e série, VIII, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 101) Maurice Carrez cite une étude de J.F. Collange qui voit quatre sens possibles au participe présent *katoptrizomenoi*: 1. Contempler comme dans un miroir. 2. Réfléchir comme un

miroir. 3. Contempler sans idée de miroir. 4. Contempler et réfléchir. Carrez adopte ce quatrième double sens et traduit le début du v. 18 ainsi : « Nous tous, le visage dévoilé, nous contempons et nous reflétons la gloire du Seigneur ». La Traduction œcuménique de la Bible, édition intégrale (note x p. 2783), propose une « traduction complète » semblable : « [...] nous contempons et nous reflétons (...), tout en ne gardant que la traduction « nous tous [...] reflétons [...] » dans le corps de la version.

- ¹⁴ C'est le cas de la Bible en français courant ([...] nous reflétons la gloire du Seigneur), de la nouvelle version Segond révisée (« nous tous [...] reflétons comme un miroir la gloire du Seigneur »), du Nouveau Testament en français fondamental (« la gloire du Seigneur se reflète sur nous, comme dans un miroir »). Les traductions anglaises modernes (*New revised Standard Version*, *Good News Bible*, *New International Version*, *The Living Bible*) préfèrent en général le sens de « refléter » (*to reflect*), mais certaines signalent le sens de « contempler » (*to behold, to see*) en note. Quant aux versions allemandes, elles optent elles aussi en majorité pour la traduction « refléter » (*spiegeln, widerspiegeln* — Luther, *Zürcher, Einheitsübersetzung*).
- ¹⁵ Cf. Carrez, *op. cit.* p. 101 : [...] « où la communauté chrétienne voit-elle la gloire du Seigneur ? Dans l'Évangile ? Dans le Christ?... [Ou bien ce sont] les chrétiens eux-mêmes qui reflètent [cette gloire], de même que dans 2 Co 3 : 2-3, les croyants sont lettre de Paul, lettre de Christ connue et lue de tous les hommes ».
- ¹⁶ Luther a développé cette distinction tout particulièrement lors de la controverse de Heidelberg en 1518.
- ¹⁷ La question de l'unité littéraire de 2 Co ou au contraire de son caractère composite, en tant que compilation de différentes lettres de l'apôtre, s'avère des plus difficiles à résoudre. Je tendrais à soutenir la seconde thèse — 2 Co dans son état actuel combinant plusieurs lettres de Paul — quoique la recherche exégétique la plus récente semble revenir à la théorie de l'unité de composition pour cette épître paulinienne [NdT : Schäfer cite à ce sujet l'ouvrage de U. Schnelle, *Einleitung in der Neue Testament*, Göttingen 1996, 2^e éd., pp. 101ss. En français, cf. M. Carrez, *op. cit.*, pp. 13 à 17, qui résume tout le débat sur la structure de 2 Co, soit une seule lettre ou un recueil de lettres, avec une abondante bibliographie. Carrez maintient la thèse du recueil : « Paul a écrit au moins 4 lettres aux Corinthiens », soit en tous cas deux autres en plus des lettres canoniques 1 et 2 Co]. Quoi qu'il en soit, précise encore Schäfer, le passage 2 Co 2 : 14 à 7 : 4 contient une « apologie » de l'apôtre, basée sur des arguments théologiques plus sérieux que ceux de la deuxième apologie contenue dans la même épître aux chap. 10 à 13, et où domine un ton amer et sarcastique.
- ¹⁸ NdT : Schäfer recommande ici les commentaires et les études particulières sur l'« apologie » de Paul dans 2 Co 2 : 14 à 7 : 4, en particulier J. Schröter, *Der versöhnte Versöhner, Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde*, Tübingen/Basel : TANZ 10, 1993 ; et pour le conflit de Paul avec les autres missionnaires de son temps, J. Becker, *Paulus, der Apostel der Völker*, Tübingen, 1989, pp. 229ss.
- ¹⁹ NdT : Aux références de Schäfer — les ouvrages de Schnelle et Becker cités plus haut — on peut ajouter Carrez, *op. cit.* pp. 30 à 35, avec une bibliographie et un résumé de la controverse exégétique.
- ²⁰ Voir l'étude suivante par un théologien sud-africain : Cilliers Breytenbach, « Versöhnung, eine Studie zur paulinischen Soteriologie », *WMANT* 60, Neukirchen-Vluyn 1989. Ou encore, par W. Rebell : « Christologie und Existenz bei Paulus, eine Auslegung von 2 Co 5 : 14-21, in *Arbeiten zur Theologie*, Bd. 73, Stuttgart 1992.
- ²¹ Cf. 2 Co 6 : 4-10 ; 11 : 23-33. [NdT : Schäfer donne une liste d'ouvrages, principalement en allemand, traitant de ce que la littérature spécialisée nomme des *Peristasenkataloge*, l'énumération des dangers courus par l'apôtre et des souffrances qu'il a endurées au cours de ses voyages missionnaires. En français, et pour s'en tenir une fois encore au commentaire récent de Carrez, voir *op. cit.* pp. 114-118, 160-162, et 221-226, sur les « nombreux avatars » subis par l'apôtre.]

²² NdT: Citation d'Ésaïe 53:4. « C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies ».

²³ Tiré de *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève: Labor et Fides, 1973.

²⁴ Cf. R.J. Schreiter, *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Maryknoll: Orbis Books, 1992.

Évangéliser et guérir

Positions protestantes

au XIX^e et XX^e siècles

Jean-François ZORN¹

La revue de missiologie anglophone *Exchange*, éditée aux Pays-Bas, publiait en octobre 1995 un article intitulé : « La missiologie médicale, une discipline sous-développée manquant d'élèves. Une vue rétrospective ». ² L'auteur, Gerard Jansen, médecin néerlandais actuellement au service de la mission de l'Église réformée des Pays-Bas au Kenya, constate le sous-développement de ce sujet dans la missiologie. ³ Cet article sera peut-être une première tentative, parmi d'autres contributions, qui pourrait venir combler cette lacune.

Gerard Jansen constate le sous-développement de la missiologie médicale dans l'ordre du jour des grandes conférences missionnaires protestantes qui n'ont traité la question du travail médical qu'à partir de celle de Madras en 1938, alors que ces conférences décennales existent depuis 80 ans. ⁴ Il le constate également dans les manuels de missiologie, qui ne comptent que quelques pages consacrées à l'aspect médical de la mission. Une autre donnée s'ajoute aux deux premières : le nombre de missionnaires dans le service médical à l'étranger au cours de ces deux siècles, et surtout au début du XIX^e, est relativement peu élevé. En effet, les médecins missionnaires protestants ne sont que quelques unités jusqu'en 1850 : 40 seulement sont recensés à cette date où l'on commence à disposer de quelques statistiques fiables. En 1887, on compte 300 membres du personnel médical (médecins, infirmières) parmi les missionnaires ; on en compte 650 en 1900 et le double 20 ans plus tard. Il y a donc une forte progression au XX^e siècle, mais au XIX^e siècle les effectifs sont bas, une moyenne de 5,11 % du total des missionnaires selon l'Américain James Dennis, auteur du premier atlas mondial des missions en 1900.

Il convient donc de s'interroger sur cette situation initiale pour comprendre ce qui, progressivement, va conduire les Sociétés protestantes



de mission à envoyer d'abord des missionnaires dont certains sont médecins, puis des médecins missionnaires et enfin du personnel exclusivement médical, notamment des infirmières. Cette évolution du personnel missionnaire lié à la santé est intéressante. Elle nous permettra de comprendre comment les Sociétés de mission en sont arrivées, à la fin du XIX^e siècle, à parler de « mission médicale », expression peu usitée jusque-là mais qui est significative de toute une problématique dont on ne verra clairement le développement qu'au XX^e siècle.

Pour caractériser les deux siècles dont je vais traiter, je choisis deux figures emblématiques, l'une du XIX^e, le missionnaire-médecin protestant David Livingstone, l'autre du XX^e siècle, le médecin missionnaire Albert Schweitzer. C'est autour de ces deux figures et de leurs évolutions que je voudrais donc construire mon propos.

1. Une figure emblématique du premier XIX^e siècle: David Livingstone

Le ministère missionnaire proprement dit de David Livingstone (1813-1873) fut de courte durée. Envoyé par la *London Missionary Society (LMS)* en Afrique australe en 1841, il y demeure jusqu'en 1857, date à laquelle paraît en Europe son livre *Missionary Travels and Researches in South Africa*, dont la première édition est épuisée le jour même de sa parution. Après cette date Livingstone se met au service du gouvernement britannique et reviendra en Afrique en 1866 pour diverses explorations.

1.1. Missionnaire d'abord, médecin ensuite

Lors de son premier retour en Europe, Livingstone est assailli de questions, notamment celle-ci : « Êtes-vous missionnaire, explorateur ou médecin ? » Et Livingstone de répondre : « Mes idées sur les devoirs d'un missionnaire ne sont pas aussi étroites que celles des gens dont l'idéal est représenté par un gros Monsieur portant une Bible sous le bras. Je fus maçon, charpentier et forgeron, tout autant que ministre et médecin, et c'est toujours le même travail. Je sers Jésus-Christ en tirant une balle sur un buffle pour nourrir mon monde aussi bien qu'en prenant une observation astronomique ». ⁵

Cette déclaration mérite deux remarques :

— Elle est significative de la vision pionnière et romantique de la mission du premier XIX^e siècle. Le missionnaire est un *self made man* préparé à faire face à toutes sortes de situations. La diversité et la spécialisation des fonctions des missionnaires ne sont pas encore définies.

— Cette déclaration pointe une critique. Qui sont « les gens dont l'idéal est un gros Monsieur avec une bible sous le bras ? » Ce sont les dirigeants des Sociétés missionnaires protestantes qui n'entendent pas, à l'heure qu'il est, envoyer dans le « monde païen », des personnes qui ne seraient pas d'abord et essentiellement des pionniers de l'Évangile, c'est-à-dire des évangélistes dans la plus pure tradition protestante de colportage du message évangélique : ni des spécialistes (instituteurs, artisans, médecins) ni même des pasteurs plus formés à conduire des assemblées chrétiennes qu'à évangéliser les païens, mais des apôtres porteurs du message évangélique.

Pourtant, dans les années 1840, il y a déjà près d'un demi-siècle que les Sociétés protestantes de mission ont envoyé leurs missionnaires en Océanie, en Chine et en Afrique et que, parmi eux, se trouvent des artisans, des instituteurs, des imprimeurs, et quelques médecins. Disons juste un mot des catégories non médecins : les artisans sont considérés comme des auxiliaires pour construire les maisons des missionnaires. Quant aux autres, chargés d'enseignement, ils se consacrent à la traduction de la Bible, à son édition et à l'apprentissage de la lecture pour permettre aux populations d'accéder à la connaissance de la Bible. Ils sont donc les auxiliaires directs du missionnaire apôtre.

Quant aux médecins, leur rôle est clairement défini dans les instructions de départ qu'ils reçoivent de la part des Sociétés missionnaires. Je prends l'exemple du premier missionnaire médecin envoyé par la Société des Missions évangéliques de Paris (SMEP), Prosper Lautré. Il part au Lesotho en 1841, là où les missionnaires protestants français sont à l'œuvre depuis 1833. Les instructions qu'il reçoit sont extrêmement nettes : il doit prodiguer des soins aux missionnaires prioritairement, éventuellement aux chrétiens et en troisième lieu aux païens. Lautré est itinérant, il ne doit pas se fixer sur l'une de la dizaine de stations que compte la mission, mais passer de l'une à l'autre pour soigner les missionnaires et leurs familles, il n'est pas question de créer de dispensaire et encore moins d'hôpital.

Comment interpréter l'aspect restrictif, et la hiérarchie quelque peu choquante pour nous de ces instructions ? Quelques remarques s'imposent :



— Les premiers missionnaires médecins protestants sont arrivés à la demande des conférences missionnaires locales pour faire face aux problèmes de santé des missionnaires, dont la mortalité est forte, et non à l'initiative des directions des Sociétés missionnaires en Europe et en Amérique. Certains membres de ces directions ont même résisté à ces envois, considérant qu'ils témoignaient d'un manque de foi... L'historien Bernard Salvaing, qui compare l'action de la *Church Missionary Society (CMS)*, de la *Wesleyan Methodist Missionary Society* et de la Société des Missions Africaines de Lyon au pays Yoruba dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, traite de la santé des missionnaires dans un chapitre de son livre intitulé : « La mort omniprésente ». ⁶ Il remarque que les solutions proposées par les Sociétés missionnaires protestantes sont l'amélioration des maisons des missionnaires, leur retour plus fréquent en Europe et le renforcement du personnel indigène pour seconder les missionnaires, mais pas l'apport de l'élément médical.

— À propos du retour des missionnaires en congé, il convient de noter que c'est une idée nouvelle vers le milieu du XIX^e siècle car avant cette date les missionnaires partaient à vie et leur retour au pays, que ce soit sous forme de congés ou d'un retour définitif, n'était pas envisagé. De plus Salvaing note que de sévères mesures disciplinaires sont envisagées pour un missionnaire qui rentrerait de sa propre initiative sans qu'ait été établie la nécessité de son retour. Sachant les délais de correspondance entre l'Europe et l'Outre-mer à l'époque, les missionnaires avaient le temps de mourir avant de recevoir l'éventuel feu vert de la direction de la métropole pour rentrer.

— On peut avoir l'impression que la direction des Sociétés protestantes de mission du premier XIX^e siècle sont bien conscientes du danger de mort auquel les missionnaires sont exposés, mais que loin de chercher à conjurer le fléau, elles cherchent tout au plus à l'éviter et considèrent qu'il était, sinon normal, du moins constitutif de leur vocation que les missionnaires périssent à l'ouvrage. On a peine à comprendre cela aujourd'hui, mais il faut se replacer dans le contexte romantique de l'époque où la mort n'avait pas le sens négatif qu'elle a aujourd'hui. À la fin du XIX^e siècle encore, devant la succession de tombes qui se dressent au Zambèze, le missionnaire français François Coillard écrit à la direction de la SMEP : « Voici donc une nouvelle tombe, un nouveau Macpela ajouté à tant d'autres. Pour nous c'est la ratification réitérée de notre prise de possession du pays qui a recueilli et qui conserve les cendres de nos bien-aimés ». ⁷

— Ajoutons à cela le fait que pendant près d'un demi-siècle, les missionnaires protestants ne doivent pas partir mariés et attendre d'être bien installés pour, le cas échéant, recevoir la femme qui leur avait été promise avant leur départ ou qu'ils devaient trouver parmi les Européennes sur place dans les petites colonies de Blancs, car le mariage avec les indigènes était évidemment inimaginable. Même devant la mortalité des femmes de missionnaires et de leurs enfants, la *CMS* se demande encore en 1885 s'il était opportun de continuer d'envoyer des femmes en mission. Robert Cust, un des directeurs, écrit : « Quand une guerre est poursuivie à l'étranger, les soldats vont seuls. Pourquoi les jeunes missionnaires ne s'astreindraient-ils pas au même sacrifice ? ».⁸

Au début de l'aventure missionnaire protestante contemporaine, la perspective n'est donc pas de s'engager dans une action culturelle, qu'elle soit de type éducatif ou de type médical, mais seulement de transmettre l'Évangile. Ayant dit cela, il faut tout de même rendre compte du fait qu'assez tôt dans le XIX^e siècle, les protestants ont tout de même fondé des missions médicales. La plus ancienne est la *Medical Missionary Society in China*, créée en 1836 par le médecin missionnaire Parker de la Société américaine de Mission de Boston.

