PERSPECTIVES MISSIONNAIRES 35 1998/1

Sommaire

Éditorial
Neal BLOUGH 2

Les Églises de Pentecôte et les mouvements néopentecôtistes: un défi pour les Églises du Tiers monde 5

— L'Église en mission entre fondamentalisme et pluralisme
Joachim WIETZKE 6

— Un défi pour les Églises du Tiers monde
Klaus SCHÄFER 23

Mutation des modèles missionnaires au cours des trente dernières années (1960 à 1990) 41

— Un point de vue catholique
Paul COULON 44

— Un point de vue du protestantisme œcuménique
Klauspeter BLASER 51

— Un point de vue évangélique
Henri BLOCHER 59

Recensions 65

Sommaires 71

Brèves 75

Éditorial

Neal Blough

Les contributions diverses que vous livre ce numéro et les débats qu'ils évoquent soulèvent des questions cruciales pour l'avenir du christianisme et de la mission. En cherchant à comprendre l'évolution des modèles missionnaires des trente dernières années d'une part, et en tentant de comprendre les courants transversaux qui interrogent les Églises instituées d'autre part, nous sommes confrontés à une question essentielle : quelles sont la place et l'avenir de l'Occident dans le christianisme mondial ?

Il est vrai que beaucoup de composantes de la société ont changé depuis trente ans. On se rend mieux compte du passé dominateur et impérialiste des Églises du Nord. L'importance du christianisme non occidental saute aux yeux, tandis que les Églises européennes vivent une « déchristianisation » dont la signification et l'importance restent à déterminer et à comprendre. La croissance des Églises pentecôtistes et charismatiques partout dans le monde réjouit les uns et déconcerte les autres.

Cependant, en tant que professeur chargé d'enseigner l'histoire du christianisme des origines jusqu'à nos jours — spécialiste du XVI[e] siècle — dans une faculté de théologie, je m'interroge sur l'apparente nouveauté des phénomènes analysés. À mon sens, le regard sur les mutations de ces derniers trente ans, sur le développement du fondamentalisme et sur la profusion du développement pentecôtiste, doit être éclairé à la lumière d'une histoire beaucoup plus longue. En effet, le mouvement missionnaire occidental peut être lu dans la perspective de la christianisation de l'Europe. Avec raison, les Occidentaux ont mauvaise conscience quant à leur passé colonial récent, ce qui explique leur allergie marquée à tout fondamentalisme qui cherche, comme le dit Schäfer, à « modeler le monde et la société », ou encore, selon l'analyse de Wietzke, veut « appliquer la loi divine à la politique » et en vient à « ériger sa propre manière de croire et sa forme de piété en norme obligatoire », avec comme conséquence un « manque de tolérance » et un « refus de dialogue ». N'oublions pas ce qu'écrit Paul Coulon : « pendant la période d'expansion missionnaire

intense… la mission était vécue comme une conquête, un combat contre l'erreur et le mal ». N'oublions pas non plus (surtout dans cette année où la France se rappelle l'Édit de Nantes, dont elle fête le 400e anniversaire), que cette période d'expansion missionnaire recoupe en grande partie l'histoire de la christianisation de l'Europe, surtout à partir du IVe siècle. Autrement dit, pendant la plus grande partie de leur histoire, les Églises européennes, catholiques ou protestantes, ont correspondu largement aux critères du fondamentalisme évoqués ci-dessus. On ne peut pas, me semble-t-il, se débarrasser de ce passé d'un revers de main en l'attribuant simplement au fondamentalisme américain. Sinon, que faire des empereurs et rois « très chrétiens » de l'Europe, ou de la Genève du XVIe siècle ?

Face aux phénomènes « nouveaux » que seraient le pluralisme culturel et le dialogue interreligieux, pensons aux premiers siècles de notre ère, lorsque les Églises se trouvaient en situation de minorité dans un Empire romain où le religieux était omniprésent et très pluriel. Pensons aussi aux théologiens des premiers siècles, qui, à partir de la notion du *logos,* ont cherché à entrer en contact et en dialogue avec la pensée et la culture gréco-romaines. Les premiers chrétiens n'ont jamais associé la vérité dont ils étaient témoins à la force politique ou à la puissance de l'Empire. Malheureusement, avec Théodose, Clovis, Charlemagne et leurs descendants, la vérité chrétienne est devenue une affaire de puissance politique et une religion imposée. On en a oublié le Dieu incarné qui manifeste sa puissance en devenant serviteur.

Alors, face à ce passé européen dominateur et impérialiste qui évoque pour nous des Églises (et des pratiques missionnaires) sûres d'elles-mêmes et pour lesquelles « vérité » ne pouvait que signifier « conquête » et « unité politique », nous avons parfois du mal à imaginer autre chose qu'une foi chrétienne post-moderne tentée par ce que Joachim Wietzke appelle le « pluralisme théorique ». Nous rejetons (avec raison) le « constantinisme dur » des fondamentalistes qui consiste à dire : « les autres (non-chrétiens) ne sont pas d'accord avec nous, mais nous les aurons par la force ». Ne sommes-nous pas tentés de le remplacer par un « constantinisme doux » qui consiste à dire : « les autres (non-chrétiens) ne sont pas d'accord avec nous, mais nous les aurons quand même, car quoi qu'ils pensent et même s'ils ne le savent pas, nous prenons tous le même chemin ». Vivons-nous vraiment dans un monde où toutes les convictions se valent et tous chemins arrivent au même endroit ?

De même, pour nous qui sommes héritiers du siècle des Lumières, le vocabulaire, la mentalité et les pratiques trop « bibliques » ou « religieuses » des pentecôtistes peuvent rendre mal à l'aise. D'un point de vue historique, il serait déjà intéressant de comparer ces mouvements aux phénomènes de « religion populaire » dans l'histoire européenne et aux façons diverses dont le christianisme médiéval a répondu à la « demande religieuse » des gens qui vivaient quotidiennement la maladie, la famine et la misère. Tout en ayant des réserves théologiques sur le pentecôtisme, je me demande si son existence, ainsi que toute la recherche « ésotérico-spirituelle » de l'Occident actuel, ne nous reposent pas sérieusement la question de la transcendance, du religieux et du spirituel, à nous qui sommes héritiers de plusieurs générations de théologie démythologisée. De plus, en voyant l'impact socio-communautaire du pentecôtisme dans le Tiers monde, on peut se demander quelle est la valeur ou la réalité de nos discours sur la libération et le développement.

L'existence de communautés croyantes, qui suivent le Christ concrètement au milieu des ambiguïtés de la vie, reste signe (ou sacrement, pourquoi pas ?) et moyen de la présence de Dieu dans notre monde. La vérité impérialiste et dominatrice, on n'en veut plus ; la vérité plurielle et inclusive, on en veut bien ; la vérité clouée sur une croix, qui nous propose encore de la suivre ?

Pouvons-nous ou devons-nous penser que le chemin de la sécularisation suivi par l'Occident soit l'avenir obligé de toute société et de toute culture pré-moderne, dite sous-développée ? Dans la mutation des modèles missionnaires que nous sommes en train de vivre, Dieu n'aurait-il pas quelques questions à nous poser, à nous qui nous imaginons souvent avoir les réponses ?

Auteur d'une thèse intitulée *Christologie anabaptiste* (Genève : Labor et Fides, 1984), Neal Blough est actuellement professeur d'histoire de l'Église à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et directeur du Centre d'Études et de Rencontre à St-Maurice (région parisienne).

Les Églises de Pentecôte et les mouvements fondamentalistes : des défis pour les Églises traditionnelles

Les deux articles qui suivent sont tirés d'un numéro d'un cahier d'études sur la mission mondiale éditée par l'Association missionnaire protestante de Hambourg (Allemagne) [1]. Il traite des défis que les Églises pentecôtistes et les mouvements fondamentalistes posent aux Églises traditionnelles et à leur réflexion sur la mission.

Il est remarquable qu'une telle étude sorte de cette institution. L'*EMW* est en effet l'une des grandes organisations allemandes de mission et de développement du monde dit « œcuménique », à côté d'autres comme *Brot für die Welt* ou *Dienste in Uebersee*. Fondée en 1975, l'*EMW* est une association faîtière regroupant des Églises et des sociétés de mission de traditions luthérienne, réformée, baptiste, mennonite, morave et évangélique libre. Parmi les membres de l'*EMW*, on compte l'*Evangeliche Kirche Deutschland, EKD* (« Église protestante en Allemagne ») avec ses Églises membres et des organisations ou sociétés missionnaires comme celles de Berlin, Brême, Leipzig, Wuppertal, Stuttgart et Neuendettelsau. L'*EMW* offre des services de coordination et de réflexion missiologique à ses membres et soutient beaucoup d'Églises et d'organisations de mission dans le monde, ainsi que de nombreux projets de formation théologique, de témoignage chrétien et de développement. L'*EMW* est l'organisme d'Allemagne qui est affilié à la Conférence pour la mission mondiale et l'évangélisation du COE. Joachim Wietzke est actuellement directeur du *Nordelbiblisches Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst* à Hambourg. Il a été secrétaire théologique de l'*EMW* jusqu'en 1995, date à laquelle Klaus Schäfer lui a succédé. L'un et l'autre ont officié également comme secrétaires de l'Association internationale d'études sur la mission *(International Association for Missionary Studies, IAMS)*. Ce sont ainsi deux des plus éminents missiologues allemands qui orientent notre réflexion sur un des défis de la fin de ce siècle. C'est le privilège de *PM* de mettre ces articles à la disposition du public francophone. (jm)

L'Église en mission entre fondamentalisme et pluralisme

Joachim WIETZKE

[ndlr: La traduction française de cet article ne comporte pas les quatre premières pages de l'article original. En substance, l'auteur y rappelait que le fondamentalisme protestant plonge ses racines dans le siècle dernier. Par ailleurs, il en montrait les prolongements politiques actuels, notamment aux États-Unis; il y précisait que le terme de « fondamentalisme » concerne aussi d'autres mouvements qui ne sont ni spécifiquement chrétiens ni même religieux (voir le fondamentalisme écologique). Enfin, il soulignait que l'époque post-moderne est celle de fondamentalismes diamétralement opposés, comme par exemple, l'idéologie du fondamentalisme religieux et celle du pluralisme systématique.]

Les Églises et tous les groupes qui sont attachés à des fondements religieux ou philosophiques doivent relever un double défi: d'un côté ils doivent affronter des croyants semblables à eux, mais qui interprètent la vérité chrétienne de manière fondamentaliste, et de l'autre ils sont obligés de s'opposer à des sceptiques, qui qualifient d'emblée de « fondamentalisme » toute affirmation de la vérité. Il s'agit donc de résister tout autant à l'idéologisation des bases de la foi qu'à l'idéologisation d'un principe pluraliste qui relativise et discrédite toute attache philosophique et religieuse. Comme le fondamentalisme et le pluralisme sont les produits de la civilisation européenne des Lumières, il appartient d'abord aux Églises occidentales de répondre à ce double défi. Elles auront à se déterminer par rapport à des tendances fondamentalistes réductrices dans leurs propres rangs, tout en menant le combat pour l'avenir de la modernité.

Les Sociétés de mission devraient s'impliquer dans ce débat. Il est vrai qu'au cours de ces dernières années, les groupes fondamentalistes ont gagné une influence considérable dans nos Églises partenaires du Sud; il est également vrai qu'un pluralisme conscient ou latent façonne de plus en plus la conscience de larges couches de la population dans notre propre société. Le combat pour une structure « missionnaire » de

l'Église ne pourra ignorer le défi que représentent ces deux mouvements, dans le Sud comme dans le Nord, y compris depuis peu en Europe de l'Est. Par ailleurs, nos Églises partenaires sont en droit d'attendre que nous les aidions à affronter le fondamentalisme que nous avons exporté.

L'organe missionnaire des Églises protestantes d'Allemagne (*Evangelische Missionswerk, EMW*) a récemment traité ce sujet dans le cadre d'un programme d'étude à long terme « Évangile et cultures ». La Commission théologique de l'EMW a étudié le fondamentalisme à l'aide d'exemples choisis en Asie, en Afrique, en Amérique latine. Elle a aussi largement participé à la discussion sur le pluralisme lancée par W. Pannenberg [2]. [...]

Le présent texte se propose d'aborder les présupposés de la réflexion sur le fondamentalisme et d'en indiquer provisoirement l'orientation. Il s'agit d'esquisser les différentes manifestations du fondamentalisme chrétien et de prendre en compte les questions légitimes qu'il pose à notre théologie, tout en faisant un examen critique de sa position théologique à lui. Notre analyse se limite à dessein aux phénomènes fondamentaux tels qu'on les trouve dans le christianisme ; elle laisse de côté l'examen des différentes interprétations psychologiques et sociologiques du fondamentalisme. Une deuxième partie de l'article sera consacrée au débat actuel sur le pluralisme et présentera le bien-fondé d'une vision du monde enracinée dans la foi, face à un relativisme idéologique et philosophique. En conclusion, nous présenterons quelques prolongements pratiques dont une Église doit tenir compte, pensons-nous, lorsqu'elle se veut missionnaire, dans sa réalité occidentale comme dans ses relations avec des Églises partenaires du Sud.

À propos de la phénoménologie du fondamentalisme chrétien

L'utilisation très large et peu précise du terme de fondamentalisme dans la discussion scientifique et publique se retrouve également dans le débat autour du fondamentalisme chrétien. La discussion interne au catholicisme utilise le terme d'intégrisme pour caractériser plus généralement les tendances restauratrices depuis Vatican II, de même que dans un sens plus restreint, des groupes de l'*Opus Dei*, *Una Voce* et le mouvement schismatique fondé par Monseigneur Lefebvre. Dans le protestantisme, le débat sur le fondamentalisme se présente sous un aspect encore plus complexe. On y est tenté de qualifier péjorativement de fondamentalisme l'ensemble de l'éventail évangélique, avec ses caractéristiques piétistes et revivalistes, tout comme dans ses manifesta-

tions pentecôtisantes et charismatiques. Il existe toutefois une utilisation positive du terme, lorsqu'il est question, par exemple, d'une fidélité de principe au fondement biblique de la théologie.

Une analyse théologique du fondamentalisme doit commencer par dresser l'inventaire des formes les plus importantes des mouvements fondamentalistes. Une telle typologie ne saurait se prétendre exhaustive, mais elle permet d'aborder un phénomène des plus complexes. Nous nous limiterons au monde protestant, en commençant par faire une distinction, à notre avis indispensable, entre fondamentalisme et évangélicalisme[3].

