

Charlie, Bataclan, et après ?

Jean-François BREYNE

Auparavant, la géographie délimitait les différentes manières de croire, et les frontières des États étaient aussi celles de nos représentations de Dieu. Depuis plusieurs décennies, cela n'est plus le cas et, sur un même territoire, se rencontrent désormais de nombreux courants de pensées et une diversité de religions. Certains voudraient nous faire croire que cette rencontre est néfaste, dangereuse voire même incompatible avec la Paix. Pour ma part, engagé depuis de nombreuses années dans le dialogue interreligieux, j'affirme avec force que la rencontre est et sera toujours une chance et un enrichissement certain.

Mais depuis *Charlie*¹, peut-être ne devons-nous plus parler seulement de « vivre ensemble » (qui peut s'entendre comme une simple juxtaposition) mais bien de « bâtir ensemble ». Car une tâche commune nous attend : celle de la **fraternité**. Mais nous le savons, la fraternité ne va pas de soi. Elle demande de notre part à tous, quelle que soit notre religion ou simplement nos convictions, un effort, un travail, oserais-je le mot : un combat intérieur et spirituel. Oui, il s'agit de lutter contre toute tentation de repli

¹ Cet article a été écrit avant les attentats de Paris du 13 novembre 2015.

sur soi, lutter contre toute velléité d'exclusion, lutter contre toute suffisance et prétention à une hégémonie quelconque, et dépasser cette peur de l'autre qui toujours nous taraude².

Pourtant la fraternité ne va pas de soi. Elle est un projet, une revendication, une promesse. Dans nos textes fondateurs, que cela soit la Thora juive, Livre que les chrétiens reconnaissent aussi comme leur Premier Testament, ou dans le Coran, la fraternité commence... dans le sang versé ! Car la fratrie est mise à mal dès le début de l'histoire, avec Caïn et Abel, et cela, l'actualité récente nous le montre encore et toujours, et jusqu'à la nausée. C'est pour cela précisément qu'il importe de le proclamer : la fraternité est un projet, une réalité à bâtir, pas à pas, main à main, pierre après pierre. Dans nos villes, nos villages, nos quartiers, dans nos écoles, à travers les petits gestes du quotidien. Pour un croyant, la fraternité n'est pas seulement le troisième terme de la devise républicaine, elle est aussi une vocation commune instaurée par Dieu lui-même. Ce qui n'est pas rien. Cela implique d'entendre que nous sommes donnés les uns aux autres comme frères à découvrir et à vivre.

La fraternité ne dépend pas de nos affections, de nos préférences. La fraternité, c'est accueillir l'autre et l'accepter dans la dignité de sa différence. Découvrir un frère dans cet autre qui, sans quoi, me serait resté à jamais étranger. Parce que ce qui nous lie, c'est autre chose que nous-mêmes et nos affects. Pour moi, ce qui nous lie, c'est l'appel et la promesse de Dieu lui-même.

Construire la fraternité passe par deux impératifs :

- le respect, qui va plus loin que la seule tolérance ;
- la connaissance, qui demande l'écoute et le travail.

Le respect, d'abord, et pour cela il faut oser la rencontre, la découverte de l'autre, par-delà la tolérance : « Ce n'est pas la tolérance, que je réclame, c'est la liberté. La tolérance ! [...] Je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié,

2

² Voir le très beau livre de Frédéric Boyer, *Quelle terreur en nous ne veut pas finir*, P.O.L., 2015.

comme des coupables auxquels on pardonne³ », s'écriait Rabaut Saint-Etienne il y a plus de deux siècles. Aujourd'hui, nous savons bien que la tolérance est la première étape indispensable, mais il nous faut aller au-delà ! Ce que nous devons vivre, c'est la rencontre de l'autre, dans le respect de sa différence.

Mais pour cela, il nous faut apprendre à nous écouter, afin de nous connaître. Nous connaître pour pouvoir nous reconnaître. Il nous faut découvrir l'autre par-delà la tyrannie des apparences et des évidences, au-delà des caricatures de toutes sortes. Apprendre à connaître l'autre, découvrir que les mots, les images, les symboles mêmes n'ont pas forcément le même sens, ce qui implique un véritable travail sur les mots et le sens des mots. L'ennemi, ici, est d'abord et avant tout l'ignorance ! L'ignorance engendre la peur, et la peur nous tient éloignés, séparés, étrangers... les uns des autres. Se connaître, c'est combattre la peur et entrer dans la reconnaissance. Dans les deux sens de ce terme.

Reconnaissance de l'autre d'abord, c'est-à-dire de sa singularité, de son unicité. Reconnaissance pour moi qui doit m'amener à pouvoir dire, selon les mots du Grand Rabbin de Grande-Bretagne et du Commonwealth Jonathan Sacks : « Avons-nous la capacité de reconnaître dans le "tu" humain un fragment du "tu" divin ? Avons-nous la capacité de reconnaître l'image de Dieu dans celui qui ne nous ressemble pas ? »

Reconnaissance aussi au sens, cette fois, du remerciement devant la découverte que la différence m'enrichit au lieu de m'appauvrir. Qu'elle est un *plus*, et non un *moins*. Qu'elle n'est pas une menace, mais bien plutôt une chance, notre chance à tous de pouvoir construire ensemble un monde plus fraternel.

Jean-François BREYNE est pasteur de l'Église protestante unie de France, cofondateur et secrétaire du Comité Inter-Religieux Nîmois.

3

³ Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne (1743-1793), discours à l'Assemblée constituante.

Ensemble vers la vie : nouvelles pistes pour la mission

« Ensemble vers la vie », titre du dernier texte sur la mission du Conseil œcuménique des Églises, est une vraie invitation à entrer dans une dynamique qui nous dépasse et nous porte, celle de la Vie, celle de l'action de Dieu dans ce monde.

Dans ce dossier, nous vous proposons de découvrir ce document du COE selon plusieurs axes d'approches. Nous nous laisserons d'abord guider par deux des membres de la commission qui a élaboré le texte. Le métropolite Geevarghese Mor Coorilos, orthodoxe, met en valeur les fondements théologiques de la mission et leur articulation avec les pratiques missionnaires. Sœur Carmen Aguinaco, catholique, éclaire quant à elle les changements sociologiques qui nous poussent à revenir puiser à la source pour inventer de nouvelles logiques missionnaires et nous laisser nous-mêmes travailler par la mission.

Dans la deuxième partie, le regard proposé se fera plus local. Jean-François Minonzio, laïc catholique, partagera avec nous sa lecture du texte, à la fois critique et bienveillante. Puis, la pasteur Claire Sixt Gateuille soulignera quelques concepts-clés qui viennent résonner avec notre préoccupation pour la mission, ici et au loin, nous stimulent, voire nous interpellent, nous invitant à changer de logique ou de pratique.

Notre dernier mot concerne la photo de couverture : nous avons choisi un labyrinthe. En effet, le texte parle beaucoup de marges et de centres, de « mission depuis la périphérie ». Lorsque l'on parcourt un labyrinthe, le tracé nous mène très vite à proximité du centre. Mais les circonvolutions nous en éloignent ensuite lentement, inexorablement, jusqu'à être de nouveau à l'extrême marge du labyrinthe. C'est alors que le chemin est le plus long, le plus aride. C'est alors que nous en apprenons le plus sur nous-même, c'est là que nous apprenons l'humilité. Jusqu'à ce que notre cheminement, au moment où l'on n'y croyait plus, nous ramène enfin vers le centre et l'accomplissement. Cela nous a paru une bonne image de ce que peut signifier, pour nous qui avons l'habitude d'être au centre, « se laisser évangéliser par ceux qui sont en marge ».

Nous espérons que vous aurez autant de plaisir à lire ce numéro de *Perspectives missionnaires* que nous en avons eu à le préparer !

Claire SIXT GATEUILLE et Jane STRANZ

La mission : pour une vie en plénitude

Métropolitaine Geevarghese MOR COORILOS¹

L'objet de la nouvelle déclaration du COE sur la mission et l'évangélisation *Ensemble vers la vie : mission et évangélisation dans des contextes en évolution*, préparée par la commission « Mission et évangélisation », est de chercher « une vision, des concepts et des orientations pour mieux comprendre et mettre en œuvre la mission et l'évangélisation dans le contexte mondial en évolution »². Le COE n'a produit qu'un seul texte officiel sur la mission et l'évangélisation³ depuis la fusion historique du Conseil missionnaire international et du COE en 1961. Or la scène mondiale a passablement changé depuis cette date. Il était donc nécessaire de revoir le contexte global de la mission et ce

¹ L'évêque Geevarghese Mor Coorilos est métropolitain du diocèse Niranam de l'Église orthodoxe syrienne en Inde, et également le modérateur de la commission « Mission et évangélisation » du Conseil œcuménique des Églises (COE).

² Jooseop Keum, ed., *Together Towards Life : Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Geneva, WCC Publications, 2013, p. 3. Désigné ensuite par les initiales TTL.

³ Ce texte officiel *Mission and Evangelism : An Ecumenical Affirmation*, fut adopté en 1982. Pour le texte en français, voir : J. Matthey (éd.), *Vous êtes la lumière du monde : déclarations du Conseil œcuménique des Églises sur la mission, 1980-2005*, Genève, COE, 2005.

qui en découle pour la réflexion et la pratique missionnaires contemporaines.

Au nombre des modifications contextuelles étudiées dans cette nouvelle déclaration, on retiendra le déplacement du centre de gravité du christianisme mondial du Nord au Sud, l'influence majeure des idéologies néo-libérales à travers le monde, l'impact des migrations, les nouvelles formes d'asservissement des personnes et de l'environnement, les nouvelles formes de vie d'Église et la croissance phénoménale des mouvements pentecôtistes et charismatiques. Cette déclaration a pour but de stimuler une réflexion créative sur la mission et d'encourager les Églises membres du COE ainsi que les structures et agences affiliées à faire preuve de discernement dans ce qu'elles entreprennent. Elle a aussi pour objectif de renouveler la conception de la mission de l'Esprit Saint, comprise dans une perspective trinitaire. La déclaration présente une nouvelle compréhension de la missiologie – « la mission depuis la périphérie »⁴ -, une missiologie prophétique qui défend la vie dans sa plénitude en lien avec la justice, l'inclusion et l'intégrité de la création. Cet essai a pour but de pointer quelques-unes des affirmations-clés d'*Ensemble vers la vie*.

La mission, proclamation de la vie de la Sainte Trinité

Selon la nouvelle déclaration, la mission est essentiellement proclamation de la vie trinitaire. En ce sens, ce que le document présente, c'est la *missio trinitatis* : le Dieu trine est Dieu de la vie, la trinité est elle-même source et origine de la mission, et nous sommes appelés à participer à la mission de la Sainte Trinité de proclamer la vie. Selon les termes du document, « La mission commence au cœur du Dieu Trine, et l'amour qui unit la Sainte Trinité déborde pour se déverser sur toute l'humanité et toute la création. »⁵ Comprise ainsi, la mission peut être définie comme le don abondant de l'amour, la justice, le partage mutuel et

8

⁴ L'expression originale "Mission from the margins" a été traduite par les services du COE par « mission depuis la périphérie ». C'est donc le terme que nous reprendrons dans cet article, mais le lecteur devra être attentif au fait que lorsque ce texte parle des « marges » ou des « marginaux », il renvoie au même terme que l'expression « mission depuis la périphérie » (NdE).

⁵ TTL §2.

l'égalité qui caractérisent et tiennent unie la Sainte Trinité. La vie trinitaire qui est ici affirmée est le fruit de la *perichoresis*, c'est-à-dire de l'interpénétration et du partage mutuel de l'amour, de la justice et de la paix entre les membres de la divine communauté trinitaire. Cette vie trinitaire, ou vie de plénitude, est donc en totale contradiction avec la « vie de luxe », laquelle est privatisée et l'apanage d'une élite, d'une minorité, souvent au détriment de l'immense majorité. Elle ne considère pas comme « vie bonne » la quête avide et l'accumulation de richesses, de biens, d'armes et de pouvoir dans le but de dominer les autres.⁶ La vie trinitaire procède d'une économie trinitaire, qui promeut le partage, la justice et l'équité : une vie de plénitude pour tous.

La façon d'agir du Dieu trine se caractérise par un mode opératoire égalitaire, interdépendant, communautaire et inclusif. Cependant, la mondialisation économique d'aujourd'hui a remplacé le Dieu de la vie par son « non-dieu », Mammon, le dieu du libre marché capitaliste, qui propage une « sotériologie » prétendant « sauver » le monde par la création d'une richesse et d'une prospérité iniques. En prenant le contrepied de ces visions idolâtres, et en dénonçant le plus fortement possible l'économie de la cupidité, la nouvelle déclaration missionnaire propose une missiologie à contre-courant de la culture. La dimension prophétique de cette nouvelle déclaration réside donc aussi en son rejet absolu de l'idolâtrie de Mammon dans notre monde dominé par l'économie libérale.

Elle affirme également sans la moindre hésitation que « nier la vie, c'est rejeter le Dieu de vie ».⁷ Parallèlement à cela, une mission trinitaire honore toute vie. La vie est fondamentalement un principe théologique et un postulat éthique, comme l'affirme Paulos Mar Gregorios. D'après lui, « Toute vie est don de Dieu. Reconnaître que nos vies et celles des autres sont un don sacré de Dieu aura des prolongements essentiels sur nos choix éthiques, mais aussi sur la façon dont nous concevons le

⁶ Citation de *Economy of Life, Justice and Peace for All : A Call to Action*, Geneva, WCC, 2013, p. 1. Ce document est le fruit d'une suite de consultations et d'études réalisées sur une période de six ans, dans plusieurs régions du monde, et qui mettent en évidence le lien entre pauvreté, richesse et écologie.

⁷ TTL §1.

témoignage dans le monde (mission) ». ⁸ La vie est comprise ici en un sens holistique, comprenant les dimensions biologiques, humaines, non-humaines et éternelles. C'est une vision inclusive de la mission qui conteste toute forme de discrimination, quelle qu'elle soit.

Nous honorons la vie dans sa dignité et sa valeur intrinsèque lorsque nous combattons des systèmes et structures qui établissent des différences de traitement entre les personnes sur la base de leur appartenance à une caste, une race, un genre, une classe sociale, une religion, une ethnie, ou encore en fonction de leur orientation sexuelle ou du fait qu'elles sont ou non contaminées par le VIH/Sida, et qui, ce faisant, refusent à certaines la dignité qui leur est due. En d'autres termes, affirmer notre foi dans le Dieu trinitaire, c'est choisir la vie dans sa plénitude, et c'est participer à la mission divine de maintien de la vie. Pour utiliser les termes de la nouvelle déclaration missionnaire, « Dieu nous invite à entrer dans la mission vivificatrice du Dieu Trine et il nous habilite – il nous en donne le pouvoir et les moyens – à témoigner de la vision de vie en abondance pour tous dans le ciel nouveau et sur la terre nouvelle. » ⁹ Comme nous y incite le livre du Deutéronome : « Choisis la vie afin que toi et tes descendants, vous viviez » (Dt 30, 19). *La mission consiste donc à se tourner vers le Dieu trine de la vie.*

La mission, une spiritualité transformatrice

La missiologie de la nouvelle déclaration met l'Esprit au centre. Un des traits marquants du document est son accent sur la pneumatologie. Le Saint-Esprit se discerne partout où la vie pleine est honorée, où les opprimés sont libérés, où des communautés brisées sont réconciliées et guéries et où la création est restaurée. Par conséquent, le domaine de la mission du Saint-Esprit ne se limite pas à la seule communauté ecclésiale, mais

10

⁸ Paulos Mar Gregorios, "Nuclear War and Human Life", in : *A Textbook of Christian Ethics*, ed. by Robin Gill, Edinburgh, T&T Clark, 1985, p. 404-410.

⁹ TTL §1.

Saint-Esprit soulignée ici considère l'Esprit comme la source de Jésus-Christ, et l'Église comme le rassemblement eschatologique (*synaxis*) du peuple de Dieu dans le Royaume de Dieu.

La mission considérée comme mise en marche est donc l'aboutissement de l'Église plutôt que son origine ; aussi est-elle appelée « la liturgie après la liturgie ».¹⁰

Un autre accent majeur de la déclaration est son insistance sur la mission comme spiritualité. La spiritualité est ce qui confère à nos vies leur sens le plus profond, et y suscite dynamisme et énergie. Le témoignage chrétien, ce n'est pas seulement *ce que nous faisons en mission*, c'est aussi *comment nous accomplissons la mission*. En d'autres termes, le « mode être » de la mission est aussi important que le « mode faire ». La mission authentique est étayée par des spiritualités qui s'enracinent profondément dans la communauté trinitaire de l'amour, la justice et l'intégrité de la création. Dit autrement, la mission comme *askesis*, qui s'exprime dans des styles de vie chrétienne authentique, est ce qui confère sa crédibilité à la mission de l'Esprit. Dans la mesure où nos vies, dans le monde qui nous entoure, correspondent avec celle du Christ, nous témoignons du Christ. Ou encore, lorsqu'il y a cohérence entre ce que nous proclamons et la façon dont nous vivons l'Évangile, la mission s'accomplit de façon sincère et puissante. De nos jours, l'exemple marquant de l'actuel évêque de Rome, le Pape François, est un signe frappant de la mission comme *askesis* – mission spirituelle. Une spiritualité transformatrice nous relie aux autres. Il s'agit de suivre le Christ qui nous révèle une vie en pleine communion avec le Père, notre prochain et la création. Notre participation à la *missio Dei* est le fruit de l'Esprit Saint (*ruah*).