1.2. Des missions médicales avant l'heure au service de l'évangélisation

Pourquoi les Sociétés protestantes de mission ont-elles fondé si tôt des missions médicales principalement en Chine, en Inde et au Japon ? Précisément parce qu'en raison de l'opposition des autorités locales, elles ne parviennent pas à mettre en œuvre la mission d'évangélisation. Face à cette opposition, elles décident alors de « passer » par la mission médicale, estimant que, par le biais d'une telle action, elles atteindront leur objectif, c'est-à-dire — encore et toujours — l'évangélisation.⁹

Plusieurs exemples puisés dans les archives des Sociétés de mission illustrent cette stratégie : en 1860, la *CMS* tente de fonder une mission dans le Kachmir (Inde du Nord-Ouest). Elle rencontre l'hostilité et fonde une mission médicale. À la même époque, la *LMS* essaye de pénétrer le continent chinois et se trouve devant le même cas de figure. On trouve aussi le cas au Japon où, dès la fin des persécutions contre les chrétiens suite à l'édit de tolérance de 1872, la Mission américaine remet la gestion administrative de son hôpital d'Osaka au gouvernement.¹⁰ Ces quelques exemples illustrent donc le fait que dans le



protestantisme du début au milieu du XIX^e siècle, par principe, la mission d'évangélisation précède l'action médicale. Mais quand ceci n'est pas possible, l'action médicale vient au secours de l'action d'évangélisation.

Sans doute y a-t-il dans cette position un aspect conjoncturel quelque peu opportuniste : on se sert des soins médicaux pour attirer les gens à la mission et à l'Évangile... On peut ainsi voir dans cette manière de faire une sorte de dépréciation de l'action médicale. Mais ne com-mettons pas d'anachronisme, cela tient au fait qu'au XIX^e siècle on n'a pas encore entrepris une réflexion théologique permettant de re-lie-r annonce du salut (qui relève de la mission d'évangélisation) et an-nonce de la guérison (qui relève d'une mission médicale).

Mais il y a plus encore, et il faut bien comprendre ce point qui est ca-ractéristique de la pensée théologique protestante : du fait qu'on ne croit pas au « salut par les œuvres », celles-ci demeurent **secondes** par rapport à l'annonce du « salut par grâce ». C'est pourquoi construire un hôpital est bien, mais ce n'est qu'**un moyen**, pas un but pour l'évangélisation. C'est pourquoi aussi les protestants auront ultérieu-rement tendance soit à se dessaisir de leurs œuvres au profit de l'État, soit à les conduire de manière totalement laïque, considérant que l'évangélisation ne doit pas se confondre avec l'action sociale, médi-cale ou éducative.

Quelques éléments de conclusion sur cette première partie :

— Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, les sociétés missionnaires protes-tantes pensent que l'unique tâche de la mission est l'annonce de l'Évangile et après avoir résisté à l'idée d'envoyer des médecins pour faire face à l'affaiblissement du corps missionnaire et à sa mortalité, elles s'y rendent mais sans autre intention que de combattre le fléau et donc de permettre que se poursuive la seule mission d'évangélisa-tion.

— Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, les sociétés missionnaires protes-tantes qui fondent des missions médicales ne font pas de rapport di-rect entre le témoignage chrétien et le service médical au profit des au-tochtones. Ou plus exactement la dimension médicale (diaconale) de la mission n'est pas envisagée en termes de séparation ou de spéciali-sation des fonctions entre évangélisation et médicalisation.

— Il convient cependant de ne pas stigmatiser non plus cette position. Le missionnaire protestant français Maurice Leenhardt, très soucieux de l'unité de l'action missionnaire, écrit en 1931 : « Autrefois le

missionnaire étendait la main pour porter le pansement et le malade, soulagé et reconnaissant, sentait à la fois la main de Dieu sur son cœur et celle de l'homme de Dieu sur son mal... Livingstone, Lautré, Moffat et d'autres ont imposé à leur effort la convergence qui le dirige et l'insère au faisceau du travail missionnaire qui est un travail d'âmes». ¹¹ Leenhardt pointe là l'unité spirituelle constitutive de la mission, dont il voit clairement la nécessité à une époque où la mission n'est pas encore entrée dans la spécialisation qu'elle devait connaître plus tard et dont il critiquera les effets séparateurs.

2. L'avènement du médecin missionnaire au second XIX^e siècle

Comme c'est à la demande des missionnaires sur le terrain que les premiers médecins sont arrivés vers le milieu du XIX^e siècle, les instructions que ceux-ci reçoivent avant leur départ stipulent qu'ils doivent prodiguer leurs soins aux missionnaires d'abord, aux chrétiens ensuite, aux païens enfin...

Dans cette hiérarchisation, quelque peu choquante aujourd'hui, il faut voir aussi un peu de bon sens. Même si les directeurs de Sociétés missionnaires de l'époque n'ont souvent aucune connaissance du terrain, sinon livresque, ils se doutent bien que l'arrivée d'un missionnaire muni de quelque chose de plus que la Bible, à savoir la compétence médicale, allait provoquer une révolution dans la mission dont ils ne mesuraient pas tous les effets. Et cela ne devait pas manquer d'arriver. Plusieurs de ces effets peuvent être mesurés avec le recul du temps.

2.1. Santé du personnel missionnaire et nouvelle conception du métier de missionnaire

Il va de soi que l'effet premier et immédiat de l'envoi de médecins à partir du milieu du XIX^e siècle est l'amélioration des conditions de santé des missionnaires eux-mêmes et notamment de leur hygiène de vie. Le missionnaire Hermann Witschi de la *Basler Mission (BM)* note que l'arrivée en 1885 en Côte de l'Or du premier missionnaire ayant fait des études médicales abaisse de 32 à 2% la mortalité missionnaire. Il met sur pied un programme de lutte contre la malaria, grâce à l'utilisation de bonnes posologies de quinine et à la pose de moustiquaires, alors que 40 missionnaires étaient morts malgré l'introduction de la quinine en 1850. ¹²



On doit aussi aux médecins missionnaires la limitation du temps d'activité sur le champ de mission, les congés réguliers de leurs collègues, les séjours dans des climats plus favorables, les rapatriements sanitaires dans de meilleures conditions, etc. Inutile d'insister sur ces points, si ce n'est pour faire remarquer que ce genre de pratiques nouvelles, outre le bienfait qu'elles apportent aux intéressés, modifient en profondeur la conception du travail missionnaire : elles contribuent au changement d'époque. On passe de l'ère des pionniers à celle des bâtisseurs et le ministère du missionnaire est devenu une profession avec ses rythmes, ses codes et ses règles, ses spécialisations, parmi lesquelles on trouve la médecine tropicale.

2.2. Dimension diaconale de la mission : une nouvelle problématique

Si, dans un premier temps, et conformément à leurs instructions, les missionnaires médecins se consacrent aux soins de leurs collègues, ils découvrent rapidement qu'un plus vaste champ de travail s'ouvre devant eux.

Dans ses premières lettres à la direction de la SMEP, Prosper Lautré rappelle avec tact qu'il fait bien ses tournées pour prodiguer des soins à ses collègues de la Société. Il signale au passage qu'il s'est fait un devoir d'en prodiguer également aux missionnaires d'une Société sœur bien qu'il n'y fût pas expressément autorisé. Mais son récit est solidement encadré de remarques du genre « dans chacune des stations où j'ai séjourné j'ai rendu témoignage à l'Évangile et appelé les pécheurs à la repentance et à la conversion ». Ceci pour bien montrer que, quoique médecin, il ne perd pas de vue qu'il est d'abord un missionnaire chargé d'annoncer l'Évangile. Puis au fil du récit on peut lire plusieurs notations du genre de celle-ci : « J'ai eu de fort nombreuses occupations dans vos divers établissements. Le matin jusqu'à midi dans quelques-uns, à différentes heures de la journée dans d'autres, et pendant plusieurs jours, les malades arrivaient en telle quantité que quelquefois une chambre se trouvait entièrement remplie de ceux qui attendaient leur tour. J'avais à donner à l'un des conseils, à l'autre des médicaments, à un troisième je faisais une opération chirurgicale et ainsi de suite pour les autres. Et grâce à la bénédiction divine qui a reposé sur mes opérations et sur mes soins, plusieurs de ces malades, tant hommes que femmes [...] ont pu, quelques semaines après, se réjouir d'une guérison complète. »¹³

Beaucoup de choses sont dites dans ce genre de récit, qui se multiplie dans la presse populaire missionnaire à partir du milieu du XIX^e siècle : les missionnaires découvrent que soigner les malades soutient leur action évangélisatrice et que la guérison peut être interprétée comme un effet de la bénédiction divine. Mais, dans le cas cité, les malades sont des chrétiens. Or, un peu plus loin dans le même récit, Lautré raconte qu'il est invité par un missionnaire à aller rendre visite au chef païen d'un village. Et il écrit : « Ce pauvre homme avait si souvent, pour payer les *ngaka* (devins guérisseurs traditionnels) auxquels il s'était adressé pour obtenir sa guérison, vu diminuer son troupeau de bœufs et de vaches, qu'avant de me recevoir il me demanda combien il aurait à payer. Il avait bien entendu parlé du caractère désintéressé des missionnaires, mais la charité chrétienne est si peu naturelle au cœur de l'homme pécheur, que c'est avec bien de la peine qu'il croit à son existence chez les autres ». Puis il raconte encore qu'un *ngaka* s'est même approché de lui et a observé sa manière de soigner le chef. Au bout de quelques jours, voyant les effets positifs des soins, il fit demander au médecin de les lui prodiguer aussi. Celui-ci accepta à condition qu'il vienne les recevoir sur la station missionnaire. Il y vint et une invitation à entendre l'Évangile un dimanche lui fut adressée. Peu de jours après le *ngaka* avait disparu, probablement par peur, selon Lautré.

Beaucoup d'autres choses sont dites dans la suite de ce récit. On y voit se profiler le conflit des techniques de soins, les unes traditionnelles, jugées inefficaces parce que toutes humaines, intéressées et reposant sur la peur sorcière, et les autres modernes reposant sur l'efficacité donnée par bénédiction de Dieu, le désintéressement des missionnaires et la libération évangélique. Que penser de cette sommaire apologétique destinée également à impressionner les amis des missions en Europe ?

Telle est la question à laquelle Maurice Leenhardt tente de répondre en 1931 en commentant ce genre de récit classique : « L'homme de Dieu pouvait être pasteur ou médecin peu important. Une étendue de compétence seule distinguait le docteur du pasteur, étendue à la surface des choses visibles... Mais en leur fonds, ces deux hommes paraissaient au païen plus ou moins inégalement sorciers, mais de toutes façons, magiciens spéciaux puisque tous les deux proclamaient comme Ambroise Paré : "l'homme soigne et Dieu guérit" et qu'en définitive tous les deux ramenaient leur témoignage religieux ou leur magie médicale à Dieu. »¹⁴

Maurice Leenhardt avait été missionnaire en Nouvelle-Calédonie pendant 25 ans, mais il était également devenu ethnologue. Aussi avait-il vite flairé le risque que la mission courait en se spécialisant notamment dans le domaine médical. Entre l'action du médecin et celle du pasteur, il relevait une différence d'approche, l'une des corps et de la matière et l'autre de l'esprit et de l'âme. Et tout en admettant que les deux approches étaient complémentaires, il craignait que la première ne vienne dominer la seconde dans l'esprit des païens et provoquer toutes sortes de malentendus avec les populations pour lesquelles l'Évangile risquait d'être perçu comme une nouvelle puissance magique ou sorcière.

Pour Leenhardt, l'action médicale, comme d'ailleurs toute l'action diaconale chrétienne, devait rester une annexe, une conséquence de l'action évangélisatrice de la mission et ceci devait se traduire jusque dans la disposition des lieux d'une station missionnaire, où le dispensaire ne devait pas devenir « la grande affaire qui règle la destinée de la mission » (sic). D'où l'une de ses formules dont il avait le secret : « la médecine mise en sa place enrichit la mission. Mise hors sa place, elle l'appauvrit [...] la médecine est une tâche adjuvante, elle est un des rouages que la science a permis d'ajouter pour le bien général de l'organisme, et non pour qu'elle se développât seule. Elle est insérée dans l'organisme religieux [...] c'est le spirituel qui est le but de la mission ».

2.3. L'action médicale dans le cadre de la mission à la fin du XIX^e siècle

Ce qu'écrivit Maurice Leenhardt est particulièrement pertinent dans le contexte où se développent parallèlement et souvent en osmose l'action évangélisatrice et l'action diaconale médicale : en effet on verra apparaître, à partir des années 1870, une œuvre médicale protestante (et catholique) de plus en plus importante dans l'environnement des stations missionnaires : construction de dispensaires dans la brousse et d'hôpitaux dans les villes.

Or, dans un tel contexte, des effets contreproductifs pour la mission peuvent se produire dès lors que l'apologétique missionnaire par l'action diaconale est mise en cause par une catastrophe. Françoise Raison Jourde étudie un tel cas à Madagascar au moment où se déclenchent des épidémies de variole et de paludisme entre 1875 et 1878, qui provoquent une hécatombe sur le plateau central merina et sur la côte orientale.

À ce moment-là, le royaume merina est passé sous influence protestante suite à la conversion de la reine Ranavalona II en 1869. Françoise Raison écrit que « ces malheurs en chaîne suscitérent une interrogation angoissée sur le sens des temps nouveaux, une mise en cause de la société à fondement chrétien et du pouvoir converti ». ¹⁵ Du fait, souligne-t-elle, qu'il n'y a pas dans la société malgache d'opposition entre corps social et corps individuel, on peut accuser simultanément le « pouvoir chrétien » d'être responsable de l'épidémie, le Dieu des missionnaires de punir le peuple, et la médecine apportée par les missionnaires d'être inefficace ou pire, de contribuer à empoisonner les gens.

Pour comprendre de telles réactions, il faut, comme le fait Françoise Raison, y voir une confrontation entre deux mondes représentant deux forces, deux puissances rivales en conflit : celle que les missionnaires incarnent à travers la mission, l'éducation et la médecine et celle des ancêtres royaux que les missionnaires ont détrônés. Dès lors que des difficultés surgissent et qu'une épidémie ravage le pays, l'interprétation selon laquelle les ancêtres détrônés se vengent est réactivée et provoque un conflit avec le monde des missionnaires.

Mais, comme le souligne à juste titre Françoise Raison, ce retournement est possible parce que « le pacte conclu par Ranavalona II et Jéhovah n'implique guère de transformations personnelles par intériorisation des convictions », si bien que Jéhovah peut apporter le bien-être collectif comme le malheur collectif. ¹⁶

Ce qu'il convient d'ajouter, à cet endroit, c'est que, à leur corps défendant sans doute, les missionnaires se sont prêtés à ce type d'interprétation en associant, comme on l'a vu au Lesotho avec Lautré, le bien être matériel à la bénédiction divine. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que la révolte gronde contre ce Dieu au double visage de la bénédiction et de la malédiction dès lors que le malheur arrive. C'est une expérience analogue que vivront les Sotho au moment des conflits avec l'autorité coloniale. Les missionnaires seront accusés d'être des alliés des colons et d'être responsables de leurs maux après avoir été les défenseurs de leur cause.

2. 4. Bilan de la mission médicale au XIX^e siècle

— On voit bien qu'au second XIX^e siècle, l'arrivée des médecins missionnaires et le développement de l'action médicale provoque des mutations considérables dans la mission. Nous avons constaté qu'elles sont de trois ordres : celles qui concernent l'état de santé des



missionnaires, mais également l'évolution de leur fonction, et celles qui concernent la découverte d'une nouvelle dimension de type diaconal de la mission. Puis celles qui concernent les réactions des autochtones à la mission dès lors que l'efficacité médicale de la mission peut être mise en cause.

— Nous avons vu aussi que cette triple évolution se fait au cours du deuxième XIX^e siècle, période au cours de laquelle la seule mission d'évangélisation par les seuls missionnaires change de visage pour se transformer en mission de type diaconal.

— Il convient de situer cette évolution interne à la mission dans le cadre plus vaste de la colonisation, qui elle-même évolue au cours du XIX^e siècle. La conception des rapports entre mission et médecine au premier XIX^e siècle correspond à l'époque romantique et pionnière où la mission se fait pratiquement sans les œuvres scolaires, médicales et agricoles, dans un cadre pré-colonial où la pression culturelle et civilisationnelle occidentale est encore faible. Par contre, au second XIX^e siècle, même si le pouvoir colonial extérieur n'est pas encore totalement en place, l'influence du christianisme va s'appuyer sur les œuvres en question et entrer dans le champ culturel ou civilisationnel occidental en se diversifiant et se spécialisant.