Un coup d'œil sur l'histoire du mouvement évangélique montre clairement qu'il est faux de céder à une opinion largement répandue et de qualifier ce mouvement de fondamentaliste, sans tenir compte de sa diversité. Certes, les deux tendances — évangélique et fondamentaliste — sont issues du même milieu social, à savoir les couches moyennes d'un protestantisme essentiellement anglo-saxon. Elles se partagent largement l'héritage théologique du mouvement revivaliste du XIX^{e} siècle, mais d'un point de vue historique et théologique, il ne faut pas se hâter de les assimiler l'un à l'autre. Il serait plus adéquat de décrire le fondamentalisme comme un développement de certains aspects de la tradition évangélique, dans laquelle le choix de quelques rares principes de base (*fundamentals*) et l'accent mis unilatéralement sur des convictions religieuses considérées comme immuables a abouti à la constitution du fondamentalisme en tant que mouvement autonome.

Les positions religieuses défendues par les fondamentalistes peuvent légitimement prétendre au qualificatif d'orthodoxe dans le sens de « conformité à la pure doctrine ». On est frappé néanmoins par l'insistance sur quelques rares principes de base tenus pour absolus, tandis que d'autres affirmations de foi non moins centrales — comme par exemple la doctrine de la Trinité ou des sacrements — ne leur semblent pas dignes d'attention. Le fondamentalisme est sélectif. Il puise sa force dans sa concentration sur certains thèmes spécifiques. Il ne recherche en aucun cas à rassembler tous les conservateurs. Tout en orientant ses positions de base sur le passé et la tradition, il s'avère très à la page dans l'utilisation de techniques nouvelles. Il se sert des moyens de communication les plus modernes et ne craint pas le débat politique, de même que les thèmes les plus controversés relevant du domaine éthique. Sa principale préoccupation consiste à défendre les valeurs familiales (*family values*). Par conséquent, la question des relations entre les sexes, celles portant sur la sexualité, l'adultère, l'interruption de grossesse ou les nouvelles formes de conjugalité

représentent des enjeux cruciaux dans son combat. Le mouvement revêt souvent des traits autoritaires et patriarcaux très prononcés. Martin Riesebrodt a raison de caractériser le fondamentalisme comme «un mouvement patriarcal de protestation». La revendication de l'égalité en droit des femmes et des hommes est souvent combattue comme étant la manifestation d'un féminisme outrancier. Les caractéristiques esquissées ci-dessus ne sont néanmoins pas typiques pour l'ensemble du mouvement évangélique.

Sur le plan théologique, l'évangélicalisme et le fondamentalisme se distinguent surtout par leur position à l'égard de l'Écriture sainte. Si les évangéliques considèrent sans conteste la Bible comme l'autorité suprême pour la doctrine et la vie, ils n'acceptent cependant pas tous la position fondamentaliste, selon laquelle la Bible serait d'inspiration littérale, et par conséquent infaillible et exempte d'erreurs. Cette différence a été si profonde que les deux groupes ont dû s'organiser en fédérations distinctes. C'est ainsi qu'aux États-Unis, l'*American Council of Christian Churches*, organisation exclusive et fondamentaliste, s'oppose depuis les années 1940 à la *National Association of Evangelicals,* qui elle est inclusive et évangélique. Au niveau international, les fondamentalistes se sont réunis dans l'*International Christian Council of Churches* et les évangéliques dans la *World Evangelical Fellowship* (Alliance Évangélique Universelle), cette dernière ayant pris la suite de l'Alliance évangélique fondée en 1846.

La séparation sur le plan de l'organisation démontre, s'il en était besoin, que fondamentalisme et évangélicalisme doivent être considérés comme deux mouvements distincts, chacun avec son profil particulier. Certes, il y a eu au cours des dernières décennies quelques points de convergence, notamment dans le domaine des Églises électroniques. Mais ces dernières représentent moins un rapprochement de positions théologiques divergentes qu'une vive rivalité sur le terrain de l'audimat.

Au sein du fondamentalisme, on peut distinguer deux courants majeurs: d'un côté la tendance rationalisante[4], et de l'autre la tendance pentecôtisante et charismatique.[5] Aux États-Unis, patrie du fondamentalisme, le premier courant a toujours exercé l'attrait le plus grand et c'est celui qui a le plus fortement influencé l'Église et la société. Le courant pentecôtisant et charismatique s'est surtout renforcé au cours des dernières décennies et a enregistré une croissance impressionnante, notamment dans les pays du Sud.

Il faut cependant admettre que d'excellents connaisseurs du mouvement pentecôtiste, comme W. Hollenweger, refusent de subordonner le

pentecôtisme au fondamentalisme. Ils font allusion aux tendances généralement antifondamentalistes du mouvement de Pentecôte, car celui-ci attribue à l'Esprit et à son inspiration une autorité plus grande qu'aux sources de l'Écriture. T. Ahrens a fait une remarque similaire : « Les fondamentalistes, dit-il, définissent la vie chrétienne de manière polémique dans sa relation avec le monde. Être chrétien signifie reconnaître certaines vérités essentielles et suivre des règles de morale spécifiques. Les pentecôtistes, eux, définissent la vie chrétienne de manière critique en accentuant sa dimension intérieure : seul le renouvellement intérieur du cœur humain par le miracle de l'intervention de l'Esprit pourra sauver le monde de sa perte. Bref, l'attitude des pentecôtistes est potentiellement, et souvent effectivement, critique à l'égard des Églises. Par contre celle des fondamentalistes ne cherche pas tellement à critiquer les Églises qu'à remettre en question la modernité. » [...]

Au cœur du fondamentalisme dans sa dimension rationalisante, figure l'exigence d'une application littérale de « la loi divine » à tous les domaines de la morale, de la politique et de la science. On part de la conviction centrale que la Bible n'est pas seulement un document destiné aux croyants, mais aussi un recueil d'instructions divines pour l'établissement d'un ordre social qui soit juste et moral, si bien que les affirmations bibliques sont appliquées de façon directe à la vie quotidienne. Sur la base d'une telle compréhension des Écritures, il est possible d'établir un catalogue de paroles bibliques choisies de manière arbitraire et servant de critère d'évaluation pour des positions morales, des comportements politiques et des affirmations scientifiques.

Les fondamentalistes disposent ainsi d'une liste de principes facilement applicables qui leur permettent de combattre la « décadence morale » de la société, toute législation ou politique jugées « libérales », et toute tendance « moderniste » dans les domaines des sciences et de la recherche. Un tel combat est légitime à leurs yeux, car c'est la loi de Dieu qui l'exige. Le chrétien doit donner un coup d'arrêt à la « perte des valeurs » causée par l'« humanisme séculier », et rétablir « l'ordre voulu par Dieu ». C'est ainsi que l'on comprendra l'insistance politique et l'agressivité avec lesquelles certains fondamentalistes accomplissent ce qu'ils considèrent comme leur mission. Leurs attaques sont dirigées autant vers le monde extérieur que vers la vie interne des Églises. Ils se considèrent comme les adversaires de tous les « libéraux » dans l'Église et la société qui, selon eux, négligent le combat contre le mal. La manifestation la plus radicale de cette position fondamentaliste se retrouve dans les groupes qui interprètent les crises de

la société comme des catastrophes apocalyptiques, et qui voient dans les États-Unis le Nouvel Israël élu par Dieu pour l'établissement de son règne.

À côté de ce fondamentalisme enclin au légalisme et au militantisme politique, il en existe un type tout à fait différent, de genre pentecôtisant et charismatique, qui se caractérise par son individualisme et sa fuite hors du monde. Le contact personnel avec Dieu, l'expérience de l'Esprit Saint et la réalité des guérisons miraculeuses y occupent une place centrale. Ce n'est pas le « monde pécheur » qui préoccupe ces fondamentalistes-là, mais le péché de la « nature humaine » qui ne saurait être vaincue que par une intervention surnaturelle de l'Esprit Saint. Le croyant fait l'expérience de l'effusion de l'Esprit dans un acte dramatique de conversion, généralement accompagné de signes et de miracles comme la glossolalie et la guérison d'infirmités physiques. Ces manifestations témoignent de la puissance de Dieu sur les forces démoniaques, ouvrant ainsi au croyant la voie de la sanctification et la perfection morale.

Notre exposé succinct démontre clairement que le fondamentalisme vise moins la « juste doctrine » que la « conversion de cœurs ». La raison cède le pas à l'émotion. L'objectif n'est pas le salut du monde, mais la délivrance de détresses personnelles et de crises existentielles. Contrairement au fondamentalisme politique qui, à partir de l'ordre divin de la Création, développe une conception du monde fermée et se croit en droit de « dominer le monde », le fondamentalisme de ceux qui prônent l'expérience de l'Esprit et la guérison est peu critique à l'égard de la société et ne cherche pas à exercer une influence politique. Ses ennemis ne sont pas les « libéraux » ou les « modernistes », mais bien Satan qui tient les humains en esclavage.

Cette attitude divergente à l'égard du domaine politique explique pourquoi il n'y a eu, pendant longtemps, que peu de contacts entre les deux groupes de fondamentalistes. Ce fait est d'autant plus étonnant que les deux mouvements sont nés quasiment en même temps aux États-Unis, et qu'ils présentent la même structure de base et le même point de départ, à savoir la fidélité à la lettre de la Bible. Une autre cause de cette divergence pourrait être le fait que les Églises de Pentecôte ont vu le jour dans les ghettos noirs des métropoles américaines, et par conséquent parmi les couches sociales inférieures, tandis que le fondamentalisme politique représentait principalement les classes moyennes des États américains du Sud. Cette explication sociologique est aujourd'hui confirmée par le fait que l'intérêt des Églises de Pentecôte pour la politique augmente au fur et à mesure qu'elles recrutent davantage

leurs membres dans les classes moyennes. Ce constat est valable notamment pour l'Amérique latine.

De plus, la croissance rapide du mouvement pentecôtisant et charismatique en Afrique démontre que les facteurs culturels pourraient s'avérer encore plus importants que les facteurs sociaux. Il est aujourd'hui généralement admis que le fondamentalisme pentecôtisant exerce un très grand attrait en Afrique parce qu'il répond aux attentes de nombreuses personnes du continent, hommes et femmes. Ces attentes expriment le désir profond d'une libération des forces démoniaques qui, selon les idées courantes, régissent toute l'existence, de la naissance à la mort.

Alors que les Missions et Églises traditionnelles ont largement ignoré la cosmologie africaine avec ses démons et ses puissances, les mouvements pentecôtisants et charismatiques prennent délibérément en compte cette cosmologie et opposent la force de Jésus à la puissance des démons.[6] C'est leur réponse à une question brûlante qui préoccupe beaucoup d'hommes et de femmes en Afrique. De là s'explique également le succès de cette théologie et de la stratégie de la confrontation (*power encounter*) qui nous est si est étrangère.

Le fondamentalisme chrétien: une évaluation critique

Si le phénomène du fondamentalisme s'avère particulièrement complexe, ses interprétations le sont également, car elles sont souvent contradictoires. Les philosophes des civilisations considèrent le mouvement comme un retour à un obscurantisme médiéval ou comme un épiphénomène inévitable sur la voie du postmodernisme. Les sociologues l'interprètent comme une protestation inutile, ou au contraire nécessaire, contre les menaces apocalyptiques du progrès technique, voire comme une réaction aux contradictions internes de la société sécularisée. Les psychologues l'analysent comme une fuite infantile dans des certitudes et des sécurités apparentes, ou encore comme une recherche d'identité légitime et bien compréhensible.

Nous ne pouvons malheureusement pas approfondir ce genre d'analyse, car nous risquerions alors de dépasser le but et l'intérêt de nos remarques introductives. Nous nous limiterons donc au fondamentalisme chrétien en essayant de le replacer dans son contexte théologique et d'en faire une évaluation.

Le fondamentalisme se situe dans la tradition du mouvement du Réveil, lui-même issu du conflit avec le libéralisme du XIX^{e} siècle. Le mouvement du Réveil et le fondamentalisme partagent un souci

commun, celui des bases du travail théologique qu'ils estiment menacées par le libéralisme religieux. En opposition à une théologie travaillant à l'écart de toute obligation ecclésiale et mettant en œuvre des méthodes de recherche « objectives », les fondamentalistes proposent au contraire une théologie « positive » œuvrant sur une base théologique immuable.

Aux États-Unis, le libéralisme théologique s'est présenté, au début du siècle tout particulièrement, sous la forme du mouvement du « christianisme social » (*Social Gospel*). Ce mouvement porte toutes les marques de la théologie libérale : une anthropologie optimiste, convaincue que l'être humain tend naturellement vers le bien ; la conviction idéaliste que la liberté représente l'élément divin dans la personne humaine et que celle-ci peut donc prétendre à un épanouissement sans limites ; une foi naïve dans le progrès de l'humanité qui se trouverait sur la bonne voie d'une évolution socio-culturelle favorable. Ces présupposés réduisent la tâche de la prédication et de l'enseignement chrétien à encourager le bien chez l'être humain, en faisant appel à ce qu'il a de divin en lui, et à utiliser les valeurs chrétiennes pour promouvoir le bien-être social.

Le fondamentalisme rejette avec force cette conception idéaliste de l'humanité et la confiance optimiste dans le progrès humain. Il fait remarquer à juste titre qu'une telle conception de la nature humaine et de l'histoire n'a rien à voir avec l'anthropologie et l'eschatologie bibliques. Il suspecte à bon droit le libéralisme bourgeois, tout comme les mouvements empreints d'humanisme messianique, comme le marxisme par exemple, de vouloir remplacer la foi biblique par une autre croyance. Il identifie cette dernière comme étant une foi « autorédemptrice » qui affirme pouvoir réaliser la perfection humaine et sociale par ses propres moyens.

En outre, le fondamentalisme cherche à juste titre à opposer à cette foi nouvelle les affirmations de la Bible et de la Réforme sur la condition pécheresse de l'être humain et sur sa dépendance à l'égard du pardon de Dieu. Ce faisant, les fondamentalistes usent d'arguments clairement christocentriques, même s'ils le font de façon littérale. Quatre des cinq articles de foi par lesquels ils se définissent concernant l'œuvre opérée en Jésus Christ (naissance virginale, sacrifice expiatoire, résurrection corporelle et retour physique de Jésus Christ). À partir de ce centre christologique, ils traitent d'hérétique toute promesse de salut venant de ce monde, de même que le concept d'une histoire humaine qui déboucherait naturellement vers le Royaume de Dieu.

L'erreur majeure des fondamentalistes est de chercher à affirmer les fondements indubitablement bibliques qu'ils défendent, en transformant leur fidélité à l'Écriture en une idéologie. Ce faisant, ils élèvent le texte biblique dans son donné littéral au rang d'autorité incontestable. La doctrine de l'inerrance (*inerrancy clause*) interdit toute mise en question du texte biblique. Dans la perspective fondamentaliste, celui-ci peut non seulement être décrit comme contenant la « pure révélation de Dieu », mais également servir de base à une dogmatique intemporelle, de manuel scientifique et de code moral obligatoire. Dans son acception fondamentaliste, la Bible n'est plus conçue comme un témoignage de foi en réponse à l'action créatrice et rédemptrice de Dieu ; elle ne reflète pas les expériences que les humains peuvent faire de la présence divine et elle n'invite plus à répondre personnellement à cette présence dans la foi. Les fondamentalistes conçoivent la Bible comme un ouvrage de références intemporel, capable de fournir des réponses définitives à toutes les énigmes de la vie humaine.