La spiritualité missionnaire qu'énonce la nouvelle déclaration, comme faisant partie de la mission de l'Esprit, est transformatrice. Cette spiritualité missionnaire va donc combattre les systèmes et valeurs qui détruisent la vie, où qu'ils opèrent, que ce soit dans le domaine de la politique, de l'économie, ou même des Églises. ||

La déclaration souligne la dimension radicale de la mission comme spiritualité transformatrice en reprenant une interpellation

¹⁰ Ibid, §17.

tion similaire formulée dans l'appel commun d'Édimbourg en 2010 : « Notre fidélité à Dieu et le don gratuit de la vie que nous fait Dieu nous imposent de nous opposer aux assertions idolâtres, aux systèmes injustes, à la politique de domination et d'exploitation qui caractérisent notre ordre économique mondial actuel. »¹¹ Cela signifie, comme nous l'avons déjà affirmé, que la mission de l'Esprit implique aussi nécessairement le discernement des esprits mauvais là où règnent les forces de mort qui nient la vie. *La mission consiste donc à se tourner vers le Saint-Esprit, qui transforme la vie.*

La mission, avec la création au centre

La nouvelle déclaration missionnaire défend une missiologie centrée sur la création. Elle définit une missiologie qui commence avec la création. La conviction que Dieu a créé l'humanité en tant qu'élément d'un plus vaste faisceau de vie, et que toute vie a reçu de Dieu sa valeur intrinsèque, est une affirmation fondamentale de la foi biblique. En fait, l'acte lui-même de *missio Dei* commence avec l'acte de création. Selon l'avis de Samuel Rayan : « La terre est la fille de Dieu, et les récits de création évoquent pour nous l'esprit d'une célébration de naissance. »¹² La création et la célébration de toute vie sont considérées comme une activité missionnaire du Dieu trine. Le document définit l'Évangile comme « bonne nouvelle pour toutes et chacune des parties de la création, pour tous et chacun des aspects de notre vie et de la société ». ¹³

La mission de Dieu est donc cosmique. Quand la planète est menacée par d'aussi sérieux phénomènes que le réchauffement global, les changements climatiques et l'exploitation des ressources naturelles pour cause d'avidité excessive et de course inique au profit, la mission comme quête d'éco-justice devient primordiale. Ici encore, la nouvelle déclaration missionnaire innove en allant au-delà de la compréhension et pratique de la mission

12

¹¹ Ibid §30.

¹² Samuel Rayan, "The Earth is the Lord's," in : *Ecotheology : Voices from South and North*, ed. by David G. Hallman, Geneva, WCC Publications, 1994, p. 131.

¹³ TTL §4.

comme quelque chose qui serait accompli *par l'humanité pour les autres*. Nous avons tendance à oublier que, de bien des façons, *la création est en mission pour l'humanité*.¹⁴ Par exemple, la nature et ses produits peuvent guérir. En d'autres termes, la déclaration ne présente pas la création comme un simple objet de l'attention humaine, mais comme un agent actif de la mission de Dieu par lequel nous parvenons grâce divine et bénédiction.

La maxime de vie des peuples autochtones – la terre, c'est la vie – (Macliing Dulag)¹⁵ présente une vision du monde qui reconnaît l'unité fondamentale de la vie humaine et de la nature. Dans le même esprit, la déclaration missionnaire affirme que « la vie de la création et la vie de Dieu s'entrelacent » et que Dieu est en tout (pan-en-theism) (1 Co 15.28). Ainsi elle surmonte le dualisme création / histoire (nature / humanité), et adopte une approche qui les réunit. Il en est de même dans la vision biblique où il y a un constant va et vient entre les pôles de l'histoire et de la création. De façon très semblable, la déclaration affirme que « la mission commence avec l'acte divin de création et se poursuit dans une re-création, par la puissance vivifiante de l'Esprit Saint ». ¹⁶ *La mission consiste donc à se tourner vers Dieu dans la création.*

La mission depuis la périphérie

La section intitulée « Esprit de libération : une mission depuis la périphérie » est centrale dans la nouvelle déclaration. C'est là un de ses traits spécifiques. C'est même cette affirmation qui fait la nouveauté de cette déclaration. Dans cette conception missiologique, ceux qui, jusque-là, étaient les « receveurs » de la mission revendiquent leur statut de sujets et initiateurs de la mission. Le développement du paradigme de « la mission depuis la périphérie » est donc complètement novateur. Dans le monde d'aujourd'hui, toute vie est menacée. Les menaces les plus graves se manifestent à travers des injustices d'ordre social, économique, écologique et nucléaire. La valeur de la vie est très hiérarchisée dans des contextes régis par des systèmes sociaux et

¹⁴ Ibid §22.

¹⁵ "Economy of Life," 1.

¹⁶ TTL, §103.

économiques hégémoniques. Le paradigme missiologique alternatif d'une « mission depuis la périphérie », qui « tend à combattre l'injustice dans la vie, l'Église et la mission », apparaît extrêmement pertinent.

Il contredit la sagesse missiologique traditionnelle selon laquelle la mission est toujours le fait des puissants vers les faibles, des riches vers les pauvres, des pays du Nord vers les pays du Sud, du centre vers les marges. Pour citer la déclaration :

Les gens qui vivent à la périphérie, en marge, ont un potentiel d'action et, souvent, ils peuvent voir ce qu'on ne peut pas voir depuis le centre. Vivant en situation de vulnérabilité, les personnes qui vivent à la périphérie savent souvent quelles sont les forces d'exclusion qui menacent leur survie, et elles sont le mieux placées pour discerner l'urgence de leur lutte. [...] En luttant dans et pour la vie, les personnes marginalisées ont cependant un capital d'espérance active, de résistance collective ainsi que de persévérance pour rester fidèles au règne de Dieu qui nous est promis¹⁷.

À travers la peine et la souffrance de leurs expériences quotidiennes face aux puissances mortifères, les marginalisés apprennent à connaître le Dieu de la vie. La déclaration accorde beaucoup d'importance, pour discerner l'action vivifiante de l'Esprit dans la mission, à cette faculté épistémologique spécifique des marginaux. Pour emprunter les mots de Gopal Guru, un sociologue indien réputé, seuls les personnes marginalisées ont l'endurance morale nécessaire pour accomplir des transformations sociales. À travers ce concept d' « une mission depuis la périphérie », le texte plaide en faveur de cette capacité dynamique d'action des marginaux. .

Il s'agit bien d'une mission à partir des personnes marginalisées, et non pour elles, ou envers elles, car alors elles sont traitées comme simples bénéficiaires de la charité. La mission à partir du centre, motivée par des attitudes paternalistes et un complexe de supériorité, s'est souvent alliée aux systèmes d'oppression, qui dénigrent la vie¹⁸. Au lieu de cela, le mouvement alternatif en faveur d' « une mission depuis la périphérie » leur reconnaît un rôle missionnaire actif. Dieu choisit les vulnérables et les marginaux – ceux qui se trouvent aux marges

¹⁷ Ibid §38-39.

¹⁸ Ibid §41.

– pour accomplir la mission divine : établir la justice et la paix. Les personnes marginalisées sont ainsi les agents principaux de la mission de Dieu, selon les paroles de Jésus « les derniers seront les premiers » (Mt 20.16). Ici, le but de la mission n'est pas de faire simplement venir les gens de la marge vers le centre, mais plutôt de bousculer les systèmes et les personnes qui s'accrochent au centre en rejetant les autres à la marge. Ceci a un impact sur les Églises, car le défi leur est lancé en vue d'une transformation de leurs propres structures de pouvoir. Défi sérieux, auquel l'Église universelle, les agences missionnaires et le mouvement œcuménique dans son ensemble doivent répondre de toute urgence. La mission consiste donc à s'orienter depuis les marges.

La mission comme dialogue de vie

Un des domaines que la nouvelle déclaration missionnaire n'a pas pu creuser suffisamment est celui du dialogue et de la coopération interreligieux, et de leurs implications pour la mission. Cependant, le cadre général de la déclaration, honorant la vie, trinitaire et pneumatologique, ouvre de nouvelles pistes pour des rencontres interreligieuses riches de sens, favorisant le dialogue et la coopération, surtout dans l'optique d'un « dialogue de vie ». La majeure partie de ce que nous appelons dialogue interreligieux en théologie œcuménique se situe à un niveau intellectuel et académique. Pour emprunter les mots de Stackhouse, « la théologie des religions est probablement un domaine que nous devrions explorer avant tout à l'aide de la *poiesis* plutôt que de la *theoria* »¹⁹. Un dialogue authentique, entre et parmi les religions, devrait se dérouler lors de rencontres cœur à cœur, et non intellect contre intellect. Voilà la sorte de dialogue que cette nouvelle déclaration pourrait stimuler grâce à sa pneumatologie trinitaire de vie.

Le Saint-Esprit, souffle de Dieu, souffle là où il/elle veut. Nous ne pouvons donc pas limiter l'œuvre (la mission) de l'Esprit à certaines dimensions. Nous ne pouvons pas comprendre la façon mystérieuse dont l'Esprit opère dans le monde, et par conséquent

15

¹⁹ Cité par David G. Bosch in : *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 1995, p. 646.

fixer les bornes de l'œuvre salvifique de Dieu. L'Esprit de Dieu réside dans toute culture et tradition religieuse où l'on défend la vie en plénitude. La déclaration aurait donc pu reconnaître et valoriser la spiritualité de toute tradition religieuse, du moment qu'elle soutient et honore la vie. Et donc affirmer avec audace que « la mission authentique fait de 'l'autre' un partenaire, et non un objet de la mission ».²⁰

La déclaration adopte globalement une position théocentrique dans son approche des rencontres interreligieuses. Elle part du présupposé que Dieu se rencontre dans toute religion, d'une façon ou d'une autre. Dieu est là avant que nous n'arrivions (Actes 17). Le défi missionnaire dans un contexte pluraliste n'est donc pas de faire connaître Dieu, mais de « témoigner du Dieu qui est déjà là ». Cela devrait favoriser entre les partenaires de dialogue des rencontres honnêtes où chacun peut s'exprimer devant les autres d'une façon ouverte et mutuellement respectueuse. La question sera bien sûr de savoir si le dialogue est une alternative à l'évangélisation. La déclaration y répond en maintenant à la fois une distinction et une interaction entre évangélisation et dialogue. Partager la bonne nouvelle de Jésus-Christ authentiquement exige l'humilité. Une évangélisation sincère de ce type se produit dans le contexte de « dialogues de vie et d'action ». En d'autres mots, l'évangélisation implique à la fois « la proclamation de nos convictions les plus profondes et l'écoute des autres ainsi que le fait d'être enrichi et stimulé par les autres » (Actes 17).

Reconnaître et partager le divin dans d'autres religions est un don de Dieu. Ce don divin contribue à la maturité et la sincérité de notre piété et spiritualité. Les rencontres quotidiennes de gens ordinaires, particulièrement les pauvres et les marginaux, nous permettent des points de départ plus significatifs pour notre témoignage commun, et notre dialogue et collaboration interreligieux, que des concepts abstraits sur Dieu. Comme je le démontre ailleurs, le croisement d'expériences vécues par des croyants de toute foi et des non-croyants, permet de rencontrer la piété et la spiritualité dans leur sens le plus plein.

²⁰ TTL §93.

Participer à la lutte commune pour la dignité humaine et les droits des personnes est donc une forme authentique de témoignage et de dialogue. On appelle souvent cela *diap Praxis* – synthèse de dialogue et de témoignage. Tout le monde peut participer à la mission divine de défense de la vie. C'est pourquoi la nouvelle déclaration missionnaire affirme : « Si nous œuvrons avec l'Esprit, nous pouvons dépasser les barrières culturelles et religieuses pour travailler ensemble à défendre la vie. »²¹

Conclusion

Les Églises sont appelées à rencontrer le Dieu trine de la vie chez les personnes marginalisées, là où les victimes des forces mortifères et oppressives sont déjà à l'œuvre dans la mission de Dieu, par leur lutte pour la vie. Cela devrait donc aussi pousser les Églises à s'associer aux initiatives de la société civile déjà engagées dans la lutte pour les droits humains, la justice et la vie en plénitude. Ce qui peut et doit aiguillonner le mouvement œcuménique aujourd'hui, ce ne sont rien d'autre que les appels à l'aide des personnes en marge.

Nous espérons que la nouvelle déclaration du COE sur la mission aidera les Églises et agences missionnaires membres à mieux comprendre le contexte mondial, à la fois ecclésial et social, d'un point de vue missiologique contemporain. Parce qu'elle se focalise sur la vie, la déclaration stimulera les Églises à jouer un rôle de serviteur, et non de maître, dans la mission de Dieu, et les aidera à ne pas concevoir la mission en termes colonialistes, expansionnistes et triomphalistes. Par sa promotion d'une mission et d'une évangélisation authentiques, qui défendent les valeurs d'humilité, d'hospitalité, de justice, d'inclusion, d'intégrité de la création et de dialogue de vie, cette nouvelle déclaration aura des répercussions sur la pratique que les Églises ont de la mission et de l'évangélisation.

²¹ Ibidem §110.

Article publié en version originale anglaise sous le titre : « Mission Towards Fullness of Life », dans : *International Review of Mission* (WCC / Wiley Blackwell), vol. 103, n° 398, April 2014, pp. 39-46. Traduit et publié en français avec l'aimable autorisation du Conseil Œcuménique des Églises.

Nouveaux paysages, nouvelles orientations pour la mission

Sœur Carmen AGUICANO¹

Connaissez-vous l'histoire de ces ingénieurs qui se sont amusés à déplacer une certaine île artificielle ? Les capitaines, qui n'avaient pas ajusté leurs cartes, échouaient tous leurs navires sur les récifs de la nouvelle île. S'adapter à de nouveaux contextes suppose nécessairement de naviguer différemment. *Ensemble vers la vie : mission et évangélisation dans des contextes en évolution* [cité par la suite comme TTL], la nouvelle déclaration de la Commission Mission et évangélisation du COE, réagit à des changements de contextes dans le monde, dans la société, dans l'Église, en proposant de nouvelles pistes pour la mission.

Qu'y a-t-il de si nouveau dans ces contextes ? Bien sûr le monde n'a pas changé en un jour. Nous parlons d'un changement progressif, parfois rapide, de la société qui, un peu comme dans une réaction en chaîne, s'est modifiée à la fois dans ses formes extérieures, mais aussi dans ses mentalités. Certaines des modifications les plus significatives sont la conséquence d'avancées technologiques et industrielles, et l'on peut en voir les effets à la fois en termes démographiques et individuels :

19

¹ Sœur Carmen Aguicano est directrice du Centre hispanique de ressources pastorales des publications Claretian, et présidente du Conseil catholique national pour le ministère hispanique aux USA. Elle est membre de la Commission Mission et évangélisation du Conseil œcuménique des Églises (COE).

- Nous sommes peu à peu passés de cultures orales, communautaires, à des cultures écrites très individualistes, ou encore à des cultures orales secondes elles aussi clairement individualistes, même lorsqu'elles se rattachent à des réseaux sociaux et des communautés d'internautes.
- Le progrès des transports, les économies de marché et la mondialisation ont suscité une croissance rapide des migrations de masse qui a transformé la situation démographique du monde entier.
- La postmodernité a donné naissance à une génération qui, à la fois, s'enthousiasme fortement pour les questions de justice et d'égalité, mais reste aussi très réticente, voire incapable, de prendre des engagements durables.
- Le revers de la médaille de la mondialisation, c'est le nationalisme, aussi appelé « balkanisation », qui insiste sur les cultures et identités locales.
- Le progrès a parfois eu des conséquences notables sur la création.

L'individualisme, l'économie de marché et un sentiment de déracinement ont souvent conduit à une attitude de concurrence et, ironiquement, d'isolement, alors même que s'imposait la mondialisation. Les changements et bouleversements nous mettent au défi de retourner à nos racines. Ces changements de paysages ont altéré les relations de l'homme avec la création, des gens entre eux, entre les hommes et Dieu, et aussi de chacun/chacune avec soi-même. Si l'on examine la situation avec discernement, cela amène les individus, mais aussi de façon importante et spécifique les Églises, à redécouvrir et réaffirmer leurs racines afin de pouvoir évoluer tout en étant fermement ancrés dans leur essence même.

20

Si l'Église fait cela, elle recherche son essence, son identité, son sens le plus profond, et elle les trouve dans la mission. Comme la déclaration *Ensemble vers la vie* le dit clairement, l'Église est née pour être missionnaire. C'est là que réside son identité profonde, sa raison d'être. Et la mission s'enracine dans la Trinité, un Dieu de communion et de relation. Un Dieu qui envoie et qui reçoit, modèle de l'hospitalité la plus large et la plus englobante. Tel est Dieu : le Père envoie son Fils dans le

monde, le Fils envoie son Esprit sur ses disciples, puis envoie ceux-ci aux extrémités du monde. La mission, comme Steve Bevans l'a si bien dit, ce sont « les battements du cœur de Dieu ».

C'est avec ce panorama en tête que la déclaration propose de nouvelles orientations pour la mission. Face à un monde – voire un être humain – qui a changé, la déclaration envisage de façon nouvelle la mission et y discerne l'identité même de l'Église : la mission comme déversement de l'amour du Dieu trine.

Face à l'individualisme et à l'esprit de compétition, la mission nous envoie pour être en relation, en quête de notre être profond dans la Trinité. Le document TTL n'abandonne pas le christocentrisme de la déclaration de 1982 « *Mission et évangélisation : une déclaration œcuménique* », mais il focalise sa théologie sur la Trinité d'une façon plus radicale, accompagnée d'une forte accentuation pneumatologique. Il ne renonce pas non plus à l'importance du témoignage et de la proclamation, mais il élargit la vision de la mission à la vision plus large de *missio dei*, la vie même de Dieu.

Par un approfondissement des relations au sein de la Trinité, la déclaration TTL nous invite à trouver notre ancrage non en nous-mêmes, mais en Christ qui, envoyé en mission dans le monde, s'est dépouillé lui-même. C'est par une telle *kénose* que l'Église est envoyée « aux extrémités de la terre ». Plusieurs orientations habitent les quatre sections du document : « Esprit de mission, souffle de vie », « Esprit de libération, mission des marginaux », « Esprit de communauté, l'Église en marche », « Esprit de Pentecôte, Bonne Nouvelle pour tous ». Ces différents axes semblent se faire écho les uns aux autres à travers les termes de centrage et décentrage. Ces centrage et décentrage parlent d'espaces physiques mais, bien plus encore, des vérités théologiques de *kénose* et d'hospitalité, de même que des réalités historiques et sociales de notre monde. La déclaration de 1982 allait déjà dans ce sens, mais cette orientation est maintenant développée de façon nouvelle, créative, qui révèle une compréhension profonde de la théologie de la mission et de l'évangélisation.

Spiritualité de transformation

Le document s'ouvre sur une vision de l'Esprit comme puissance formatrice qui englobe toute la création. Dans cette section, l'appel et la nouvelle impulsion sont formulées en termes de *metanoia*², invitant à un sens renouvelé de l'humilité, confiants dans la liberté de l'Esprit de « souffler là où il veut », et de toucher la création. Cette humilité est le premier décentrage auquel le document nous incite : un décentrage qui ne met plus l'être humain en position de contrôle et de domination sur la création, mais qui requiert de lui qu'il collabore de façon responsable à l'œuvre de Dieu et à sa relation à la création. Cette humilité implique une spiritualité de transformation – transformation à la fois personnelle, communautaire et dans nos relations à la création - qui soit respectueuse de l'action de l'Esprit. Cette spiritualité qui suppose repentance et *metanoia* nous engage dans la vie du monde, et dans la lutte pour rétablir les relations et les structures brisées qui sont source de mort et de destruction.