— Nous avons vu enfin, avec le cas de Madagascar brièvement évoqué, que cet élargissement de la mission d'évangélisation à des œuvres diaconales, en l'occurrence médicales, va faire entrer la mission dans un rapport au pouvoir auquel elle n'était guère préparée. Dans les années 1870, à Madagascar, il s'agit du pouvoir autochtone, le pouvoir malgache. Mais quelques années plus tard, la rencontre se fera avec le pouvoir colonial et un nouveau cas de figure se présentera au XX^e siècle où le développement du secteur sanitaire de la mission sera le plus effectif et rencontrera tantôt l'intérêt, tantôt l'appétit, tantôt l'opposition du pouvoir colonial. Un nouveau défi se posera donc à l'action médicale de la mission qu'on pourrait formuler ainsi : va-t-elle totalement s'identifier à la médecine et à la politique de soins de type occidental, ou saura-t-elle prendre ses distances et de quelle manière ? En se recentrant sur son action évangélisatrice et en se délesantant des œuvres médicales, ou en proposant un modèle alternatif à la médecine occidentale assorti d'une réflexion nouvelle sur la santé et la guérison ?

3. Albert Schweitzer (1875-1965): Le médecin-missionnaire protestant du premier XX^e siècle

Schweitzer est intéressant à plus d'un titre pour notre sujet. Tout d'abord il est célèbre (Prix Nobel de la paix en 1952), ce qui assez rare pour un protestant. Il fut un médecin missionnaire type de la période coloniale, proche du peuple auquel il a consacré toute sa vie tout en lui demeurant très extérieur. Un de ses biographes, Pierre Lassus, écrit que Schweitzer est resté indifférent envers l'identité africaine non seulement parce qu'il ne s'est pas véritablement intéressé aux formes de la culture africaine, mais parce qu'il s'est comporté comme un médecin colonial qui certes prend soin de la personne humaine malade qu'il a devant lui, mais qui demeure convaincu de la valeur supérieure de sa culture européenne et chrétienne et de sa technique médicale.¹⁷

Schweitzer compare souvent l'Africain au pauvre Lazare couvert d'ulcères de l'Évangile de Luc auquel l'humanité a le devoir de porter secours.¹⁸ Au-delà de cette compassion pour la misère humaine qui donne l'ordre du jour, en quelque sorte, de la mission médicale, on peut avoir le sentiment que le médecin missionnaire sortirait de sa mission s'il se présentait d'abord comme un évangéliste. Cette mission est d'abord diaconale, donc le témoignage est en acte, la parole venant éventuellement en second. Mais dans le cas particulier de Schweitzer, il convient de rappeler que la parole théologique lui fut pratiquement interdite. En effet, considéré comme libéral par la SMEP, le comité directeur de cette dernière lui demanda de s'en tenir à son action médicale et de ne pas annoncer un Évangile qui risquerait, croyait-on, de troubler les populations.¹⁹ Quoi qu'il en soit, Schweitzer croyait plus en un Jésus modèle éthique à suivre qu'en un sauveur. Aussi l'attitude imposée à Schweitzer par la SMEP donna paradoxalement à la mission médicale protestante au premier XX^e siècle un profil idéologique et institutionnel nouveau.



3.1. Profil idéologique

Il n'est guère de médecin missionnaire protestant du premier XX^e siècle qui ne se réfère à Schweitzer. C'est le cas du docteur Éli-zabeth Petitpierre médecin-missionnaire en Inde de 1929 à 1954 pour la *BM*. Son témoignage est typique de la théologie diaconale, partagée plus que professée d'ailleurs par la mission médicale protestante du premier XX^e siècle :

— Elle place son récit après une parole de Schweitzer qui souligne la manière anonyme de Jésus de s'approcher des hommes, de les inviter à le suivre et de les mettre à la tâche : « Comme au bord de la mer, Jésus s'est approché de ces hommes qui ne savaient pas qui Il était. Il vient à nous de même, comme un inconnu, sans nom. Ses paroles sont les mêmes : « Suis-moi », et Il nous met à la tâche qu'Il accomplit dans notre génération. Il commande, et, à ceux qui obéissent, — qu'ils soient intelligents ou simples —, Il se révèle au travers de toutes les expériences qu'ils ont le privilège de faire en étant en communion avec Lui dans le recueillement et l'activité, dans les combats et dans les souffrances, jusqu'à ce qu'ils arrivent à savoir, comme un secret inexprimable, qui Il est. »²⁰

— L'ordre du jour de la mission médicale est la misère humaine constatée et éprouvée par le médecin. C'est donc le terrain concret lui-même plus qu'une vision théorique (théologique) des choses qui dicte l'ordre du jour, l'ordre de marche du médecin missionnaire : « La plupart des médecins missionnaires pourraient dire que c'est en plein travail seulement qu'ils ont commencé à réaliser l'appel reçu. La carrière médicale nous met aux prises avec la misère humaine dès le début de nos études ; en parcourant les salles des hôpitaux où nous nous préparons à notre profession, nous avons l'occasion de voir la déchéance de l'homme et ses conséquences tragiques. »²¹

— C'est dans ce contact avec la misère et la maladie que le médecin missionnaire découvre Celui sans lequel la Mission médicale ne serait qu'une œuvre humanitaire quelconque rendue impossible tant elle est vaste : le Christ anonyme, agissant et appelant ses disciples à agir également avec compassion vis-à-vis du peuple souffrant : « Devant de tels tableaux, le médecin missionnaire se rend compte que ce n'est pas l'homme qui a voulu la Mission médicale. Il se rappelle la parabole du Bon Samaritain, et il s'arrête, car il est un homme lui aussi, avec toutes ses faiblesses et ses indignités. Il se souvient qu'il n'est qu'un disciple appelé à être un témoin. Au lieu de regarder à lui-même, il prend alors le temps pour considérer son Maître et pour l'écouter. Et il le voit, "ému de compassion pour les foules, allant de lieu en lieu, faisant du bien et leur disant : le Royaume de Dieu s'est approché de vous". Là où Jésus passait, les malades étaient guéris ; aujourd'hui encore, Il est le grand médecin et même "Il appelle à la vie les choses qui ne sont point comme si elles étaient". Le médecin missionnaire découvre qu'il n'est pas seul à la tâche : l'appel auquel il a répondu l'a placé dans le dessein de Dieu ; il est devenu ouvrier avec Dieu, et il apprend à se laisser conduire pas à pas. »²²

— Les collaborateurs autochtones apparaissent également dans le champ de vision et d'intervention du médecin missionnaire comme les premiers bénéficiaires d'une évangélisation de type diaconal : « Nous apprîmes là une grande leçon : celle d'accepter avec reconnaissance tous ceux qui se déclarèrent prêts à marcher avec nous. Quelques jeunes filles vinrent d'abord, puis des jeunes gens disposés à s'initier eux aussi au travail d'infirmiers, ce qui nous permit de garder toutes les jeunes filles pour la division des femmes. Devant les uns comme devant les autres, nous avons placé l'idéal du service pour Jésus Christ. Et avec eux, nous avons regardé Celui qui, pour donner un exemple, "ayant pris un linge, s'en ceignit ; ensuite, il remplit d'eau le bassin et se mit à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint". Nous avons ainsi cherché avec nos aides le chemin à suivre, désireux non pas de leur imposer des idées européennes ou un schéma tout fait, mais de laisser la parole de Dieu leur parler et créer "une œuvre que le Père a plantée et qui ne sera pas déracinée". Nos jeunes comprirent la beauté d'un service joyeux et se mirent à tout travail sans plus se laisser rebuter par des préjugés. »²³

Il me semble que cette démarche en quatre temps, qui ne sont pas forcément dans l'ordre indiqué par Élisabeth Petitpierre, est assez typique de celle de tout médecin missionnaire du premier XX^e siècle. Mais qui ne voit qu'à travers cette démarche, les pays de mission sont perçus sous un certain angle qui a marqué les mentalités jusqu'à nos jours : les maladies dont ils souffrent, signe patent de leur misère ? On assiste ici à une sorte d'inversion du légendaire romantique paradisiaque qu'on avait des pays de mission au premier XIX^e siècle ; inversion en un « fantasme de la misère » alimenté par la médecine du temps colonial et par toute l'action diaconale missionnaire qui, pour pouvoir fonctionner et conserver le soutien des amis des missions en Occident, a dû « entretenir » ce type de vision selon laquelle une vaste partie du monde est un « être de besoin », nécessitant compassion et pitié.

C'est pourquoi, sauf rare exception, on ne trouve à cette époque que très peu d'études sérieuses sur les médecines autochtones et leur éventuelle valeur. Les récits missionnaires de cette époque sont généralement conçus sur le modèle que Biber présente dans son livre *Cent ans au Mozambique*, qui retrace le parcours de la Mission suisse dans ce pays. Dans un chapitre intitulé « Guérir », il raconte que le malade tsonga passe d'abord entre les mains du devin, du guérisseur ou du médium avant d'atterrir chez le médecin ou l'infirmière européens (ou africains travaillant chez les Blancs), puis comment le va-et-vient entre ces différents intervenants — traditionnels et modernes — se



poursuit sans interpénétration constructive des deux mondes. Biber constate que ce n'est que lorsque la médecine européenne s'est résolument engagée dans la voie de la prévention et de la formation des agents de santé primaire qu'un travail sur les rapports entre médecine traditionnelle et moderne a pu commencer.²⁴

3.2. Cadre institutionnel

Le silence imposé à Schweitzer par la SMEP, comme le souci des médecins missionnaires de travailler dans le concret du terrain, a conduit la mission médicale protestante à vivre de manière relativement indépendante vis-à-vis de la mission d'évangélisation. Mais cette situation est ambivalente. Souvenons-nous de ce qu'a écrit Maurice Leenhardt en 1936 à propos des relations entre les deux types de mission. D'une part, il considère que la mission médicale comme mission diaconale est seconde par rapport à la mission d'évangélisation, mais d'autre part il souligne que l'impact d'une mission médicale sur les populations peut conduire cette activité à devenir la grande affaire de la mission dans son ensemble.

Aussi la mission médicale est-elle conduite à chercher à voler de ses propres ailes en allant, par exemple, récolter ses fonds ailleurs que dans la mission ou en allant s'installer en dehors de la concession missionnaire, pour éviter que la mission médicale ne pèse sur la mission d'évangélisation. C'est pourquoi on voit souvent la mission protestante organiser son espace avec le temple et l'école sur une même colline et l'hôpital sur une autre...

De plus, un hôpital coûte cher et il est bien évident que sans le soutien de réseaux spécialisés en Europe et en Amérique et sans des subsides de l'administration coloniale ou des États indépendants, beaucoup de structures sanitaires et hospitalières n'auraient pas survécu devant les besoins de soins et les exigences de la médecine elle-même. Cet apport extérieur, technique et laïc, contribue à renforcer l'indépendance de la mission médicale vis-à-vis de la mission d'évangélisation, cette dernière se contentant alors d'envoyer du personnel protestant (médecins, infirmières, diaconesses) dans les hôpitaux ou bien d'assurer une aumônerie au sein des établissements.

Cette laïcisation et cette technicisation de la mission médicale protestante au premier XX^e siècle l'ont donc conduite à une autonomisation progressive vis-à-vis de la mission d'évangélisation. Mais c'est l'évolution de la conjoncture générale, et notamment la Seconde Guerre

mondiale, qui devaient précipiter le monde médical missionnaire dans une crise qui allait lui donner un nouveau visage au deuxième XX^e siècle et amorcer son retour au sein du monde ecclésial.

4. De la mission médicale à l'Église préoccupée par la santé au second XX^e siècle

Au milieu du XX^e siècle, le secteur sanitaire et médical de la mission protestante a approximativement connu le même sort que le secteur éducatif et scolaire. à savoir une éclipse pour quatre raisons :

— C'est tout d'abord la débâcle des missions en Chine, qui étaient le fleuron de l'œuvre scolaire et sanitaire protestante dans le monde. La Deuxième Guerre mondiale puis la révolution de 1947 dans ce pays, provoquent la confiscation des biens des missions en vue de leur nationalisation ou, pour certains d'entre eux, leur désaffectation. Ceci a pour conséquence le départ de la quasi totalité des missionnaires médecins et infirmières.

— Dans les autres pays du Sud, le contre-coup de la Deuxième Guerre mondiale et un peu plus tard, la poussée nationaliste, entraînent aussi le départ d'une partie du personnel expatrié et crée une incertitude quant à l'avenir des structures sanitaires. C'est particulièrement sensible en Afrique et en Inde, où la préparation, pacifique et concertée il est vrai, de l'autonomie des Églises vis-à-vis des Sociétés de mission, pose néanmoins la question de la survie des œuvres. Mais alors que dans les Églises, le personnel d'encadrement est autochtone, tel n'est pas le cas dans les hôpitaux, qu'il s'agisse des charges médicales proprement dites, ou administratives et financières. Aussi, pour survivre, les hôpitaux hérités de la mission protestante doivent-ils demeurer sous tutelle de l'étranger, ce qui ne correspond pas aux aspirations d'indépendance des pays du Sud.

— Une critique des œuvres, notamment sanitaires, se répand alors dans les jeunes Églises qui appréhendent d'avoir à assumer cet héritage comme un « fardeau » trop lourd pour elles. Quelquefois, elles auraient bien voulu que les jeunes États les prennent en charge. Mais la plupart de ces États héritent déjà de structures sanitaires des gouvernements coloniaux et ne sont pas en mesure d'assumer la charge des œuvres des Églises. Ces difficultés matérielles alimentent la critique du modèle médical occidental lui-même par les jeunes Églises.



— D'autres raisons amplifient encore la critique. L'évêque missionnaire anglican Lesslie Newbiggin rapporte qu'en Inde, au lendemain de l'indépendance en 1947, plusieurs grandes campagnes de guérison par la foi, conduites par des pasteurs autochtones, rencontrent un grand succès. Newbiggin estime que ces campagnes contribuent à détourner l'intérêt des Églises locales pour leurs hôpitaux missionnaires desquels elles se sentent de plus en plus étrangères et à éveiller en elles le sens et la pratique d'un ministère ecclésial de guérison par la foi, la prière, l'onction et la bénédiction.

— Du côté des organisations missionnaires internationales, une réflexion dans ce sens, sur le rôle des Églises locales dans les tâches de soin, avait d'ailleurs déjà été amorcée avant la Deuxième Guerre mondiale. Tel est le cas à la conférence du Conseil International des Missions (CIM) à Madras en 1938. Elle considère que la santé n'est pas qu'une affaire de technique médicale, mais une responsabilité de la communauté ecclésiale. Elle reprend d'ailleurs la vieille distinction d'Ambroise Paré entre soigner et guérir en disant que le dispensaire et l'hôpital peuvent soigner, mais que la guérison est une affaire de foi et d'accompagnement pastoral. Soutenir une telle proposition suppose que soit remis en avant le message évangélique de l'Église concernant la création, la vie, la mort, la résurrection, la rédemption, la guérison et le salut.

En fait, cette réflexion sera suspendue pendant la Deuxième Guerre mondiale et les difficultés du secteur sanitaire des missions après guerre ne permettront pas qu'elle reprenne de sitôt. Elle ne sera remise en chantier que dans les années 1960, au moment précisément où les jeunes Églises avaient à expérimenter concrètement leur autonomie. C'est la toute nouvelle Division pour la Mission et l'Évangélisation du Conseil œcuménique des Églises qui lance en 1964 à Tübingen une consultation sur le thème « Église et guérison ».²⁵

4.1. La consultation de Tübingen en 1964: « Église et guérison »

Dans le préambule des conclusions de cette consultation, on peut lire que les Sociétés de mission et les Églises « encouragent encore l'œuvre médicale comme étant une manière de subvenir à des besoins physiques ou de préparer des chemins à la prédication de la Parole, tout cela avec une perception diverse de la compassion et de la charité chrétienne. »²⁶ Formule assez vague mais qui, entre les lignes, dit quelque chose de l'état d'esprit dans lequel s'engage la réflexion « Église et guérison » au deuxième XX^e siècle: l'œuvre médicale missionnaire se poursuit avec ses deux objectifs traditionnels, les soins

médicaux et le service de la parole, mais l'un et l'autre sont dépendants de conceptions ecclésiologiques et théologiques diverses que la consultation va s'efforcer de rapprocher.