La critique du fondamentalisme doit donc se concentrer sur ce qui lui tient particulièrement à cœur: sa conception de l'Écriture. Cette conception doit être rejetée, car elle n'est conforme ni à l'Évangile ni à l'enseignement de la Réforme. Pour le témoignage biblique, tout comme pour l'enseignement des Réformateurs, la distinction que fait Saint Paul entre « l'esprit qui donne la vie » et « la loi écrite qui fait mourir » s'avère cruciale (2 Co 3 : 6). On retrouve dans cette déclaration paulinienne la vue profondément antifondamentaliste de la Bible, de même que la clé herméneutique permettant une interprétation biblique conforme aux principes de la Réforme. Les fondamentalistes transforment la Parole vivante de Dieu qui veut nous rencontrer en un « pape de papier ». Ils confondent l'autorité de Dieu avec l'autorité d'un texte biblique et cherchent ainsi à s'emparer de Dieu. L'Évangile libérateur est transformé en loi dominatrice. La critique théologique du fondamentalisme ne pourra donc pas se limiter au rejet de sa notion des Écritures, mais elle devra également souligner que sa conception de la révélation n'est pas défendable bibliquement.[7]

La notion que les fondamentalistes se font de l'Église devra également être critiquée. Ils pensent pouvoir faire une distinction entre les « sauvés » et les « perdus », entre les « justes » et les « injustes ». Ils érigent leur propre manière de croire et leur forme de piété en norme obligatoire de la condition chrétienne. Cela explique leur manque de tolérance et leur refus du dialogue avec les autres chrétiens. Pour eux, l'Église n'est pas la communauté des pécheurs pardonnés, mais l'assemblée des vrais croyants, excluant ainsi celles et ceux qui croient

différemment. Par conséquent, le fondamentalisme est de nature exclusive et s'accompagne souvent de prétentions élitistes. Les fondamentalistes courent également le risque de trahir les fondements de la foi chrétienne en transformant en idéologie leur propre position fondamentaliste.

Le pluralisme : une conception du monde à la fois postmoderne et fondamentaliste

Pour la plupart de nos contemporains vivant dans les sociétés occidentales, notamment en Europe de l'Ouest, le fondamentalisme religieux est un phénomène incompréhensible et inquiétant. Héritiers du siècle des Lumières et de sa pensée, ils partaient de l'idée que la religion allait s'évaporer dans le processus de sécularisation et de modernisation en cours. Or ils s'aperçoivent avec étonnement que le religieux revient en force et prétend régir la culture et la politique. Ce qui les frappe encore davantage, ce sont les formes que revêt cette renaissance religieuse. Ils auraient pu admettre le retour de la religion sous une forme libérale et domestiquée, à usage privé et destinée à régler l'existence des classes bourgeoises et moyennes, mais les formes agressives et totalitaires que la religion prend ouvertement de nos jours dans certains pays dépasse tout ce à quoi ils s'attendaient.

Le jugement que ces milieux sécularisés prononcent sur le fondamentalisme religieux est par conséquent unanime et négatif. Ils rendent compte du phénomène par des formules telles que : c'est la révolte de l'irrationnel, l'internationale de la déraison, la fuite dans le radicalisme. Le fondamentalisme leur sert de nouvel adversaire. Ils ne s'aperçoivent toutefois pas, ou ne veulent pas admettre, que leur propre position déterminée par le rationalisme et le libéralisme porte, elle aussi, des traits idéologiques.

Nous avons déjà souligné avec quelle insistance les premiers fondamentalistes se sont opposés à la confiance dans le progrès qui caractérisait la tendance du christianisme social. À leur avis, ce mouvement ne faisait pas que remettre en question leurs propres valeurs conservatrices, il menaçait aussi les fondements même de leur foi. C'est ainsi qu'ils ont signalé très tôt, et avec une certaine clairvoyance, un aspect de la civilisation moderne occidentale qui avait été ignoré et nié pendant longtemps et dont on commence à prendre conscience aujourd'hui : on s'aperçoit en effet que la culture sécularisée repose sur des présupposés comparables à une attitude croyante.

La foi en la raison, de même que la confiance dans la science et dans la possibilité d'un monde juste, ont déterminé la pensée moderne des Lumières. Elles aboutissent à revendiquer une autorité comparable à celle des affirmations de la foi religieuse. Certes, cette confiance dans le pouvoir de transformation du modernisme et d'un rationalisme sans âme est aujourd'hui profondément ébranlée par la prise de conscience que le progrès scientifique engendre des effets négatifs en raison aussi de l'échec politique du marxisme. Mais le postmodernisme nouvellement proclamé a également besoin d'une légitimation idéologique. La perte croissante des ressources de sens chez nos contemporains et la multiplicité effective des positions philosophiques de base élèvent le pluralisme théorique au rang de dogme. Toutes les opinions peuvent réclamer pour elles la même valeur, indépendamment de leur contenu. Cela revient en définitive à remettre en question n'importe quelle position philosophique et idéologique. En relativisant toute opinion religieuse ou éthique, le pluralisme théorique devient ainsi lui-même une conception générale du monde. Il accuse de fondamentalisme tous ceux et celles qui tiennent à une interprétation philosophique ou religieuse du sens de la vie.

Ceci amène à se demander si le pluralisme théorique ne devrait pas être considéré comme idéologique. Les ressemblances structurelles entre le fondamentalisme et ce pluralisme ne peuvent en effet être niées. Tous deux transforment en norme leur vision des choses. Ils rendent celle-ci absolue et courent ainsi le danger de devenir eux-mêmes des idéologies. Tandis que le fondamentalisme chrétien fait de l'évidence son idéologie en exigeant une réponse immédiate et valable pour n'importe quelle situation, le pluralisme théorique fait de la multiplicité une idéologie, en réclamant la même pertinence pour toutes les options possibles, dans chaque situation.

Les manifestations du fondamentalisme religieux et du pluralisme théorique exhibent un parallélisme frappant. Les représentants du pluralisme idéologique affirment avec audace que toutes les certitudes sont relatives ; ils n'hésitent pas à transformer une pluralité de fait en un pluralisme de principe. Or la dureté et l'arrogance avec lesquelles ils qualifient ceux et celles qui pensent autrement qu'eux de « ringards » ou « d'incorrigibles positivistes » font penser à l'intransigeance et à l'esprit élitiste que l'on peut rencontrer chez les fondamentalistes chrétiens. On pourra donc, sans hésiter, parler avec Hansjörg Hemminger du pluralisme comme d'un « fondamentalisme postmoderne ».

Le fondamentalisme et le pluralisme idéologiqueen tant que défis pour l'Église et la théologie

Le fondamentalisme et le pluralisme représentent deux réponses différentes à la crise que traverse le modernisme. Dans la situation actuelle d'incertitude, le fondamentalisme religieux propose de recourir à des vérités prétendument anciennes et simples ; le pluralisme philosophique, lui, fait de nécessité vertu et érige en norme l'absence de recours possible à des vérités générales.

Les deux concepts exercent un attrait considérable. Dans les pays du Sud, le religieux semble progresser irrésistiblement, et dans les pays du Nord, la vision pluraliste détermine à présent la vie courante. Les Églises devront donc s'interroger sérieusement sur ces deux mouvements. Elles ne pourront d'autant moins ignorer ces phénomènes qu'elles les rencontrent aussi dans leurs propres rangs.

Le fondamentalisme et le pluralisme interrogent tous deux l'Église quant à ses propres principes et orientations. Ils l'engagent à rendre compte de ce que sont, pour elle, les bases de la vie humaine, le sens et l'espérance de l'existence. Ils poussent les croyants à offrir à leurs contemporains un appui et une orientation dans les contingences et les contradictions de la vie quotidienne. Il ne s'agit donc pas simplement de stratégies que l'Église pourrait mettre en place pour s'adapter à une situation, mais bien des fondements de la foi que ni l'Église ni la théologie ne sauraient abandonner.

Le fondamentalisme rappelle à l'Église que l'être humain éprouve un profond désir d'orientation et de sécurité. Elle le laissera seul devant ce besoin fondamental, si elle ne réussit plus à articuler, dans un langage clair et intelligible, les fondements et le contenu de la vie dont elle parle. Elle devra se poser la question de savoir si elle a réellement gardé le contenu et les formes significatives du témoignage biblique dans le processus indispensable d'inculturation de l'Évangile. Elle devra, en même temps, s'interroger sur sa capacité à prendre en compte les questions existentielles de la vie des hommes et des femmes dans leurs cultures respectives, pour leur permettre de recevoir l'Évangile comme une « bonne nouvelle ». La croissance du mouvement de Pentecôte représente à cet égard un défi tout particulier.

L'Église doit également dévoiler les carences d'une position fondamentaliste. Au centre du témoignage biblique se trouve le message de la libre grâce de Dieu. Les fondamentalistes réduisent ce message à un légalisme, au sens où Saint Paul oppose la Loi à l'Évangile. Le fondamentalisme commet l'erreur de vouloir prouver, de manière

rationnelle, les bases de la foi ; il devient ainsi lui-même victime de la pensée moderne qu'il cherche à combattre. Théologiquement parlant, le fondamentalisme n'est pas à même d'affronter valablement la crise de sens causée par le modernisme, pas plus qu'il n'est en mesure de demeurer fidèle au cœur du message biblique.

Le défi du pluralisme est tout autre. Il force l'Église à revoir les bases de sa propre foi. Il lui fait réaliser que les présupposés et l'assurance sur lesquels se fondait la pensée des Lumières sont définitivement abolis. La pluralité des vérités et des projets sont devenus des caractéristiques essentielles de notre époque. L'Église devra donc renoncer à toute tentative de justifier sa propre existence en s'adaptant à la culture séculière.

L'Église devra également remettre vigoureusement en question la prétention centrale du pluralisme à offrir une solution existentielle valable. Elle dénoncera la contradiction interne à la logique du pluralisme. En effet, celui-ci postule d'une part la possibilité de justifier indifféremment toutes les théories du sens, et il affirme d'autre part la validité universelle de sa propre vision. C'est la question de la vérité qui est posée ici. En proclamant d'emblée que « chacun a le droit de suivre sa propre voie », et en érigeant en dogme le droit universel au libre choix, il relativise toute affirmation de vérité et en fait un article de consommation, à disposition de tous, à acquérir ou à ignorer selon le goût de chacun. Il affirme que chaque personne peut trouver librement sa propre vérité ; or la vérité elle-même est ainsi privée de sa capacité de donner un sens à l'existence et elle perd sa force créatrice de communion.

Le pluralisme théorique représente une idéologie pour les fortes personnalités. Il présuppose que chaque individu est « apte à la solitude », selon l'expression de O. Marquard, et n'a pas besoin de données préalables pour interpréter le sens de la vie. Il présuppose également que la diversité garantit la liberté. Il fait de la vérité un jouet maniable à volonté et ignore ainsi la question du pouvoir.

Pour répondre à cette perte de sens et à l'attraction trompeuse de ces courants de pensée, séculiers ou religieux, l'Église devra proclamer la vérité qui est en Christ ; une vérité qui ne sera en aucun cas la propriété de l'Église, mais que celle-ci devra sans cesse s'approprier à nouveau. Cela ne sera possible qu'en suivant le Christ et en actualisant la foi toujours à nouveau. La vérité reste à découvrir et doit être sans cesse saisie dans la consultation conciliaire et dans la communion avec d'autres chrétiens, ainsi que dans le dialogue avec les représentants d'autres

convictions. Il s'agit d'une « vérité en Christ » qui garde son caractère eschatologique et qui place le croyant individuel, tout comme les Églises, devant le message incarné du Christ. C'est seulement ainsi que l'Évangile demeurera libérateur, car il ne peut pas être de nature fondamentaliste, il ne peut pas se laisser capturer par une dogmatique valable une fois pour toutes. Une telle compréhension de la vérité conforme à l'Évangile permet d'une part de refuser, à juste titre, la prétention de supériorité morale d'une vision pluraliste ; d'autre part elle exige que l'adhésion à une interprétation particulière de la vie et du monde puisse réclamer pour elle-même les mêmes droits que les visions, les conceptions et les interprétations multiples d'un pluralisme doctrinaire.

Conséquences pratiques pour les Églises et les Sociétés de mission

Dans les paragraphes qui précèdent, nous avons cherché quelques-unes des manifestations et des caractéristiques du fondamentalisme. Nous devons redire ici que nous n'avons présenté que quelques aspects d'un phénomène très complexe. Une **première** conséquence qui en résulte est la conviction que nous devons utiliser le terme de fondamentalisme avec précaution et de manière nuancée. Nous ne voulons pas nous associer d'emblée avec ceux et celles qui identifient le fondamentalisme avec tout ce qu'ils et elles rejettent. La notion ne doit pas servir à nourrir la crainte ou à justifier un combat.

Nous devons faire une distinction entre le fondamentalisme tel qu'on le trouve aux États-Unis et celui d'Europe, entre le fondamentalisme du Nord et celui du Sud, entre le fondamentalisme militant et celui qui est charismatique et pentecôtisant. Un coup d'œil sur les Églises dans le Tiers monde nous oblige à faire une telle distinction. Nous y trouvons un fondamentalisme précritique[8], de même que tout l'éventail des groupes séparatistes et des sectes, avec également de grands groupes de croyants manquant de tolérance à l'égard de ceux qui croient différemment d'eux. Pour ces derniers, il s'agit d'une attitude fondamentaliste surprenante de la part de milieux qui généralement représentent des positions modernistes ! Nous y rencontrons également des Églises à orientation fondamentaliste qui témoignent d'une vitalité et d'un rayonnement étonnants, et aussi de nouveaux mouvements religieux capables de concilier une théologie fondamentaliste avec un engagement politique et social. Une condamnation globale de ces développements complexes porterait préjudice à un débat souhaitable en la matière. Seules une analyse adaptée à la situation et une approche nuancée peuvent se révéler utiles.

L'importance d'un tel examen contextuel des mouvements fondamentalistes a été récemment démontrée par Klaus Hock dans un article intitulé «*Jesus' Power — Super Power*». Il arrive à la conclusion que les mouvements pentecôtisants et revivalistes en Afrique, généralement considérés comme fondamentalistes, ne cadrent pas avec les courants fondamentalistes de type occidental. Si l'on tient compte de leur motivation profonde, ils sont davantage «africains» que «fondamentalistes». Le mouvement de Pentecôte se révèle ainsi comme une forme de la prédication chrétienne qui a réussi à inculturer l'Évangile bien mieux que les Missions occidentales et les Églises à orientation œcuménique.