Mission depuis la périphérie

C'est selon ce même esprit de transformation qu'un deuxième décentrage est prôné dans la deuxième section de TTL qui nous amène à la notion de mission depuis la périphérie¹. La question est plus profonde qu'un simple souci géographique.

Que sont les extrémités de la terre aujourd'hui ? Il est clair que les frontières spatiales mais aussi les frontières de race, d'identité culturelle et même de générations ont été radicalement modifiées, au point que les données géographiques n'ont plus guère de sens. Des Églises africaines surgissent partout en Europe. Des communautés sud-américaines jouent un rôle prépondérant aux USA. Vous trouvez des Asiatiques quasiment aux quatre coins du monde. Et ce n'est pas tout ! Influencés par la sécularisation de ces dernières décennies, les « centres » traditionnels de l'Église se trouvent revitalisés par des personnes provenant d'horizons

² *Metanoia* : mot grec pour désigner la conversion (NdE)

¹ L'expression originale "Mission from the margins" a été traduite par les services du COE par « mission depuis la périphérie » mais l'original évoque les marges et ceux qui sont marginalisés (NdE).

autrefois connus comme « pays de mission ». Cette situation a produit un paradigme intéressant pour la mission. Le mouvement ne se fait plus du Nord global vers le Sud global, ni des centres de pouvoir vers les marges ; la nouvelle situation appelle à une hospitalité réciproque, qui dépasse toutes les frontières, les langues ou les races. C'est d'une hospitalité exigeante qu'il s'agit, une hospitalité qui requiert l'humilité de recevoir et l'humilité d'être reçu, de donner tout en comprenant que beaucoup est donné aussi par le nouvel hôte / invité. Dans un monde d'identités « traits d'union », l'hôte et l'invité peuvent être interchangeables, ou ne faire plus qu'un.

Mais, selon une sorte de justice poétique divine, c'est cette forme d'hospitalité qu'expérimente la Trinité qui, à son tour, demande aux êtres humains de la pratiquer. « Si quelqu'un m'aime, nous viendrons chez lui et y ferons notre demeure ». Ainsi, la mission a pour ainsi dire perdu le sens du centre et des marges. Reflet de la vie de la Trinité, elle va et vient en tous sens, puisque les communautés se déplacent et bougent, et que des Églises de migrants s'établissent en toutes sortes de lieux. Ceci affecte profondément la vie des Églises soi-disant « hôtes » que les Églises de migrants revitalisent, et bien souvent sauvent et transforment. Cette hospitalité dépasse la simple notion de « tolérance » des différences pour reconnaître le Corps de Christ en tous. Le corps ne fait pas que tolérer ses membres, il reconnaît leur importance et leur fonction. C'est donc une hospitalité qui ne se contente pas d'ouvrir la porte aux autres, mais qui sait entrer chez tous.

Pareille hospitalité est vraiment la justice d'un Dieu de vie et d'abondance pour tous : un Dieu de relations justes. C'est l'hospitalité de Dieu en nous qui envoie et reçoit des appels pour créer un mouvement où l'on reçoit, accueille, accepte et pratique l'hospitalité tous azimuts.

Ainsi, la mission reflète – ou mieux encore *est* – la vie de la Trinité, et, encore une fois, trouve son identité dans la *kénose* du Christ, envoyé et envoyeur en mission, centre de la vie humaine, abandonnant son centre divin en devenant humain.

Tout comme Jésus dans sa mission, cette hospitalité englobante guérit parce qu'elle réintègre ceux que la maladie avait

marginalisés, elle les restaure dans une relation juste avec Dieu, avec la communauté humaine et avec la création.

Déplacement du centre de gravité

Ce déplacement, annoncé à plusieurs reprises dans les sections 1 et 2 de TTL, est mis en valeur dans la section 3, si l'on considère l'écclésiologie induite par cette spiritualité et ce changement de perspective. Une Église fondée dans la mission trinitaire de Dieu ; une Église transformée par l'Esprit et engagée dans l'action transformatrice de l'Esprit ; une Église qui expérimente la conversion et ose aller vers les marginaux, voire être ou devenir marginale : nous avons là le portrait d'une Église « en route ». C'est aussi une Église qui cherche l'unité dans la mission. Une Église qui, ayant renoncé à concurrencer les autres pour être la première, la seule ou le centre, reçoit une vision commune pour le monde et l'humanité, et une mission commune de service, de justice, d'intégrité, et de proclamation. Comme le dernier paragraphe de cette section le souligne, l'Église est :

appelée à la diaconie, au service : elle doit manifester concrètement la foi et l'espérance de la communauté du peuple de Dieu et témoigner de ce que Dieu a fait en Jésus Christ. Par le service, l'Église participe à la mission de Dieu, à la suite de son Seigneur Serviteur. L'Église est appelée à être une communauté diaconale qui affirme la supériorité du pouvoir de service par rapport au pouvoir de domination, qui suscite et entretient des possibilités de vie et qui témoigne de la grâce transformatrice de Dieu par des actes de service qui manifestent la promesse du règne de Dieu (§78).

Un si grand trésor ne peut être caché

24

L'esprit d'humilité et de décentrage qui parcourt les trois sections précédentes inspire également la dernière partie du document à propos de la nécessaire proclamation. Puisque le don du salut, de la guérison, de la réconciliation et de la restauration de relations brisées n'appartient pas à des individus, à des Églises ou à des communautés particulières, mais constitue plutôt la vie en plénitude de Dieu, on ne peut le cacher ou le confiner à quelque « centre » que ce soit, ou si l'on veut, à un quelconque domicile.

Proclamer ne signifie pas ici être arrogant ou s'imposer ; il s'agit plutôt de reconnaître humblement l'hospitalité reçue, révélée, de Dieu qu'il importe de partager avec le monde entier, avec toute la création. Comme le soulignaient les sections précédentes, la mission s'exprime dans l'adoration, et est intimement liée au témoignage, au service et à la communion (TTL §85).

Cette évangélisation ne cherche pas à proclamer d'une seule voix, sourde aux voix des auditeurs, mais elle repose sur un humble dialogue, et un humble respect des cultures, des confessions et des différentes formes de piété. C'est une évangélisation qui ne s'enorgueillit pas de l'uniformité, mais bien plutôt de la riche variété de l'œuvre de Dieu et de son expression multiforme dans le monde et dans les personnes.

Le dernier paragraphe semble résumer l'esprit et l'intention du document tout entier quand il affirme : « Jésus nous appelle à nous dégager des étroites préoccupations concernant notre royaume à nous, notre libération à nous et notre indépendance à nous (cf. Actes 1,6) en nous révélant une vision plus large et en nous donnant, par le Saint-Esprit, le pouvoir d'aller « jusqu'aux extrémités de la terre » (§100).

Affirmations conclusives

Les dix dernières affirmations reprennent les idées principales sous forme de « variations sur le même thème » - un thème que l'on peut résumer en plusieurs mots-clés qui forment l'essence d'une spiritualité et d'une mission « d'accompagnement ». Je crois que nous avons là le cœur des nouvelles orientations missionnaires proposées par la déclaration. Un appel vibrant à vivre la vie abondante de la Trinité – et donc la mission de Dieu – est adressé à tous, en une joyeuse affirmation qui célèbre la fête de la vie. Conformément aux appels de la déclaration à se décentrer, à la *kénose* et à l'hospitalité, les missionnaires ne marchent pas devant ou derrière les autres, mais avec eux. L'Église en marche avance « ensemble ». Une spiritualité de l'accompagnement présente tous les traits auxquels cette déclaration missionnaire appelle l'Église :

- Cette spiritualité, au-delà de « faire aux autres », ou « faire pour les autres », incite à « faire avec les autres ». Une telle spiritualité ne fait pas abstraction d'un sens profond et réel du service, de la guérison et de la restauration des relations. Mais, une fois encore, elle se décentre et travaille ainsi au cœur de la communion et de l'unité. Une telle spiritualité est profondément respectueuse de la valeur, du talent et de la spiritualité des autres, puisqu'elle ne cherche pas à imposer quoi que ce soit, mais est en quête d'un discernement commun.
- C'est une spiritualité où l'hospitalité s'exprime autour d'une table ronde, où la table de communion est une communion de pairs, et où l'on ne trouve ni centre, ni marges. À cette table, hôte et invité ne font qu'un, et c'est Dieu lui-même.
- C'est une spiritualité de dialogue, d'échange permanent, de déclaration commune.
- C'est une spiritualité de solidarité et d'unité avec la création comme expression de Dieu.
- C'est une spiritualité pour laquelle la vie de Jésus, son dépouillement de lui-même, son œuvre de guérison, sa communion conviviale et son itinérance, servent de modèle au travail des disciples et des missionnaires.

Les nouvelles orientations proposées par *Ensemble vers la vie* constituent probablement la seule réaction possible aux contextes d'un monde partout en évolution. Quand nous les analysons de près, nous trouvons cependant que ces nouvelles orientations sont sans doute aussi anciennes que l'Évangile de Jésus, que la révélation de la vie trinitaire de Dieu, bref qu'elles sont depuis toujours. Pourtant, elles représentent une compréhension fraîche et renouvelée de la mission et, tout aussi important, de l'œcuménisme dans le monde actuel.

Traduction de Mireille BOISSONNAT

26

Article publié en version originale anglaise sous le titre : « New Landscapes, New Directions for Mission », dans : *International Review of Mission* (WCC / Wiley Blackwell), vol. 103, n° 398, April 2014, pp. 57-62. Traduit et publié avec l'aimable autorisation... avec l'aimable autorisation du Conseil Œcuménique des Églises.

La vie est renversante, la mission aussi !

Claire SIXT GATEUILLE¹

Ensemble vers la vie, dernier texte en date sur la mission adopté par le Conseil œcuménique des Églises (COE) en 2012, est passé assez inaperçu en milieu francophone. D'un côté, la missiologie n'est pas la star des disciplines dans nos facultés et, quand on pense à la mission, on pense plus souvent à des « techniques d'évangélisation » qu'à une réflexion théologique voire œcuménique ; d'un autre côté, la densité du texte et la variété des thèmes abordés n'aident pas les non-spécialistes à se l'approprier. Sans compter que la traduction française n'est pas toujours à la hauteur de l'original en anglais. Pour prendre un exemple, l'idée de *mission from the margins*, centrale, est traduite par « mission depuis la périphérie », expression qui rend justice à la dimension géographique mais non à la dimension sociologique.

Pourtant, passer à côté de ce texte serait dommage. En tant que chargée des relations internationales ecclésiales de mon Église, je me rends de plus en plus compte à quel point ce texte fait écho à des préoccupations que les uns et les autres portent, ici ou au loin, et qu'il m'aide à construire une vision unifiée de ce qu'est la mission et des interactions entre les différents

27

¹ Pasteure, chargée des relations internationales de l'Église protestante unie de France.

domaines qu'elle couvre : spiritualité, développement, protection de l'environnement, formation, valorisation des personnes, théologie, etc.

Un texte à s'approprier

Disons-le tout de suite, si ce texte est assez difficile à lire, c'est parce qu'il est très – trop – dense : on sent que c'est un texte de compromis. Les différents paragraphes ne mettent pas toujours l'accent sur les mêmes éléments, laissant deviner – à l'arrière-plan - des tendances théologiques ou confessionnelles diverses. Mais ce ne sont là que des différences d'accentuation et le document garde une belle cohérence d'ensemble.

Cette cohérence est à la fois son point fort et son point faible : la mission, dans la perspective holistique qui est choisie, couvre tous les domaines de la vie et de l'action chrétiennes. Aussi le texte cherche-t-il à prendre en compte toutes les dimensions de la mission. Mais ce faisant, il en devient forcément long. Or le comité central du COE avait demandé de raccourcir ce texte, dont la première version faisait près du double de la version finale. Un souci de cohérence du texte a toutefois empêché les auteurs de laisser de côté certaines thématiques ; toutes sont abordées, mêmes si parfois en quelques mots. D'où la densité du texte, qui exige de ses lecteurs une certaine attention.

Je vous invite donc à dépasser les limites de la forme pour entrer dans le fond du texte, riche et pertinent, non seulement pour notre mission au loin mais aussi pour celle de notre Église, dans notre pays. Car nous avons toujours besoin de nous rappeler que c'est d'abord Dieu qui est en mission dans le monde et que les pratiques missionnaires devraient toutes avoir le même horizon.

La variété, la richesse et la densité de ce texte en font un candidat idéal pour l'étude à plusieurs, en groupe(s). Les fils que chacun tirera de sa lecture permettront, partagés dans le groupe, de souligner la beauté et l'unité du motif qu'ils dessinent en s'entremêlant.

Quelques concepts clés

Au gré de ma lecture sont apparus les trois angles d'approche que ce document croise pour former une image multidimensionnelle de la mission : la mission qui part de Dieu, la mission vue globalement, la mission vue par ses acteurs. Certaines idées ont résonné pour moi, me sont apparues particulièrement pertinentes pour envisager la mission depuis mon contexte européen.

La mission est d'abord une question spirituelle

Missio Dei : le texte insiste sur le fait que la mission est d'abord mission de Dieu dans ce monde. Nous ne « faisons » pas de la mission, nous entrons dans une dynamique que nous ne portons pas mais qui nous porte. Spirituellement, il s'agit de recommencer à voir Dieu comme celui qui a un projet pour ce monde et de lui faire confiance. Il s'agit donc d'apprendre à s'abandonner à Dieu, à lâcher-prise, à ne pas vouloir maîtriser la mission. Cela vaut aussi bien pour la mission dans laquelle nous sommes nous-mêmes engagés - car l'Esprit souffle où il veut - que pour la mission que nous finançons - car ceux qui la mènent sont plus à même de discerner ce qu'il convient ou non d'entreprendre. Cette confiance en Dieu nous pousse aussi à avoir une confiance lucide dans nos partenaires, parce que le Saint-Esprit est à l'œuvre en eux comme en nous, et à privilégier la relation plutôt que le projet, qui lui doit rester flexible, contextuel, adaptable aux changements rapides de nos sociétés.

Spiritualité formatrice : la spiritualité est formatrice pour nous et pour le monde. Délaisser l'action dans le monde au profit du développement intérieur - ou l'inverse - sont deux erreurs dues à une accentuation trop forte sur l'un des pôles de la vie chrétienne ; or cette dernière doit être vue comme une ellipse dont incarnation et rapport à la transcendance sont les deux centres. Maintenir une tension féconde entre ces deux pôles nous pousse à sans cesse rechercher un équilibre fragile, mais crée aussi une dynamique qui modifie nos logiques et nous invite à essayer de changer le monde.

La mission amorce et accompagne les changements, nous ramène vers la source et nous lance vers l'extérieur ; elle crée des communautés qui procurent le ressourcement, suscitent l'engagement, mettent en relation, en mouvement et en action.

L'Église est « en marche », elle est communauté missionnaire dans son identité même, une identité toujours en mouvement, en équilibre précaire entre ce qui la fonde et ceux qu'elle touche. L'Église évolue comme la vie évolue, elle est traversée et mise en marche par la vie donnée par Dieu.

La vie est un tout

Une approche holistique : cette approche nous bouscule, habitués que nous sommes aux approches techniques et médiatiques qui découpent le monde en tranches, en une suite de questions à résoudre ou de séquences courtes à regarder. Mais cette approche, qui regarde l'être humain comme un tout, la terre comme un tout, la vie comme un tout, nous rappelle trois choses essentielles :

Le projet de salut de Dieu n'est pas réservé aux êtres humains, *il est pour le monde entier*, création comprise. Dans cette perspective, la fuite vers un au-delà perd son sens, et l'objectif d'une vie en plénitude se déploie dans toute sa richesse et sa complexité. Le texte met l'accent sur le thème de « la vie », un thème jamais défini, jamais cadré, quasiment élevé au rang de symbole : tout le monde peut mettre derrière ce qu'il entend par « vie » et donc se l'approprier. Cette vie à défendre, à valoriser et à déployer jusqu'à sa plénitude est à la fois originelle et à venir, déjà donnée et encore promise, à conserver et appelée à devenir « nouvelle ». Elle est appelée à croître, à se transformer, à se transmettre.

L'Église est universelle. La mission de Dieu est pour le monde entier, et l'Église est un instrument de cette mission. On peut donc avoir une vision globale, unifiée, de la mission et de l'Église, mais cette vision n'est pas totalisante, car en tant que vision humaine, elle est toujours limitée, partielle, partielle. Cette dimension d'universalité est vécue dans l'interculturel, l'humilité, la mutualité, le respect des cultures, et donc aussi l'interpellation et l'enrichissement mutuels.

30

L'Évangile est contextuel : l'universalité ne devient une réalité que si elle s'articule à l'incarnation. La mission nécessite de réfléchir à la question suivante : de qui ou de quoi l'Évangile peut-il libérer telle communauté dans tel contexte ? Cette réflexion doit partir de cette communauté, de ce lieu, même si un regard extérieur peut accompagner, aider, mettre en perspec-

tive. Aussi la mission vue comme un tout ne vise-t-elle pas une uniformisation, mais la mutualisation, le partage, le dialogue, et la collaboration car nous sommes complémentaires et interdépendants. Par conséquent, il n'y a pas de méthode universelle, ni d'objectifs universellement partagés, mais une seule mission de Dieu qui porte, se déploie et agit en faveur de la vie. Suivant les contextes, cette mission ne se décline pas de la même façon car la vie n'est pas partout menacée par les mêmes choses. Vécue ainsi, la contextualisation n'est pas incompatible avec l'universalité.

L'être est un tout : l'approche holistique se décline aussi au niveau individuel : l'être humain ne peut être isolé de son environnement, de son cadre de vie, des communautés auxquelles il appartient. Cette approche s'oppose donc à une approche technicienne qui isolerait l'individu. Les cultures sont prises en compte et valorisées, la vie dans toutes ses dimensions (sociale, environnementale, relationnelle, spirituelle, etc.) est favorisée et ces différents aspects ne peuvent être isolés car ils influent et interagissent entre eux.

Convertir la mission

Le dernier concept-clé, peut-être le plus innovant, est aussi celui qui remet le plus en cause les Occidentaux que nous sommes ; il s'agit de *la mission depuis la périphérie*. Ce concept nous invite à convertir nos logiques missionnaires.