Le problème ecclésiologique se pose de la manière suivante: les jeunes Églises considèrent que les institutions médicales héritées de la mission (hôpitaux, dispensaires, léproseries) sont devenues trop lourdes à soutenir du fait du désengagement des institutions médicales occidentales qui ont suivi le mouvement de décolonisation dans le sens de l'autonomie des œuvres médicales. La question se pose alors de savoir si les Églises doivent conserver des institutions médicales, ou au contraire les remettre au secteur étatique ou privé, ou encore mener les deux activités de front. La réponse à cette question ne sera pas donnée par la consultation, car on ne sait pas encore comment évolueront les secteurs sanitaires des États naissants. Cependant la consultation recommande la coopération avec les gouvernements en matière sanitaire à condition que le témoignage chrétien ne soit pas altéré par cette collaboration et que « la conception chrétienne de la guérison » ne soit pas en désaccord avec un plan de santé gouvernemental.²⁷

Quelle est donc cette « conception chrétienne de la guérison » ? La consultation définit d'abord en quatre points le concept chrétien du ministère de guérison.²⁸

— « L'Église a une tâche spécifique dans le domaine de la guérison » car elle a le devoir de soutenir tout ce qui contribue au bien-être de l'homme.

— « Le caractère spécifique de la conception chrétienne de la santé et de la guérison résulte de la place qu'elle tient dans l'ensemble de la foi chrétienne concernant le plan de Dieu pour le salut de l'humanité ». À travers le ministère de Jésus, recevoir la guérison et recouvrer la santé sont les signes de l'irruption du Règne de Dieu dans la vie des hommes. Le ministère de guérison fait donc partie intégrante du témoignage rendu à l'Évangile.

— « Le ministère chrétien de guérison appartient en premier lieu à la communauté dans son ensemble, et dans ce cadre seulement à ceux qui ont reçu une formation spéciale ». Cette conception vise à combler le fossé qui s'est creusé entre le travail des spécialistes médicaux et les communautés ecclésiales, mais plus généralement elle fonde l'activité thérapeutique dans le ministère de la parole et des sacrements de l'Église.

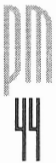
— « Le ministère chrétien de guérison tel que l'exerce l'Église est soumis à celui qui est la tête et le Seigneur de l'Église et à la direction constante du Saint-Esprit ». Au moment où Sociétés missionnaires et Églises affirment ensemble que la source de la mission est en Dieu, les œuvres missionnaires n'étant que la conséquence de cette origine, la consultation affirme également que la guérison vient de Dieu. Par conséquent l'œuvre médicale doit et peut être totalement référée à la personne et à l'action de Dieu, notamment à son Esprit et, par voie de conséquence, à celle de l'Église comme communauté porteuse du ministère de guérison.

Après avoir posé ces principes, la consultation pouvait les décliner dans la réalité, notamment en ce qui concerne la formation pastorale devant s'ouvrir au ministère de guérison et la formation des agents médicaux et paramédicaux devant s'ouvrir à la dimension du témoignage évangélique.

4.2. Conclusion: Pour une vision globale de la santé et de la guérison

La consultation de Tübingen de 1964 devait se poursuivre par une autre en 1968 débouchant sur la création de la Commission médicale chrétienne (CMC) du COE. Depuis ce temps jusqu'à nos jours pratiquement, la CMC n'a cessé de jeter un regard neuf sur les différentes expressions que toutes les Églises dans le monde tentent de donner à leur œuvre médicale en vue de rechercher quelle est la tâche du peuple de Dieu tout entier en matière de soin et de guérison. Elle aboutit à un nouveau rapport présenté au Comité central du COE en 1989 intitulé: « La guérison et l'intégralité. Le rôle des Églises dans le domaine de la santé ».

Ce dernier rapport de la CMC se situe dans le droit fil du programme œcuménique mondial « Paix-justice-sauvegarde de la création ». La recherche de la santé et le processus de guérison y sont envisagés comme des éléments contribuant au rétablissement de l'homme dans son intégralité: corps et esprit, individu et société, vie matérielle et vie spirituelle. L'accent est mis essentiellement sur le rôle de l'Église locale dans l'accompagnement des personnes en difficulté. Ainsi se trouve reposée, mais à nouveaux frais, l'antique question des rapports entre mission d'évangélisation et mission médicale et entre médecine traditionnelle et médecine moderne, que le mouvement missionnaire protestant à ses débuts n'avait pas été en mesure de penser. Santé et



guérison entrent donc bien dans la mission d'évangélisation de chaque Église. Reste à trouver en fonction de chaque contexte comment ces deux réalités peuvent s'articuler de façon significative au double regard de l'Évangile et de la réalité.

Le théologien Walter Hollenweger a ouvert une piste dans ce sens en affirmant que salut et guérison — *Heil* et *Heilung* en allemand — peuvent aller de pair dès lors que la frontière entre quête de guérison et quête de salut est devenue aujourd'hui plus souple qu'au temps de la médecine scientifique triomphante. Aussi l'institution ecclésiale et l'institution médicale se trouvent-elles face au défi commun et général de la maladie dont les aspects psychologiques et sociaux ne peuvent être négligés.²⁹ Il convient cependant, comme le souligne un autre théologien, Pierre Lugi Dubied, de ne pas admettre comme une vérité objective et générale que la maladie est forcément le résultat d'une relation sociale perturbée — ce qui conduit à dénigrer la médecine scientifique — ni que guérison et salut, maladie et péché sont systématiquement corrélés — ce qui conduit à dire que c'est toujours Dieu qui guérit — mais à rester humble devant l'énigme et le scandale de la maladie sous toutes ses formes.³⁰

Cela dit, face à la maladie et plus généralement à tout ce qui menace l'intégrité physique et mentale de l'être humain, les Églises locales ont à redécouvrir leur rôle d'accueil, d'écoute, de compassion et de guérison comme faisant partie de leur vocation missionnaire.³¹ Une des formes concrètes que revêt cette vocation aujourd'hui en Europe occidentale est le culte de bénédiction pour fatigués et chargés qui se développe remarquablement au sein des Églises historiques catholiques et protestantes et pas seulement dans la mouvance charismatique. Ce type de célébration renoue avec des traditions rituelles anciennes telles que l'imposition des mains, l'onction d'huile et la prière pour les malades, mais surtout répond à une demande de relation plus personnelle de l'homme contemporain avec le Dieu vivant et prolonge liturgiquement l'accompagnement pastoral. Ce n'est pas le lieu ni le moment d'aborder dans le détail de telles pratiques, car cela déborderait notre sujet et de nombreux travaux y ont été consacrés.³² Disons pour conclure qu'avec ce type de culte, l'Église renoue avec une fonction thérapeutique qui lui est propre, qui ne s'oppose pas à celles de la médecine scientifique ou de la psychothérapie, mais peut et doit même les compléter, en ce sens qu'elle offre à quiconque souffre, comme l'indique le théologien Ermanno Genre, «un espace de gratuité et d'imprévu dans une dimension de relation avec la parole et le symbole».³³ L'Église est bien un lieu thérapeutique, mais elle use de

«la thérapie de la foi», selon l'expression de Jean Ansaldi, qui consiste à accompagner la personne dans une démarche de foi par le moyen de la reformulation de ce qui l'aliène (l'idole) et de son déplacement vers ce qui la libère (le Christ).³⁴ En ce sens, et en ce sens seulement, la thérapie de la foi est une activité missionnaire.

Ministre de l'Église réformée de France, JEAN-FRANÇOIS ZORN est aussi sociologue et historien. Sa thèse, *Le grand siècle d'une mission protestante. La mission de Paris de 1832 à 1974* (Paris: Karthala/Les Bergers et les Mages), a été publiée en 1993. Depuis 1994, il enseigne la théologie pratique à l'Institut Protestant de Théologie de la Faculté de théologie de Montpellier. Il est aussi Président de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM).

Notes

- ¹ Intervention dans le cadre du cours de missiologie, «Évangéliser et guérir» de la Faculté de théologie catholique de Lyon en mars 1998.
- ² Gerard JANSEN, «Medical missiology: an undeveloped discipline without disciples. A retrospective view», *Exchange* 1995/3, pp. 222-246.
- ³ Seule l'*International Christian Medical and Dental Association* émanant des milieux baptistes et évangéliques se consacre spécifiquement à ce domaine.
- ⁴ Il s'agit des conférences universelles du Conseil international des Missions (CIM). Pensé lors de la conférence d'Édimbourg en 1910, le CIM a été créé en 1921. Mais avant son existence les sociétés protestantes de mission se réunissaient en conférences mondiales depuis 1860.
- ⁵ Cité par Jean-François ZORN, *Le grand siècle d'une Mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris/Genève: Karthala/Les Bergers et les Mages, 1993, p. 32.
- ⁶ Bernard SALVAING, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle*, L'Harmattan, 1994, p. 143 et s.
- ⁷ Jean-François ZORN, *op. cit.* p. 487.
- ⁸ Bernard SALVAING, *op. cit.* p. 154.
- ⁹ Cf. Christopher H. GRUNDMANN, *Gesandt zu heilen*, Gütersloh: Mohr, 1992, pp. 120 et s.
- ¹⁰ Cf. G.E. BURCKHARDT et R. GRUNDEMANN, *Les Missions évangéliques depuis leur origine jusqu'à nos jours*, T. I. Asie, Lausanne: Bridel, 1884, pp. 111, 386-7, 483.
- ¹¹ *Les Propos Missionnaires*, décembre 1931, p. 38.
- ¹² Hermann WITSCHI, *La mission médicale*, Cahors: CPJ, 1942, pp. 51 et s.
- ¹³ *Journal des Missions Évangéliques*, *op. cit.* pp. 246-248.
- ¹⁴ Maurice LEENHARDT, *op. cit.* p. 38.
- ¹⁵ Françoise RAISON-JOURDE, «Interrogations malgaches devant l'action des missions sur les hauts-plateaux lors des épidémies de 1875-1881» dans *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui*, Leiden: Brill, 1991, p. 94.

- ¹⁶ *Ibidem*, p. 100.
- ¹⁷ Pierre LASSUS, Albert SCHWEITZER, Paris : Albin Michel, pp.264 et s.
- ¹⁸ Luc 16: 19 à 31.
- ¹⁹ Sur ce problème particulier, cf. J.F.ZORN, *op.cit.* pp. 591 et s.
- ²⁰ Élizabeth PETITPIERRE, «La mission médicale aux Indes», dans *Le Monde non-chrétien*, 1948/8, p.926. Du même auteur, cf. *Médecin et missionnaire en Inde. Extraits de lettres 1929-1954*, Lausanne : Soc, 1981.
- ²¹ *Ibidem*, p. 926
- ²² *Ibidem*, pp.928-9
- ²³ *Ibidem*, p. 931.
- ²⁴ Charles BIBER, *Cent ans au Mozambique. Le parcours d'une minorité*, Lausanne : Soc, 1987, pp.89 et s.
- ²⁵ Le Conseil international des Missions a été intégré au Conseil œcuménique des Églises lors de l'assemblée générale de New Dehli en 1961. Il s'intitule alors Division pour la Mission et l'Évangélisation. C'est dans ce cadre qu'est lancée la consultation de Tübingen.
- ²⁶ *Église et guérison. Consultation deTübingen*, Genève : COE, 1964, p. 36.
- ²⁷ *Ibidem* p. 43.
- ²⁸ *Ibidem* pp. 36 à 38.
- ²⁹ Cf. Walter HOLLENWEGER, «Guérissez les malades ! La guérison comme don et mission pour la communauté», *Perspectives Missionnaires*, n°19, 1990, pp. 59-74.
- ³⁰ Pierre-Luigi DUBIED, «Église et guérison», *Cahiers de l'IRP* n°17, 1993, pp. 22-24.
- ³¹ Cette dimension holistique de la santé liée à la vocation missionnaire de l'Église locale a encore été rappelée dans le rapport du modérateur du comité central du COE lors de la 8e assemblée de Harare au Zimbabwe (3-14 décembre 1998). Cf. Nicolas LOSSKY (dir) *Faisons route ensemble. Rapport officiel de la huitième assemblée du Conseil Œcuménique des Églises*, Genève : COE, 1999, pp. 46-48.
- ³² Cf. «Les cultes pour fatigués et chargés», *Cahiers de l'IRP* n°17, 1993, *op.cit.*
- ³³ Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Une pratique communautaire*, Genève : Labor et Fides, 1997, p. 217.
- ³⁴ Cf. Jean ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, Genève : Labor et Fides, 1986.



Voir dans les sommaires le numéro 154 (mars 1999) de Spiritus qui traite d'un sujet proche, à savoir «Santé, cultures et mission».

Évangélisation et aspirations des femmes : Deux réalités en opposition ou en synergie ?

Ana LANGERAK¹

Depuis plusieurs décennies, la *Lettre œcuménique sur l'évangélisation*, rédigée sur le ton de la conversation, permet d'échanger des réflexions sur l'évangélisation dans une perspective œcuménique. Probablement que ce qui la caractérise, c'est la manière dont ses rédacteurs ont traité les multiples conceptions et problèmes de l'évangélisation en se fondant sur leurs convictions personnelles. Tout en suscitant notre réflexion sur tel ou tel thème, lettre après lettre, ils nous ont aussi fait connaître leur propre personnalité et donné le sentiment qu'ils étaient prêts à assumer leurs idées. Après le rassemblement faisant office de clôture de la Décennie œcuménique des Églises solidaires des femmes à Harare en décembre 1998, il nous a semblé opportun de laisser la conviction d'une femme nous emmener dans la réflexion sur l'évangélisation.

Jusque récemment c'est le pasteur Samuel Ada qui traitait les questions d'évangélisation avec les Églises et qui ce faisant a perpétué la tradition de *La Lettre œcuménique sur l'évangélisation* avec sa manière propre, alliant l'enthousiasme et la réflexion. Ses lettres, notamment celles qui concernaient des questions comme le témoignage commun et certains aspects de l'étude œcuménique de l'Évangile et des cultures — ont été fort appréciées. Au moment où je reprends le flambeau, je tiens à lui exprimer les remerciements des lecteurs pour ses réflexions pertinentes et la manière dont il a su faire de ces textes le centre d'un réseau d'évangélisation.

Au COE, j'entame ma troisième tâche spécifique en tant que membre de l'équipe « Mission et évangélisation ». Elle sera centrée sur le ministère d'évangélisation des Églises. Je considère que mon travail consistera essentiellement à rassembler — avec les Églises, d'autres partenaires et mes collègues — les énergies, les défis, les espérances et les ressources considérables en matière d'évangélisation et de les mettre en lumière pour que nous puissions ensemble discerner les orientations du témoignage authentique de l'Évangile.



Dans la présente *Lettre*, je souhaiterais évoquer l'évangélisation et les préoccupations des femmes. J'ai deux raisons de le faire : la première, négative, vient de l'impression désagréable que l'évangélisation et les préoccupations des femmes ne s'accordent pas ou même s'opposent ; la seconde, positive, est mon désir de considérer l'évangélisation comme un ministère qui tient compte de la **détresse des femmes** et qui, ce faisant, contribue à forger la chaîne d'amour qui œuvre pour la plénitude de vie dans le monde.

L'évangélisation et la cause des femmes en tension

Qui n'a pas entendu dire que l'évangélisation est un moyen subtil (ou agressif) de domestiquer les femmes ? De même qu'on l'a souvent accusée, ces dernières années, d'abolir les cultures autochtones et de leur imposer des modes de pensée et des pratiques religieuses qui leur sont étrangères, on entend maintenant s'élever des voix qui lui reprochent de détourner les femmes de leurs intérêts légitimes. L'évangélisation, prétend-on, représente une détestable manière de renforcer les structures patriarcales de l'Église et de la société. Son objectif essentiel serait de « garder les femmes à leur place ».