Nous ne pouvons pas vérifier si, au sein des ces mouvements fondamentalistes de type revivaliste, l'Évangile est annoncé dans sa totalité, mais H. Hock démontre que l'on n'y reçoit pas simplement la pensée africaine traditionnelle, et que celle-ci est aussi transcendée. Le fait essentiel est que les questionnements qui agitent les Africains soient pris au sérieux et qu'ils trouvent des réponses aptes à les libérer de la peur. C'est le problème du pouvoir et des puissances. Tandis que les Églises occidentales ou «occidentalisées» cherchent à démythologiser et à sécullariser «le mal» et se concentrent sur les maux séculiers, tels que le racisme et l'exploitation, le mouvement de Pentecôte prend en compte le monde africain des démons et des esprits et l'affronte de l'intérieur. Les puissances, par principe ambivalentes, de la religiosité africaine traditionnelle sont rangées dans les catégories du mal (*Satan's power*) et du bien (*Jesus'power*). La nouvelle foi en Jésus «dépossède» les puissances démoniaques de leur pouvoir.

Aussi simpliste que puisse paraître cette stratégie du «*power encounter*», elle représente dans le contexte africain une inculturation convaincante du message biblique; d'où la **seconde** conclusion que devraient tirer, à notre avis, les Églises et Sociétés de mission, à partir de cet examen du fondamentalisme. Elles devraient — avec une bonne dose d'autocritique — questionner leur conception de l'inculturation. Cela concerne autant le contenu que la forme de leur prédication, leur modèle d'enseignement théologique et de formation des laïcs, comme aussi leur travail médical et scolaire. On peut les soupçonner de suivre encore trop étroitement un schéma occidental traditionnel ignorant les questions brûlantes qui agitent les hommes et les femmes de notre époque et les représentants d'autres cultures.

La **troisième** conséquence pour les Églises et sociétés de mission est qu'elles ne devraient ni marginaliser ni imiter les fondamentalistes, surtout lorsque nous considérons le fondamentalisme comme une

«réaction pathologique à des conditions de vie devenues insupportables» [9]. Il ne nous appartient pas de le combattre. La rencontre exige un dialogue critique même si les fondamentalistes n'y tiennent pas. Le témoignage biblique ne permet pas de rejeter celles et ceux qui pensent autrement que nous — comme le font les fondamentalistes — mais nous conduit à rechercher le contact avec ceux qui justement le refusent. Une telle insistance a donné des résultats au cours de ces dernières années. Ainsi il y a eu au sein du Mouvement de Lausanne un refus évident de certaines positions fondamentalistes, car il est de plus en plus admis qu'une foi chrétienne utilisée à des fins politiciennes et une polarisation encore plus marquée à l'intérieur des Églises nuirait à tout le monde. Dans les Églises du Sud, comme par exemple en Tanzanie, le débat critique avec des groupes fondamentalistes et l'ouverture à des apports charismatiques et pentecôtisants pourraient aboutir à un regain de vie et à un rayonnement missionnaire renouvelé. Même dans les Églises occidentales, le moment semble venu pour un débat théologique, spirituel et sans a priori, avec le mouvement charismatique et pentecôtisant.

Le **quatrième** et dernier constat est que l'Église devra entamer le débat, de manière offensive, avec le pluralisme théorique et idéologique. Elle devra s'orienter en direction d'un pluralisme fondé bibliquement qui prend au sérieux la diversité des inculturations de l'Évangile et la pluralité des situations-cible de la prédication. Cependant, elle ne saurait accepter que certaines de ses orientations religieuses ou des ses options éthiques soient discréditées d'emblée comme étant autoritaires et fondamentalistes. Face à une vision résignée du monde, caractéristique pour le postmodernisme qui conçoit le présent comme une réalité vidée de salut, les Églises auront à affirmer haut et fort l'action de Dieu qui façonne l'histoire et promet un monde nouveau. Elles annoncent ainsi que la vie a un sens. Elles pourront faire référence à bon escient à la force transformatrice d'une foi engagée et capable de maîtriser les problèmes essentiels de la vie, et refuser en même temps la philosophie cynique du type «à quoi ça sert?», car celle-ci a pour conséquence la démission et le refus de prendre des responsabilités politiques.

Le débat devra être mené au sein même de l'Église avec ceux qui prônent une attitude résignée et défaitiste. À celles et ceux qui, déçus, se retirent dans le ghetto d'un monde en deçà des murs de l'Église, comme à ceux qui, en vertu d'un libéralisme mal compris ou d'une tolérance sans engagement, renoncent à toute articulation significative des affirmations bibliques, elle devra clairement dire que la foi ne

demande pas seulement la « contemporanéité », mais qu'elle exige également le témoignage. Ceux qui refusent de communiquer la foi et de compatir aux souffrances de nos contemporains passent à côté de la tâche missionnaire, comme le font aussi ceux qui relativisent d'avance la mission chrétienne. Seule une Église ouverte au dialogue, missionnaire dans sa manière d'inviter et résistante aussi bien à la tentation fondamentaliste d'une religion totalitaire qu'au relativisme d'un pluralisme théologique, préservera l'Évangile qui, lui, est à la fois unique et divers.

Notes

[1] *Geistbewegt und bibeltreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen — Herausforderung für die traditionellen Kirchen.* (« Animés par l'Esprit et fidèles à la Bible. Les Églises de Pentecôte et les mouvements fondamentalisres, un défi pour les Églises traditionnelles »). Hamburg : *EMW*, 1995. *Weltmission heute* n° 19, Studienheft, 108 p. — Les articles de Wiezke et Schäfer ont été traduits de l'allemand par Jo Ludwig et par l'équipe de *PM* et publiés avec l'aimable autorisation de l'*EMW*. Le second article est un exposé prononcé lors du séminaire du personnel de la Société des Missions évangélique-luthérienne en Basse Saxe (*ELM*) en juin 1994. Son appareil de notes a été simplifié.

[2] Cf. Les textes parus dans *Evangelische Kommentare* 1993/12, 1994/2, 1994/3. Dès 1994, un groupe d'étude réuni par l'EMW a préparé la Conférence missionnaire mondiale de Salvador de Bahia (1996) et a publié du matériel sur le thème majeur « Évangile et cultures ». Par ailleurs, en complément à l'étude publiée par l'*EMW* et intitulée « Fondamentalisme en Afrique et en Amérique » (*Weltmission heute* n° 13). L'*Almanach des missions allemandes* de 1995 a été également consacré à ce thème.

[3] « Évangélisme » (ou « évangélicalisme ») traduit l'allemand *Evangelikalismus*, et désigne l'ensemble des traits caractérisant le mouvement évangélique.

[4] Ce terme n'est pas à confondre avec celui de rationaliste, qui désigne l'attitude dérivant du rationalisme. Il qualifie la tendance à dogmatiser et à systématiser d'une partie des fondamentalistes.

[5] Cf. M. Riesebrodt, *EZW Information* n° 102

[6] Cf. le commentaire critique du pasteur sud-africain Mahamba dans l'Almanach des Missions de l'Église évangélique luthérienne (Hermannsburg, 1991) pp. 86ss.

[7] Cf. G. Collet, *Almanach...*, 1995

[8] Cf. H. Grimmsmann, *Almanach...*, 1995

[9] Cf. Müller-Farenholz, *Almanach...*, 1995

Les Églises de Pentecôte et les mouvements néopentecôtistes: un défi pour les Églises du Tiers monde

Klaus SCHÄFER

Traiter le phénomène des Églises de Pentecôte dans le Tiers monde s'avère de première importance. Les raisons sont, pour nous, évidentes:

1. Les Églises de Pentecôte ou le mouvement charismatique sont considérés comme le phénomène religieux qui, à notre époque, croît le plus rapidement[1]. Pour chiffrer cette croissance, les chercheurs utilisent principalement les statistiques de D.B. Barrett. Celui-ci estime qu'en 1980, le nombre de chrétiens représentant ce type de piété se montait à plus de 300 millions répartis dans 230 pays. Le centre de gravité du mouvement se trouve actuellement dans le Tiers monde, où Barrett compte 142 millions d'adhérents. Selon ses estimations, leur nombre augmente d'environ 19 millions chaque année. Les dernières statistiques de Barrett concernant la Mission mondiale au début de l'année 1994 avancent un chiffre de plus 446 millions[2] pour les pentecôtistes ou charismatiques. Même si une extrême prudence s'impose devant de tels chiffres, il faut constater, avec le sociologue américain P. L. Berger, que le mouvement de Pentecôte et l'islam sont actuellement, à l'échelle du globe, «les deux mouvements d'envergure réellement mondiale, témoignant d'une étonnante vitalité». Selon Walter Hollenweger, le mouvement de Pentecôte est le mouvement missionnaire qui connaît la croissance la plus rapide de tous les temps[3].

2. Ce ne sont pas seulement ces chiffres qui nous poussent à nous préoccuper du mouvement pentecôtiste, mais aussi probablement des raisons pratiques et personnelles — plus précisément des expériences vécues pour l'essentiel au service de la Mission. Il s'agit donc d'un défi de première importance pour la théologie de la Mission. Je ne crois pas me tromper en disant que chaque missionnaire et chacun ou chacune de ses partenaires œcuméniques dans le Tiers monde rencontre, ou rencontrera un jour, sous une forme ou une autre, des représentants du mouvement pentecôtiste. Or la rencontre avec les pentecôtistes représente pour l'Église, pour la compréhension de l'Évangile, pour

notre propre interprétation de la foi et pour notre spiritualité, un défi que nous n'avons pas le droit d'ignorer.

J'ai pu rencontrer moi-même en Inde le mouvement pentecôtiste sous ses différentes formes, ainsi que des chrétiens d'obédience charismatique. On trouve de nos jours à Hyderabad de nombreuses et importantes communautés pentecôtistes. Les éléments pentecôtistes et charismatiques pénètrent dans les Églises traditionnelles nées de la Mission et exercent parfois un attrait considérable sur les membres de ces communautés. De grandes assemblées de guérison réunissent souvent plus de 200000 personnes sur les places publiques. Des missionnaires venus de l'étranger font un travail d'évangélisation intense dans le pays, souvent à l'intérieur ou en marge des Églises traditionnelles. J'ai pu constater moi-même comment un missionnaire luthérien, gagné à la cause du mouvement charismatique, a voulu introduire dans son Église — en l'occurrence l'Église luthérienne du Handra du Sud — sa conception du «renouveau charismatique de la communauté». Or il n'a réussi qu'à s'isoler toujours davantage, au point d'amener cette Église au bord du schisme.

3. Pour relever valablement le défi exposé ci-dessus, on aurait besoin, en premier lieu, d'informations objectives concernant le phénomène des Églises de Pentecôte et le mouvement charismatique. Walter Hollenweger, qui a lui-même magistralement contribué à une présentation favorable et lucide du mouvement de Pentecôte, exprime dans une récente publication sur ce thème le regret suivant: «Nous manquons d'éléments nécessaires pour une enquête véritablement scientifique sur un tel mouvement». Ce manque apparaît dans «l'absence totale de spécialistes, d'archives et de bibliothèques dans les universités européennes. Ce fait est d'autant plus regrettable que le mouvement pentecôtiste compte presque autant d'adeptes que tous les autres chrétiens protestants pris ensemble. Nous pouvons compter, dans nos universités, sur des spécialistes et des instituts pour tous les sujets imaginables, sauf pour le mouvement missionnaire à la fois le plus important de notre temps et porteur des risques les plus graves [ndlr: à savoir le pentecôtisme]».[4]

Esquisse historique et typologique du mouvement pentecôtiste et charismatique.

On essaye généralement de situer le mouvement de Pentecôte dans la mouvance évangélique, voire même fondamentaliste du protestantisme. Walter Hollenweger, lui, insiste à juste titre sur le fait que le

mouvement de Pentecôte est « un mouvement *sui generis* », « une nouvelle confession, en quelque sorte ». On fait fausse route lorsqu'on cherche à l'expliquer à l'aide de catégories tirées de l'histoire de l'Église et de sa théologie, ou quand on le décrit comme un mouvement évangélique, un genre de fondamentalisme, une nouvelle Réforme, ou un piétisme caractéristique.

Il faut néanmoins constater que ce mouvement est tout sauf homogène. Il est issu de racines très diverses, et il s'est considérablement différencié au cours des dernières décennies. Nous en esquissons ci-dessous les grandes tendances, en donnant la priorité à la question des racines historiques du pentecôtisme, à ses caractéristiques théologiques et à ses aspects sociologiques.

Dans les publications concernant le mouvement de Pentecôte, on distingue généralement trois ou quatre courants principaux.

1. Les origines du mouvement de Pentecôte dit « classique » se trouvent aux États-Unis. Les premiers phénomènes de ce type de piété enthousiaste sont apparus en 1901 à Topeka/Kansas, et se sont répandus de là en Californie. Le Réveil dit « de la rue Azuza », inauguré en 1906 à Los Angeles sous la direction du prédicateur noir William Joseph Seymour, est considéré par les historiens comme étant le berceau du mouvement classique de Pentecôte.

Ses éléments essentiels sont les suivants : une liturgie incorporant des traditions orales et des mélodies de la population afro-américaine ; une théologie narrative ; une participation prépondérante des membres ordinaires de la communauté dans les domaines de la réflexion, de la prière et des prises de décision ; l'incorporation des songes et des visions dans les expressions publiques et privées de la prière ; l'expérience de la guérison par la prière et l'imposition des mains ; le parler en langues (glossolalie).

Ce premier mouvement de Pentecôte est issu du courant dit de la « sanctification », dont les origines remontent essentiellement au méthodisme. Dans les cercles méthodistes, on attendait, en plus de la conversion ou nouvelle naissance, une seconde expérience de « crise ». Celle-ci, en succédant à la conversion et en l'approfondissant, était censée faire accéder les fidèles à un niveau supérieur de vie spirituelle. Dans les premières communautés pentecôtistes, on a vu apparaître ainsi la notion d'une voie du salut en trois étapes, avec la conversion ou nouvelle naissance comme expérience initiale, suivie de la sanctification dans l'expérience d'une « seconde bénédiction », avec enfin, en troisième lieu, le « baptême dans l'Esprit » en tant qu'expérience de

la plénitude de l'Esprit et de ses dons. Cette notion d'une progression en trois étapes ne s'est cependant pas répandue de manière générale. On connaît mieux la conception du salut en deux étapes, plus largement répandue, selon laquelle la conversion/nouvelle naissance et la « naissance dans l'Esprit » représentent les deux stades décisifs du salut, tandis que la sanctification est comprise comme un processus qui doit se poursuivre pendant toute la vie. Les représentants de ces deux courants théologiques sont cependant convaincus que le signe distinctif du « baptême dans l'Esprit » est le parler en langues inconnues — la glossolalie. Pour le reste, le mouvement dans son ensemble se situe théologiquement dans la mouvance conservatrice du Réveil et de sa spiritualité, tels qu'on les trouve également dans le méthodisme. Il s'y ajoute la marque spéciale de l'attente intense du retour prochain du Christ.