La politique, le pouvoir et les logiques techniciennes instaurent des lieux de pouvoir ou d'expertise qui deviennent des « centres », en particulier des centres de décision ; ceux qui n'ont pas de pouvoir se retrouvent en marge de ces centres, et souvent leur marginalisation ne concerne pas que le pouvoir de décision, mais aussi les moyens de subsistance. C'est le cas pour la mission comme pour tout le reste. Ainsi, par exemple, un mode de financement « sur projets » contribue à séparer le lieu où se trouvent les capacités financières et le pouvoir de décision du lieu où sont effectivement élaborés et menés les projets. Or, ceux qui sont aux marges sont ceux qui luttent en faveur de la vie, à commencer pour eux-mêmes. Ils savent donc mieux que quiconque ce qui menace la vie ; ils ont une forte capacité prophétique, mais n'ont pas de voix pour l'exprimer. Et, la

plupart du temps, ils ont la motivation et le courage pour changer les choses (ils ont moins à perdre et plus à gagner). Faire de la mission, c'est d'abord mettre ces personnes en capacité de s'exprimer, de dénoncer ce qui doit l'être et d'être agents de changement. C'est aussi favoriser leur participation et même accepter d'entendre ce qu'elles ont à dire, même lorsque c'est pour mettre en évidence nos propres fautes, nos incohérences ou nos infidélités à l'Évangile.

La mission depuis la périphérie est donc pour nous un exercice d'humilité : nous ne sommes pas là pour « faire pour les autres », mais pour leur donner les capacités de faire et pour apprendre d'eux, pour être portés par eux. C'est aussi un exercice de confiance. Et c'est d'autant plus difficile que ce sont des gens qui n'ont pas de pouvoir dans la société, que nous n'avons pas l'habitude de fréquenter, encore moins d'entendre et que nous ne considérons pas forcément comme des gens « fiables » du fait même qu'ils sont en marge, et du fait que leur expérience de vie leur donne accès à une autre sagesse que celle à laquelle nous sommes habitués.

D'où l'importance de la transformation spirituelle évoquée précédemment : nous devons d'abord faire confiance à Dieu, qui, lui, compte sur eux, pour arriver à leur faire confiance et à leur donner le pouvoir en matière de mission... Nous avons besoin de nous laisser décentrer pour ensuite leur laisser une place au centre ou, plus exactement, pour accepter qu'il n'y ait plus vraiment de centre, ou qu'il y ait un centre vide. Cette démarche nous pousse aussi à sortir de notre individualisme et de notre désir de maîtrise, en un cercle vertueux : moins je cherche à maîtriser, plus je me confie à la communauté, plus la communauté me porte et m'aide à lâcher prise et à faire confiance, et ainsi de suite.

Au niveau des communautés, la mutualité est un concept essentiel, qui lie interdépendance et complémentarité : nous avons besoin des autres, de leur regard sur nous, de leurs talents, et ils ont besoin de nous et des nôtres. Ne nous attendons pas à ce qu'ils nous rendent la même chose que ce que nous leur avons donné. Ce ne serait d'ailleurs pas un échange très intéressant, puisque l'intérêt des échanges est justement d'échanger des choses (ou des idées) différentes...

Les limites de ce texte

Ce texte, à destination universelle, tente d'aborder toutes les thématiques missionnaires, toutes les dimensions de la mission, ce qui peut décourager : « à quoi bon faire de la mission ? S'il faut tout faire, nous n'y arriverons jamais avec nos petits moyens... ». Il me semble, de ce fait, plus pertinent de choisir, chacun dans le contexte où nous sommes, et selon notre sensibilité et nos charismes, un axe pour nous l'approprier. Tout en faisant attention à ne jamais oublier qu'il y a d'autres axes ni perdre de vue la vision d'ensemble, confiée à Dieu.

Cette lecture peut être également un peu frustrante en ce qu'elle n'aborde que très rapidement la question - essentielle chez nous - de la place - ou de l'absence de place - de la spiritualité dans le monde occidental (comme élaboration de sens, trace dans le cosmos, sens de la vie, insertion relationnelle, vision commune, etc.).

Conclusion

Pas de doute, ce texte nous donne « du grain à moudre » ! Sans chercher à nous dire « comment faire la mission » d'un point de vue universel (ce qui, nous l'avons vu, n'est ni intéressant, ni cohérent avec le fond du texte), il nous propose de grands axes de réflexion qui inspirent et encouragent. Il offre en particulier des concepts-clés, parfois même des « concepts-chapeaux » proches du symbole. Ainsi, des gens de contextes très différents peuvent les investir à leur manière, avec des références différentes et, malgré les frottements dus aux disparités de sens, un dialogue des contextes - et des différentes pensées et expériences qui s'y rattachent - est rendu possible en même temps qu'une approche globale, partagée, une vision commune de la mission dans toutes ses dimensions.

La grande force du texte est d'insérer nos initiatives d'évangélisation - ou de nous rappeler qu'elles sont insérées - dans un vaste mouvement qui englobe tout, la mission de Dieu, un mouvement qui ne dépend pas de nous, qui ne dépend pas de l'humanité, même si celle-ci en est bien partie prenante. Cet appel à réapprendre la confiance - en Dieu et dans les autres - ,

nous rappelle que nous avons tous besoin, non de contrôle ou de maîtrise, mais bien d'accompagnement...

J'espère donc qu'il n'y a pas que les « leaders », pasteurs et autres dirigeants d'Église qui liront ce document. Même si le risque de remise en question est réel, l'occasion d'une fidélité renouvelée est tout aussi réelle. Bien plus, c'est un texte qui aide à « libérer les forces », l'imagination et la confiance.

Fais-nous vivre de ton Esprit¹ : une dynamique missionnaire renouvelée

Jean-François MINONZIO²

Parmi les échanges de dons qui font la richesse de la vie œcuménique, le regard venu de traditions chrétiennes différentes, sur des déclarations mutuelles ou des dialogues bilatéraux, est une pratique devenue courante et toujours stimulante³. Voilà pourquoi un laïc catholique, sans formation théologique particulière mais simplement engagé sur le plan missionnaire et œcuménique dans son diocèse, s'autorise à partager quelques aspects de sa lecture personnelle de la déclaration, *Ensemble pour la Vie : mission et évangélisation dans des contextes en évolution - nouvelle Affirmation du COE sur la mission et l'évangélisation*.

Ce document a été élaboré par la Commission Mission et évangélisation du COE à partir de 2006, approuvé par le Comité central du COE le 5 septembre 2012 et présenté à la 10^{ème}

¹ Dans le titre : « Fais-nous vivre de ton Esprit » est le refrain de la louange et de l'intercession de l'office des Laudes du mardi de la deuxième semaine (Liturgie des heures).

² Jean-François Minonzio est un « laïc en mission ecclésiale » ; il est délégué épiscopal à la coopération missionnaire pour le diocèse de Dijon ; il est également engagé dans la démarche œcuménique depuis plus de vingt ans.

³ Par exemple au cours du colloque universitaire interconfessionnel à Lyon, les 18 et 19 novembre 2014 à Lyon « La communion dans nos Églises, la communion entre nos Églises ».

Assemblée mondiale à Busan en septembre 2013. Il s'agit ici d'exprimer ce qui a été compris de ce texte et de donner quelques réactions en indiquant ce qui semble rejoindre les préoccupations missionnaires catholiques, et ce qui semble devoir être développé.

En premier lieu, une présentation rapide des points saillants retenus à la lecture de la déclaration *Ensemble vers la Vie*. Le titre est révélateur d'une conviction forte, sans cesse répétée : comprendre la mission de Dieu⁴, c'est entrer au service de la plénitude de la Vie, en paroles et en actes, auprès de tous les hommes et pour toute la Création. Il s'agit de mettre en œuvre la Parole du Christ mentionnée, dans le premier et le dernier paragraphe : « Moi, je suis venu pour que les hommes aient la vie, et qu'il l'aient en abondance. » (Jn 10,10 texte TOB) par le pouvoir de l'Esprit Saint qui est Seigneur et qui donne la vie.

La déclaration est divisée en six parties :

- une introduction et une conclusion dont le titre comprend le mot **Vie**. La première pose dix questions, et la seconde propose dix affirmations pour y répondre ;
- quatre chapitres dont chacun des titres comprenant le mot **Esprit** qui développent quatre de ses dons pour la réalisation de la mission : souffle de vie, force de libération, vie de l'Église, dynamique de l'évangélisation.

La plénitude de Vie : c'est construire avec tous et pour tous le Royaume de Dieu, avant même toute annonce explicite de l'Évangile, car « la bonne nouvelle, c'est justement que Dieu veut un monde fondé sur l'amour et la justice pour tous ». C'est donc une vision très globale du concept de mission, « une affirmation qui vise à être largement entendue », adressée à tous. Elle s'enracine dans le dessein de l'amour divin, la mission de Dieu,

⁴ Quand on évoque la mission de Dieu, il est souvent employé la terminologie latine de *Missio Dei*, ce qui n'est pas le cas dans notre texte. « Si l'on essaie d'expliquer, le concept de *Missio Dei* : « la mission n'est pas d'abord une action de l'Église, mais un attribut de Dieu. Dieu qui est un dieu missionnaire. » in : David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne, histoire et avenir des modèles missionnaires*, (Paris, Karthala, 1995), p. 527 ; « L'Église est au service de la mission de Dieu, elle n'est pas le maître. » (Déclaration Ensemble vers la Vie § 62).

la *Missio Dei*, tel qu'on peut le découvrir dans la lecture des Écritures et le discerner dans les signes des temps.

À la source est proclamée la foi chrétienne au Dieu Trinitaire, « créateur, rédempteur et sustentateur de toute vie » (§1) : Dieu Père, Créateur de la vie, Dieu Fils, envoyé parmi les hommes pour la restaurer dans sa plénitude, Esprit divin, présent dès l'origine dans le monde et dans l'histoire, manifesté en Jésus Christ, envoyé à l'Église pour l'animer. Poussée par le souffle de vie, de libération et d'amour, de l'Esprit, l'Église peut s'associer à son œuvre divine de rédemption.

Le second ancrage de la réflexion est une analyse des conditions nouvelles de notre époque : « les contextes en évolution ». Dominé par le développement technologique, la mondialisation et le règne de l'économie de marché, le monde contemporain vit une crise très profonde, qui se manifeste dans l'épuisement des ressources naturelles, le dérèglement climatique, et la marginalisation toujours plus grande des petits. D'autre part, en ce qui concerne la christianisation, on constate une sorte de retournement géographique : venue de l'Occident, aujourd'hui fortement sécularisé, c'est maintenant dans les pays du Sud et de l'Est qu'elle manifeste des forces vives. Ce sont ces mutations profondes du paysage économique et ecclésial du monde qui permettent de discerner les nouveaux enjeux de la mission.

La conséquence de ce préambule théologique et de cette analyse sociologique est un appel à la conversion des priorités et des manières d'agir. Conversion des priorités, en donnant la première place aux pauvres, en plaçant au centre des préoccupations leur écoute et la recherche de la justice. Conversion du cœur, en cherchant moins à apporter d'abord un message qu'à se mettre au service des autres et à dialoguer dans un esprit de respect. Elargissement enfin des perspectives ecclésiales, en privilégiant le témoignage humble, dans une action œcuménique, et le respect des consciences dans le dialogue interreligieux, loin de toute domination culturelle ou tentation prosélyte.

37

Comment ai-je réagi, en « catholique de base », à cette déclaration dont les grands traits, que je partage, viennent d'être présentés ?

Elle m'a semblé, à première lecture, un texte pas toujours aisé à appréhender, complexe, foisonnant, abordant de très nom-

breux thèmes ; sa cohérence ne m'a pas toujours été facile à saisir au premier abord ; cette peine à travailler la déclaration ne peut que rendre humble et modeste. La tonalité de ce document m'est apparue de nature essentiellement théologique et conceptuelle, parfois éloignée de ma sensibilité et de mes préoccupations qui sont plutôt de nature pastorale. Pourtant, sa mise en œuvre pratique devrait avoir des conséquences concrètes sur la vie de tous, et de la création : c'est, en quelque sorte, un programme d'action qui n'indique pas les modalités de sa mise en œuvre.

La première question que je me suis posée est celle de la signification des mots « mission » et « évangélisation », qui sont les sujets mêmes de la déclaration.

Le terme « mission » recouvre plusieurs réalités, différentes dimensions. Le décret du concile Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad Gentes* du 7 décembre 1965 dit : « Par nature, l'Église durant son pèlerinage sur la terre, est missionnaire puisqu'elle tire son origine de la mission du Fils, et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père. » (§1) : ce texte comprend un seul chapitre exposant les principes doctrinaux (8 paragraphes), mais cinq chapitres sur les questions pastorales (31 paragraphes) ; le titre du décret est relatif à l'activité missionnaire de l'Église. De même, l'encyclique *Redemptoris Missio* du Pape Jean-Paul II, du 7 décembre 1990, sur la valeur permanente du précepte missionnaire, ne développe que trois chapitres (16 paragraphes) relatifs aux aspects théologiques, (sur le Christ le Royaume de Dieu et « l'Esprit Saint, protagoniste de la mission », soit 16 paragraphes), mais cinq sur la pastorale ordinaire de l'action missionnaire (79 paragraphes). Les textes du magistère catholique sont donc fondés sur la même théologie de la mission, mais développent beaucoup plus les conséquences et implications pastorales. C'est pourquoi, jusqu'à nos jours, les fidèles sont plus sensibles aux modalités de l'action missionnaire, ainsi qu'aux hommes et aux institutions qui annoncent Jésus Christ et son Évangile à des peuples ou des groupes qui ne le connaissent pas ; c'est cette réalité que recouvre pour eux, le terme « mission » ; ils seront attentifs plus à leurs actes qu'à la motivation théologique qui est à la source de leur ministère. La déclaration aborde des dimensions différentes de « la mission » et lui donne un sens plus large : elle est « le débordement d'amour du Dieu Trine » (§19), son objet est d'affirmer la vie

dans toute sa plénitude (§102). Le texte insiste beaucoup sur le rôle primordial et le dynamisme de l'Esprit dont « la mission consiste à renouveler toute la création » (§105). Ces affirmations me semblent partagées par le magistère de l'Église catholique, mais pour les fidèles, l'important, c'est l'envoi en mission *ad gentes* : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples en les baptisant, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28,19 TOB).

La compréhension de la mission par les fidèles catholiques comme mission *ad gentes*, me semble très proche de la signification du second terme du titre de la déclaration : « l'évangélisation »⁵. Ce thème qui fait l'objet d'un consensus entre nos Églises, est particulièrement traité dans la cinquième partie (Esprit de Pentecôte : la bonne nouvelle pour tous) et dans les 8^{ème} et 9^{ème} affirmations (§ 109 et 110). L'évangélisation, c'est l'annonce à tous de la bonne nouvelle qu'est l'Évangile de Jésus-Christ, dans l'Esprit d'amour et d'humilité, en tout temps et en tout lieu ; le dialogue et la coopération pour la vie en sont des parties intégrantes. Un point de débat semble exister dans la démarche d'évangélisation, sur la préoccupation de favoriser la conversion au Christ qui pourrait être considérée comme une entrave à la liberté religieuse⁶ par prosélytisme.

Par contre, il y a accord complet sur les modalités du dialogue interreligieux, d'autant plus qu'un document du 28 juin 2011 a été adopté par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, le COE, et l'Alliance évangélique mondiale : *Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux – recommandations de conduite*⁷.

Abordons quelques aspects qui me semblent pouvoir être approfondis dans la déclaration.

⁵ Il y a une situation intermédiaire où des baptisés ont perdu le sens de la foi, on parle alors de « nouvelle évangélisation » ou « de mission » : Henri Godin et Yvan Daniel : *La France, pays de mission ?* (1943), réédité en 2014 par les éditions Karthala, collection Signes des Temps ; « La mission de France, 60 ans d'élan missionnaire », *Documents Episcopat* n°5/2014, 58 p., mai 2014.

⁶ La déclaration fait deux fois référence dans ses notes 19 et 21 à la *Note doctrinale sur certains aspects de l'Évangélisation* du 17 décembre 2007 de la Congrégation pour la doctrine de la Foi.

⁷ La déclaration en donne un large extrait dans le § 90 ; les recommandations de conduite sont trois fois référencées dans les notes 22, 24 et 27.

Le rôle des femmes dans l'activité missionnaire se réduit à guère plus d'une ligne (§ 70), à propos des nouveaux ministères auprès des migrants. C'est bien court.⁸ Il ne faut pas oublier que ce sont les femmes qui donnent la vie. La Vie en abondance est l'objet de la mission de Dieu.

Ce travail, très important, reste toutefois assez conceptuel et abstrait, et ne se réfère que très rarement à des situations vécues pour étayer l'argumentation développée ; rares sont les réalisations concrètes présentées, comme celle mentionnée au §72 : « dans les pays du Nord, certaines Églises se réunissent dans des bars, des cafés ou des salles de cinémas reconverties » ; aurait-il été possible d'être plus précis, dans ce cas ? Je ne demande pas que l'on évoque l'expérience ou les exploits de saints ou de saintes missionnaires de nos Églises qui sont nombreux, mais on pourrait appuyer les propositions sur des faits de vie, pouvant être tirés des Actes des Apôtres, comme l'épopée missionnaire de Saint Paul.

Il me semble que la déclaration n'insiste pas sur l'envoi en mission dans l'Esprit, particulièrement celle des Apôtres par le Christ que l'on retrouve à plusieurs reprises dans les Évangiles⁹, mais aussi celle de tous les chrétiens.

Enfin, peut-être aurait-il été souhaitable que les développements consacrés à l'action œcuménique missionnaire soient beaucoup plus énergiques et prospectifs. La démarche œcuménique est née en 1910 à l'occasion d'un congrès missionnaire. Notre engagement dans l'unité pour « se mettre au service de la mission de Dieu qui recrée et réconcilie tout » (§102) doit être affirmé fermement pour travailler tous ensemble à la réalisation du Royaume de Dieu. Les relations étroites avec l'Église catholique sont évoquées (§65) ; celle-ci a constamment affirmé sa

⁸ Il suffit de lire le gros ouvrage d'Elisabeth Dufourcq : *Les aventurières de Dieu* (Perrin, 2009, 784 p.) qui raconte le rôle essentiel des religieuses dans l'activité missionnaire de l'Église depuis le XVII^e siècle, et la belle figure de Pauline Jaricot (1799-1862) fondatrice de l'œuvre de la Propagation de la foi.