De même, certains milieux estiment que la défense de la cause des femmes est une préoccupation qui s'oppose à la vocation des Églises de partager la Bonne nouvelle. Les problèmes des femmes et leurs aspirations sont considérés comme une chose, l'évangélisation comme une autre, entièrement différente. Nous voyons un encouragement dans le fait qu'un nombre considérable d'Églises ont pris des mesures notables pour remédier aux erreurs passées et présentes de l'évangélisation. Au nombre de ces efforts figurent, à juste titre, la démarche de repentance à l'égard des populations autochtones et celle de les rétablir dans leur intégrité. Il se pourrait donc que les tensions s'apaisent quelque peu dans ce domaine, mais les rapports entre les préoccupations des femmes et l'évangélisation continuent à poser des problèmes. Permettez-moi d'illustrer par quelques exemples la manière dont ces tensions se manifestent :

La Section « Ministères féminins » du Centre évangélique latino-américain d'études pastorales — où j'ai travaillé avant de revenir au COE — avait un programme très efficace d'animation et de formation destiné aux responsables femmes de la base, membres des Églises évangéliques et pentecôtistes de la région, qui sont en plein essor. Un programme de ce genre comprend normalement des

discussions approfondies sur les questions touchant la condition des femmes et leur rôle tel qu'il est défini par la société et la culture. Presque toujours, au cours de ces discussions, les participantes font remarquer que ce qu'elles apprennent exigent qu'elles oublient de nombreuses conceptions négatives d'elles-mêmes. En évoquant leurs expériences et leur foi en Dieu et en revendiquant la dignité donnée par Dieu, elles prennent conscience qu'il leur faut corriger un grand nombre d'images déformées de leurs propres rôles. Malheureusement, ces femmes font souvent remonter ces attitudes et ces images négatives, entre autres causes, à l'évangélisation qui a fait d'elles des membres actifs de l'Église. Il faut admettre que dans leur contexte, l'évangélisation a servi à renforcer leur subordination et l'idée communément admise que les femmes n'ont pas de valeur en elles-mêmes.

Comme de nombreux lecteurs le savent, au cours des dernières années de ce millénaire, la communion anglicane a fortement mis l'accent sur l'évangélisation. En fait, les Églises anglicanes ont participé à une Décennie de l'évangélisation lancée en 1988, à la suite d'une décision de la Conférence de Lambeth. Cette Conférence tenait beaucoup à tourner les Églises vers l'extérieur pour « faire connaître le Christ aux habitants de ce monde », plutôt que de mettre l'accent sur le maintien de l'acquis. Or c'est en 1988 également qu'a été lancée par le COE la Décennie œcuménique des Églises solidaires des femmes, destinée, à l'échelle mondiale, à faciliter la promotion des femmes et à mettre en relief la valeur de leurs dons et de leurs contributions à la société. J'ai encore à l'esprit les discussions enflammées qui eurent lieu entre femmes anglicanes et membres d'autres Églises qui considéraient le lancement de cette Décennie avec autant de méfiance que d'inquiétude, craignant qu'elle ne détourne l'attention des problèmes cruciaux que connaissent les femmes. Leurs luttes légitimes n'allaient-elles pas être ignorées sous couvert d'un appel à l'évangélisation ? S'agissait-il d'occuper les femmes pour les garder dans l'ombre ? Il est difficile, naturellement, de faire un procès d'intention, mais ce qui doit nous donner à réfléchir, c'est que l'on a pu opposer l'évangélisation et les préoccupations des femmes.

La lecture de nombreux programmes d'évangélisation jette un jour révélateur sur la place qu'ils font — ou ne font pas — aux expériences et aux problèmes des femmes. Même sans nous arrêter aux programmes les plus simplistes visant à « gagner des âmes », il y en a encore trop qui n'accordent aux femmes qu'une valeur d'**instruments** (« les femmes sont des évangélistes efficaces, qui touchent non seulement leurs familles mais servent aussi l'Église et la communauté »). La situation réelle des femmes, les forces et les attitudes inéquitables qui les oppriment, la largeur de leurs vues, la



profondeur de leurs connaissances et de leur spiritualité, leur aptitude à faire face et à résister, tout cela est réduit à un petit nombre de questions que le programme d'évangélisation entend traiter. On ne peut que déplorer l'absence de toute « perspective prenant en compte les relations hommes-femmes ». Un programme de ce type — qui avait au moins le mérite d'associer la formation spirituelle à un projet de développement — regroupait des femmes marginalisées des villes dans le cadre d'activités comprenant des cuisines collectives. Dans un milieu social où les hommes sont pratiquement absents, ces activités imposaient de nouvelles charges aux femmes et les empêchaient de s'occuper de leurs enfants. En outre, on pourrait dire que cela s'inscrivait dans la logique du capitalisme mondial actuel, selon laquelle les pauvres doivent se sacrifier « au nom du bien commun ».

Libérées... et même plus aimées

Comment affronter les défis qui se présentent ici, qu'il s'agisse de problèmes réels ou de ceux qu'on croit déceler ? Il serait bon que nous puissions partir de quelques convictions théologiques fondamentales. Premièrement, nous devrions affirmer que si la Bonne nouvelle est l'annonce de la volonté de Dieu de libérer toute la création, elle est aussi l'annonce du fait que les femmes ont été créées à l'image et à la ressemblance de Dieu et sont donc, du même coup, dignes d'être aimées. Ensuite, en ce qui concerne la pratique de l'évangélisation, nous devrions dire que si l'Évangile n'est pas discerné, mis en lumière, annoncé et appliqué prophétiquement dans le contexte du vécu de tous les jours — y compris la discrimination et la violence qui sont le lot de la plupart des femmes —, alors il n'est plus l'Évangile mais un lot d'idées abstraites, qui renforcent ou aliènent le sentiment religieux, ou de dogmes privés de vie. Troisièmement, nous devrions affirmer sans ambages qu'en ce qui concerne les aspirations des femmes à la justice et leurs préoccupations, la foi en Christ et le partage de la vie donnée par Dieu ne sont pas antagonistes, mais **alliés**, car ils révèlent Son dessein de réconciliation et de plénitude.

Bien entendu, tout groupe peut remettre en question, avec de bonnes raisons, les efforts d'évangélisation en se réclamant de principes théologiques et culturels légitimes. Les femmes notamment ont raison de considérer d'un œil critique les conceptions et les pratiques d'évangélisation qui les touchent. Comment Dieu est-il perçu ? Quelle valeur est accordée à la vie des femmes, à leur identité, à leur réalité socioculturelle et à leurs besoins spécifiques ? Les femmes sont-elles

considérées comme des objets, comme des instruments, comme des êtres voués à se sacrifier? Qui en décide?

En quête d'une meilleure qualité de vie

Pourtant, c'est une chose de critiquer les modèles d'évangélisation, c'en est une autre que de dénier toute valeur à une évangélisation authentique. Toutes les critiques de l'évangélisation ne sont pas équitables, et surtout, elles ne peuvent rien changer au fait que l'Évangile du Christ est avant tout une proclamation de la vie, de la liberté et de l'espérance et que les femmes en ont fait l'expérience — et continuent de le faire. En réalité, les femmes trouvent dans l'Évangile, dans la vie culturelle et dans les ministères diaconaux de l'Église les intuitions, les symboles et les éléments spirituels mêmes qu'elles recherchent dans leur quête d'une « meilleure qualité de vie ». Cela se manifeste clairement dans le fait que partout dans le monde, la très grande majorité des membres actifs de l'Église sont des femmes. Lorsque ce sentiment d'une « meilleure qualité de vie » devient le point de départ de la foi en Christ, de l'affirmation de soi, de la célébration et de la lutte pour une communauté nouvelle, alors il existe une interrelation très fructueuse entre l'évangélisation et les préoccupations des femmes.

Au début de cette lettre, j'ai mentionné que je voulais considérer brièvement l'évangélisation comme un ministère tourné vers la **détresse** des femmes. Ce terme de détresse (*broken-heartedness*) est toujours plus fréquemment utilisé en rapport avec la souffrance que les femmes endurent depuis des générations, avec les blessures intérieures causées par les mauvais traitements et la discrimination — collectifs ou personnels — subis depuis des siècles. Il ne s'agit pas d'une nouvelle manière de faire des femmes des victimes, mais plutôt, au sens où l'entendent Marlene Perera et d'autres, d'une identification personnelle des femmes avec la détresse, l'état de rupture qu'elles constatent autour d'elles. Cette identification devient le centre vivant — indispensable à l'évangélisation — d'une nouvelle conception de Dieu perçu comme un être vivant qui, par le Christ, est engagé dans la réconciliation de l'humanité. Lorsque les femmes réalisent que Dieu **se soucie** d'elles et leur offre, à elles et aux vies et aux communautés brisées qui sont les leurs, l'espoir d'un nouveau début, leurs vies se recentrent sur Dieu et, qui plus est, les femmes deviennent un élément de solution.

Comme on le constate généralement, les femmes acquièrent la conviction que leur ministère est destiné avant tout aux autres femmes. Bien sûr, il ne manque pas de raisons sociales et culturelles qui expliquent



la disposition des femmes à considérer leur engagement dans une optique féminine. C'est le résultat de leurs contacts naturels et de l'espace que diverses cultures leur concèdent. Mais au-delà des raisons sociales, il existe entre les femmes un sentiment particulier des relations qui leur permet de se lier, d'approfondir leur conscience d'elles-mêmes et de lutter ensemble pour leur survie et pour une vie meilleure. Cela leur permet d'assimiler le don divin de la vie en Jésus Christ dans un processus de transformation permanent et dynamique. C'est là une forme d'évangélisation que j'ai souvent constatée aux États-Unis chez les femmes d'origine africaine ou hispanique, chez celles qui sont actives dans les mouvements pentecôtistes et protestants populaires d'Amérique latine et ailleurs encore.

La domination fait place à la compassion

Il faut affirmer clairement qu'une évangélisation à caractère négatif ou dominateur n'a rien à voir avec une telle approche. Au contraire, le cruel schéma de domination qui prévaut dans l'Église et la société est remplacé par la compassion et les relations. Des siècles durant, les conceptions négatives du corps et de la sexualité des femmes, de leurs contributions, ont fait suffisamment de mal ; l'évangélisation ne doit pas ajouter encore à ces souffrances. Nos relations au sein de la famille humaine ont été suffisamment appauvries par la passivité et les sacrifices imposés aux femmes ; l'évangélisation ne doit pas se prêter à ce jeu. Les relations du Christ avec les femmes étaient remarquablement dénuées de tout aspect négatif et de tout désir de domination. Contrairement aux idées reçues de son temps, il reconnaissait la valeur intrinsèque des femmes et les considérait dans un esprit d'égalité et de respect. Il s'est entretenu avec elles, les a guéries, leur a pardonné et les a appelées à vivre dans la dignité des filles de Dieu. N'est-ce pas lui qui s'est adressé à tous les opprimés pour leur proposer un joug entièrement différent ? Son approche inspire le genre d'évangélisation qui se tourne vers la détresse, approche que Clair Fussel, dans un article de l'*International Review of Mission* (avril 1992), décrit avec éloquence : « Pour moi, l'évangélisation est devenue une manière de reconnaître le divin dans mes sœurs, de réagir à cette réalité, de les aimer de toute ma vie et, en cheminant avec elles, de les encourager à poursuivre leur propre chemin. »

Comme c'est le cas dans le mouvement féministe pris dans son ensemble, le ministère d'évangélisation décrit ici ne se borne pas à traiter les préoccupations des femmes au sens étroit, mais touche le

bien-être de toute l'Église et de toute la communauté. Il partage l'espérance vécue dans l'incarnation du Christ avec les hommes, les enfants et les jeunes. Grâce à l'encouragement de l'Esprit, un tel ministre affronte les défis de la vie quotidienne, en se fortifiant pour s'opposer aux forces qui excluent les gens et nient leur dignité. Bien que la plus grande partie des énergies consacrées à ce mouvement d'évangélisation vienne des femmes, on connaît aussi de nombreux exemples impliquant les hommes, les enfants, les jeunes et l'ensemble de la communauté. Là où ces modèles fonctionnent — dans les taudis de Rio de Janeiro, les quartiers anonymes des villes occidentales ou les villages indiens — ils ont un effet stupéfiant sur les valeurs du respect et de la sollicitude mutuels.

À mon sens, une évangélisation authentique et les préoccupations légitimes des femmes ne sont pas antagonistes mais alliées et unies dans la vision d'un avenir équitable pour tous. Dans la mesure où le don de la vie en Christ peut concerner la détresse des femmes, il apporte une contribution particulière à l'unité et à la réconciliation dans le monde. Nous aspirons à voir s'accomplir la promesse de Dieu qu'**un jour**, cette unité et cette réconciliation deviendront réalité. Dans cette attente, nous sommes mis au défi d'intégrer les préoccupations et les problèmes des femmes dans nos ministères d'évangélisation et d'enrichir les luttes des femmes par la pratique d'une évangélisation authentique.

Je voudrais vous encourager à me faire part de vos opinions et commentaires. Comment votre Église, votre groupe ou votre organisation affrontent-ils les questions soulevées ici ? Aimerez-vous nous faire part de votre expérience ? J'espère pouvoir publier quelques-unes de vos réponses pour en faire bénéficier tous nos lecteurs.

Paz y bien,

Traduit de l'anglais par le Service linguistique du COE



ANA LANGERAK vient du Costa Rica. Elle est issue de trois cultures et d'expériences de formation et de travail fort diverses. Elle a travaillé dans la mission et l'évangélisation, l'enseignement, la défense de causes et a assumé des responsabilités variées au sein de programmes et d'organisations œcuméniques. Elle a pris conscience de sa vocation chrétienne dès son enfance, et dans tous les milieux où elle s'est trouvée (Europe occidentale, États-Unis et Amérique latine), cette certitude l'a encouragée à vivre dans la foi et le respect des valeurs de la compassion et du soutien face à des situations

d'injustice. Elle a été missionnaire au Nicaragua pendant la guerre civile et a été proposée à la consécration au ministère dans l'Église luthérienne du Costa Rica. Actuellement, A. Langerak est Secrétaire à l'Évangélisation au sein du COE

Note

¹ Le texte publié ci-dessous reprend à quelques détails près la *Lettre œcuménique sur l'évangélisation* n°1 (mars 1999). Nous la reproduisons avec l'aimable autorisation de l'auteur et du Service Mission et Évangélisation du COE. Les titres sont de la rédaction.

Dialogue orthodoxe-évangélique

Quelques enjeux missiologiques

Huibert VAN BEEK

En marge des Assemblées qui réunissent l'ensemble des membres du Conseil œcuménique des Églises ou d'une de ses régions, les différents départements accompagnent de nombreux dialogues, soit entre Eglises-membres, soit entre des membres et des partenaires autres qui partagent des préoccupations identiques. C'est ainsi qu'un dialogue entre orthodoxes et évangéliques a vu le jour. Il permet à ces deux milieux à la fois de cultiver ce qu'ils ont déjà en commun et de clarifier les différences que les bouleversements politiques survenus ces dix dernières années ont souvent transformés en tensions.

Depuis le début des années quatre-vingt dix, le Conseil œcuménique des Églises (COE) est engagé dans un effort de dialogue entre deux traditions chrétiennes qui se trouvent à bien des égards aux antipodes l'une de l'autre : l'orthodoxie et le mouvement dit « évangélique »¹ — ou « évangélical », pour utiliser un anglicisme. Les origines de ce dialogue n'ont rien à voir, ou en tout cas très peu, avec la réflexion missiologique ou la pratique missionnaire. C'est au moment de la septième assemblée du COE, en 1991 à Canberra en Australie, que plusieurs délégués orthodoxes et évangéliques se sont retrouvés autour d'une préoccupation commune. La théologienne coréenne Chung Hyun Kyung avait en effet proposé une interprétation du thème de l'assemblée, « Viens, Saint Esprit, renouvelle toute la création », qui avait causé bien des remous². En associant l'action du Saint Esprit aux esprits des ancêtres et des victimes de la colonisation de son pays par le Japon — notamment les femmes — et en évoquant l'animation et la présence de l'Esprit de Dieu dans les choses créées, elle avait suscité chez certains la crainte du syncrétisme et d'une dérive théologique. Ce qui préoccupait alors ces participants orthodoxes et



évangéliques n'était pas la mission mais plutôt la question de l'orientation du Conseil œcuménique : « quo vadis COE ? ». Venus d'horizons très différents, ils avaient le même sentiment qu'une question essentielle, celle de l'enracinement fermement christologique et biblique du COE, était en jeu. Il faut préciser que les « évangéliques » présents étaient des hommes (il n'y avait pas de femmes dans ce groupe) appartenant pour la plupart à des Églises membres du COE ; ils avaient en commun avec leurs amis orthodoxes un engagement solide pour le mouvement œcuménique et le Conseil. Il n'était alors pas question de former un courant ou une coalition du genre « *concerned Christians* » [Ndlr: groupe de chrétiens engagés activement dans la défense d'une cause].