Walter Hollenweger a fait remarquer que par le canal du mouvement de la sanctification et du méthodisme, certains ouvrages de spiritualité catholique ont exercé une influence considérable sur le mouvement de Pentecôte. À l'initiative de John Wesley, on a traduit en anglais toute une bibliothèque d'ouvrages catholiques d'édification, dont la lecture fut imposée aux prédicateurs laïques méthodistes. C'est ainsi que les éléments de doctrine suivants ont pu pénétrer dans le pentecôtisme : le dogme du libre arbitre humain, le refus du principe du *sola gratia* et de la doctrine des Réformateurs concernant la justification par la foi seule, ainsi que l'idée d'un *ordo salutis* remplacé par la dispensation pentecôtiste, la mise à contribution des forces morales de l'individu, la volonté de grandir spirituellement et de tendre à la perfection. « Le pentecôtiste ne se contente pas simplement de trouver le salut une fois pour toutes, car après sa conversion commence un véritable cheminement avec Dieu » [5].

Hollenweger met l'accent, davantage que d'autres chercheurs, sur le rôle majeur de la spiritualité et de la culture noire afro-américaines, qu'il considère comme l'élément essentiel ayant mené à la formation du mouvement pentecôtiste, à côté du catholicisme. Cette culture noire et orale fut communiquée par William Joseph Seymour et d'autres prédicateurs noirs qui apportèrent au mouvement pentecôtiste les chants et les structures de transmission orale propres à leur héritage pré-chrétien.[6]

Ces éléments d'une spiritualité noire, de même que les premiers agents porteurs du mouvement de Pentecôte, à savoir les communautés noires et par conséquent pauvres des États-Unis, expliquent les facteurs de critique sociale qui font partie intégrante du pentecôtisme

authentique. Le mouvement de Pentecôte reflète la réalité socio-économique et psychologique de populations défavorisées, et leurs aspirations à sortir d'une telle situation. Ainsi, pour Seymour et d'autres, la Pentecôte représente « non seulement un événement religieux, mais une intervention divine réconciliant les races, les cultures et les couches sociales », comme l'écrit Hollenweger[7].

Cet élément de critique sociale perdurera dans les communautés noires des États-Unis et deviendra particulièrement important pour les Églises de Pentecôte dans le Tiers monde. Toutefois, avec la pénétration du mouvement pentecôtiste dans la population blanche d'Amérique du Nord, et en raison de la prospérité croissante des États-Unis après la Première guerre mondiale, on remarque chez les pentecôtistes une tendance à l'embourgeoisement. Les Églises pentecôtistes blanches, comme par exemple les Assemblées de Dieu, représentent souvent la religiosité des classes moyennes. Cette mutation reflète sans doute une nouvelle approche de l'eschatologie. L'accent se déplace en effet de ce qu'on appelle le post-millénarisme, doctrine qui situe le retour du Christ après son règne de mille ans, vers le pré-millénarisme, doctrine qui attend son retour avant le règne de paix. Cependant, cette nouvelle conception dépend en réalité d'un changement dans la manière dont est appréhendée la vie, ou plutôt de la nouvelle structure sociologique qui sous-tend le mouvement de Pentecôte.

2. Les années 50 et 60 de ce siècle voient arriver une seconde vague de pentecôtisme aux États-Unis, qui se déversera ensuite sur le monde entier. Au premier abord, on peut décrire le phénomène par le terme général de « mouvement charismatique ». En fait il s'agit d'une tendance marquée par une double origine, qui adopte des principes théologiques différents et s'oriente dans plusieurs directions. Il faut tout d'abord mentionner l'Association internationale des hommes d'affaires du plein Évangile (*Full Gospel Business Men's Fellowship International*), qui, sous la direction d'Oral Roberts et d'autres, tente d'implanter la piété pentecôtiste traditionnelle dans les couches supérieures de la population. À partir de cette initiative naît le courant néopentecôtiste, qui agit au sein du mouvement charismatique en visant à établir des communautés indépendantes. Bien que situé théologiquement dans la continuité évidente du mouvement pentecôtiste traditionnel, ce courant plus récent du pentecôtisme recrute ses adhérents et agit dans un milieu social profondément différent de celui des origines afro-américaines du mouvement.

Il faut cependant faire une claire distinction entre cette tendance et le mouvement charismatique proprement dit. Ce dernier s'efforce en

effet d'introduire des éléments typiques du mouvement pentecôtiste dans les grandes Églises protestantes traditionnelles sans créer de nouvelles Églises. Le phénomène apparaît au début des années 60 dans le cadre de l'Église épiscopale, mais il se propage également très rapidement chez les presbytériens et les luthériens, et, depuis 1967 en tout cas, très largement aussi au sein de l'Église catholique. Par la joie que leur procure manifestement l'expérience de l'Esprit et de ses dons, les adeptes du mouvement charismatique se situent dans la ligne pentecôtiste typique. Ils s'efforcent néanmoins de demeurer théologiquement fidèles aux traditions doctrinales propres à chacune de leurs confessions. Afin d'éviter des malentendus, certains parleront plutôt du « renouvellement par l'Esprit » que du « baptême dans l'Esprit », pour éviter d'accréditer l'idée d'un second baptême et se distancer ainsi de la théologie à leurs yeux inacceptable du mouvement pentecôtiste classique sur ce sujet. La glossolalie est recherchée, mais elle n'est pas considérée comme le seul signe du renouvellement par l'Esprit[8].

En Allemagne, les idées force du mouvement charismatique sont introduites surtout par Arnold Bittlinger, qui a connu le mouvement aux États-Unis. Dans l'Église catholique, le rôle revient principalement à Heribert Mühlen. Enfin le mouvement du Renouveau spirituel communautaire gagna en popularité grâce à Wolfram Kopfermann, de Hambourg.

Comme l'indique bien l'expression « Renouveau spirituel communautaire », les objectifs et les intentions du mouvement charismatique visent tout autant le renouveau des communautés que celui des individus. La réalité d'Églises établies mais sclérosées, leur pauvreté spirituelle et la monotonie de leurs cultes sont à l'origine du succès de la mouvance charismatique. À travers des formes nouvelles du culte, comprenant des chants de louange, l'imposition des mains aux malades, des témoignages personnels, des prophéties, le parler en langues, etc., on cherche à édifier et à renouveler les communautés ecclésiales tout comme leurs membres individuels.

Comme les adeptes du mouvement charismatique appartiennent généralement aux classes moyennes ou supérieures de la société, les deux courants décrits ci-dessus se comprennent avant tout sur l'arrière-plan de la sécularisation, qu'ils rejettent par ailleurs. Plus fortement encore que ne l'avait fait auparavant le mouvement pentecôtiste classique, de nombreux groupes charismatiques se rapprochent du courant évangélique conservateur, voire fondamentaliste, de la foi chrétienne. Le triste état actuel de l'Église, la perte de la foi et de l'enthousiasme de l'Esprit sont tous imputés à la « théologie moderniste »

qui, de plus, est rendue responsable du déclin de la civilisation occidentale. Le monde néopentecôtiste américain véhicule en particulier un anticommunisme prononcé, tout comme une tendance à vouloir modeler le monde et la société. Cela aboutit au phénomène bien connu de la période Reagan, où des groupes néopentecôtistes et fondamentalistes cherchent à exercer une influence politique précise.

Il est difficile de prévoir dans quelle direction ce courant se développera à l'avenir, et par conséquent d'en analyser les évolutions. Certains voient dans le mouvement pentecôtiste[9] une «troisième vague» (*third wave*), mais cette expression semble trop générale, car elle ne décrit qu'un seul courant. Il serait sans doute plus juste de dire qu'au cours des années 70 et 80 une différenciation considérable s'est opérée au sein du mouvement charismatique, ou plutôt de ses deux courants. D'après H. Schäfer et D. Werner[10], les développements les plus importants au cours des années 70 semblent être la création de communautés de vie à long terme (*communities*), et l'émergence du mouvement de la «croissance chrétienne» (*Christian Growth*, ou *Discipleship Movement*) qui se situent souvent délibérément dans le paysage néopentecôtiste. Ces mouvements, marqués par une orientation autoritaire, exercent une très forte influence sur d'autres organismes charismatiques, notamment Jeunesse en Mission, qui se répandent aussi de plus en plus en Allemagne [ndlr: comme dans les autres pays occidentaux].

Au cours des années 80, les liens se renforcent entre des groupes évangéliques tels que le Mouvement pour la Croissance de l'Église (*Church Growth Mouvement*) [11] et le Séminaire théologique de Fuller (Pasadena, États-Unis), d'une part, et des courants charismatiques, d'autre part, surtout à la suite du rapprochement entre C. Peter Wagner et John Wimber, comme aussi par l'importance grandissante de prédicateurs qui insistent sur la guérison et le bien-être personnel. Wagner et Wimber personnifient une troisième vague dans le mouvement pentecôtiste dont la caractéristique particulière est le *power evangelism* («évangélisation avec des manifestations de puissance») [12], qui est diffusé essentiellement par les télé-évangélistes. Un courant de pensée proche est celui de «l'Évangile de la prospérité» (*Prosperity Gospel*), qui promet aux croyants la guérison et la prospérité et s'efforce de souligner les bienfaits de l'effort personnel et de la pensée positive. L'un de ses représentants est R. Schuller. Ces groupes ont déjà exercé une influence considérable à l'époque de Reagan, comme nous l'avons relevé plus haut. Leurs liens avec les options théologiques du fondamentalisme et l'accent mis sur la guérison opérée par

la puissance divine ne datent donc pas d'aujourd'hui, mais à l'heure actuelle, l'importance de ces liens est en augmentation constante.

4. Pour compléter le tableau, il faudrait encore mentionner les Églises autochtones non occidentales [dans le Tiers monde], appelées souvent « Églises indépendantes » (*non-white indigenous churches*). De l'avis de Hollenweger, et même si le lien avec le mouvement pentecôtiste ne peut pas être prouvé dans tous les cas, comme par exemple pour le kimbanguisme, il semble normal, en tout cas pour ce qui est de la forme d'expression religieuse qu'elles représentent, de ranger ces Églises parmi les Églises pentecôtistes. En effet, le style de leur spiritualité, de leur culte et de leur théologie sont très proches. Dans la plupart des cas, il existe des relations organiques avec des groupes pentecôtistes, ou du moins une influence préalable de ces groupes sur les Églises indépendantes, qui se sont répandues depuis le début de notre siècle non seulement en Afrique, mais également en Inde et dans d'autres pays du Tiers monde[13].

La différence entre ces Églises indépendantes et le mouvement pentecôtiste classique se situe essentiellement dans le refus des premières de demeurer sous la domination culturelle et l'autorité de l'Occident. Ces Églises ont en outre réussi une adaptation très prononcée à la culture autochtone traditionnelle. Dans un ouvrage paru en 1948, Bengt Sundkler estimait qu'un certain nombre d'Églises indépendantes africaines, par l'incorporation d'éléments culturels autochtones, allaient jouer un rôle de « ponts » par lesquels les croyants africains seraient ramenés vers la religion ancestrale, dont ils étaient sortis auparavant pour entrer dans les Églises chrétiennes de la Mission » [14]. Aujourd'hui, on a tendance à porter un regard bien plus positif et nuancé qu'autrefois[15] sur ce processus d'inculturation tenté par les Églises autochtones non occidentales.

Pourquoi ce succès du mouvement pentecôtiste ?

Le bref aperçu qui précède offre un éventail peut-être déconcertant et trop contrasté du mouvement pentecôtiste. Lorsque l'on cherche à savoir pourquoi ce mouvement a un pareil attrait et à comprendre les raisons d'un tel succès, il faut se garder des généralisations hâtives, et tenir compte de la grande diversité théologique du mouvement et de la multiplicité sociologique, culturelle et géographique de ses adeptes. Si j'essaie néanmoins de donner quelques indications générales sur le mouvement, je m'attacherai plus particulièrement à en décrire les manifestations dans le Tiers monde. Les remarques qui suivent découlent

d'une part de mes propres expériences en Inde, et elles s'appuient d'autre part sur un choix que j'ai fait d'un certain nombre d'études concernant le mouvement de Pentecôte et le débat qu'il suscite.

1. La diffusion du mouvement de Pentecôte est souvent mise en relation avec l'expansion de l'activité pentecôtiste internationale, notamment américaine, et les moyens financiers considérables des missionnaires étrangers. Il n'est pas rare que l'attitude des Sociétés de mission occidentales de type pentecôtiste soit taxée de néoimpérialiste[16].

D'après mes propres expériences avec des groupes et des Églises d'obédience pentecôtiste en Inde au cours de ces dernières années, je ne peux que confirmer cette impression — du moins à première vue. Ce sont des organismes étrangers qui ont organisé en 1992 une gigantesque «croisade» de guérison à Hyderabad, à grand renfort de moyens. Cette dernière a rassemblé pendant 10 jours jusqu'à 200000 personnes. C'est également par l'influence des Occidentaux que se sont répandues des idées et des pratiques pentecôtistes dans l'Église du Bon Samaritain à Andhra Pradesh — un partenaire de la Société des missions en Basse-Saxe. Ces mêmes groupes financent encore la construction d'Églises dans des villages mal desservis par les Églises traditionnelles et rassemblent ainsi des chrétiens dont la plupart sont déjà membres d'une autre Église. Ce sont des missionnaires étrangers qui entrent en Inde en grand nombre, munis d'un visa de touriste, et qui participent comme prédicateurs à des manifestations évangéliques, ou assurent l'enseignement dans des écoles bibliques pentecôtistes.

Toutefois, cette influence effectivement massive, et qui n'est devenue très dominante que récemment, n'explique pas encore l'attrait exercé par le mouvement pentecôtiste en Inde, ni d'ailleurs dans les autres pays du Tiers monde. Dans son rapport sur les discussions au sein d'un groupe d'étude lors de la Conférence missionnaire mondiale de San Antonio, en 1989, Theodor Ahrens écrit avec raison: «Les Pentecôtistes ne sont nullement des marginaux à la solde des États-Unis capitalistes, manipulés par des évangélistes à la jaquette bleu marine, ventripotents et vociférants, et qui usent de la religion comme d'une drogue» [17]. S'il n'existait pas sur place des circonstances nationales, sociales et culturelles qui favorisent l'acceptation de l'Évangile présenté à la manière pentecôtiste, l'activité de ces missionnaires n'aurait aucun impact.