⁹ Notamment Mt. 10, 5 « Ces douze, Jésus les envoya en mission. » et 28,19 (déjà cité) et Mc 6,7 et 16,15. Jean Paul II : *Redemptoris missio* n° 22 et 23 – L'envoi « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac1,8) : les étymologies latine de mission et grecque d'apôtre signifient envoyer.

détermination de travailler à l'unité des chrétiens dans l'activité missionnaire depuis le Concile Vatican II¹⁰.

Ces quelques remarques ne doivent pas masquer le grand intérêt de la déclaration très, et peut-être trop, riche, pour autant que j'aie pu le maîtriser. Je ne peux que partager beaucoup des thèmes abordés, surtout ceux que j'ai rappelés, en présentant les points importants retenus à la lecture du texte, dans la première partie de cet exposé, qui me semblent faire consensus.

Rappelons-en seulement les points forts : l'annonce de l'Évangile dans un esprit de service et de modestie, l'option préférentielle pour les pauvres qui nous évangélisent, « la mission depuis la périphérie », la puissance de l'Esprit Saint qui renouvelle la création [ce qui fait écho à la récente encyclique du Pape François, *Laudato Si*, sur la sauvegarde de la maison commune] et qui est la vie de l'Église.

J'ai pu appréhender une conception plus globale de la mission, en dépassant les activités missionnaires, pour mieux comprendre le rôle déterminant de la puissance de l'Esprit de Dieu qui donne la Vie, dans la mission et l'évangélisation. Je crois pouvoir partager le contenu des dix affirmations de la conclusion d'*Ensemble vers la Vie*. Maintenant prions et agissons tous ensemble à la réalisation du Royaume de Dieu ! « Le Christ Jésus a détruit la mort ; il a fait resplendir la vie par l'Évangile »¹¹.

¹⁰ Notamment : Décret conciliaire *Ad Gentes* (1965) §6, 15,28,29 ; Encyclique *Redemptoris missio* (1995) §1,50 ; *Note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation* (2007) : § 12.

¹¹ Acclamation de l'Évangile du 13ème dimanche du temps ordinaire, année B, Mc 5, 21-43 ; viens imposer les mains à ma fille pour qu'elle vive.

La théologie de la mission intégrale Vers une perspective de genre¹

Patrícia VERÍSSIMO SACILOTTO²

Le courant théologique latino-américain connu sous le nom de théologie de la mission intégrale (TMI), est l'héritier d'un processus historique et théologique en faveur de la *missio dei* actif dans diverses régions du monde. Il est par ailleurs le fruit d'un travail de contextualisation mis en œuvre en Amérique latine par un groupe dit de « rénovation évangélique » appelé *evangelical*³. Cette théologie est présentée ici selon des perspec-

¹ Cet article est basé sur un mémoire présenté le 9 octobre 2014 pour la validation d'un cours suivi dans le cadre d'un Master Recherche en Théologie, sous la direction du professeur Marc Boss à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier.

² Patrícia Veríssimo Sacilotto a obtenu sa maîtrise à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier, France en 2014. Elle prépare actuellement son doctorat (en co-tutelle avec l'Université Paul Valéry). Elle participe au groupe de recherche en missiologie du Centre Maurice Leenhardt. Elle est également diplômée en "Histoire et théologie du protestantisme au Brésil" de la Faculté de Théologie Baptiste de São Paulo - FTBSP (2012) et en théologie de la Faculté de Théologie Intégrée - FATIM (2010).

³ Au Brésil, *evangelical* est un terme adopté par certains auteurs pour différencier les évangéliques « typiquement conservateurs, 'denominationalistes', anti-œcuméniques et aussi fondamentalistes de ceux qui ont plus d'ouverture dans les divers courants » : Antonio Gouvea

tives d'analyse non seulement historico-théologiques mais aussi socio-religieuses et culturelles en lien avec la condition des femmes. Cette dernière perspective est très rarement abordée dans les publications liées à la TMI⁴ aujourd'hui.

La TMI, qui considère l'enjeu social comme une part importante, voire comme une dimension indissociable de l'annonce de l'Évangile, a été perçue comme le pendant protestant / évangélique⁵ de la théologie catholique de la Libération. Pour sa part, Enrique Dussel⁶ fait remonter ses débuts à la thèse du Brésilien presbytérien Rubem Alves, *Towards a Theology of Liberation*⁷, soutenue en 1968 à la Faculté de théologie de Princeton aux États-Unis ; Dussel se démarque sur ce point de certains historiens qui ont privilégié comme point de départ les écrits d'Hugo Assmann et Gustavo Gutierrez. Nous laisserons de côté ces controverses sur la paternité de la théologie de la libération, un mouvement qui a atteint d'autres continents, d'autres enjeux sociaux et théologiques. Pour préciser l'identité⁸ de la théologie

Mendonça, d'après Luis Longuini Neto, *O novo rosto da missão. Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa, MG – Brasil : Ultmato, 2002, p. 20-21. Néanmoins, il existe divers auteurs opposés à cet anglicisme « sans élégance », selon les mots du sociologue Paul Freston. Pour sa part, Bonino préfère parler tout simplement d'une « rénovation évangélique ». Cf. José Míguez Bonino, *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, trad. Luís Marcos Sander, São Leopoldo, Sinodal 2002, p. 49.

⁴ Il faut rappeler que la notion d'intégralité, présente dans la théologie de la Mission Intégrale en tant qu'approche théologique qui unit foi et *praxis* sociale, n'est pas née à cette occasion. Elle est tout d'abord un élément cher aux prophètes hébraïques, au Christ lui-même mais également repris par des théologiens à différentes époques et dans divers contextes. C'est ainsi que, notamment en France, en Angleterre, en Suisse, aux États-Unis et en Allemagne, des théologiens ont entrepris de retrouver la pertinence sociale de l'Évangile ; ces diverses tentatives sont connues sous le nom de « christianisme social » ou encore de « socialisme chrétien ».

⁵ En Amérique latine "protestant" et "évangélique" sont presque synonymes.

⁶ Enrique Dussel d'après Jung Mo Sung, *Teologia e economia. Repensando a teologia da libertação e utopias*. São Paulo, SP – Brasil : Fonte Editorial, 2008, p. 61.

⁷ Sa thèse, pourtant, a été publiée sous le titre *A Theology of Humain Hope* en 1969. La traduction portugaise est parue en 1987 sous le titre *Da Esperança*.

⁸ La théologie de la libération et la théologie de la mission intégrale sont deux théologies distinctes. Chacune comporte ses caractéristiques propres : histoire, paradigmes, perspectives éthiques, vision du monde... et points

de la mission intégrale, il est nécessaire de connaître sa genèse et son développement.

Parcours historique

Entre forces et faiblesses, les initiatives sud-américaines en faveur d'une évangélisation intégrant la dimension sociale trouvent leurs origines dans la sphère œcuménique, elle-même influencée, au moins au début, par des stratégies politiques définies dans le cadre du projet panaméricain⁹. Mais ces initiatives furent aussi le fruit de la réflexion, de l'engagement et de l'émancipation du secteur évangélique, à travers le mouvement de rénovation interne à celui-ci déjà mentionné. Ce dernier est considéré par certains comme l'aile radicale du mouvement évangélique, même s'il s'y manifeste également des divergences entre les éléments les moins conservateurs et les éléments les plus fondamentalistes.

Les années 1960

Dès 1960, « les jeunes gens ont réalisé que vivre ensemble en restant à l'intérieur de leurs dénominations évangéliques était devenu trop restrictif. En recherche de références théologiques qui favorisent un plus grand engagement dans des projets locaux et dans des initiatives missionnaires, ils ont entrepris de se familiariser avec la littérature de théologiens moins conserva-

faibles !

⁹ « En effet, le panaméricanisme est devenu l'un des principaux facteurs à l'origine du Comité de Coopération pour l'Amérique latine (CCLA) et dans les objectifs qui ont guidé la mise en place du Congrès protestant de Panama (1916) [...]. Aux États-Unis, il y avait un grand intérêt à changer l'image du pays au sud du continent et les leaders de la CCLA n'ont pas hésité à devenir des alliés dans cet effort et à participer activement à la promotion d'une nouvelle image. [...] Des positions de ce type ont conduit les personnalités et les mouvements latino-américanistes à dénoncer les institutions missionnaires protestantes comme fers de lance de visées politiques cachées. » : cf. Arturo Piedra, *Evangelização protestante na América Latina. Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante*, Trad. Roseli Schrader Giesi, vol. 2, São Leopoldo, Sinodal ; Equador, CLAI, 2008, p. 11-12 et suivantes.

teurs¹⁰ ». En 1961 s'est tenue au Pérou la première consultation latino-américaine sur la thématique « Église et Société ». Celle-ci a débouché en 1962 sur la création du groupe Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL : Église et Société en Amérique latine), l'une des entités œcuméniques engagée socialement sur le continent.

La polémique entre les théologiens de la mouvance *evangelical* latino-américaine et la droite évangélique conservatrice / fondamentaliste nord-américaine rejointe par ses implantations du Sud a commencé en 1969, lors du premier Congrès Latino-Américain d'Évangélisation (CLADE I), à Bogota en Colombie. Le thème de celui-ci, « Action en Christ pour un continent en crise », révélait déjà les tensions internes au secteur conservateur, entre fondamentalistes et évangéliques, ainsi que la distance prise vis-à-vis de la tutelle américaine¹¹.

Les évangéliques nord-américains et leurs alliés sud-américains adhéraient à la théorie de la croissance de l'Église du théologien Donald McGravan et de ses « techniciens »¹². Celle-ci est connue pour son principe « des unités homogènes » (*homogeneous units*), qui promeut l'organisation de communautés locales en fonction de l'appartenance sociale mais aussi raciale, et du niveau d'éducation des membres.

La polémique est née dans les couloirs du CLADE I. La source du désaccord est venue d'un livre du missionnaire nord-américain Peter Wagner, livre qui avait été distribué aux congressistes. À l'époque, Wagner travaillait en Bolivie et son œuvre reflète une tendance très offensive, comme l'indique le sous-titre : « La lutte pour la foi dans une jeune Église en croissance ». L'auteur est soucieux de définir, mais également d'amener ses lecteurs à décider si la théologie latino-américaine devrait être de gauche ou évangélique. [...].¹³

¹⁰ R. Gondim, *Missão Integral. Em busca de uma identidade evangélica*, São Paulo, Fonte Editorial, 2010, p. 17.

¹¹ Cf. Ricardo Gondim, *op. cit.*, p. 63.

¹² Voir son livre *How to Grow a Church*, co-écrit avec Win Arn, Glendale, Ca., Regal Books, 1973.

¹³ L. Longuini Neto, *op. cit.*, p. 159. Le livre de Wagner s'intitule : *Latin American Theology : Radical or Evangelical ? The Struggle for the Faith in a Young Church*.

Lors du CLADE I, on assiste à une rupture entre *evangelicals* et évangéliques fondamentalistes ainsi qu'à une prise de distance de la part du courant œcuménique, ce qui débouche l'année suivante sur la création de la Fraternité théologique latino-américaine.

La Fraternité Théologique Latinoaméricaine (FTL)

Malgré l'intensification du malaise opposant les deux groupes, la FTL, créée en 1970, s'est vue consolidée. Cette plateforme, notamment au Brésil, a continué à souffrir d'une polarité interne qui reflétait non seulement des désaccords théologiques mais traduisait aussi l'agitation politico-économique qui prévalait sur le continent. Aujourd'hui, la Fraternité a pourtant réussi à maintenir vivant l'idéal biblique de la *praxis* d'une mission holistique. Elle a aussi réussi à préserver un espace d'échanges entre des théologiens, têtes de pont de la FTL au niveau régional, et diverses institutions et réseaux qui partagent une même vision dans leurs engagements sociaux.

Le Congrès de Lausanne

Le Congrès de Lausanne en 1974 a marqué l'histoire de ce courant théologique né à la fin des années 1960. Il s'est imposé comme la plateforme la plus représentative des voix dissonantes en provenance d'Amérique latine. Toutefois, d'autres congrès continentaux ont également joué un rôle dans la consolidation de ces propositions et, entre autres initiatives avant même 1974, une Consultation évangélique sur l'éthique sociale organisée par les *evangelicals* en 1972.

Il est facile de discerner ce qui, dans les exposés du Péruvien Samuel Escobar et de l'Equatorien René Padilla, les deux théologiens latino-américains qui ont pris la parole à Lausanne, a mis mal à l'aise la majorité des congressistes. Padilla est intervenu notamment sur « Le monde dans une perspective biblique », « L'évangélisation et le monde », « Le sécularisme », « La responsabilité face à la création », « Ethique de la repentance et recherche d'un style de vie simple ». Samuel Escobar, quant à lui, s'est exprimé sur « Évangélisation et recherche de la liberté, de la justice et de la réalisation ». Pour Padilla, « il n'y a de place ni pour la « paralysie eschatologique » ni pour la « grève

sociale ». Il n'y a pas de place non plus pour des statistiques sur « le nombre de gens qui meurent sans le Christ chaque minute », si ces mêmes statistiques ne s'intéressent pas à savoir combien de ceux qui meurent ainsi sont victimes de la faim¹⁴ ».

L'une des contributions les plus importantes de Padilla fut de proposer une éthique prônant un « style de vie simple » ; il ne s'agissait ni de faire l'éloge de la pauvreté ni de condamner la richesse. Ce nouveau style de vie devait valoriser le désintéressement, la sobriété et la générosité. Padilla offrait une relecture lucide de la pauvreté de Jésus et de son souci des pauvres, mais aussi du « communisme d'amour » de l'Église primitive et de l'enseignement des apôtres sur la richesse ; il questionnait le positionnement du chrétien face à cette nouvelle réalité inaugurée par le Royaume de Dieu. Il s'efforçait d'aborder la vie chrétienne dans la perspective du Royaume de Dieu selon une approche qui ne s'affranchit ni de la réalité globale ni du prochain – ce qui se passe le plus souvent lorsque certains thèmes bibliques sont compris d'abord sur un plan cognitif et ensuite spiritualisés. Pour autant Padilla ne s'enfermait pas dans une idéologie.

Suite à ces interventions, il a fallu trouver une base sur laquelle les participants puissent s'accorder. La Déclaration de Lausanne, connue aussi sous le nom de Pacte de Lausanne¹⁵, est le résultat de cet effort de conciliation. Selon Valdir R. Steuernagel, il n'y avait pas lieu toutefois de voir dans cette prise au sérieux de la question sociale une surprise : cette préoccupation faisait partie d'un effort déjà entrepris par l'« évangélisme » nord-américain lequel, confronté à sa propre croissance et à sa nécessaire modernisation, s'était engagé dans une relecture de la Bible et voyait là une nouvelle urgence¹⁶. Cependant, même si l'existence d'une telle préoccupation peut être confirmée, elle n'a

¹⁴ Carlos René Padilla, *Missão Integral. Ensaios sobre o Reino e a Igreja*, Londrina, Descoberta, [1992] 2005, p. 38.

¹⁵ NDR : Traduction littérale de l'anglais *the Lausanne Covenant*.

¹⁶ Cf. Valdir R. Steuernagel, « Responsabilidade social e evangelização. A trajetória do movimento de Lausanne », in : *Boletim Teológico*, São Leopoldo, Fraternidade Teológica Latino-América, Setor Brasil, ano 4, n° 12, 1990, p. 7.

pas suffi pour susciter un changement radical dans l'ordre du jour du congrès.

Un groupe nommé « Discipulat radical », dont Padilla et plusieurs représentants d'Asie, d'Afrique et d'Europe (Royaume-Uni) faisaient partie, groupe qui avait contesté les priorités posées par le comité organisateur (lui-même influencé par Billy Graham), a contraint le Congrès à reconnaître dans la responsabilité sociale une composante indissociable de l'évangélisation¹⁷. « Nous nous sommes fait mal voir, nous avons été durement critiqués, quelques-uns parmi nous ont même été taxés de marxistes¹⁸ », a commenté Padilla.

Le boycott à l'égard de cette théologie naissante s'est poursuivi. C'est ainsi qu'on retrouve, au sein même du Comité de Lausanne pour l'Évangélisation Mondiale (CLEM) chargé de la mise en œuvre et du suivi des orientations du Congrès – notamment par la création de la Confraternité évangélique latino-américaine en 1980 (CONELA) –, nombre de personnalités de droite comme l'Argentin Luis Palau et l'Américain Bill Bright¹⁹.

Désormais, ceux qui ont le pouvoir financier et sont en mesure de promouvoir les grands événements ne sont plus disposés à compromettre leur théologie ni leur pratique missionnaire. « Face à une théologie non-négociable et devant la nécessité d'obtenir des fonds pour continuer ses projets, la TMI n'a pas réussi à devenir une « option » distincte au sein du mouvement évangélique. La puissance du Nord a prévalu²⁰ ».

¹⁷ f. Roberto Ervino Zwetsch, *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo/Brasil, Sinodal ; Quito/Peru, CLAI, Série « Parceria na Missão de Deus », 2008, p. 151.

¹⁸ R. Padilla d'après R. E. Zwetsch, *op. cit.*, p. 152.

¹⁹ Cf. Robinson Cavalcanti, « Caminhos e descaminhos do evangelismo », in : *Boletim Teológico*, São Leopoldo, Fraternidade Teológica Latino-América Setor Brasil, ano 4, n° 12, 1990, p. 33.

²⁰ R. Gondim, *op. cit.*, p. 70.

CLADE II

Lors du CLADE II, en 1979, à Lima au Pérou, à la fois plus émancipé, plus mûr et porté au dialogue que le premier CLADE (on doit voir là le résultat des efforts de la FTL pour bien gérer ses tensions internes), le boycott a continué. Le travail mené l'a été de façon très approfondi et, à de rares exceptions près, il a permis aux organisateurs de parvenir au but recherché : une réflexion concrète, prenant la réalité comme point de départ²¹ ». Néanmoins, le document final - rédigé en espagnol - sera considéré comme trop progressiste pour l'aile conservatrice, et subira un boycott lors de sa traduction en portugais.

La TMI n'a cessé de subir des pressions de la part tant de l'aile conservatrice que de l'aile fondamentaliste. L'une comme l'autre ont fait barrage à une réflexion plus ouverte sur le rapport entre « évangélisation et responsabilité sociale », et se sont opposées à sa continuation dans le milieu évangélique.