Il n'est pas nécessaire de retracer ici les différentes étapes par lesquelles le dialogue qui allait se nouer a passé, surtout au début. Plusieurs personnes-clé du groupe qui s'était formé à Canberra avaient été élus membres du Comité central du COE, ce qui leur donnait une base pour agir. Il vaut la peine de souligner que très tôt, le besoin d'un dialogue comme méthodologie a été ressenti de part et d'autre. Cela voulait très certainement dire que, implicitement au moins, il était admis que leur démarche commune pour le bien du COE devait passer par un rapprochement entre deux « familles » que beaucoup de facteurs éloignaient, et qui avaient pourtant une même vocation de vigilance pour les choses essentielles de la foi. Dans l'histoire de l'Église, ces moments de rapprochement, de reconnaissance réciproque, ont souvent été l'occasion d'un élan missionnaire renouvelé. Il n'est donc guère étonnant que lorsque le dialogue a commencé à prendre forme, il s'est tout naturellement orienté vers les questions d'évangélisation et de mission. C'est ainsi que le premier thème choisi fut : « Proclamer Christ aujourd'hui ».

Le bouleversement politique remet en question la notion de mission

Cependant, un facteur que personne n'aurait pu prévoir allait intervenir et donner à ce dialogue un caractère d'actualité missionnaire inattendu. En 1991, au moment de l'Assemblée de Canberra, les bouleversements politiques en Europe de l'Est s'étaient déjà produits, mais il était encore trop tôt pour s'apercevoir que la brèche ouverte par la chute du mur de Berlin était aussi la porte d'entrée par laquelle un mouvement missionnaire sans précédent allait se diriger vers ce qui était perçu comme un nouveau « champ de mission ». En 1995, au

moment ou était organisé à Alexandrie en Égypte le premier colloque entre orthodoxes et évangéliques, sous le thème mentionné ci-dessus, les problèmes causés aux Églises membres du COE en Europe de l'Est par les activités de multiples groupes de mission et d'évangélisation étaient déjà très apparents. Ces problèmes étaient encore plus manifestes lors de la deuxième rencontre, en 1998 à Hambourg, placée sous le thème de la Huitième Assemblée du COE : « Tournons-nous vers Dieu, dans la joie de l'espérance ». Si les participants à la réunion d'Alexandrie ont encore pu débattre en gardant une certaine distance par rapport aux questions conflictuelles, la réunion de Hambourg a été marquée par des moments de discussion d'une grande tension.

Cependant, ni l'une ni l'autre réunion n'étaient organisées dans le but de discuter de la situation en Europe centrale et de l'Est en tant que telle. Les objectifs étaient plus larges et les exposés ainsi que les discussions dans les groupes visaient une approche plus générale, englobant des questions d'ordre théologique et missiologique. Il faut donc en faire une lecture cursive³ pour dégager des éléments qui soient en rapport immédiat avec les relations difficiles entre les orthodoxes et les évangéliques (et pentecôtistes) dans cette partie de l'Europe actuelle. Ils sont au nombre de quatre :

- la notion évangélique de « champ de mission »
- le concept de « territoire canonique »
- le problème du prosélytisme
- le facteur culturel

Le « champ de mission »

Ce qui choque peut-être le plus les Églises orthodoxes, dans le domaine des relations entre les différentes traditions chrétiennes, c'est de voir arriver, sur les terres où elles sont implantées depuis des siècles, des groupes qui agissent comme si l'Évangile n'y avait jamais été prêché. La notion de « champ de mission » porte en elle le danger d'une pratique missionnaire qui fait table rase de tout ce qui existe ou a pu précéder l'arrivée de ceux et celles qui ont la conviction d'être envoyés pour labourer ce champ. Les images de la terre et du champ utilisées ici ne sont pas fortuites : il suffit de mettre en rapport la parole de Jésus sur « *les champs (qui) sont blancs pour la moisson* » avec la vision des plaines infinies de Russie ou d'Ukraine pour comprendre qu'il peut y avoir une vocation missionnaire qui ne voit que ce vide à combler. Cette manière de concevoir la mission va de pair avec la



certitude absolue d'être appelé, et la conviction que le seul impératif qui compte est celui d'engranger la moisson, donc de gagner des âmes pour Christ.

Dans la situation de l'Europe de l'Est, le vide créé par la chute du communisme a été très vite perçu par de nombreux groupes évangéliques comme un nouveau champ de mission, pour ainsi dire vierge. Il fallait apporter Jésus là où son nom avait été banni par un système diabolique (l'« empire du mal », selon les termes du président Reagan) qui avait inscrit dans son programme l'annihilation de la foi chrétienne. On oubliait, ou on ne voulait pas savoir, que cette foi est portée et nourrie par l'Église orthodoxe depuis mille ans. On n'avait d'yeux que pour les petits noyaux de fidèles héroïques qui avaient mené le combat de la foi sous la persécution, comme ces chrétiens évangéliques en URSS qui refusaient de se faire enregistrer. Dans cette manière de voir, il n'y avait pas de place pour une Église qui appartient à l'histoire et à l'âme de ces peuples, qui a conservé la foi à travers la célébration jamais interrompue de la sainte liturgie, et qui a cherché un *modus vivendi* avec le régime, en courbant l'échine dans l'attente douloureuse de la fin du supplice. Pendant les années de la guerre froide, les Églises évangéliques en Occident avaient des relations avec les communautés baptistes, pentecôtistes et autres derrière le rideau de fer. Le plus souvent, elles ignoraient les Églises orthodoxes, ou alors elles les accusaient d'avoir trahi l'Évangile. Les missionnaires envoyés ou partis d'eux-mêmes dans les pays de l'Est ont dans l'ensemble agi dans le même esprit. S'ils avaient le souci d'entrer en relation avec une Église locale, ce qui n'était pas toujours le cas, ils le faisaient avec leurs semblables. Ils évitaient, et évitent encore, de chercher un contact avec l'Église orthodoxe du lieu, pourtant la plus ancienne et elle-même aussi en pleine effervescence missionnaire. Il y a certes eu quelques tentatives, comme un projet de bateau sur la Volga en collaboration avec l'Église orthodoxe russe, mais qui sont restés sans lendemain.

Le « territoire canonique »

Du point de vue de la missiologie, il est tout à fait remarquable que l'orthodoxie, en l'occurrence surtout l'Église orthodoxe russe, ait cherché à opposer le concept de « territoire canonique » à ce qu'elle perçoit comme une intrusion sur son terrain. La formule véhicule la même image d'espace, d'étendue de terre habitée, que l'expression « champ de mission », mais en y mettant une frontière. Ce qui est pour

les uns un champ ouvert, en friche, est pour les autres un champ travaillé, clôturé ! La notion de territoire canonique date de l'époque de l'Église indivise. Il était alors possible de concevoir un territoire où l'Église était implantée et exerçait son droit canonique, et un au-delà de cette *oikoumene* où elle n'était pas encore établie et où l'Évangile n'avait pas encore été porté. Les Églises orthodoxes en Europe centrale et de l'Est ont toutes une conscience forte de ce qu'elles sont le fruit d'un acte missionnaire qui a consisté à dépasser cette frontière et à étendre le territoire canonique de l'époque, lorsqu'au xe siècle le Patriarche de Constantinople envoya les frères saint Méthode et saint Cyrille évangéliser les Slaves. Plus récemment, au XIX^e siècle, l'Église orthodoxe russe a envoyé des missionnaires en Alaska, terre non-canonique à ses yeux. Il est fort probable que cette conscience historique de la mission façonne aujourd'hui encore une certaine compréhension missionnaire dans les Églises orthodoxes. Ceci explique qu'on peut entendre des orthodoxes dire, dans les débats avec des évangéliques, que ces derniers devraient aller vers les régions et les peuples qui n'ont pas encore été christianisés plutôt que de venir prêcher en terre chrétienne.

Le concept de territoire canonique tel qu'il a pu exister dans l'histoire de l'Église n'a probablement plus de réelle portée dans la réflexion et la pratique missionnaires de nos jours. Il est devenu caduc du fait que l'*oikoumene* d'aujourd'hui s'étend véritablement sur toute la terre. Il contient cependant un élément qui pourrait permettre aux orthodoxes et aux évangéliques de trouver un terrain d'entente — et pourquoi pas, un territoire commun et partagé. Ce serait le principe qu'un groupe missionnaire venant de l'extérieur et désirant agir dans un espace géographique et « canonique » d'une Église locale cherche avant tout à établir le contact avec celle-ci et conçoit son action comme une contribution au renforcement de la capacité locale de témoignage et d'évangélisation. C'est le principe du « témoignage commun » qui guide la réflexion missiologique œcuménique.



Le « prosélytisme »

La motivation première qui anime les missionnaires évangéliques est celle de sauver des âmes, d'amener chaque personne à une rencontre individuelle avec le Christ Jésus qui puisse aboutir à la repentance et à une conversion assurant le salut éternel. Ce zèle évangélisateur est caractérisé par un sentiment d'**urgence**. Celui qui ne se convertit pas, que ce soit par ignorance ou par refus, est perdu. Il faut donc

apporter la bonne nouvelle du salut à tout le monde, et insister auprès de chacun et chacune. **Maintenant** est le temps du salut ! L'accepter demande une décision personnelle. Cette manière de comprendre l'Évangile, et les pratiques d'évangélisation qui en découlent, sont assez étrangères à la théologie orthodoxe. Non pas que l'orthodoxie ne connaisse pas la notion d'une foi personnelle en l'œuvre salvatrice du Christ. Mais pour elle, l'individu fait avant tout partie de la communauté ecclésiale, par son baptême. C'est au sein de cette communauté que le mystère de la foi est célébré, dans la liturgie, dont le point culminant est l'eucharistie. La célébration incessante de la liturgie eucharistique est l'acte missionnaire par excellence de l'orthodoxie. C'est donc aussi au sein de la communauté ecclésiale que la foi est transmise, à travers la liturgie et l'enseignement, qui forment un tout et qui invitent à une croissance intérieure.

Le missionnaire évangélique en terre orthodoxe, même s'il est bien disposé à l'égard de l'orthodoxie, trouvera sur son chemin beaucoup de personnes qui ne pourront pas répondre à ses interrogations en des termes qui correspondent à sa manière de poser la question de la foi. S'il arrive à surmonter cet obstacle et à convaincre, il invitera la personne convertie à rejoindre une assemblée évangélique, puisque c'est là que le même langage est utilisé pour exprimer la foi. Il sera alors perçu comme une menace par le prêtre et la paroisse orthodoxe locale, qui voit partir ses membres réels ou potentiels.

Après le premier temps de confusion qui a suivi les changements en Europe de l'Est, les Églises orthodoxes ont commencé à accuser les missions évangéliques et pentecôtistes de prosélytisme, c'est-à-dire de chercher délibérément à attirer vers leurs assemblées des fidèles orthodoxes⁴. Depuis, cette accusation s'est généralisée et le problème du prosélytisme est (re) devenu un point d'achoppement majeur, non seulement entre orthodoxes et évangéliques mais aussi entre orthodoxes et les organisations œcuméniques dont les Églises évangéliques ne font en général pas partie, tel le Conseil œcuménique des Églises et la Conférences des Églises européennes. Il est un fait que deux ou trois Églises membres du COE, sous la pression de factions de tendance évangélique souvent puissantes, ont elles aussi entamé un travail missionnaire en Russie et ailleurs, en négligeant un vrai dialogue avec l'Église orthodoxe russe. Mais il est vrai aussi que certains dirigeants orthodoxes ne se donnent plus la peine de faire la moindre distinction et accusent le monde protestant en bloc, malgré des prises de position très nettes du COE condamnant le prosélytisme comme pratique missionnaire.

La généralisation de l'accusation a rendu la discussion très difficile. Un Russe ou un Bulgare ayant grandi à l'époque communiste, qui est un produit de l'athéisme officiel, qui se trouve à milles lieues de la foi chrétienne, mais que sa mère a fait baptiser à sa naissance, appartient théoriquement à l'Église orthodoxe. Peut-on raisonnablement maintenir que l'amener à la foi et à rejoindre une communauté ou une Église autre qu'orthodoxe est un acte de prosélytisme ? Sans parler du fait que beaucoup n'ont pas été baptisés du tout et ne sont orthodoxes que parce qu'ils sont nés russes ou bulgares... Entre ceux-ci et les cas opposés de vrais fidèles qu'on cherche à « convertir », la réalité est faite d'une infinité de nuances et de gradations. Plutôt que de fixer le débat sur un terme qui bloque toute possibilité d'avancer, il faudrait peut-être axer le dialogue sur une meilleure compréhension mutuelle de l'évangélisation et du baptême, les deux questions qui sont au cœur du problème et qui séparent orthodoxes et évangéliques dans le domaine de la mission.

La « culture »

Aucune analyse de la situation complexe en Europe de l'Est ne peut faire l'impasse sur le facteur culturel. En effet, l'incompréhension et le manque de communication entre des communautés chrétiennes qui confessent pourtant le même Christ et invoquent le même Dieu trouvent le plus souvent leur origine dans la méconnaissance totale de la culture de l'autre. L'Europe de l'Est, ce deuxième poumon de l'Europe, selon la belle expression du pape Jean-Paul II, plonge ses racines dans la culture byzantine. La religion y est en osmose avec l'État. L'Église fait un avec le peuple, et avec son histoire dont elle est indissociable. Cette partie de l'Europe n'a pas connu les Lumières, et elle n'aime pas être « éclairée » par ces lumières de l'Occident, qui veulent lui faire la leçon et faire croire que tout est question d'un malheureux retard historique. Comment s'étonner alors qu'une campagne d'évangélisation à l'américaine soit ressentie comme une intrusion, une offense infligée à l'âme d'un peuple ? La réaction de plus en plus hostile et violente des Églises orthodoxes à l'égard des missions évangéliques (occidentales pour la plupart)⁵ s'explique en grande partie par ce sentiment d'être harcelé par une force étrangère à tout ce qui fait l'identité, la conscience historique, la manière de vivre la foi, bref la culture dont elles se savent héritières et gardiennes. Ce n'est pas dire qu'on ne peut pas être russe ou bulgare et chrétien baptiste ou pentecôtiste. Preuve en est qu'il en existe, parfois depuis plus d'un siècle. Mais le monde évangélique devrait peut-être adopter une



attitude de modestie, et admettre qu'en terre orthodoxe sa meilleure vocation pourrait être celle d'une minorité, une poignée de sel, prête à se dissoudre dans le plat de résistance de l'orthodoxie quand celle-ci devient fade...