2. Il s'agit de tenir également compte du contexte socio-politique. Dans notre esquisse historique et typologique du mouvement de

Pentecôte, nous avons fait remarquer que ce mouvement s'enracine, sur le plan sociologique, dans deux groupes socialement distincts. Le pentecôtisme classique, comme les Églises autochtones non occidentales, est représenté pour la plus grande part dans les couches sociales inférieures, tandis que le mouvement néopentecôtiste, tout comme le mouvement charismatique au sein des Églises établies, s'appuie depuis ses origines plutôt sur les couches moyennes. Les deux couches sociales semblent se rejoindre dans la mouvance du « télé-évangélisme » et du *power evanglism*, bien que ses évangélistes soient également issus des classes moyennes. Le mouvement de Pentecôte semble donc répondre aux besoins et aux questions de deux couches sociales différentes et présente ainsi des aspects très diversifiés.

Par des études sur le terrain effectuées à Madras, la métropole de l'Inde du Sud, Lionel Caplan a démontré que l'influence croissante des groupes charismatiques s'exerce avant tout sur les couches inférieures de la population. Dans des textes datant des années 80, il tente de démontrer en outre, chiffres à l'appui, que « l'intérêt pour le mouvement de Pentecôte constitue essentiellement un phénomène des vingt dernières années » [18]

Caplan met cette constatation en rapport avec le phénomène d'urbanisation et de migration vers les villes, ainsi qu'avec la situation économique désastreuse des pauvres qui quittent leurs villages pour se rendre en ville dans l'espoir de trouver un travail et un revenu décent — espoir déçu pour la grande majorité d'entre eux. Plus tard, au cours des années 60, lorsque le nombre des migrants a largement dépassé le taux de croissance économique et que la situation économique générale de l'Inde s'est détériorée, les conditions de vie des couches inférieures, et même des classes moyennes inférieures, sont devenues extrêmement difficiles. Elles l'étaient encore plus pour les chrétiens, entre autres parce que l'État indien — et cela pour des raisons d'appartenance religieuse — ne les a plus fait bénéficier des mesures de promotion auxquelles les hindous des classes inférieures avaient droit. Cette situation oblige évidemment la population défavorisée à lutter pour sa survie, à se soucier en permanence de chercher du travail, à devoir se battre pour assurer le pain du lendemain et l'avenir de ses enfants, une lutte qui représente un poids psychologique très lourd. Les personnes qui se sentent ainsi rejetées et coupées de toute possibilité de développement, se retrouvent sans voix et sans force.

3. Il faut également tenir compte de la situation ecclésiale, qui est coresponsable de la réussite du mouvement de Pentecôte. À mon avis, Caplan a raison d'affirmer que le mouvement pentecôtiste, au moins

dans un premier temps, touche essentiellement les couches de la population pauvre appartenant déjà à l'une ou l'autre des Églises établies. Même lorsque ces personnes se tournent vers le mouvement de Pentecôte, elles ne quittent pas pour autant leur Église d'origine, mais elles font en même temps partie d'un groupe de prière à caractère charismatique et dirigé par un gourou-prophète, et fréquentent également les grandes manifestations de groupes pentecôtistes.

Cette situation ecclésiale assez précaire pour les groupes socialement défavorisés est déterminée par plusieurs facteurs. Sur la base de son analyse socio-politique, Caplan fait d'abord remarquer un problème lié à la participation au développement et à l'acquisition d'une position économique, donc d'un certain pouvoir. Vers la fin du siècle dernier, il y avait déjà eu, au sein des Églises issues de la Mission, une différenciation sociale importante. Quelques rares membres de l'Église avaient pu accéder, grâce à l'activité des Missions, à une bonne formation, et acquérir une expérience professionnelle dans les institutions missionnaires. Ce fait a abouti très tôt à la formation d'une sorte de classe moyenne, bénéficiaire des institutions chrétiennes, au sein des Églises. En dehors de cette classe privilégiée, de larges secteurs de la population rurale chrétienne se sont trouvés exclus et voués à la pauvreté. Au cours des migrations vers les villes, principalement pendant les années qui ont suivi l'indépendance, les couches moyennes favorisées ont réussi à obtenir des postes intéressants dans le secteur séculier, mais également et surtout dans les institutions des Églises. Ces institutions chrétiennes et les projets de développement des Églises sont ainsi devenus des lieux de pouvoir pour ces classes privilégiées. Leurs frères et leurs sœurs plus pauvres n'ont eu aucune part à ces avantages économiques, et de plus ils ne sont pas représentés dans les organes dirigeants des Églises. Ils n'ont ainsi aucune possibilité d'assumer des responsabilités et n'ont pas de porte-parole. Comme l'élite des Églises établies ne se soucie guère aujourd'hui de la vie dans les zones rurales, ni des conditions de vie dans les quartiers pauvres et les bidonvilles des grandes cités, il n'est pas étonnant que de larges secteurs de la population chrétienne appartenant aux couches sociales inférieures s'éloignent de ces Églises.

Par ailleurs, les chrétiens les plus pauvres restent sous l'influence de la piété du Réveil et d'une théologie plutôt piétiste et conservatrice, tandis que les couches moyennes des Églises penchent davantage vers une théologie libérale ou vers une théologie du développement. La situation analysée ci-dessus comporte donc une composante théologique.

Les analyses de Caplan devraient être complétées aujourd'hui. Il me semble en effet que des secteurs de plus en plus nombreux de ces couches moyennes de l'Église, surtout parmi les professions séculières, sont attirées par le mouvement évangélique et pentecôtiste. Cet état de fait est lié, me semble-t-il, à la déception de nombreux membres d'Église face à la corruption de leurs responsables, à leur style de direction autoritaire et arbitraire, face aussi à la perte d'une orientation spirituelle ferme et l'absence d'une évangélisation engagée — sans parler d'autres dérives semblables que l'on ne peut d'ailleurs que constater avec une grande inquiétude.

4. Cependant, le succès du mouvement de Pentecôte est en réalité dû au fait qu'il se situe délibérément dans la continuité des traditions religieuses et culturelles des destinataires de la proclamation missionnaire. Dans le contexte de l'Inde du Sud, l'idée traditionnelle de l'origine du mal et le thème de la victoire sur le mal occupent toujours une place dominante dans l'hindouisme et dans l'islam populaires. Le mal, vécu sous forme de maladie, de dépression psychique ou encore de misère sociale, est attribué aux agissements d'esprits mauvais qui, au moyen de pratiques magiques de tiers, prennent possession d'un individu ou s'abattent, de leur propre initiative, sur une personne. Selon la croyance des populations pauvres, puisque toutes les expériences malheureuses sont attribuées à l'activité de tels esprits mauvais — appelés *peey* en tamoul –, c'est dans la pratique de l'exorcisme que se trouve la possibilité de lutter contre ces démons et de les vaincre. Il devient clair qu'il y a une concordance entre l'accent que le mouvement pentecôtiste met sur les exorcismes, les signes et les miracles, la guérisons des malades, etc., d'une part, et les conceptions populaires des couches hindoues défavorisées, d'autre part. Le mouvement pentecôtiste devient plausible parce qu'il renoue avec une explication magique et démoniaque du monde qui correspond aux conceptions traditionnelles des destinataires. Ainsi donc, le pentecôtisme n'apparaît pas comme un phénomène faisant appel à des éléments étranges et extérieurs — c'est-à-dire apportés par des missionnaires américains –, mais il donne un nouveau cadre de référence à un monde symbolique familier. Les concepts religieux anciens, que les missionnaires de jadis et les tendances modernes de la sécularisation avaient d'emblée rejetés et méprisés, sont ainsi revitalisés.

Le mouvement de Pentecôte devient ainsi une force d'inculturation, ce qui peut être illustré par de nombreux exemples. J'ai récemment réalisé cet état de fait lors de deux voyages, l'un dans l'État de Mizoram, au Nord-Est de l'Inde, et l'autre en Corée. Dans le Mizoram, les

Mizos, devenus presbytériens à partir d'un contexte animiste, ne sont pas majoritairement pentecôtistes, certes, mais ils sont proches du pentecôtisme. La croissance rapide du nombre de chrétiens dans cet État, au cours de la première moitié de ce siècle, trouve ses origines dans le Réveil pentecôtiste du Pays de Galles au début du siècle. Ce Réveil a pu se transmettre, par l'intermédiaire de missionnaires gallois, aux chrétiens du Nord-Est de l'Inde. La première réaction, parmi la population de cette ethnie, a été une sorte de « contre-Réveil » antichrétien qui cherchait à revitaliser les traditions populaires anciennes, en recourant très souvent à l'extase. Ce retour à une tradition populaire de tendance animiste n'a pas pu arrêter le mouvement missionnaire, mais lui a finalement donné une nouvelle direction. Les phases ultérieures du renouveau chrétien de type extatique ont intégré encore davantage d'éléments de l'ancienne culture tribale, et ont fourni ainsi une contribution positive à l'inculturation de la foi chrétienne. Le tambour et la danse, autrefois bannis de la vie chrétienne par les missionnaires en raison de leurs liens avec l'ancienne religion, ont trouvé leur place dans le culte chrétien. Pour les Mizos, la foi chrétienne ne s'adressait ainsi plus uniquement à leur intelligence, mais pénétrait profondément dans leur subconscient culturel. Comme ce réveil charismatique lançait aussi un défi à l'autorité des missionnaires, il a fourni une contribution importante à l'édification d'une couche de responsables d'Église autochtones, fiers et sûrs d'eux-mêmes.[19]

En Corée, le mouvement de Pentecôte a pu largement se référer à la tradition chamanique, dont l'empreinte marque la religiosité populaire générale jusqu'à aujourd'hui. La prédication de l'Église centrale du Plein Évangile (*Full Gospel Central Church*) à Séoul, qui, avec ses 600 000 membres, passe pour être la plus grande paroisse du monde, s'enracine clairement sur le chamanisme. Aux dires de son fondateur, le pasteur Yonggi Cho, cette Église a mené sa mission en suivant le principe suivant : « Découvrez les besoins des gens, puis répondez à ces besoins ! ». Cependant, les besoins qui amènent les populations des couches ouvrières, et en particulier les femmes, à consulter le chaman, sont principalement des problèmes de santé, l'aspiration au bien-être, le problème de la fertilité et, plus généralement, la recherche du succès dans la vie. Ces besoins sont ainsi repris par la communauté, qui répond par la triple bénédiction exprimée dans 3 Jean 2, référence privilégiée de la communauté : 1) « que tu te portes bien à tous égards » — cette partie du verset concerne la vie économique et professionnelle et le bien-être ; 2) « que ta santé soit bonne » — ce qui signifie santé et longue vie ; 3) « comme pour ton âme qui, elle, se porte bien »

— ici il s'agit de la protection contre les mauvais esprits. La prière pour la guérison, le baptême du Saint-Esprit, le parler en langues et l'exorcisme des esprits mauvais ressemblent au rôle des chamans — à la différence que ce rôle est à présent assuré par le pasteur et par la communauté au cours du culte dominical et au nom de Jésus.[20]

Si l'on veut résumer ces réflexions et se demander comment se présente le mouvement de Pentecôte en Inde et dans d'autres pays du Tiers monde, le tableau se révèle complexe. On ne peut réduire le mouvement de Pentecôte à une simple activité missionnaire néoimpérialiste. Ce mouvement répond à une situation de crise sérieuse et éminemment complexe, comportant des éléments sociaux, économiques, psychologiques, ecclésiaux et culturels. Le mouvement de Pentecôte prend en compte les besoins des gens, et ils y trouvent des réponses. Dans la glossolalie, des hommes et des femmes sans voix dans la société font l'expérience d'une langue déliée. Dans les petites communautés, ils trouvent chaleur et proximité. Dans les bénédictions et les prières pour les malades, ils découvrent assistance et soutien, et trouvent un espace d'action au milieu d'une réalité pesante. Le mouvement de Pentecôte exerce une fonction thérapeutique, il donne sens à un monde absurde.

Le défi qui est devant nous

Les mouvements de guérison de masse que les évangélistes des États-Unis organisent me laissent une impression particulièrement négative. Ils me paraissent fondés sur la suggestion et avoir un effet aliénant, et ils démoralisent les Églises locales, tout comme la grande masse des gens qui ne sont pas guéris. Ils manifestent assez peu de souci pastoral et servent davantage à la promotion personnelle des évangélistes. Ils sont sectaires et diffusent une théologie irresponsable et fausse en ce qu'elle méprise la croix du Christ et la souffrance de Dieu avec les humains.[21]

Par contre j'ai trouvé tout à fait naturel, comme on le fait par exemple dans l'Église du Bon Samaritain ou dans les paroisses rurales de l'Église évangélique luthérienne d'Andhra, que l'on prie pour la guérison des malades et que ces guérisons se réalisent. Les danses extatiques au cours du culte, comme on peut les voir dans le Mizoram, sont belles. Quand on voit, comme dans les cultes de la communauté de l'Église évangélique luthérienne du Bon Samaritain (GSELC), des personnes tomber soudainement en extase, être déclarées possédés par les démons, et « exorcisées » des esprits mauvais, avec la participation

de toute la communauté, on peut rester perplexe, sans toutefois considérer de tels phénomènes comme extravagants. J'ai d'ailleurs participé moi-même à un tel exorcisme. Il me semble que dans ce contexte culturel, le concept pentecôtiste prend tout sons sens et ne doit pas être méprisé.

Dans son rapport sur la Conférence missionnaire mondiale de San Antonio, Ahrens note que là aussi, la plupart des délégués se montrèrent décontenancés par les manifestions de la « religion populaire », à laquelle on peut aussi rattacher celles des Églises de Pentecôte[22]. Cette perplexité est peut-être un meilleur point de départ pour entamer le débat avec le mouvement pentecôtiste que d'arriver avec des réponses et des recettes toutes faites. Considérer ces mouvements comme apolitiques, individualistes, subjectifs, gnostiques et dualistes, anti-œcuméniques, sectaires, insuffisamment herméneutiques, théologiquement irresponsables, est peut-être justifié pour certaines branches du mouvement de Pentecôte. Cette manière de les classer soulève sans doute aussi des problématiques que l'on devra thématiser si l'on veut mener un dialogue œcuménique avec le mouvement de Pentecôte.[23] Mais ces classifications ne sont pas toutes pertinentes. Pour ce qui concerne l'engagement politique, par exemple, les Églises pentecôtistes du Tiers monde ne sont pas plus apolitiques que les Églises traditionnelles. En fait, cette manière de voir nous empêche d'appréhender le phénomène du mouvement de Pentecôte dans sa réalité concrète et d'accepter les questions sérieuses qu'il adresse à nos théologies, à nos spiritualités et à nos pratiques.