Pour assurer sa diffusion, la TMI n'a pas eu la possibilité de s'appuyer sur les congrès internationaux, particulièrement après 1989 : ses opposants, détenteurs du pouvoir financier, ont en effet pris leurs distances. Elle a aussi eu du mal à gérer ses critiques internes. Force est de reconnaître toutefois que cette théologie a réussi à survivre. Même si elle n'est pas devenue une réalité de premier plan pour les Églises brésiliennes dans leur majorité – ni pour leurs facultés de théologie -, la TMI continue à être une option en vue d'un possible changement de paradigmes, tant théologique que pratique, à travers des actions liées à la FTL-Brésil (et à ses partenaires) ainsi que par le biais de congrès, de conférences mais aussi de publications émanant de théologiens, de pasteurs, de personnalités politiques ou encore de « chrétiens de la base ».

Principales caractéristiques de la théologie de la mission intégrale

49

La Bible, la tradition et le vécu des peuples latino-américains sont les points de convergence à partir desquels la TMI construit sa réflexion. Cette dernière s'inscrit dans la perspective d'un

²¹ L. Longuini Neto, *op. cit.*, p. 185.

salut intégral pour un homme intégral, et se fonde sur une *praxis* éthico-prophétique qui renvoie à une espérance eschatologique. Elle critique l'intransigeance étrangère, la conception traditionnelle de l'évangélisation propre au milieu évangélique ainsi que l'aliénation de chrétiens qui sont encouragés à vivre selon un « évangile » désincarné et qui sont tentés de diaboliser le monde. Les perspectives théologiques de la TIM sont tributaires de l'orthodoxie évangélique, encore qu'il existe chez elle un potentiel de dépassement de ces conceptions. Sa méthode se fonde à la fois sur une perspective holistique, une herméneutique contextuelle et une approche interdisciplinaire.

L'épistémologie de la TMI possède les caractéristiques d'une *épistémè* émancipatrice et contextuelle : elle nourrit, par exemple, une profonde suspicion vis-à-vis de la science, la philosophie et la théologie occidentales et de leur supposée neutralité ou objectivité scientifique. Elle promeut le remplacement d'une herméneutique du langage par une herméneutique de l'action.

La perspective éthique de la TMI, en plus d'être liée à un style de vie fondé sur le partage des richesses et le refus de leur accaparement, se manifeste sur un plan individuel au sein de la famille et de l'Église, et sur un plan social dans la recherche d'une justice pour tous, impactant tous les domaines de la vie humaine. Elle s'exprime dans l'attention portée aux opprimés (pauvres, enfants, *sobrantes*²²), mais aussi à l'environnement. Son éthique a travaillé sur la dialectique entre la ville et le Royaume de Dieu, entre les aberrations d'un modèle social qu'il importe de dénoncer et le modèle d'une cité céleste qu'il nous appartient de faire connaître, de partager mais aussi vers lequel cheminer ensemble.

L'une des aberrations du modèle de société actuel se donne à voir, par exemple, dans la situation des *sobrantes*. Bien que la TMI ne fasse pas appel à la notion de classe sociale – à la différence de la théologie de la libération –, ce que vivent les *sobrantes* constitue néanmoins une préoccupation importante pour ses partisans. Être *sobrante* est le résultat par excellence d'une inégalité sociale qui s'inscrit contre toute éthique et contre

²² Ceux qui « sont en trop » socialement, ceux qui sont laissés pour compte, en dehors de la dynamique sociale.

toute justice. Les *sobrantes* sont des « invisibles sociaux », des individus qui, parce qu'ils ne contribuent pas au fonctionnement des grandes entreprises et des multinationales, restent en marge du système capitaliste et de la vie dite « normale ».

Le premier paradigme à partir duquel la TMI développe son analyse est celui du Royaume de Dieu. Il constitue pour elle à la fois une clé herméneutique et un « horizon utopique ». Le second paradigme est celui de l'Incarnation, dans lequel s'ancrent la notion de matérialité des desseins du Royaume de Dieu, par le biais de la diaconie, mais aussi la notion de *Kairos*, ce temps où Dieu intervient de façon favorable dans le monde et dans l'histoire.

Finalement, la TMI trahit aussi des points faibles ; c'est notamment le cas pour ce qui est de sa conception de l'histoire. Par ailleurs, elle manque d'un fondement théorique plus solide qui la légitime en tant que discours public. Il est donc important de l'encourager à s'intéresser à des théoriciens comme Habermas, susceptibles de lui ouvrir de nouvelles perspectives.

La TMI et la condition des femmes dans le contexte des stéréotypes propres à la société latino-américaine

Une étude des bulletins de la FTL-Brésil des années 1991-1997 révèle que, en dépit des contributions déjà réalisées sur la condition des femmes, aucune explication claire, dans une perspective intégrale, n'a été fournie sur les stéréotypes socio-religieux qui sont à l'œuvre dans la société, par exemple les stéréotypes autour des figures d'Ève et de Marie²³. Pourtant, jusqu'à aujourd'hui, ces stéréotypes conditionnent la vie des femmes en Amérique latine. Et malgré toutes les actions, les rencontres ou les débats qui, ces dernières années (2010-2014), ont mis la femme au centre de leurs préoccupations, cette question nécessite d'être revisitée.

En effet, les études sur le genre en Amérique latine, et notamment au Brésil, ne peuvent pas faire l'économie d'une relecture des archétypes socio-religieux, et en particulier celui

²³ On a cependant pu observer certains résultats au plan social, psychologique, anthropologique et biblique.

qui concerne la figure de Marie. Le marianisme véhicule des éléments liés à la maternité, à la soumission, au comportement moral ; il exerce une influence directe sur l'expérience des femmes.

Il importe donc :

- d'identifier les caractéristiques attachées à ce modèle, et de les analyser afin de combattre les éléments qui, au sein du marianisme, sont des facteurs d'oppression. En même temps, il faut préserver ce qui est important dans le symbole de Marie (premier élément vers une perspective intégrale) ;
- de suggérer des pistes permettant de dépasser la critique du modèle imposé aux femmes à partir du stéréotype issu du marianisme, pour reconstruire le caractère vraiment symbolique de Marie. Cela signifie la récupération de sa polysémie (deuxième élément vers une perspective intégrale) et aussi de l'élément subversif du symbole ;
- de promouvoir, grâce à une approche renouvelée de ce symbole, une nouvelle relation (*syμβάlein* = rassembler, rejoindre) entre les femmes, les hommes et les conceptions de l'évangélisation (troisième élément vers une perspective intégrale). L'objectif est de faire émerger de nouvelles identités aussi bien en Amérique latine qu'ailleurs dans le monde.

Par ses diverses contributions, la TMI s'efforce de faire évoluer tant l'Église que la société. Ainsi, elle est engagée, auprès des Églises, dans une réflexion touchant aux questions du quotidien et, en même temps, elle est impliquée dans des actions pratiques, entre autres sur les terrains théologique, social et politique. Cependant, son action dans le domaine de la lutte contre l'injustice envers les femmes reste encore insuffisante au regard des défis de notre époque, et de l'engagement des Églises.

52

Bibliographie

- José Míguez Bonino, *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, trad. Luís Marcos Sander, São Leopoldo, Sinodal, 2002.
- Robinson Cavalcanti, « Caminhos e descaminhos do evangelismo », in : *Boletim Teológico*, São Leopoldo, Fraternidade Teológica Latino-América Setor Brasil, ano 4, n° 12, 1990.

- Ricardo Gondim, *Missão Integral. Em busca de uma identidade evangélica*, São Paulo, Fonte Editorial, 2010.
- Luis Longuini Neto, *O novo rosto da missão. Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa, MG – Brasil : Ultimato, 2002.
- Carlos René Padilla, *Missão Integral. Ensaio sobre o Reino e a Igreja*, Londrina, Descoberta, [1992] 2005.
- Arturo Piedra, *Evangelização protestante na América Latina. Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante*, Trad. Roseli Schrader Giesi, vol. 2, São Leopoldo, Sinodal ; Equador, CLAI, 2008.
- Patrícia Veríssimo Sacilotto, *La théologie de la Mission Intégrale. Vers une perspective de genre*, Mémoire présenté comme épreuve finale dans le cadre du cours de Master Recherche en Théologie, sous la direction du professeur Marc Boss à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier, le 9 octobre 2014.
- Valdir R. Steuernagel, « Responsabilidade social e evangelização. A trajetória do movimento de Lausanne », in : *Boletim Teológico*, São Leopoldo, Fraternidade Teológica Latino-América Setor Brasil, ano 4, n° 12, 1990.
- Jung Mo Sung, *Teologia e economia. Repensando a teologia da libertação e utopias*. São Paulo, SP – Brasil : Fonte Editorial, 2008.
- Roberto Ervino Zwetsch, *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo/Brasil, Sinodal ; Quito/Peru, CLAI, Série « Parceria na Missão de Deus », 2008.

En français :

- Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine : une approche socio-historique*, Genève, Labor et fides, 1994.
- André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- In : *Perspectives missionnaires*, n° 62, 2011 : « La planète évangélique », dossier dirigé par Philippe Gonzalez et Andrew Buckler, les articles suivants :
- Robert A. Hunt, L'histoire du Mouvement de Lausanne : 1974-2010
 - C. René Padilla, L'avenir du Mouvement de Lausanne

Les vingt ans de l'AFOM

Jean-François ZORN

Pour sa vingtième assemblée générale des 20 et 21 juin 2014, l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM) a demandé aux trois présidents successifs de son Conseil d'administration, de 1994 à 2013, d'évoquer les origines, le parcours et les projets de cette association. On trouvera ici les grands axes de l'action de l'AFOM pendant les trois présidences.

Les fondements de l'AFOM et ses premiers chantiers

Jean-François Zorn, théologien et historien protestant, premier président de 1994 à 2002, a d'abord rappelé que l'AFOM a été créée pour porter un regard de type réflexif sur l'activité missionnaire des Églises, tant intérieure (*ad intra*) qu'extérieure (*ad extra*), dans un contexte francophone où la missiologie commence à peine à être enseignée dans les instituts de formation théologique.

54

Il note les riches initiatives de l'Entre-Deux-Guerres que furent, du côté catholique, les Semaines de missiologie de Louvain, et du côté protestant, la revue *Le Monde non chrétien*. Elles se sont éteintes entre 1960 et 1980 à un moment où pourtant la mission outre-mer connaissait une profonde mutation et qu'on s'interrogeait sur l'évangélisation où la ré-évangéli-

sation des sociétés jadis christianisées. Puis il évoque les tentatives de relais de ces initiatives dans les années 1970 avec la création du Centre de Recherche Théologique missionnaire (CRTM) à Paris, malheureusement stoppé en 1994, celles du Centre de Recherche et d'Échange sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC) à Lyon et du Centre Vincent Lebbe à l'Université de Louvain, heureusement toujours en activité.

L'AFOM est née dans ce contexte de réveil de la missiologie, non comme une association supplémentaire, mais dans le but de multiplier les contacts entre les praticiens et les théoriciens de la mission universelle de l'Église et de créer un réseau entre eux, à l'instar de ce qui se fait dans d'autres aires linguistiques (anglophone, germanophone, néerlandophone, hispanophone). Proches par les sujets qu'elles traitent et les personnes qui y participent, le CREDIC et l'AFOM se partagent en quelque sorte le champ de la réflexion missiologique de langue française, le premier en histoire et sciences humaines, la seconde en théologie, ecclésiologie et œcuménique. Si le CRÉDIC se concentre sur la tenue d'un colloque annuel dont les actes sont publiés, associant l'AFOM quand le sujet s'y prête (altérité religieuse, traduction de la bible...), l'AFOM décide de travailler par chantiers.

Le premier d'entre eux, lié à une société de missiologie sœur, la *Southern African Missiological Society* (SAMS) fondée en 1968, entreprend la traduction en français du maître-livre de son secrétaire général, David Bosch *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991). En 1995, *Dynamique de la mission chrétienne. Mutation des modèles missionnaires* (Karthala/Labor et Fides/Haho) paraît, devenant ainsi l'événement fondateur de l'AFOM et le modèle des chantiers en matière d'édition. En 2000, sort, sous la direction de Klauspeter Blaser, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques*, une anthologie de 52 textes incontournables de la tradition missionnaire, de l'époque moderne à l'époque contemporaine. Un an plus tard, c'est au tour du *Dictionnaire œcuménique de la missiologie. Cents mots pour la mission*, de paraître. Original, cet ouvrage connaît deux éditions en français et une en polonais ; il reçoit en 2002 le prix Maisondieu de l'Académie des Sciences morales et politiques. Les

directeurs de ce livre sont les Français Marc Spindler (théologien réformé) et Jacques Gadille (historien catholique), deux pionniers du CREDIC, le Roumain Ion Bria (théologien orthodoxe), et le Suisse Philippe Chanson (théologien réformé). Cette équipe de directeurs illustre le caractère œcuménique de l'AFOM.

L'AFOM renforce son réseau et développe de nouveaux chantiers

Jean-Marie Aubert, théologien catholique, prêtre diocésain pour la France et pour Madagascar, est le deuxième président de 2002 à 2007. Sous sa présidence, l'AFOM renforce son réseau de membres venus d'Églises différentes, approfondit la réflexion théologique dans le souci d'une évangélisation de partout à partout. L'AFOM noue de plus en plus de relations avec les partenaires d'Europe, francophones ou non, mais aussi des cinq continents, notamment avec l'*International Association for Mission Studies (IAMS)*. Non seulement l'IAMS organise des rencontres au niveau mondial comme à Port Dickson en Malaisie (2004) sur le thème *Integrity of Mission in the Light of the Gospel: Bearing the Witness of the Spirit*, mais organise aussi des conférences européennes. Ainsi une dizaine de membres de l'AFOM prennent part aux Conférences européenne de l'IAMS à Stavanger en Norvège en 2000 et à Halle en Allemagne en 2002. De ces rencontres a émergé l'idée d'une conférence qui se tient à Paris en août 2006 sur le thème *L'Europe après les Lumières : oser la mission dans une Europe qui se construit*. Elle réunit cent vingt-cinq théologiens et missiologues de toute l'Europe et notamment de l'Europe de l'Est. Les actes de cette conférence sont publiés simultanément en français dans les revues *Spiritus* (n°185) et *Perspectives Missionnaires* (n°52) ainsi que, partiellement, en anglais dans l'*International Review of Mission* et dans une revue polonaise. D'autres collaborations s'instaurent en France, notamment avec l'Institut orthodoxe Saint-Serge de Paris, l'Institut protestant de théologie de Paris et Montpellier, les Instituts catholiques de Paris et de Lyon, où l'enseignement de la missiologie s'institutionnalise avec l'aide de collaborateurs de l'AFOM.

Trois types de chantiers voient le jour en matière de publications. Ils sont consacrés, l'un à la mission en Europe, l'autre aux théologies contextuelles du Sud, le troisième à la missiologie biblique. Ainsi paraissent successivement : *Appel à témoins, mutations sociales et avenir de la mission chrétienne*, sous la direction de Geneviève Comeau et Jean-François Zorn, publié au Cerf en 2004 ; *Théologiens et Théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, sous la direction de Maurice Cheza et Gérard Van't Spijker, chez Karthala en 2007 ; *Figures bibliques de la mission* sous la direction de Marie-Hélène Robert, Jacques Matthey et Catherine Vialle en 2010.

Un quatrième type de chantier est ouvert en 2002 dans le souci de créer des liens entre théologiens de la mission issus des différents continents et rédigeant une thèse en Europe. Une première *rencontre missiologique internationale des doctorants* a lieu à Louvain la Neuve en 2003, une suivante à Paris en 2004, puis à Montpellier en 2005, à Strasbourg en 2006, à Lyon en 2007. Entre 15 et 30 doctorants s'y retrouvent, issus de continents et d'Églises différents, pour deux jours de rencontre et de découvertes réciproques. Événement significatif mais complexe à mettre en place du fait des relations qu'il faut nouer avec les centres de formation théologique de Belgique, de Suisse, de France, etc. Ce chantier s'est arrêté après le retour au pays de la première équipe de doctorants concernés.

Toutes ces actions diversifiées témoignent, selon Jean-Marie Aubert, d'une foisonnante activité de la missiologie de langue française, mais il s'interroge : l'AFOM a-t-elle participé réellement au témoignage de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui ?

Aller plus loin en matière de mission et d'œcuménisme

La question posée par Jean-Marie Aubert fait l'objet des soins de l'association sous la présidence, de 2007 à 2013, de Jean-François Faba, pasteur réformé ayant œuvré à la Mission Populaire Évangélique et au Défap – Service protestant de mission.

L'AFOM en tant que telle n'est pas sur le terrain, car ce ne sont pas les différentes institutions et Églises représentées dans l'AFOM qui agissent en son nom, mais des personnes engagées.

Le Conseil d'administration se réunit trois fois par an, plus pour débattre que pour administrer ! Bien que le temps manque pour percevoir plus en détail la géographie des lieux ecclésiaux où chacun s'engage, les discussions marquent des oppositions et des nuances qui dépassent l'appartenance ecclésiale ; la question œcuménique surgit là. La réflexion appartient à chacun individuellement ; les accords se font grâce au débat et l'unité de pensée ne se réalise pas toujours autour des mêmes personnes mais en fonction des thèmes. Jean-François Faba dit avoir apprécié le savoir-faire des animateurs de chantiers pour accomplir le travail de publication, essentiel pour l'AFOM. Le partage et les relations entre l'équipe de pilotage et le reste du Conseil d'administration sont une école de patience et de volonté avec, à terme, le désir d'achever l'œuvre, en tenant compte des questions matérielles d'éditeur, de droit d'auteur, de publicité et bien entendu de financement ! Dans ce travail, on mesure la dimension de l'Église universelle où chacun des pilotes, souvent des enseignants et des théologiens, est aussi le frère ou la sœur capable de répondre aux demandes que perçoit le Conseil. Le chantier *Paroles de chrétiens en terre d'Asie* sous la direction de Maurice Cheza a été mené à son terme avec une publication chez Karthala en 2011.

L'AFOM est composée d'une majorité de catholiques et de protestants et d'une minorité d'évangéliques et d'orthodoxes. La famille missionnaire qui s'est constituée au temps colonial domine-t-elle l'association ? En tout cas, au regard de l'impératif de la mission dans une Europe de l'Ouest toujours plus sécularisée, de son ouverture à l'Est orthodoxe et du développement des mouvements évangélique et charismatique, l'AFOM a encore besoin d'élargir ses horizons œcuméniques. Depuis 2011, des contacts sont établis avec le nouveau Réseau évangélique de missiologie pour l'Europe francophone (REMEF). Quant à la dimension orthodoxe, très présente à travers l'IAMS, il convient de la maintenir vivante.