Un dialogue à reprendre et à approfondir

Le dialogue que le COE a voulu encourager n'en est qu'à ses débuts. Le résultat principal est qu'il s'est établi, et que de part et d'autre il y a maintenant un réseau de personnes qui veulent continuer l'effort. Le premier colloque, celui d'Alexandrie en 1995, avait permis d'identifier quelques questions qui peuvent être à l'origine de tensions entre orthodoxes et évangéliques, et qui devraient faire l'objet d'un travail plus en profondeur: l'ecclésiologie, les sacrements, les saints et leur vénération, la place de Marie dans la foi de l'Église, le baptême, la compréhension du salut. Les participants avaient essayé d'esquisser une « discipline commune » de la Mission et du témoignage, à laquelle des partenaires d'un dialogue pourraient souscrire, par exemple une Église orthodoxe et une Église ou organisation missionnaire évangélique qui cherchent à s'entendre sur le terrain. Cela peut être une démarche très valable, mais qui ne pourra vraisemblablement se réaliser qu'au terme d'un long cheminement de rapprochement. Lors de la deuxième réunion, celle de Hambourg en 1998, cet ordre du jour laiss^é en suspens par la première rencontre n'a guère été repris. Une des raisons est que le COE était à ce moment dans la dernière phase de préparation de son Assemblée d'Harare, et toutes ses activités étaient orientées dans cette perspective. Mais au-delà de cette coïncidence dans le temps, l'urgence de certaines situations locales, telles que celles de la Bulgarie ou de la Russie, s'est imposée dès lors que des participants venant de ces pays se retrouvaient autour d'une même table. Hambourg a donc été marqué par la contextualisation du dialogue, dans un cadre ouvert qui comprenait aussi des témoignages provenant d'autres parties du monde, par exemple des États-Unis et du Moyen-Orient, où les tensions sont moins vives et où des formes de coopération sont possibles.

Pour la suite, il va falloir faire des choix. Certains sont en faveur d'un dialogue essentiellement théologique, axée autour de l'approfondissement des thèmes sur lesquels divergent l'orthodoxie et le mouvement évangélique. D'autres sont d'avis que la première tâche est maintenant d'essayer de rétablir le dialogue là où il est rendu difficile par un contexte de tension, là où orthodoxes et évangéliques se sont

retranchés derrière des positions rigides et s'affrontent. En fait, les deux approches ne s'excluent pas. Cela dépendra beaucoup des moyens que le COE pourra mettre en œuvre. Malheureusement, ces derniers sont limités en raison des restrictions budgétaires de ces dernières années. Pour l'instant, une troisième rencontre du même type que les deux précédentes est prévue pour l'année 2000. Elle servira, entre autres, à une réflexion sur la stratégie à suivre.

Ingénieur de formation et néerlandais de nationalité, Huibert VAN BEEK a passé treize ans (1965-1978) à Madagascar comme envoyé de l'ex-Société des missions évangéliques de Paris (devenue Defap/SPM). À ce titre, il a travaillé dans l'enseignement, l'administration puis le développement. Depuis son retour en Europe, il est engagé dans le Conseil œcuménique des Églises (Genève). Tout d'abord responsable du programme d'étude sur le partage œcuménique des ressources, il est actuellement secrétaire exécutif chargé des relations avec les Églises et la communauté œcuménique. Dans cette fonction, il s'est notamment occupé des relations du COE avec les Églises et organisations de la mouvance évangélique et pentecôtiste, ainsi qu'avec les Églises indigènes (parfois dites indépendantes) en Afrique. Il est aussi impliqué dans les relations avec les Églises de l'Europe de l'Est.

Notes

¹ Le COE s'en tient à une interprétation du terme « évangélique » telle qu'elle est généralement donnée par ceux qui se réclament de cette tradition. Elle se caractérise par une insistance particulière sur l'autorité des Écritures saintes, l'état de pécheur et de perte de chaque être humain, le salut offert en Jésus Christ seul, le besoin d'une conversion personnelle pour être sauvé par Jésus Christ et avoir la vie éternelle, et la primauté de l'annonce de cette bonne nouvelle à chaque personne individuellement, laissant dans l'ombre les autres aspects de la mission et du témoignage chrétien. Compris dans ce sens, des chrétiens « évangéliques » se trouvent aussi bien à l'intérieur des Églises membres du COE qu'au dehors. Par contre, dans la grande majorité des cas où le mot « évangélique » apparaît dans le nom d'une Église membre, il indique simplement l'appartenance de l'Église à la tradition protestante, issue de la Réforme.

² Dans *Signes de l'Esprit*, Rapport officiel de la Septième Assemblée, Genève: Conseil œcuménique des Églises, 1991.

³ Dans *Proclaiming Christ Today*, Orthodox-Evangelical Consultation, Alexandria, 10-15 July 1995. Édité par Huibert van Beek et Georges Lemopoulos, Genève/Bialystok (Pologne): COE/Syndesmos. Cette publication est épuisée, mais partiellement reprise dans *Turn to God, Rejoice in Hope*, Orthodox-Evangelical Consultation, Hamburg, 30 March-4 April 1998, éditée par Huibert van Beek et Georges Lemopoulos, Genève: COE. (BP 2100, 1211 Genève 2, tél +41-22-791 6203, fax +41-22-788 00 67, e-mail uta@wcc-coe.org)

⁴ Le COE entend par « prosélytisme » la pratique missionnaire dont le but est de convaincre des fidèles appartenant à une Église de la quitter pour se rattacher à une autre, par des voies et moyens qui contredisent l'esprit de l'amour chrétien, enfreignent la liberté de la personne humaine et font du tort à la crédibilité du témoignage de l'Église. Le COE a toujours condamné cette pratique, qui est contraire à l'esprit même du



mouvement œcuménique. Il est bien sûr admis qu'une personne peut changer d'Église quand il s'agit d'une conviction sincère et librement acquise. La référence la plus récente à la problématique du prosélytisme se trouve dans le Compte-rendu de la 48^e Réunion du Comité central du COE, Genève, 11-19 septembre 1997, annexe VI.

- ⁵ Des groupes de mission et d'évangélisation d'origine asiatique, surtout coréenne, sont très actifs dans la région d'Asie centrale de l'ancienne Union soviétique, en Sibérie orientale et jusqu'à Moscou.



Recensions



Les abolitions de l'esclavage.

De L. F. Sonthonax à V. Schoelcher. 1793, 1794, 1848.

Actes du colloque international tenu à l'Université de Paris VIII (3-5 février 1994). Paris : Ed. Presses Universit. de Vincennes et UNESCO, 1995, 416 p.

On ne peut s'attendre à ce qu'une compilation de 38 communications différentes aboutisse à un ouvrage parfaitement coordonné. Mais l'essentiel sur le sujet annoncé s'y trouve, y compris quelques éléments d'histoire difficilement accessibles ailleurs et quelques analyses originales. Les cinq parties font bien découvrir l'ampleur de ce qui s'est passé : la vie et l'identité de trois continents en ont été déterminés pendant trois siècles ; et encore aujourd'hui nos mentalités et nos comportements dans nos relations Nord-Sud sont marqués par cette histoire. Plus de 400 pages dans un format plus grand que de coutume et une typographie dense soulignent la densité de contenu de cet ouvrage. Il est augmenté d'une chronologie utile et d'un index.

Deux parties sur cinq décrivent et analysent les situations vécues avant que les abolitions interviennent ; d'une part dans les territoires coloniaux eux-mêmes et d'autre part dans la pensée occidentale qui décidait. Et là, deux études se recommandent : celle de Jack Dahomay sur « L'esclave et le droit ». Il dit : « Le but du maître est de déjuridiser au maximum l'esclave, [...] pur automate, animal, machine, [...] lui enlever si possible le minimum d'anima qu' Aristote eût pu lui concéder. Mais comme c'est un projet impossible, [...] sa plus grande peur est que l'esclave ne se prenne pour un sujet. D'où la férocité, la répression [...] La lutte entre le maître et l'esclave est radicalement une lutte à mort [...] Le maccoutisme qui guette toujours toute société caraïbénne s'origine aussi dans les ténèbres de cette période historique. » (pp. 36-37). L'autre étude est de Laënnec Hurbon et elle est intitulée « Église et esclavage au XVIII^e siècle ». Selon lui, les esclaves sont baptisés en masse, avec une instruction religieuse très légère ; [...] Des conflits surgissent entre colons et Église¹ dès que les missionnaires manifestent de l'attention aux esclaves ; [...] situation ambiguë du clergé qui est là pour l'évangélisation mais qui sert de couverture spirituelle à l'esclavage [...]. Sa hiérarchie est intégrée au système, même si plusieurs prêtres font preuve d'un grand dévouement notamment au moment de l'insurrection de Saint-Domingue. (pp. 89-98)



Pourquoi « abolitions » au pluriel ? Le représentant de la République, Sonthonax, est contraint de signer l'abolition devant la victoire de la révolte à Saint-Domingue (1793). Quand la nouvelle parvient à la Convention, celle-ci ne peut que s'incliner et élargit l'abolition aux autres colonies françaises d'Amérique (1794). Bonaparte intervient par la force et rétablit en 1802 le Code noir : Saint-Domingue se libère à nouveau en 1804, mais il faut près d'un demi-siècle de drames.

Une lacune à signaler dans ce tableau par ailleurs bien présenté : pourquoi seulement quelques flashes sur la période pourtant essentielle de 1793 à 1802 ? À lui seul, ce temps d'une marche « libre » dans la République française aurait mérité une communication.

La manière dont la situation de l'Angleterre (pp. 103-110 et 321-327) est présentée m'apparaît comme une sérieuse déformation de la réalité. Mais pourquoi affirmer que l'absence du catholicisme dans ce pays l'aurait empêché de voir dans l'Africain un être humain ? Certes les Anglais étaient passés maîtres dans la pratique de la Traite, mais c'est aussi de chez eux qu'émane la première parole en faveur de l'abolition au XVII^e (George Fox et les Quakers). Et c'est surtout dans ce pays que le mouvement lancé par le réveil de Wesley au milieu du XVIII^e siècle a gagné la première étape de l'abolition avec Grandville Sharp et le jugement de Mansfield (1769). Il a aussi mené, avec l'aide de Clarkson et Wilberforce, le premier combat auprès des autorités et obtenu le premier coup de frein sérieux sur la Traite qui sera finalement supprimée sur leurs navires en 1807. Ce mouvement a aussi mis en route, à Freetown au Sierra Leone, un processus de lutte contre les négriers. Pourquoi laisser entendre qu'il a fallu l'impulsion des Droits de l'homme venue de Paris en 1789 pour que l'abolitionisme démarre Outre-Manche ?

Un autre intérêt de cet ouvrage est de faire apparaître que dans leur combat, Desalines Christophe et avant Toussaint Louverture recherchaient la libération plus que la liberté. Aussi si le mouvement qui au même moment secoue l'Europe et les États-Unis a des points communs avec le soulèvement des esclaves, il ne peut être confondu avec lui.

PIERRE CADIEF,

¹ Pendant cette période, les Protestants ne sont pas admis dans les colonies françaises.

Sommaires



Titia KOEN, Rédouane ES-SBANTI et alii

L'Évangile du routard. À la découverte de l'Église universelle

Paris : SED, Guide du catéchète et Matériel du catéchumène, 1999.

Conçu pour les 12-15 ans, ce tout nouveau matériel catéchétique est l'heureux résultat d'une collaboration de la Société des Écoles du Dimanche et du Service protestant de Mission (Défap), deux services des Églises réformées et luthériennes de France respectivement de catéchèse et de mission. Basé sur l'idée de voyage, ce dossier met en œuvre divers déplacements nécessaires à la découverte auprès comme au loin des différents visages de l'Église universelle : voyage dans sa tête, son cœur, ses représentations ; voyages dans quelques textes bibliques qui invitent à dépasser les idées reçues et qui contiennent une parole « passe-muraille » ; voyages pour le peuple de l'Église visitée par l'Esprit et envoyée par lui. Ce matériel contient en outre beaucoup de trouvailles pédagogiques. (jfz)



Kä MANA

Chrétiens et Églises d'Afrique : penser l'avenir

Yaoundé/Lomé : Clé/Haho, 1999.

Avec ce livre, il faut d'abord saluer la toute nouvelle collection « Réflexion théologiques du Sud » des éditions Clé et Yaoundé initiée par le pasteur Ype Shaaf. C'est ensuite la problématique du théologien africain marquant qu'est Kä Mana qu'il convient de souligner : « Le salut en Jésus Christ et la construction de la nouvelle société africaine ». L'auteur montre comment les quêtes africaines de salut autour de la figure de Jésus de Nazareth peuvent s'articuler avec les fondements de la culture africaine, non sans avoir préalablement passé en revue critique « l'être en crise » de l'Afrique contemporaine dans les domaines de la pensée et de l'action. Puis il met en scène deux principes, l'un de mort, « le principe du sarcophage », et l'autre de vie, « l'énergie de la croix », le second étant le seul, selon Kä Mana, à pouvoir sortir l'Afrique de son insignifiance sans renier les mythes qui lui ont donné et lui donnent encore sens. (jfz)



Nicolas LOSSKY (dir.)

Faisons route ensemble. Rapport officiel de la 8^e Assemblée du Conseil œcuménique des Églises (Harare, Zimbabwe, 3-14 déc. 1998)

Genève : COE, 1999.

Un rapport d'assemblée du COE en français est toujours un événement. Il contient les archives d'un grand moment de la vie œcuménique mondiale. On y trouve en effet tous les rapports relatant la vie du COE entre deux sessions

distantes de 7 ans et ceux qui concernent le thème de l'assemblée : « Tournons-nous vers Dieu dans la joie de l'espérance ». Personne n'ignore les difficultés actuelles du COE, tant institutionnelles que vocationnelles. Un tel rapport permet d'en sentir l'ampleur mais, outre le message de l'assemblée adressé aux Églises et l'introduction narrative du rédacteur de l'ouvrage, on ne prend pas connaissance des débats de l'assemblée ayant conduit à des décisions, certes concises, mais souvent elliptiques. En outre il manque à un tel ouvrage un index qui faciliterait son usage et permettrait de mieux découvrir la spécificité de cette assemblée qui marquait le cinquantenaire du COE. (jfz)



Jacques E. BLOCHER

« Pourquoi la Mission Biblique est-elle née en 1927 ? »

Fac-réflexion, n° 44 (1998/3), Fac. Libre de Théologie év. de Vaux-sur-Seine, pp. 13-25.

Si le lecteur peut se réjouir de trouver une étude qui tente de comprendre les circonstances qui ont amené à la création d'une Mission qui occupe une place importante dans le monde évangélique francophone, la lecture de cet article le laissera peut-être insatisfait. En effet, pour peu qu'il ait fait quelque autre lecture sur la mission au début du siècle, le lecteur s'étonnera que des faits importants soient passés sous silence ou que d'autres soient présentés de telle sorte qu'on aboutit à des conclusions discutables. Il s'étonne d'autant plus de ces insuffisances que le chapeau de l'article annonce que « l'histoire a besoin de micro-analyse autant que de méga-synthèse pour livrer sens et leçons. » (nf)



T. RADCLIFFE

« L'ours et la moniale. Propos pertinents pour les religieux et religieuses de notre temps »

Sources et vie dominicaine (1999/4), Fribourg, pp. 209-220.

Après plusieurs articles autour de la sagesse proposée par A. Comte-Sponille et L. Ferry, ce numéro de la revue éditée par les dominicains de Suisse romande laisse la parole au Maître de l'Ordre qui a travers la petite parabole de l'ours et de la moniale réussit à encourager ses compagnons et compagnes dominicains à la gratuité du geste, à accepter l'« inutilité » du serviteur. En effet, tout comme des personnes qui attendent à un arrêt indiquent que le bus existe, c'est dans une certaine absence que l'Église peut signifier la plénitude ; c'est dans le tombeau vide que se dit la Résurrection. Cette exhortation a quelque chose à dire à tous, sur ce qu'il en est d'être témoins. (nf)



MICHEL CAHEN (sous la dir. de)

Des protestantismes en « lusophonie catholique »

Paris : Karthala, 1999, 642 p. FF 190

Au Portugal, la lente renaissance du protestantisme au XIX^e siècle n'a pas remis en cause l'hégémonie catholique. En revanche, au Brésil, le protestantisme, depuis les traditions luthériennes issues de l'immigration allemande jusqu'aux formes syncrétiques du néo-pentecôtisme, est désormais une réalité massive. Ce phénomène fait du monde lusophone la deuxième aire du protestantisme mondial. En Afrique, par exemple, le protestantisme reste encore « minoritaire » par rapport aux religions traditionnelles.