Le défi qui est devant nous s'avère avant tout un défi pour les Églises issues des missions dans le Tiers monde. Il s'agit ici sans doute d'élaborer une pneumatologie globale, comme le suggère le sous-titre d'un livre de Jürgen Moltmann sur « l'Esprit de Vie » [24]. Cette pneumatologie devra intégrer la totalité de l'horizon biblique de la pneumatologie et développer ses implications dans la théologie de la création, dans le domaine socio-politique, dans la christologie et dans la théologie de la croix. Il faut aussi que nos Églises connaissent un nouvel essor dans un renouvellement de vie et se saisissent des questions et des détresses des gens pour y apporter des réponses fortes que leur inspirera l'Évangile.

Notes

[1] Il faut mentionner ici quelques titres importants. Le classique incontournable reste W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingsbewegung in Geschichte und*

Gegenwart, Wuppertal/Zurich, 1969. *L'expérience de l'esprit : jalons pour une théologie interculturelle*. Genève : Labor et Fides, 1991. D. Martin : *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford : 1990 — [ndlr : Voir aussi *PM* 19/1990, pp. 59-74 et 20/1990, pp. 49-61, Walter J. Hollenweger, « Guérissez les malades. La guérison comme don et mission pour la communauté ».

[2] cf. D.B. Barrett, « Annual Statistical Table on Global Mission », in *International Bulletin of Missionary Research*, janvier 1994, pp. 24s.

[3] P. L. Berger dans sa préface au livre de D. Martin, *op. cit.* p. 1 ; Hollenweger, « Verheissung und Verhängnis der Pfingstbewegung », *EvTh.* 53, 1993, pp. 265, 267.

[4] W. Hollenweger, « Verheissung... », *op. cit.* p. 265.

[5] *op. cit.*, pp. 268s.

[6] Ceci est démontré tout particulièrement dans son essai intitulé « Verheissung... », *op. cit.*, dans son article « Pfingstkirchen », dans *Evangelisches Kirchenlexikon*, cols. 1162 à 1170, et dans *Christen ohne Schriften*, Erlangen : 1977, notamment pp. 11s.

[7] W. Hollenweger, « Pfingstkirchen », *op. cit.* col.1165 ; cf. le même, « Verheissung... », *op. cit.* pp. 267s ; *Enthusiastisches Christentum*, passim.

[8] cf C. O. Donnel, « Charismatische Bewegung. 2. Christlich », in *EKL* 1, cols. 646 — 648 ; I. Christenson (éd.), *Welcome, Holy Spirit : A Study of Charismatic Renewal in the Church*, Minneapolis : 1987 ; *The Charismatic Renewal among Lutherans, International Lutheran Renewal Center*, 1976 ; divers articles dans la revue catholique *Concilium* 15, 1979 ; concernant le débat avec ce mouvement, cf. H. Schäfer/D. Werner, ««Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit », Ökumenische Überlegungen zur charismatischen Bewegung » ; in *Pastoraltheologie* 82, 1993, pp. 298 à 318.

[9] cf. par ex. M. Welker, *Gottes Geist, Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn, 1992, pp. 22s.

[10] cf. *op. cit.*, pp. 298s.

[11] Cf. les articles de Mc Gavran et le débat autour de ses positions publiés dans *PM* n[os] 10-14. [ndlr]

[12] Ceci trouve un écho de plus en plus important aussi dans les cercles évangéliques en Allemagne ; cf. par ex. les contributions lors de la rencontre annuelle 1993 du groupe de travail pour la mission évangélique confessante, à trouver dans la documentation IDEA 3/94 sous le titre : « Mission als Kampf mit den Mächten » — Au sujet du débat par. ex. avec les religions non chrétiennes ; vous y trouvez des titres d'exposés comme « Power Encounter in der charismatischen Missiologie », « Power Encounter als missionsstrategisches Konzept ».

[13] cf. ici Hollenweger, After Twenty Years' Research, *op. cit.* pp. 9s ; art. « Pfingstkirchen », *op. cit.*, col.1162 ; « Verheissung... », passim ; « Christen ohne Schriften », passim ; déjà dans *Enthousiastisches Christentum* Hollenweger décrit ces Églises.

[14] B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948 (1968), p. 55.

[15] Lire aussi J.B. Kailing, « Inside, Outside, Upside Down », *International Review of Mission*, 1988, pp. 38-58, qui tente de donner une typologie de ces Églises.

[16] cf. ici surtout l'étude de E. Kamphausen, « Die Neue Christliche Rechte in den USA und ihr Verhältnis zur Dritten Welt », in *Fundamentalismus in Afrika und Amerika* (coll. « Weltmission heute » 13), Hambourg : *EMW*, 1993, pp. 105-133.

[17] T. Ahrens, « Auf dem Wege zu erneuerten Gemeinschaften in der Mission », in J.Wietzke (éd.), *Dein Wille geschehe : Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989*, Francfort, 1989, pp. 107 à 125, p. 114.

[18] L. Caplan, « Popular Christanity in Urban South India », in *Religion and Power ; Essays on the Christian Community in Madras*, Madras : CLS, 1989, pp. 32-50, citation p. 36 ; cf. pour ce qui suit, en dehors de cette étude, les autres travaux publiés dans ce volume, notamment : « Popular culture of Evil in Urban South India », pp. 51-71 ; « Fundamentalism as Counter Culture : Protestants in Urban South India », pp. 72-93 ; « Visons of God : Prophecy and Agency in Christian South India », pp. 94-116.

[19] cf. in K. Schäfer, « Von Kopfjägern zu Seelenfängern. 100 Jahre Presbyterianische Kirche in Mizoram », in *Weltmission* N° 3/1994, pp. 29-33 ; article exhaustif, jusqu'à présent non publié, intitulé : « Centenary Chibai : 100 Jahre Presbyterianische Kirche in Mizoram ».

[20] cf. « Boo Woong Yoo. Response to Korean Shamanism by the Pentecostal Church », in *International Review of Mission*, 1986, pp. 70-75, particulièrement pp. 74s.

[21] Pour un débat avec une telle « croisade de guérison » pentecôtiste, cf. K. Schäfer, « « Demonstration of the Spirit and of Power ». A necessary critical note on the recent mass « Healing Festival » in Hyderabad », in *Bangalore Theological Forum*, XXV, 1993, pp. 37-48.

[22] cf. T. Ahrens, *op. cit.* ; p. 115.

[23] cf. ici les notes intéressantes de H. Schäfer et D. Werner, *op. cit.*

[24] cf. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Munich : 1991.

Mutations des modèles missionnaires au cours des trente dernières années (1960 à 1990)

Le 30 mai 1997, l'Association Française Œcuménique de Missiologie (AFOM) a organisé à Lyon une conférence-débat sur les mutations des modèles missionnaires au cours des trois dernières décennies (1960 à 1990), à l'occasion de laquelle trois intervenants ont proposé des synthèses des trois points de vue catholique, protestant œcuménique et évangélique. Cette fourchette de dates pourrait paraître arbitraire. Elle représente néanmoins une époque bien caractérisée — une génération — qui commence avec les mutations qu'entraînent les indépendances dans les relations internationales et qui se termine grosso modo avec la chute du Mur et la fin de la guerre froide.

L'exercice était quelque peu périlleux — franchir une telle période de mutations un une seule soirée oblige à des schématisations. Par leur manière spécifique d'aborder le sujet, chacun des trois intervenants révèle d'emblée certains traits caractéristiques de ces trois courants, au-delà des analogies et des différences dans l'évolution des modèles missionnaires.

Paul Coulon, professeur de théologie de la mission à l'Institut Catholique de Paris, fonde son analyse sur un parcours à travers les textes conciliaires — des textes qui font autorité et qui marquent selon lui des acquis de la réflexion catholique. Le magistère joue donc ici un rôle marquant — même s'il n'est probablement pas moteur — dans les évolutions de la missiologie.

D'autre part, ces changements sont perçus théologiquement comme un changement d'état d'esprit, un enrichissement de la pensée théologique, plutôt que comme une mise en question. Ce mode de pensée englobant s'étend d'ailleurs au domaine de l'approche des autres religions, pour lequel l'Église catholique, bien qu'attachée à ses prérogatives universelles dans le dialogue œcuménique, s'ouvre à des positions audacieuses en matière de dialogue inter-religieux. Sur ce point cependant, l'auteur laisse transparaître les divergences qui se

font jour entre les courants actuels de la pratique et de la réflexion missiologiques et le discours officiel.

Klauspeter Blaser, professeur de sytématique à la Faculté de théologie (protestante) de l'Université de Lausanne (Suisse), fonde également sa réflexion sur des textes officiels, mais le statut de ces textes est différent. Ces documents ne représentent pas en eux-mêmes une autorité, mais ils sont l'émanation d'une réflexion élaborée lors de grandes rencontres internationales, dans lesquelles la voix des Églises du Sud joue pour la période considérée un rôle essentiel. En effet, les Églises membres du Conseil Œcuménique des Églises (COE), sensibilisées aux injustices des relations Nord-Sud et confrontées aux exigences de l'Évangile, ont tenté de concrétiser dans la mission et dans les relations entre Églises du Sud et du Nord des modèles d'organisation qui aillent à contre-courant des relations de pouvoir et de domination caractéristiques des relations internationales.

Ces questionnements ont entraîné des remises en question théologiques profondes, en particulier sur la notion centrale de salut, qui n'ont pas été sans entraîner des frictions, en particulier avec la mouvance évangélique. Il faut cependant noter que l'accent fortement socio-politique caractéristique de cette période a fait progressivement place à d'autres préoccupations — mais on déborde déjà là du cadre de la période de référence de ce débat.

Henri Blocher, professeur de théologie systématique et doyen honoraire de la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine (France), souligne davantage la continuité que les mutations. Cet accent est révélateur de la tendance «conservatrice» du mouvement évangélique — pour reprendre l'expression anglaise *conservative evangelical* — même si les évangéliques francophones répugnent à ce qualificatif.

Cependant, dans la pratique missionnaire, confrontés aux mêmes défis que les autres Églises chrétiennes, les évangéliques font un bout de chemin dans des directions similaires — tout en rejetant catégoriquement tout ce qui ressemble de près ou de loin à leurs yeux à du syncrétisme.

Des conférences internationales ont également joué un rôle-clé dans les évolutions constatées dans le monde évangélique. Elles n'ont cependant pas la même portée que dans les Églises membres du COE, en raison de la diversité au sein de

cette mouvance, diversité qui contraste avec des affirmations identitaires marquées. On retrouve la même hétérogénéité dans l'émergence de modèles missionnaires récents, comme ceux du combat spirituel et de la reconstruction, à la fois très éloignés de la ligne traditionnelle et des tendances de l'évolution générale de la mouvance.

Il faudrait aussi ajouter à ce portrait évangélique le changement marquant de discours à l'égard du Conseil Œcuménique des Églises (COE) qui se produit à partir de la Conférence de Lausanne (1974), que l'auteur ne mentionne pas. La critique radicale des Conférences précédentes a fait place à une attitude d'ouverture au dialogue — qui n'est pas partagée par toutes les Églises évangéliques, loin s'en faut. Mais cette recherche de dialogue se poursuit dans de nombreux lieux, et notre revue en est l'écho.

De ces tableaux contrastés émanent des convergences, qui tiennent notamment à la fin de la situation de monopole du christianisme occidental. Elles apparaissent à travers le défi de vivre et de proclamer un Évangile pertinent pour les problèmes réels et concrets du monde d'aujourd'hui ; dans la nécessité d'exprimer la foi dans des contextes culturels divers — ce que les catholiques nomment inculturation et les protestants plus volontiers contextualisation ; et dans l'indispensable ouverture à un dialogue vrai et respectueux avec l'autre — même si sur ce point les différences sont assez marquées entre l'enthousiasme des uns et les réticences des autres.

(sd)

Mutations des modèles missionnaires au cours des trente dernières années (1960 à 1990)

Un point de vue catholique

Paul COULON

Pour évoquer les mutations des modèles missionnaires des 30 dernières années vues du côté catholique, nous effectuerons un rapide parcours à travers les documents de l'Église catholique de Vatican II (1965) à l'année 1991, qui vit paraître deux textes importants: l'encyclique *Redemptoris Missio* et le document *Dialogue et Annonce*[1]. La liste des documents auxquels cet article fait référence est donnée dans la bibliographie en fin d'article. On peut estimer comme réellement acquises par les catholiques les évolutions qui apparaissent dans les documents officiels du magistère.

1965
Vatican II

Dans le domaine de la théologie de la Mission comme en bien d'autres, Vatican II est à la fois un point d'aboutissement faisant la synthèse des acquis, et un point de départ pour de nouveaux approfondissements au fur et à mesure que sa réception, sa lecture et sa relecture portent du fruit dans la conscience et la pratique ecclésiales.

Pendant la période d'expansion missionnaire intense des XIX^{e}-XX^{e} siècles (pour ne pas remonter plus loin), la mission était vécue comme une conquête, un combat contre l'erreur et le mal destiné à sauver des gens vivant dans les ténèbres et le péché, et risquant l'enfer. Cette mission se définissait comme l'implantation de l'Église. Une immense générosité, beaucoup d'amour pour les âmes et de compassion pour les corps caractérisaient une entreprise assez sûre d'elle-même et se développant historiquement dans un contexte de colonisation et d'expansion occidentale.

Au moment des mutations profondes dans les relations internationales de la période débutant à la Conférence de Bandœng (avril 1955) et

caractérisée par les Indépendances, le Concile a été l'aboutissement d'un nouvel état d'esprit dans l'Église. Il a introduit le langage du dialogue en reconnaissant dans les autres religions et les autres cultures des éléments bons et saints, les semences du Verbe.

Mais c'est dans le document sur les missions du 7 décembre 1965, *Ad Gentes* (Décret sur l'activité missionnaire de l'Église), qu'on découvre un des arguments théologiques les plus prometteurs et porteurs d'avenir pour la mission, offrant une perspective nouvelle en l'enracinant dans la Trinité. Dans la section 2, on peut lire: «De sa nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisque elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père. Ce dessein découle de l'amour dans sa source, autrement dit de la charité du Père...»

De son côté, *Gaudium et Spes* 22 (Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps) affirmait que cette **Mission de Dieu**, Père, Fils et Esprit, était de portée vraiment universelle et agissait dans le monde de façon dont nous n'avions même pas idée: «Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal.»

La nature et le rôle de l'Église étaient définis dans une formule très dense qu'on trouve dans *Lumen Gentium* 1 (Constitution dogmatique sur l'Église) et qui n'a pas cessé d'alimenter la réflexion théologique et missionnaire, comme «étant, dans le Christ, en quelque sorte, le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain...