58

L'AFOM a continué de partager la réflexion proposée par des organisations internationales comme le Conseil œcuménique des Églises, l'IAMS où les rassemblements autour d'événements comme le centenaire de la Conférence missionnaire d'Édimbourg en 2010. La 6^e et dernière rencontre missiologique internationale des doctorants à Fribourg en 2010 a retenu ce sujet. Y ont

participé Marie-Hélène Robert, Jacques Matthey et Jean-François Zorn. Ces deux derniers ont également dirigé, pour le n°13 de 2010 de la revue *Histoire et Missions Chrétiennes*, un dossier historique sur Édimbourg.

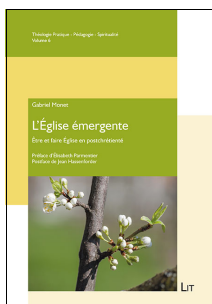
Pour conclure sur ses quelques années de présidence, Jean-François Faba se félicite que l'AFOM se soit donné les moyens de suivre l'actualité œcuménique et missionnaire. Cette approche a permis de discerner quelques-uns des bouleversements du paysage religieux que la mondialisation de l'économie libérale impacte largement. Mais comment, dans le contexte de pauvreté grandissante du monde, ranimer la mission de l'Église au niveau œcuménique afin que la prise en compte de ce fléau ne soit pas qu'une affaire personnelle et que la responsabilité collective des chrétiens permette de restaurer la fraternité partout où c'est indispensable ?

Épilogue

Au cours de l'assemblée générale de 2013, Michel Mallèvre était élu au Conseil d'administration puis désigné président de l'association par le Conseil d'administration qui a suivi. Avec l'arrivée de ce nouveau président, dominicain, ancien missionnaire au Congo, directeur de la revue *Istina* et ancien délégué catholique aux relations œcuménique en France, l'alternance catholique-protestant à la tête de l'AFOM était respectée et l'esprit œcuménique relancé. En témoigne l'extrait suivant du premier rapport moral de Michel Mallèvre : « C'est pour moi l'occasion de redire deux de mes préoccupations : j'ai évoqué, en ouverture de ce rapport, la fragilité de nos publications missionnaires suite à la disparition simultanée de deux magazines mensuels francophones : *Mission* (protestant) et *Mission de l'Église* (catholique). Cette situation doit nous inviter à investir davantage dans les nouveaux moyens de communications. Je voudrais souligner aussi la nécessité de l'élargissement de notre association à des représentants d'autres composantes d'un paysage religieux fortement complexifié, en particulier d'Églises orientales, alors que beaucoup d'entre elles sont menacées dans leur existence et que d'autres semblent militer pour un autre modèle de société (l'Ukraine le vit douloureusement). La présentation du travail du Réseau du REMEF au cours de notre

assemblée générale et, je l'espère, la présence attendue de représentants orthodoxes sont un bon signe pour notre association ».

Lectures



Gabriel Monet, *L'Église émergente, Être et faire Église en postchrétienté*, Berlin, Lit, 2014, 432 p.

Cet ouvrage de Gabriel Monet, professeur de théologie à la Faculté adventiste de Collonges-sous-Salève, est une contribution essentielle à la compréhension des nouvelles manières de « faire Église » dans le contexte des profondes mutations culturelles contemporaines. Cette réflexion est encore pionnière dans l'espace théologique

francophone ; elle est d'autant plus précieuse pour qui observe le devenir du témoignage chrétien et recherche des informations fouillées, des outils d'analyse adaptés.

Les Églises dites « émergentes », apparues à la fin du XX^e siècle, constituent un courant, voire, pour certains, un mouvement dans lequel se retrouvent des « initiatives d'implantations de communautés ecclésiales innovantes » ou des « transformations d'Églises locales existantes ». Elles portent un souci explicite d'adaptation à la société contemporaine, considérée comme postchrétienne et postmoderne, dans un contexte de déclin des Églises classiques en Occident. Dans le monde anglo-saxon, où elles se trouvent principalement, on parle de *fresh expressions* (nouvelles expressions). Ces Églises ne souhaitent pas former de nouvelles confessions et elles tendent plutôt à sortir des positionnements dénominationnels pour s'inscrire dans une société devenue fluide (voir la description de la « société liquide » par le sociologue Zygmunt Bauman, qui n'est pas cité par G. Monet : fluidité et fluctuations des échanges, flexibilité et volatilité des marchés, relations libres et éphémères, logiques de consommation plutôt que d'engagement, etc.). Elles n'ont pas de ligne théologique particulière, reprennent souvent les *credos* classiques, mais sont plutôt a-confessionnelles, certaines même se veulent post-confessionnelles. Leur priorité est de toucher des personnes qui ne veulent plus participer aux Églises « solides », figées dans des pratiques héritées, peu

dynamiques, non participatives, mais sans chercher à se substituer à elles, sinon en essayant d'élargir l'espace d'influence de l'Église. Même si les expériences sont très diverses, il est possible de classer ces Églises par catégories : celles centrées sur la mission, d'autres sur le développement communautaire, certaines créent des communautés de type monastique, ou d'autres encore privilégient l'innovation liturgique.

« Une nouvelle réformation »

Parmi les promoteurs des Églises émergentes, certains parlent de « deuxième réformation », considérant que leur mouvement est le plus important depuis celui initié par Luther. Comme le protestantisme a marqué le passage à la modernité, l'Église émergente assumerait la transition vers l'ère postmoderne.

Une telle prétention suscite des critiques : Luther est avant tout intervenu pour corriger une déviance interne à l'Église à partir de la justification par la foi, et non pour s'adapter à une culture nouvelle. Toutefois, on peut répondre que la Réformation est advenue à un moment de profonds changements au sein de la société européenne, dans tous les domaines. D'autre part, l'entrée dans l'ère postmoderne apporte aussi des questionnements sur les fondements de l'Église. Comme au XVI^e siècle, il s'agit aujourd'hui de prendre en compte une crise qui touche les institutions, les structures d'autorité et les traditions héritées. Le mouvement contemporain met l'accent sur un désir de « se réapproprier l'Église ». De façon intéressante, l'Église émergente, un peu sur le mode Renaissance, souhaite retrouver la spiritualité pré-moderne qui a été délaissée et même oubliée : c'est la tendance dite *vintage*, un mot qui désigne l'aspiration à redécouvrir des pratiques et des symboles anciens pour les mettre au goût du jour.

62 Caractéristiques communes à la plupart des Églises émergentes

Elles sont :

- centrées sur le Christ, avant tout le Jésus des Évangiles, c'est-à-dire en dehors de considérations doctrinales. L'Église est alors comprise comme un mouvement de disciples qui

incarnent une forme de vie dans la fidélité à Jésus, dans la diversité de ses visages.

- adaptées à la culture, en fonction de leur lieu d'immersion, contextualisées suivant le principe paulinien de se faire tout à tous.
- missionnelles : elles sont tournées vers ceux qui n'ont pas encore expérimenté le Royaume de Dieu.
- orthopraxiques : elles se développent « autour de ce qu'elles tiennent pour des pratiques justes », en résonance avec la foi sans être plus importantes que la foi.
- « connectées à l'Esprit Saint », mais aussi avec la culture numérique environnante, et avec autrui par des liens sociaux dynamiques, ouverts sur les réseaux.
- holistiques, délocalisées, excentrées, sans dualisme ni dissociation entre profane et sacré, ou entre un règne temporel et un autre spirituel.
- porteuses d'une théologie narrative, sensibles aux récits, aux témoignages des parcours de foi, et moins attachées aux vérités doctrinales.

Une Église « missionnelle » (*missional Church* - concept développé par l'évêque anglican Leslie Newbigin)

Après une présentation générale du courant émergent, la seconde partie du livre se concentre sur ses caractéristiques ecclésiologiques en contexte de postchrétienté. L'une d'elles est la redécouverte de la vocation missionnaire de l'Église, non au loin mais là où elle est implantée. Pour les Églises émergentes, la terre de mission est prioritairement l'Occident où elles pensent être envoyées pour participer à « la mission de Dieu » (*Missio Dei*). Celle-ci n'est pas centrée sur le salut individuel (contre une approche dualiste) mais sur l'annonce messianique (projet global) et l'exigence de justice (influence de J. Moltmann) qui repose sur une implication dans le tissu social et culturel du monde.

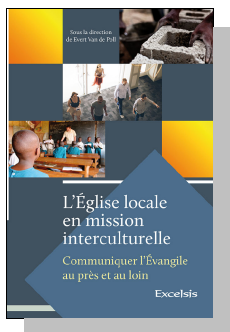
L'approche missionnelle insiste sur une dynamique qui porte toute la vie de l'Église, et non un secteur particulier. Ce n'est pas non plus une spécialisation de certains chrétiens. Il s'agit de

l'envoi de tous comme messagers du Royaume de Dieu, sans intention de faire venir des gens dans l'Église. L'accent est mis sur l'action directe de Dieu dans le monde, une œuvre divine dont l'Église témoigne.

L'articulation avec la mission, dans ce paradigme, implique que l'Église est un instrument du Royaume, un service pour le monde, avec la charge d'interpréter la Bonne nouvelle.

Dans sa conclusion, G. Monet demande : « Alors, l'Église émergente, *réforme* ou *fausse alerte* ? » À ce stade, il est difficile de répondre. Quant à l'avenir, plusieurs scénarii sont possibles : disparition de ce qui aura finalement laissé l'impression d'une mode, naissance de nouvelles communautés distinctes d'autres traditions, ou avant-garde permettant aux Églises anciennes de s'adapter à une ère nouvelle ? En tous cas, le mouvement émergent est significatif d'une étape de l'histoire occidentale et, plus généralement, de l'évolution du monde. Cette étude devrait être croisée avec l'analyse des différentes vagues pentecôtistes et avec les observations du religieux dans le cadre de la mondialisation. Pour l'auteur, théologien pratique, l'enjeu est avant tout celui d'un regard critique et constructif sur le sens du témoignage chrétien aujourd'hui.

Marc Frédéric MULLER



L'Église locale en mission interculturelle, Communiquer l'Évangile au près et au loin, sous la direction de Evert Van de Poll, Charols, Excelsis, 2014, 232 p.

On sait l'intérêt que les protestants évangéliques ont très tôt porté à la mission au-delà des mers, préoccupation qui a donné naissance à de nombreuses sociétés missionnaires, souvent indépendantes des Églises. Aujourd'hui, cependant, certains responsables d'Églises et d'organismes missionnaires se posent des questions pratiques comme

par exemple : comment motiver les communautés locales à se sentir concernées par la mission mondiale, ou comment surmon-

ter les clivages entre ces communautés et les divers et nombreux organismes missionnaires.

Pour répondre à ces questions, la Fédération de missions évangéliques francophone (FMEF) et le Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEF) ont organisé un colloque missiologique à Lyon en 2013, auquel ont participé des responsables de Belgique, de Suisse et de France. C'est à partir des conférences prononcées lors de cette consultation qu'est né cet ouvrage, sous la direction d'Evert van de Poll, professeur de sciences religieuses et de missiologie à l'Evangelical Theological Faculty à Louvain et pasteur de la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France.

Les diverses contributions sont organisées en trois parties.

La première est essentiellement théologique. E. Van de Poll l'introduit en se demandant « comment sensibiliser les frères et sœurs de nos Églises à la mission ». Il est fondamental de rappeler la « vision globale qui relie Église locale et mission mondiale ». Mais la mission mondiale ne doit pas être limitée à son aspect géographique : très tôt après la résurrection, elle a revêtu un aspect interculturel qu'elle doit poursuivre. Il est important de prendre conscience des mutations de la mission, en fonction de l'évolution des sociétés.

La suite de ce volet théologique est constitué des contributions de Chrisophe Paya, professeur de théologie pratique à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux sur Seine, et de Hannes Wiher, professeur associé de missiologie à la même Faculté. Le premier souligne que la mission relève de l'être même de l'Église et que l'Église doit donc introduire la mission dans toutes ses structures, activités et ministères. Le second réfléchit sur la nature et les structures de l'Église et de la mission, et défend l'idée que la mission est à la fois une dimension de l'Église, et une entité à part. L'Église n'est pas missionnaire par nature, mais le devient si elle est fidèle à sa vocation.

65

Les deuxième et troisième partie du livre sont consacrées à des questions plus pratiques, concernant d'abord la mission « au loin », puis la mission « au près ». On sera particulièrement intéressé par les exposés de E. Van de Poll, du pasteur David

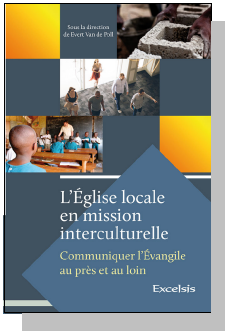
Brown, président des Groupes bibliques universitaires, et de Jean-Paul Girondin, sociologue, chercheur au CNRS et directeur de formation d'Agape France.

Le premier aborde d'abord le caractère nécessairement interculturel de la mission « au loin », qui peut contribuer à lutter contre l'ethnocentrisme. Il traite de la question du témoignage évangélique et du dialogue dans nos sociétés multi-religieuses, compte tenu des considérables évolutions du monde ecclésial au cours des dernières décennies.

David Brown, pour sa part, souligne l'importance d'une prise en compte de l'évolution de la culture et plaide pour une Église pour une Église « incarnationnelle » qui intègre la post-modernité, une Église qui remette en valeur la vie de Jésus, et privilégie la communauté. J.-C. Girondin aborde quant à lui la question du rôle des Églises de migrants désormais très présentes en Europe occidentale. Et souligne la nécessité pour les Églises anciennement établies de collaborer avec ces « nouvelles » Églises.

Si cet ouvrage s'avère une utile contribution pour celles et ceux qui souhaitent sortir des caricatures et comprendre la vision de la mission dans le mouvement évangélique, il sera aussi utile pour toutes celles et tous ceux qui se demandent comment motiver les communautés chrétiennes à la mission en ce début du 21^e siècle.

Christian DELORD



Jürgen Schuster, Volker Gäckle (ed.), *Der Paradigmenwechsel in der Weltmission. Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegung*, Lit Verlag, Berlin, 2014, ISBN 978-3-643-12374-9

Il s'agit d'un ouvrage collectif publié sous la direction de Jürgen Schuster, professeur de théologie interculturelle, et Volker Gäckle, recteur de l'Internationale Hochschule Liebenzell (École Supérieure Internationale [de Théologie] de Liebenzell). Il reprend les actes du premier symposium organisé par le Centre de Recherche en Religion et Interculturalité de cette même institution sur le thème : « Chances et défis des mouvements missionnaires hors de l'Occident ».

En introduction à l'ouvrage, Jürgen Schuster explique le titre de l'ouvrage : « Changement de paradigme dans la mission universelle » (*Paradigmenwechsel in der Weltmission*). Il souligne (entre autres) que l'expression *changement de paradigme* n'est nullement utilisée ici dans un sens scientifique théorique - comme chez Thomas Kuhn - mais se situe au niveau du *déplacement* géographique de l'Église chrétienne de l'hémisphère Nord vers l'hémisphère Sud. Selon lui, ce *déplacement* géographique ouvre de nouveaux horizons tout en imposant de nouveaux défis à la mission universelle (p. 3).

Deux contributions historiques ouvrent l'ouvrage :

– Rolf Hille (*Die evangelische Missionsbewegung- das reine Evangelium oder darf auch ein bisschen Fortschrittsglaube, Aufklärung und Kolonialismus dabei sein ?* (p. 9-23) analyse l'histoire de la mission protestante dans un contexte partagé entre l'idéalisme philosophique et l'exigence d'une pureté dans la conception et la formulation. L'Évangile peut-il vraiment être détaché des contingences historiques telles que la modernité, les Lumières ou le colonialisme ? L'auteur critique le manque de distance ayant conduit la mission à s'identifier à un contexte culturel donné pendant la période coloniale. Il prône la contex-

tualisation de l'Évangile : une Église qui ne pratique pas la contextualisation n'est pas viable. Ainsi, l'Église se situe en permanence en tension entre conformisme et contestation, dans la mesure où elle ne peut échapper à son contexte.

– Bernd Brandl (*Gesandt wie Christus - Historische Sendungsmotive westlicher Missionsbewegung*, p. 25-60) propose une réflexion sur les motivations qui ont présidé à l'entreprise missionnaire au cours de l'histoire du christianisme, plus précisément sur une période allant de la conquête ibérique jusqu'au début du 20^e siècle. Il plaide en faveur d'une analyse critique des motivations contemporaines et bibliques, et de leur confusion. Selon l'auteur, depuis l'époque de Constantin, les motivations bibliques de la mission se sont toujours trouvées amalgamées avec les visées politiques, sociales et culturelles des missionnaires. Malgré ce mélange malsain, il affirme que l'Église, grâce aux différents mouvements de Réveil et à l'action de certains individus, a réussi à prêcher l'Évangile du Christ.

Deux autres contributions présentent les perspectives de la théologie du *Grand Sud* (Global South) :

– Bernhard Dinkelaker (*Kontextuelle Theologien im Globalen Süden- Interkontextuelle Anfragen an Europa*, p. 61-81) a choisi pour objet la *théologie africaine* dans le contexte spécifique du Ghana. Il cherche à répondre à deux questions principales : 1. Qu'est-ce qui caractérise les *théologies contextuelles* du Sud à l'exemple de celle de Kwame Bediako ? 2. Quelles sont les questions ou questionnements adressés par celles-ci aux diverses théologies européennes ou formulées en Europe ? Il expose en huit thèses les éléments de base des théologies africaines ainsi que leurs questionnements à l'endroit de la théologie contextualisée européenne. Il conclut en constatant que les théologies africaines ne sont pas seulement des théologies académiques, mais aussi des théologies qui prennent en compte les contextes social et ecclésial.

68

– Norbert Schmidt : *Die kommende Christenheit -Brasilianische Perspektiven* (p.83-98). Au regard du thème du colloque, l'auteur choisit de se demander comment les Brésiliens jugeraient la

théologie occidentale et quel regard ils porteraient sur elle. Il déplore le fait que les autres peuples se trouvent contraints d'adopter une identité occidentale pour que leur théologie soit prise en considération par les Occidentaux. Seul ce qui répond ou correspond aux standards européens est publié ou promu ; tout le reste est ignoré ou classé dans la rubrique des *théologies exotiques*. La contribution de Schmidt expose les perspectives de la théologie brésilienne, laquelle s'inscrit en rupture épistémologique avec la théologie académique occidentale. Il s'agit d'une théologie qui fait de la *praxis* son facteur déterminant. Les observations de Schmidt visent à permettre au lecteur occidental de voir la théologie occidentale du point de vue des chrétiens brésiliens. Ce regard porté de l'extérieur sur la théologie occidentale prend appui sur deux expressions de la théologie latino-américaine : la théologie de la libération et le néo-pentecôtisme.