« Santé, cultures et mission »

Spiritus n° 154 (mars 1999)

Ce numéro constitue les Actes du Colloque de Valpré (16-19 septembre 1998) organisé par l'Association médicale missionnaire de Lyon et la revue *Spiritus*. Un des intérêts de cette publication est la manière dont le sujet est présenté autour des deux axes : culture et santé d'une part et mission et santé d'autre part.



« Cultures démocratiques. Participation en église — Engagement en politique »

Spiritus n° 155 (juin 1999)

Chaque article de ce numéro présente une facette de la démocratie suivant les aires géographiques, les niveaux institutionnels ou encore son rapport avec d'autres réalités socio-culturelles.



« Medellin — Puebla — Santo Domingo. Chances pour l'église et la Mission »

Spiritus n° 156 (septembre 1999)

Ces trois noms de ville résonnent généralement des mots de *développement*, *option préférentielle pour les pauvres*, *théologie de la libération*, *œcuménisme*, sans qu'on sache toujours comment ces notions s'articulent avec la réflexion de l'Église catholique dans son ensemble, avec celle du reste de l'Église ou encore comment elles s'articulent entre elles. Ce numéro apporte plusieurs éclairages intéressants sur ces questions.



Brèves

Trois colloques sur le dialogue interreligieux

Signe, malgré les préventions, de la nécessité du dialogue interreligieux, trois colloques ont été organisés cette année, de manière tout à fait indépendante, sur ce thème. Le premier par la **Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine** (26-27 mars), le deuxième par l'**Institut évangélique de missiologie** (IEM), dont le siège est à l'Institut Emmaüs à Saint Leger en Suisse (6-9 avril) et le troisième par l'**Association francophone œcuménique de missiologie** (AFOM) à Torre Pellice (29 août-2 septembre).

Les contributions des deux colloques de Vaux et d'Emmaüs seront publiées aux éditions Excelsis au début de l'an 2000, celles du colloque de Torre Pellice paraîtront aussi un peu plus tard.

Japon: 450^e anniversaire de l'arrivée de Saint François-Xavier

L'Église catholique romaine et d'autres Églises chrétiennes du Japon ont célébré le 450^e anniversaire de l'arrivée de saint François-Xavier, le missionnaire qui a introduit l'Évangile dans le pays. À Kagoshima, là même où François-Xavier est arrivé, les cérémonies ont revêtu un caractère œcuménique.

En mai 1998, le Japon comptait 1 104 107 chrétiens, soit environ 0,87 % de la population. Ce chiffre inclut 602 845 protestants, 457 199 catholiques et 25 713 orthodoxes.

Bangalore (Inde): dix bougies pour l'ISET

L'ISET, l'École indienne de théologie œcuménique de Bangalore, au sud de l'Inde, vient de fêter ses dix ans. Issus de 37 dénominations chrétiennes différentes, 1800 étudiants ont suivi ses cours: prêtres, pasteurs, professeurs et dirigeants de mouvements chrétiens. L'ISET est dirigée par un jésuite, le père Samuel Rayan.

Corée: le Secrétaire général du COE en visite en Corée du Nord et du Sud

Pour la première fois de son histoire, la Corée du Nord a reçu, le 17 avril, la visite du Secrétaire général du Conseil œcumé-



nique des Églises (COE). Le pasteur Konrad Raiser, accompagné d'une délégation de cinq membres, s'est entretenu avec le chef de l'Etat Kim Jong-Il, ainsi qu'avec des représentants de la Fédération chrétienne coréenne. Le 20 avril, le pasteur Raiser a poursuivi son voyage en Corée du Sud. « Cette visite s'inscrit dans le cadre de dix années d'efforts faits par le COE pour favoriser la réconciliation entre le Nord et le Sud de ce pays divisé » a-t-il expliqué.

Le président chinois et la politique religieuse

Le président Jiang Zemin l'a affirmé : malgré leur athéisme, les communistes chinois pratiquent une politique de liberté religieuse, prévoyant que la religion soit au service des intérêts de la population et de la nation. Il a insisté sur la nécessité d'appliquer correctement cette politique et de renforcer la gestion des affaires religieuses dans le cadre de la loi, gestion guidée par le souci d'une mutuelle adaptation de la religion et du socialisme. Selon les statistiques officielles d'octobre 1997, les adhérents des cinq grandes religions (bouddhisme, catholicisme, protestantisme, islam et taoïsme) dépasseraient les 100 millions. Il y aurait près de 4 millions de catholiques, 10 millions de protestants et 18 millions de musulmans. Cependant, les statistiques fournies par les religions elles-mêmes sont beaucoup plus élevées.

Afrique: thérapeutiques interreligieuses

Dialoguer pour lutter contre la violence: ce credo sert de tremplin à un foisonnement d'activités interreligieuses initiées dans des pays où tout va mal. Au Sierra Leone, ravagé depuis 1991 par une guerre civile, un Conseil interreligieux s'attelle à cette délicate tâche « d'établir une plate-forme de réconciliation nationale ». Il entame des consultations auprès des représentants de la société civile qui se prêtent ainsi, pour la première fois, au jeu du dialogue. Autre cas de figure: l'île Maurice gangrenée par la violence que génère la misère. La Maison Hindoue et le diocèse catholique de Port-Louis travaillent à la mise en place d'un forum interreligieux permanent, dont l'ambition sera de mettre le doigt sur les racines des tensions qui secouent l'île.

Amérique latine: accord œcuménique

Au Chili, catholiques, orthodoxes, protestants, évangéliques et pentecôtistes, sont parvenus à un accord prévoyant la recon-

naissance mutuelle du baptême. Un accord intéressant, d'abord parce qu'il confirme la lente amélioration du climat œcuménique sur le continent latino-américain. Ensuite, parce qu'il semble couvrir l'ensemble de la palette ecclésiale du pays. La présence d'Églises pentecôtistes étonne d'autant plus que l'on connaît la signification particulière que ces Églises accordent au baptême qui, dans leur tradition, est réservé aux seuls adultes. L'accord stipule deux conditions: l'usage de l'eau et l'invocation de la Trinité.

Amérique latine: mort d'un serviteur de la justice

Surnommé l'évêque «rouge» pour son action courageuse et humanitaire sous la dictature instaurée par le coup d'État de 1964 au Brésil, Dom Helder Camara était connu dans le monde entier pour sa défense en faveur des opprimés. Il est décédé fin août. Pionnier de la théologie de la libération et défenseur acharné des droits de l'homme, il est resté cohérent avec son discours et ses positions jusqu'au bout: il a conservé le même mode de vie simple. (nf)

Œcuménisme panafricain

Huit pays viennent de créer une Communauté des conseils chrétiens et des Églises des Grands Lacs et de la Corne de l'Afrique: la Tanzanie, le Burundi, le Kenya, l'Ouganda, le Rwanda, l'Erythrée, le Soudan et la République démocratique du Congo. La nouvelle instance devra s'efforcer en priorité de faire entendre la voix de la réconciliation par-dessus les frontières.

Présence protestante en Côte d'Ivoire

Près de 1000 personnes ont célébré la fête de Pâques par un culte retransmis en direct depuis le temple du Jubilé à Abidjan, en Côte d'Ivoire, en France sur France 2, en Suisse et en Belgique. Le prédicateur, le pasteur Benjamin Boni, président de la l'Église protestante méthodiste de Côte d'Ivoire, a su trouver les mots et les images pour rendre proche et convaincante la bonne nouvelle de la résurrection.

Il est possible de se procurer la cassette vidéo de l'émission en s'adressant à:

Service télévision, 47 rue de Clichy, 75311 Paris Cedex 09
Tél: 01 44 53 47 19, fax: 01 48 74 19 51



Europe : lois contre les nouvelles religions

La Fédération internationale d'Helsinki a souligné les violations de la liberté religieuse dans plusieurs pays d'Europe occidentale. Willy Faure, spécialiste belge des droits religieux, estime que les problèmes ont été exacerbés en Europe occidentale par crainte de mouvements religieux mal définis, dont seul un « nombre très limité » présente des risques pour la société. « Les problèmes de discrimination entre diverses catégories de religions ont toujours existé dans les pays membres de l'Union européenne, même si l'importance de ceux-ci a été minimisée lorsque l'attention était fixée sur l'Est », a-t-il relevé. « Pourtant, de nouveaux problèmes sont aussi apparus récemment, concernant le financement des Églises par l'Etat et la progression de l'intolérance déclenchée par les enquêtes parlementaires ».

La Bible dans le monde

On peut trouver désormais des portions de la Bible en 2212 langues ou dialectes. La Bible dans sa totalité est disponible en 366 langues, soit trois fois plus que l'an dernier. Le Nouveau Testament existe en 928 langues, soit 23 de plus que l'année précédente. Des portions de la Bible, en particulier les évangiles et les psaumes, sont disponibles en 918 langues. Les 135 Sociétés bibliques groupés dans l'Alliance Biblique Universelle ont en chantier 685 nouvelles traductions. L'association Wycliffe des traducteurs travaille sur 1200 projets.

Évangélisation par satellite

Selon Denis Steffen, président de la Fédération des radios et télévisions chrétiennes (FRTC), la première radio évangélique francophone par satellite devrait être opérationnelle en janvier 2000.

Internet : « cure d'âme œcuménique »

Dix-sept pasteur(e)s, prêtres et théologien (ne)s représentant les confessions catholiques et protestantes de trois pays (Suisse, Autriche et Allemagne) communiquent en trois langues, allemand, italien et français, avec les internautes qui les questionnent sur la foi, la doctrine ou la vie de tous les jours.

<http://www.relation-d-aide.net>

Internet: concours du meilleur site chrétien

L'Église évangélique d'Allemagne lance pour la deuxième année consécutive le concours du meilleur site chrétien. Pour participer, il suffit de s'inscrire par E-mail à l'adresse webfish@ekd.de jusqu'au 31 décembre 1999. En jeu: des prix en espèces, mais aussi et surtout des médailles virtuelles sous forme de poissons d'or, d'argent et de bronze, qui orneront les sites vainqueurs.

<http://www.ekd.de> donne toutes les informations utiles sur le concours. L'an passé, pas moins de 130 internautes ont pris part au «Webfish».

Gideons International: 1 milliard de Bibles en l'an 2002

L'association *The Gideons International* qui distribue à travers le monde entier des bibles dans les chambres d'hôtel et autres lieux publics, vient d'annoncer ses objectifs: d'ici à l'an 2002, un milliard de bibles devraient être distribuées dans les hôtels. Ces 100 dernières années, ils affirment avoir déjà répandu 850 millions de bibles dans les hôtels, prisons, casernes, hôpitaux et avions. Actuellement ils distribuent 45 millions de bibles par an dans 172 pays.

Augsbourg: déclaration commune sur la doctrine de la justification

La Fédération luthérienne mondiale (FLM) et l'Église catholique romaine ont abouti à un accord sur un document historique visant à mettre fin à un conflit théologique qui date de la rupture entre Martin Luther et la papauté au XVI^e siècle. Les deux communions ont déclaré, le 31 octobre, que les condamnations doctrinales réciproques prononcées au temps de la Réforme ne s'appliquent plus à une tradition protestante.

Le choix de la ville d'Augsbourg — tout comme la date du 31 octobre — est particulièrement significatif: c'est dans cette ville que les partisans de Martin Luther présentèrent en 1530 la confession d'Augsbourg à l'empereur Charles Quint.

La Déclaration commune affirme «qu'il existe entre les luthériens et les catholiques un consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification». Toutefois, cette Déclaration commune ne signifiera pas que les deux traditions chrétiennes seront en pleine communion et qu'il y aura partage eucharistique.



Des évangéliques créent un cadre pour la coopération

Du 21 au 25 mars 1999, une centaine de représentants de missions évangéliques provenant de 30 pays des 5 continents se sont réunis en Norvège. Parmi ces organismes, on pouvait compter le Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale, l'Alliance évangélique mondiale et le Mouvement AD 2000. Après avoir fait connaissance des différents organismes présents et de leurs grandes lignes de conduite, les délégués ont envisagé différentes manières de coordonner l'engagement de l'organisme qu'ils représentent dans l'évangélisation du monde. (nf)

Décennie: «Vaincre la violence»

Le pasteur Fernando Enns, membre de l'Église mennonite d'Allemagne, a un rêve: que toutes les Églises deviennent des «Églises pacifistes», des artisans de paix et de non-violence. Puisque le mouvement œcuménique dépasse les frontières nationales, les Églises sont appelées à montrer que «la communauté des Églises doit être plus forte que la loyauté envers notre pays ou notre ethnicité», a-t-il souligné.

En décembre dernier, à Harare, le pasteur Enns avait appelé la Huitième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à décréter que la première décennie du XXI^e siècle soit placée sous le mot d'ordre: «Vaincre la violence». Cette demande est en voie de devenir un programme conducteur du COE pour ces prochaines années.

Panorama des nouvelles spiritualités

Le supplément «Pour un été plein d'esprit» du *Courier international* daté du 29 juillet, est un véritable petit dictionnaire des nouveaux comportements religieux. L'hebdomadaire propose une sélection d'articles parus dans la presse du monde entier. Selon *Newsweek*, en Europe, l'art, la culture, les drogues ou les jeux vidéo remplacent pour un temps la quête d'absolu religieux, et les jeunes Européens ont massivement tourné le dos aux croyances de leurs aînés. Cela n'a pas pour autant tari la soif du religieux prête à s'investir dans de nouvelles formes d'expression moins traditionnelles. «Au point que l'on peut déjà parler de l'émergence d'une société européenne post-chrétienne».

Le dimanche est sacré

L'Église évangélique d'Allemagne et la Conférence des évêques catholiques ont lancé un appel commun pour la protection du dimanche contre les appétits commerciaux. « Une société sans temps de repos, uniquement orientée sur la rentabilité économique, risque d'avoir un coût social très élevé », avertissent les Églises, qui appellent les autorités de la Communauté européenne à s'engager de manière décidée à la défense du dimanche. Les exceptions accordées pour le travail dominical ne doivent concerner que des secteurs nécessaires au bien de la communauté.

Pentecôte 2000: rassemblement de jeunesse

L'Alliance évangélique française (AEF) prépare une grande manifestation qui se tiendra du 10 au 12 juin 2000 à Valence (Drôme) pour des milliers de jeunes de toutes les dénominations. Le programme, préparé en relation étroite avec toutes les Églises issues de la Réforme et de nombreuses œuvres, est conçu pour favoriser l'échange, la rencontre et la réflexion. Il fera alterner réunions plénières, concerts et ateliers.

« Comment est-il possible d'être chrétien à l'aube du 3e millénaire » sera la question à laquelle les différents intervenants tenteront de répondre.

Renseignements: Pentecôte 2000, BP 1,
F-26101 Romans Cedex

La CEVAA déménage

Le Secrétariat général de la Communauté évangélique d'action apostolique (CEVAA), une communauté de 47 Églises en mission, vient de quitter Paris pour s'installer, le 18 juin, à Montpellier. Il occupe des locaux, dans le bâtiment de la Faculté de théologie protestante de Montpellier.

CEVAA

BP 41273, 13 rue Louis Perrier, 34011 Montpellier Cedex 1

Tél: 04 67 06 51 77; fax: 04 67 06 50 07;

email: cevaa@club-internet.fr



France: sondage sur la religion et les médias

Le journal *La Croix* a publié un sondage montrant qu'un Français sur deux n'est pas satisfait de l'information religieuse donnée par les médias: 32 % des personnes interrogées jugent qu'ils en parlent mal, 33 % s'en disent satisfaits, tandis

que 18 % ne se prononcent pas. Les plus sévères vis-à-vis des médias sont les 18-24 ans, les pratiquants réguliers et les non-pratiquants. Seules 27 % des personnes interrogées estiment que la place accordée aux religions dans les médias est suffisante. 75 % rejettent l'utilisation des images et symboles religieux dans la publicité. Au cours des semaines précédant le sondage, 13 % des personnes interrogées avaient regardé une émission religieuse le dimanche matin, 41 % s'intéressent en priorité aux émissions de découverte des religions, 28 % au débat entre religions et à leurs prises de position sur les grands problèmes de société, 12 % aux témoignages, 5 % aux célébrations et rassemblements religieux.

Eric TROCMÉ