Deux contributions traitent des questions ecclésiologiques :

– Idar Kjolsvik (*Die Ekklesiologie der nordischen Volkskirchen und deren Bedeutung für die innere und äußere Mission*, p. 99-109) présente la structure ecclésiologique des Églises nationales luthériennes du Nord de l'Europe et l'influence exercée par les différents mouvements de Réveil sur celle-ci. Ces Églises continuent à pratiquer la succession apostolique, ce qui a des implications quant à leur ecclésiologie et à leur missiologie. Selon l'auteur, ces Églises n'ont aucun besoin d'affirmer leur identité protestante comme c'est le cas ailleurs. Elles sont restées proches du catholicisme et n'ont aucune raison de vouloir s'en éloigner.

– Jürgen Schuster (*Ekklesiologische Implikationen des missiologischen Paradigmenwechsels : « The Household of God » - Zur Relevanz von Lesslie Newbigins Ekklesiologie*, p. 111-130) expose l'ecclésiologie de Lesslie Newbigin et la pertinence de sa contribution pour les questions ecclésiologiques surgissant dans le contexte de la *Reverse Mission* (la Mission-retour). À l'exemple de l'ecclésiologie œcuménique développée par Newbigin dans *The Household of God*, l'auteur souligne la signification et la nécessité d'une mise en commun des différentes traditions théologiques. Pour Newbigin, seule une synthèse peut en effet

donner une image vraiment globale de l'Église. En conclusion, l'auteur estime que l'Église, malgré sa forme plurielle, doit tout faire pour affirmer son unité et les différentes confessions s'efforcer de présenter l'image d'une unité eschatologique des réconciliés.

Le retour de l'histoire du salut dans les mouvements missionnaires hors de l'Occident :

– Klaus Wetzell (*Heilsgeschichtliche Denksätze in nicht-westlichen Missionsbewegungen*, p.131-193) analyse dans quelle mesure le thème de l'histoire du salut a influencé les mouvements missionnaires à l'œuvre dans les contextes non occidentaux. S'appuyant sur plusieurs auteurs, il déplore le fait que la théologie allemande du 20^e siècle se soit éloignée de l'idée du salut. Ce qui faisait la particularité du peuple d'Israël, notamment l'intervention de Dieu dans son histoire, a progressivement été écarté au profit d'une justification profane et athée induite par le Siècle des Lumières. Cette conception est diamétralement opposée à celle des mouvements missionnaires du Sud (*Global South*) qui ont acquis leur reconnaissance en 1974 lors du Congrès de Lausanne. L'auteur mentionne plusieurs motifs de l'histoire du salut au sein du mouvement missionnaire, ainsi que la mission-retour et la particularité de la mission liée aux phénomènes migratoires en Europe.

L'Europe un continent missionnaire ou un champ missionnaire ? :

– Jean-Georges Gantenbein (*Europa als „Missionsland“ ? Anachronismus oder Innovation ?*, p. 195-217) se focalise sur la situation missionnaire de l'Europe. Le paysage missionnaire mondial a radicalement changé depuis trente ans. L'Europe qui se considérait, depuis l'entreprise missionnaire moderne, comme un *pays de missionnaires*, est aujourd'hui de plus en plus perçue comme un *champ missionnaire*. Cette situation nouvelle peut-elle aider l'Europe à comprendre qu'elle a besoin de l'impulsion missionnaire de chrétiens venus d'ailleurs ? L'auteur se demande par ailleurs s'il s'agit là d'une véritable innovation, susceptible d'ouvrir la voie à une réelle Réforme de l'Église, ou si ce change-

ment de perspective ne serait qu'un anachronisme, ou encore la remise au goût du jour d'attentes déjà anciennes.

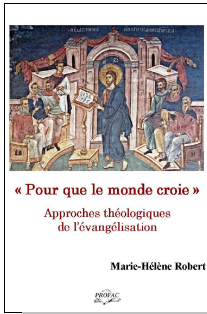
Une nouvelle définition du missionnaire occidental dans la mission universelle :

– Maik Arnold (*Missionary Self in Cross-Cultural Mission : A Cultural Psychological analysis of Protestant Mission Practice*, p. 219-239) analyse comment le contexte culturel propre au champ de mission peut changer la mentalité, l'attitude et l'action des missionnaires étrangers. La tâche du missionnaire sur le terrain est conditionnée à la fois par les membres de la culture d'accueil et par les aptitudes du missionnaire lui-même en matière de leadership. Le potentiel d'action du missionnaire oscille entre d'une part sa capacité à s'adapter à d'autres formes ou styles de vies et, d'autre part, un renforcement ou une transformation de sa propre culture.

L'ouvrage se termine par une méditation de Volker Gäckle sur le texte des Actes des apôtres, chapitre 11, versets 1-18 (p. 241-244).

L'on ne peut que regretter, avec le préfacier de l'ouvrage, que les contributions des deux théologiens africains (Lazarus Phiri et John Azumah) ne figurent pas dans cet ouvrage. Ces contributions n'ont malheureusement pas été remises aux éditeurs ! Une perspective africaine par des Africains - très utile pour la recherche sur les mouvements missionnaires du Sud - est de ce fait absente.

Samuel Désiré JOHNSON



Marie-Hélène Robert, « *Pour que le monde croie* », *approches théologiques de l'évangélisation*, Profac-Théo, Lyon, 2014, 331 p.

Merci à Marie-Hélène Robert pour ce beau livre de missiologie, ou théologie de la mission. Je soulignerai tout d'abord deux points.

Ce livre apparaît comme une méditation personnelle sur la mission de l'Église, depuis les Actes des Apôtres jusqu'au monde postmoderne d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas d'un développement historique, bien que l'histoire ne soit pas absente de la pensée de l'auteure, mais d'une réflexion sur les critères bibliques, théologiques, ecclésiologiques, éthiques d'une authentique mission dans la Tradition vivante de l'Église. Une mission qui « consiste à dire au monde qu'il est possible et souhaitable pour tous de vivre et de penser selon le principe supérieur de la charité » (p. 299).

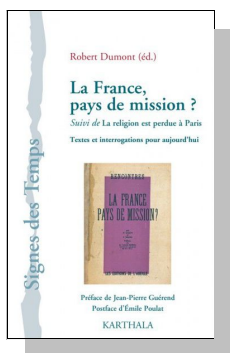
D'autre part, ce livre constitue également un exposé didactique sur la théologie de la mission, et pourra intéresser toute personne qui cherche une formation en vue de l'évangélisation. Les références sont nombreuses et la bibliographie développée. Cet ouvrage illustre bien ce que le numéro 69 de *Perspectives missionnaires* évoquait dans son dossier : « Se former à la mission ? ». Précisons que Marie-Hélène Robert, qui enseigne notamment la missiologie à l'Université Catholique de Lyon, avait participé à ce dossier.

De même, je voudrais mettre en valeur la réflexion de l'auteure sur la différence, une différence qui est une richesse lorsqu'elle est assumée dans le dialogue, pour une complémentarité positive. Une différence qui est un appel à l'écoute et au témoignage dans le respect de l'autre. Dans ce sens, la mission de l'Église, inaugurée par le Christ, n'abolit pas la mission d'Israël, mais la prolonge (p. 151). La mission de l'Église appelle aussi au dialogue œcuménique : tout le livre fait référence à la réflexion missiologique des Églises protestantes et des communautés protestantes évangéliques. La mission appelle encore au dialogue

interreligieux : les autres religions du monde ont, elles aussi, des valeurs, qui sont semences du Verbe.

Enfin, Marie-Hélène Robert insiste sur la contextualisation. La mission est la même depuis l'origine mais toujours nouvelle ; elle s'exprime différemment et se découvre différemment selon les contextes d'hier ou d'aujourd'hui, dans un monde qui est en train de passer de la modernité aux postmodernités vécues de façons différentes selon les continents et les cultures. Le cheminement de ce livre propose des clefs pour une nouvelle évangélisation de notre monde, ce monde qui paraît souvent ne pas avoir besoin de Dieu mais reste marqué par l'inquiétude.

Jean-Marie AUBERT



Robert Dumont (ed.), *La France pays de mission ?*, suivi de *La religion est perdue à Paris*, Karthala, Coll. Signes des temps, 2014, 358 p.

Paru en 1943, pendant la guerre, sous la plume des abbés Henri Godin et Yvan Daniel, *La France pays de mission ?* a créé un choc dans la communauté catholique, faisant prendre conscience que la France n'était peut-être pas ou plus un « pays catholique », et que des zones entières de la population, notamment dans les milieux populaires des grandes villes, ne connaissaient pas la foi chrétienne, ou n'y adhéraient pas. *La France pays de mission ?* est un livre bien connu et il est intéressant de le publier à nouveau pour ne pas le laisser tomber dans l'oubli.

Mais ce qui fait aussi l'intérêt du présent ouvrage chez Karthala, c'est d'avoir publié en même temps le livre édité par Yvan Daniel en 1978, *La religion est perdue à Paris*, reprenant trois lettres envoyées en 1859 à Monseigneur Sibour, alors Archevêque de Paris. Deux des documents sont écrits par un vicaire parisien, et le troisième, par un prêtre anonyme (non

parisien). Ces trois lettres, ou mémoires, manifestent la difficulté pour les paroisses parisiennes du 19^e siècle d'atteindre la population dans sa diversité : les sacrements sont donnés sans assez de préparation ni de suivi, les offices sont longs et solennels mais ne touchent pas les participants dans leur vie, les prêtres sont nombreux mais restent pris dans des relations institutionnelles figées et occupés à trop de tâches matérielles qu'ils pourraient déléguer à des laïcs. Des suggestions sont faites, par exemple créer de nouvelles paroisses, avec peut-être moins de prêtres en chacune, mais des prêtres plus proches de la population, développant la collaboration avec les laïcs, donnant des homélies plus brèves et moins moralisantes, etc. Les auteurs appellent à ne pas seulement protéger le petit groupe des paroissiens habitués, mais à partir à la conquête de toute la population dans sa diversité, à être « missionnaires ».

Bien des éléments du diagnostic établi en 1849 sur la distance entre l'Église catholique et la population parisienne, comme des solutions proposées consonnent avec la recherche, un siècle plus tard, de *La France pays de mission* ?

Évidemment, l'ouvrage de Godin et Daniel est du même genre littéraire que les trois documents publiés dans *La religion est perdue à Paris* : il s'agit d'un rapport envoyé par les deux aumôniers de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) à Paris, à leur archevêque Monseigneur Suhard, à la demande de celui-ci. Le titre du premier document est significatif : *Mémoire sur la conquête chrétienne dans le milieu prolétaire*. Après lecture, Monseigneur Suhard demande aux deux auteurs ainsi qu'à d'autres prêtres parisiens des compléments et le document ainsi complété sera publié en septembre 1943 sous le titre que nous lui connaissons de *La France pays de mission* ?

Le rapport de 1943 se situe, un siècle plus tard, dans un autre contexte historique : il est contemporain des premières études de sociologie religieuse menées par Fernand Bouhard ou Gabriel Lebras, et se situe lui-même pour une part dans cette recherche de sociologie religieuse, mais avec le but de faire des propositions pastorales.

Nous sommes aussi vingt ans après les débuts de l'Action Catholique en France, et les deux auteurs sont aumôniers d'Action catholique, dans le milieu populaire, dont ils montrent

qu'il est souvent éloigné de la vie ecclésiale centrée sur les paroisses, ou même qu'il ne connaît pas la foi chrétienne. Ils précisent ainsi que dans le milieu prolétaire urbain en France, il y aurait seulement 2 % de pratique religieuse dominicale, avec une sous-représentation des hommes ou des jeunes gens.

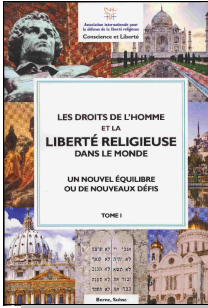
Ils distinguent trois situations : pays de chrétienté, pays non pratiquants de culture chrétienne (on dirait aujourd'hui pays de nouvelle évangélisation), et pays de mission.

Autre point intéressant, les auteurs s'appuient dans leur analyse sur ce qui se passe pour les missions dans les autres continents, où il ne s'agit pas d'étendre l'Église d'Occident, mais de susciter des Églises insérées dans la culture propre à chaque peuple. À Paris aussi, il faut rejoindre les gens dans leur culture, créer des paroisses plus petites, mettre en place des communautés chrétiennes à la base dans les milieux prolétaires, développer la participation des laïcs dans les paroisses, mais aussi dans les associations, les patronages ou les mouvements. Il faut former un clergé qui puisse aller à la rencontre des gens. Il faut une Église missionnaire.

La réflexion de Godin et Daniel confirmera Monseigneur Suhard dans son projet de création de la Mission de Paris qui verra le jour en Juillet 1943. L'archevêque avait œuvré pour la fondation deux ans auparavant de la Mission de France.

La réflexion de Godin et Daniel comporte bien entendu des limites. Nous en citerons deux : la mission est vue comme une conquête : aller à la conquête du milieu prolétaire et y rétablir une « chrétienté ». D'autre part, la dimension œcuménique en est pratiquement absente. Mais l'intérêt de la publication actuelle de Karthala, c'est évidemment qu'elle nous invite à nous reposer la question de la mission en France (et dans le monde), aujourd'hui, à la suite des recherches de 1849 et 1943, dans un contexte différent marqué par le Concile Vatican II et le renouveau œcuménique, dans l'horizon national et international en évolution culturelle, politique et économique accélérée. L'intérêt est bien ce qui est explicité dans l'avant-propos, la préface ou la postface, et indiqué en sous-titre sur la page de couverture : « textes et interrogations pour aujourd'hui ».

Jean-Marie AUBERT



Les droits de l'homme et la liberté religieuse dans le monde, un nouvel équilibre et de nouveaux défis, in : *Conscience et Liberté*, revue publiée par l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse n°74 – 2013, 192 p.

En une période où se pose de façon aiguë la question de la liberté religieuse – je pense particulièrement au sort des minorités religieuses au Moyen-Orient -, il est important de connaître le travail d'associations comme l'AIDLR (Association internationale pour la défense de la liberté religieuse).

Cette association a été fondée au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. Elle a un statut consultatif à l'ONU, au Parlement Européen, à la Commission européenne, au Conseil de l'Europe, et à l'OSCE. Elle édite une revue « Conscience et liberté » dont le numéro 74 est publié à l'occasion du 65^e anniversaire de l'association. Dans son éditorial, Liviu Olteanu, avocat et secrétaire général de l'AIDLR, tout en soulignant que la législation est plus équilibrée que par le passé, invite à relever les défis qui s'opposent à sa mise en œuvre. Nous devons, dit-il, « exercer un nouveau paradigme d'un dialogue multidisciplinaire et multi institutionnel. Dialogue des cinq catégories de faiseurs de paix : représentants gouvernementaux, diplomatiques, religieux, société civile (ONG) et érudits. »

Ce numéro spécial de la revue est organisé en trois parties.

– La première rappelle l'histoire de l'association et donne la parole à une quinzaine de personnalités comme Eleanore Roosevelt, sa première présidente d'honneur, René Cassin, Prix Nobel de la paix, qui signa la préface de l'encyclique « Pacem in terris » en 1987, ou encore Gianfranco Rossi, secrétaire général de l'association qui, dans sa déclaration faite lors de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne en 1993, mettait déjà en garde contre « la montée toujours plus menaçante de mouvements empreints de *totalitarisme religieux* ».

– La deuxième partie (près de 100 pages) donne la parole à dix autres personnalités parmi lesquelles Ban Ki Moon ou Koffi Annan. Ces contributions traitent des rapports entre les divers

droits (civils, politiques, économiques, sociaux, et culturels). Ban Ki Moon souligne la tâche de protection des droits de l'homme qui incombe à l'ONU, et insiste sur les rôles d'observateur et de sentinelle que doit exercer la société civile. « Si la paix et la réconciliation ne sont pas des valeurs que l'on peut imposer, ce sont en revanche des graines que l'homme plante et que les communautés entretiennent » (p.40). Navi Pillay, haut-commissaire aux droits de l'homme à l'ONU de 2008 à 2014, revient sur les acquis importants de la Conférence mondiale des Droits de l'homme tenue à Vienne en 1993, sans évacuer les échecs de la protection des civils.

– Heiner Bielefeldt, rapporteur spécial des Nations Unies sur la liberté de religion ou de conviction, souligne, dans une longue interview avec Liviu Olteanu, que le plus grand défi du 21^e siècle est la haine religieuse. Il insiste sur le rôle important joué par des ONG comme Amnesty International, Human Rights Watch, et termine sur une note d'espoir, mentionnant l'esprit de coopération religieuse dont il a été témoin en Sierra Leone entre communautés chrétiennes et musulmanes suite à la récente guerre civile.

Robert Seiple, ambassadeur itinérant des États-Unis pour la liberté religieuse internationale de 1998 à 2000, dans un chapitre intitulé « sécularisme et liberté religieuse » et curieusement sous-titré « laïcité : confrontation avec un ennemi que nous connaissons bien », souligne que la liberté religieuse ne doit pas signifier la perte des références religieuses, notamment chrétiennes. Il y dénonce l'affadissement des convictions, notamment chrétiennes.

La question de l'évolution des relations entre l'État et les communautés religieuses - depuis l'édit de tolérance de Milan en 313 promulgué par l'empereur romain d'Occident Constantin 1^{er} et l'empereur d'Orient, Licinius - est traitée par Harald Mueller, juge au tribunal d'instance de Hanovre. Il y explique comment, en raison du principe d'unité entre la religion et l'Empire, auquel adhérait l'Empire romain, d'un édit qui mettait le christianisme sur le même pied que les autres religions, on est passé, deux générations plus tard, en 380, à l'édit de Théodose qui proclamait le christianisme religion d'État.

Considérant que le retour à l'histoire est indispensable pour

promouvoir la liberté et la paix dans le monde, le troisième et dernier chapitre reprend dans sa première partie l'histoire de la liberté religieuse depuis l'édit de Milan. Il présente ensuite diverses conceptions de la liberté religieuse selon les perspectives orthodoxe, catholique, adventiste, ou musulmane.

On le voit, ce numéro spécial de la revue *Conscience et Liberté* comporte des articles à la fois riches et divers. On aurait cependant peut-être souhaité que les thèmes aient été moins nombreux mais plus développés.

Christian DELORD