1965-1985
Vingt années de pratique et de réflexion sur la mission

Les vingt années qui ont suivi le Concile ont vu la mission et l'annonce de l'Évangile mises à l'épreuve du combat et des débats pour le développement, la justice et la libération. L'encyclique *Populorum Progressio* (Encyclique de Paul VI sur le développement des peuples) et le document du Synode 1971 affirment tous deux que la promotion humaine fait partie de la mission.

Le texte le plus riche et le plus fort est celui du Synode 1971, paru dans la revue officielle du Saint Siège, *Acta Apostolicæ Sedis*[2]: «L'activité en faveur de la justice et la participation à la transformation du

monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile ou, en d'autres mots, de la mission de l'Église pour la rédemption du genre humain et sa libération de toute situation oppressive.»

En septembre-octobre 1974, le 4e Synode des évêques opère une réflexion d'ensemble sur le thème de l'évangélisation. Le document que Paul VI en tirera sera symboliquement publié pour le 10e anniversaire de la clôture du Concile Vatican II, le 8 décembre 1975. Ce document reste aujourd'hui un texte majeur: il s'agit de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* («Annoncer l'Évangile aux hommes de notre temps») sur l'évangélisation dans le monde moderne, qui concerne donc directement la mission.

Le recours au mot **évangélisation** plutôt qu'à celui de **mission** témoigne des profondes mutations de la conscience missionnaire de l'Église. On abandonne la territorialisation de la mission et la théologie de la **plantation** de l'Église, pour souligner que toute l'Église est en état de mission, partout. Du coup, la définition qui est donnée de l'évangélisation est complexe et n'entend rien sacrifier de tous les éléments divers qui la composent: «L'évangélisation [...] est une démarche complexe, aux éléments variés: renouveau de l'humanité, témoignage, annonce explicite, adhésion de cœur, entrée dans la communauté, accueil des signes, initiative d'apostolat. Ces éléments peuvent apparaître contrastants, voire exclusifs. Ils sont en réalité complémentaires et mutuellement enrichissants. Il faut toujours envisager chacun d'eux dans son intégration aux autres.» (*EN* 24)

C'est la première fois qu'apparaît de façon aussi explicite et forte le thème de **l'évangélisation des cultures**: «Il importe d'évangéliser — non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines — la culture et les cultures de l'homme [...] La rupture entre Évangile et culture est sans doute le drame de notre époque, comme ce fut aussi celui d'autres époques.» (*EN* 20)

Par là est amorcée toute la riche réflexion qui va se développer autour du thème de **l'inculturation**, depuis la *Lettre sur l'inculturation* du Père Pedro Arrupe en 1978 jusqu'aux textes des conclusions du Synode africain de 1994 et de l'exhortation de Jean-Paul II *Ecclesia in Africa* sur L'Église en Afrique du 14 septembre 1995. Par contre, on peut noter dans *Evangelii Nuntiandi* l'absence du terme **dialogue**, qui va dominer la réflexion missionnaire dans les décennies suivantes.

Dans les années 1984-1986, la parution d'un document de la Congrégation pour la doctrine de la foi, « Instruction sur la liberté chrétienne et la libération », met fin, au moins en principe, aux affrontements autour de la **théologie de la libération**, dont la publication a été saluée par le Père Marie-Dominique Chenu.

1985-1991-1997
Évangélisation et dialogue

Assise, 27 octobre 1986 : le geste symbolique et l'interprétation

L'événement en tant que tel « n'a pas de référence historique à l'échelle universelle » (Cardinal Etchegaray). La visée était d'être ensemble pour prier pour la paix : il ne s'agissait pas d'un front des religions, mais d'une rencontre dans une attitude commune de prière et de jeûne.

Le plus important sur le plan théologique, c'est la relecture de cet événement que Jean-Paul II a fait — ou a peut-être dû faire face aux réactions suscitées — devant la Curie, le 22 décembre 1986. Il parle dans son discours de « L'unité cachée mais radicale que le Verbe divin [...] a établie entre les hommes et les femmes de ce monde » et présente l'Église comme servante de la réalisation de cette unité radicale : « l'Église tient par la main ses frères chrétiens et ceux-ci tous ensemble donnent la main aux frères des autres religions ».

Il y a là le passage d'une **théologie des religions non chrétiennes** à une **théologie des religions du monde** : la réflexion théologique doit penser ensemble les deux affirmations que sont l'unique médiation du Christ entre Dieu et les hommes et l'universel dessein de Dieu.

Redemptoris Missio (7 décembre 1990)

L'Encyclique sur la Mission, *Redemptoris Missio* (*RM*), se veut une synthèse et opère un rééquilibrage par rapport à l'ensemble de l'évolution de la théologie missionnaire depuis le Concile. Sa date[3] a été choisie pour souligner le 25e anniversaire du décret *Ad gentes* de Vatican II (7 décembre 1965).

RM souligne l'urgence de l'activité missionnaire spécifique. Contrairement à *EN*, ce document préfère parler de ***missio Ad Gentes*** (« mission vers les peuples ») plutôt que d'**évangélisation** et redonne de l'importance au critère géographique de la mission en parlant du Sud et de l'Est à évangéliser.

Dans la continuité avec Vatican II, *RM* dépasse une conception **ecclésiocentriste** de la mission, mais le vocabulaire employé recentre sur l'Église. Dans la logique de l'ecclésiologie de communion de Vatican II, on dépasse la distinction entre nature et surnature pour considérer l'Église comme **un peuple en marche**, tout tendu vers le Royaume de Dieu à venir.

Dans le même temps, *RM* s'en prend à tout ce qui serait une **sécularisation du salut**, une conception anthropocentrique du salut ou un concept trop régnocentriste de la mission. Du coup, l'engagement pour la paix, la justice et les droits de l'homme est considéré comme une exigence du témoignage évangélique, mais n'apparaît pas théologiquement comme l'exigence même du salut chrétien en tant qu'anticipation du Royaume de Dieu dans le cours de l'histoire.

Dialogue et Annonce (19 mai 1991)

Cependant, il importe de ne pas lire l'encyclique *RM* indépendamment du document qui l'a suivie immédiatement, *Dialogue et Annonce*. En effet, ce document, qui ne paraît que 4 mois après la présentation de l'encyclique, est le fruit d'un chantier ouvert depuis 5 ans par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples. De plus, on sait que ces deux textes sont en bonne partie de la plume d'un même rédacteur, le Père Marcel Zago (omi). *DA* affirme notamment: «Malgré les difficultés, l'engagement de l'Église dans le dialogue demeure ferme et irréversible.»

L'analyse d'un certain nombre de mots-clés montre une nouvelle vision du monde et de la place de l'Église. Ainsi on ne parle plus de **missions**, sinon pour évoquer à leur sujet le poids de l'histoire, mais de **la mission** de l'Église; on ne parle plus de **non-chrétiens** mais de **croyants des traditions religieuses**; le mot **conversion** ne désigne plus un changement de religion, mais une **marche ensemble** des membres de religions différentes vers Dieu. Le concept théologique qui se profile met l'accent sur l'unité du genre humain et l'unicité du plan du salut, et insiste sur le rôle de l'Esprit Saint dans l'histoire.

Dans le même temps, et en allant sans doute plus loin que *DA* lui-même, des théologiens élaborent une théologie dans laquelle le dialogue interreligieux devient une dimension intrinsèque de la mission: on ne considère plus le dialogue comme un pis-aller quand le témoignage direct est difficile ou impossible, mais le dialogue devient un **dialogue de salut** dans lequel, selon la formulation de Claude Geffré,

chacun s'efforce, dans la fidélité à sa propre vérité, de célébrer une vérité qui déborde non seulement les limites mais encore les incompatibilités de chaque tradition religieuse. Cette question du dialogue interreligieux devient tellement importante que la Commission théologique internationale [CTI] y a consacré un important document, qu'il a terminé en octobre 1996 : *Le christianisme et les religions*[4].

Une synthèse actuelle : les *nouveaux visages de la Mission* selon Michael Amaladoss

On voit actuellement se développer une conception théologique large et profonde du **dialogue interreligieux**, qui tend à en faire le mot-clé d'une nouvelle théologie de la Mission. Cette conception théologique alimente de fait la pratique actuelle de la Mission et en dessine les nouveaux visages. L'un des théologiens marquants de cette réflexion est le Père jésuite indien Michael Amaladoss, qui a effectué de multiples interventions en France depuis quelques années.

Cette évolution ne se fait pas sans poser de problèmes, comme on le voit dans le dernier document de la Commission théologique internationale. Il y a peu de chances que le Père Amaladoss se sente parfaitement à l'aise dans les catégories de ce document. Son dernier livre, *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises ?*, tente résolument une synthèse de la Mission aujourd'hui en la centrant sur le **dialogue** : dialogue avec les cultures, dialogue avec les pauvres, dialogue avec les religions.

Notes

[1] Je n'ai pas eu le temps de me pencher sérieusement sur le tout récent document de la Commission théologique internationale [CTI] sur *Le christianisme et les religions*, élaboré en octobre 1996 et publié dans la *Documentation Catholique* du 6 avril 1997).

[2] N° 63, 1971, p. 924

[3] Elle n'a cependant été rendue publique qu'en janvier 91

[4] Plutôt que dans la *Documentation Catholique*, le texte définitif en français est à prendre dans l'édition suivante : COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le Christianisme et les religions*, Paris, Le Cerf, Bayard-Editions, Centurion, 1997, 109 p. (Préface de Joseph Doré, membre de la Commission ; coll. « Documents des Églises » ; traduction de l'original espagnol par Patrick Simonnin (ofm), sous la responsabilité de Joseph Doré, de la CTI.

Bibliographie

1965: Vatican II

LG – *Lumen Gentium*: Constitution dogmatique sur l'Église. Concile Vatican II, 21 novembre 1964.

UR – *Unitatis Redintegratio*: Décret sur l'œcuménisme. Concile Vatican II, 21 novembre 1964

NA – *Nostra Ætate*: Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Concile Vatican II, 28 octobre 1965.

GS – *Gaudium et Spes*: Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps. Concile Vatican II, 7-XII-1965.

AG – *Ad Gentes*: Décret sur l'activité missionnaire de l'Église. Concile Vatican II, 7 décembre 1965.

DH – *Dignitatis Humanæ*: Déclaration sur la liberté religieuse. Concile Vatican II, 7 décembre 1965.

1965-1985: Vingt années de pratique et de réflexion sur la mission

PP – *Populorum Progressio* (1967), Encyclique de Paul VI sur le développement des peuples.

Document du Synode 1971 sur Justice et Paix.

EN – *Evangelii Nuntiandi*, («Annoncer l'Évangile aux hommes de notre temps»), Exhortation apostolique de Paul VI, 8 décembre 1975.

Document de la Congrégation pour la doctrine de la foi: «Instruction sur quelques aspects de la *théologie de la libération*» (6 août 1984) et «Instruction sur la liberté chrétienne et la libération» (22 mars 1986).

1985-1991-1997: Évangélisation et Dialogue

DM – *Dialogue et Mission*. Titre abrégé pour «L'attitude de l'Église devant les croyants des autres religions: réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission». Document du Secrétariat pour les non-chrétiens, Assemblée plénière du 10 juin 1984, signé par le cardinal Arinze et le Père Zago. *DC*, n° 1880, 2 septembre 1984.

Jean-Paul II, *Discours aux cardinaux et à la Curie*, 22 décembre 1986. *DC*, n° 1933, 1er février 1987.

RM – *Redemptoris Missio* «La mission du Christ rédempteur» est une Lettre encyclique du Pape Jean-Paul II sur «la valeur permanente du précepte missionnaire», donnée à Rome le 7 décembre 1990 à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire du Décret conciliaire Ad *Gentes*. *DC*, n° 2022, du 17 février 1991.

DA – *Dialogue et Annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*. Document du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux et de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples. 19 mai 1991, jour de la Pentecôte. *DC*, n° 2036, du 20 octobre 1991.

EA – *Ecclesia in Africa*, Exhortation apostolique postsynodale (14 septembre 1995).

CR – *Le christianisme et les religions*. Document de la Commission théologique internationale (octobre 1996). *DC*, n° 2157 (6 avril 1997), pp. 312-332.

Mutations des modèles missionnaires au cours des trente dernières années (1960 à 1990)

Un point de vue du protestantisme œcuménique

Klauspeter BLASER

« L'un des changements de paradigme dans le service missionnaire se produisit lorsqu'il devint possible de prendre l'avion pour être à la maison dans les 24 heures »[1]. Notre thème est peut-être aussi prosaïque que cela ! Pourtant le même observateur continue : « Plus importantes furent les possibilités de réunions internationales ». Qu'ont-elles à faire avec notre thème des mutations dans la pensée missionnaire ?[2]

1. La conférence missionnaire mondiale à Bangkok 1973 : un séisme dans le paysage missionnaire

Une des phrases saillantes de cette réunion, tenue à proximité des grands bombardements de lieux vietnamiens et placée sous le thème à la fois traditionnel et hautement provocateur « Le salut du monde aujourd'hui », a fait le tour du monde : « Nous refusons de servir comme simple matière première que d'autres utilisent pour se fabriquer leur propre salut »[3] L'appel — non entendu — à pratiquer un moratoire dans l'envoi et la réception de fonds et de personnel missionnaires ne sera que la conséquence logique de ce cri de protestation. Que s'est-il passé ?

Une des mises au point régulières que le mouvement missionnaire international organise environ tous les huit ans, pratique qu'il n'a pas abandonnée après son mariage avec le Conseil Œcuménique des Églises en 1961, celle de Bangkok justement, ose poser la question théologique du salut en la confrontant à la situation de non-salut du monde : société divisée, injustice criante, misère indicible, non-sens existentiel, discrimination raciale, perspectives d'avenir bouchées. Et

elle proclame comme principe : « Le salut doit être défini par rapport à une situation particulière ». Pour la première fois, ce sont les destinataires traditionnels de l'activité missionnaire, les représentant(e)s du Sud qui prennent la parole et font le récit de leur souffrance, de leurs aspirations et de leurs exigences. Ils feront ainsi de cette occasion un événement inoubliable pour la conscience missionnaire et déterminant pendant longtemps le débat : le message chrétien arrive-t-il à répondre de manière constructive à toutes ces souffrances ? A-t-il fait autre chose qu'aliéner les populations du Sud en les empêchant de valoriser leurs propres traditions culturelles, sociales, politiques, et en leur octroyant le système économique capitaliste, voire néocolonial ? Un ensemble de données peut expliquer de telles interrogations : perte de la supériorité morale de l'Occident, décolonisation, théologie de l'espérance, Église et Société, Mai 68, mouvements et théologies de la libération, théories de la « déconnexion économique », cris d'alarme du Club de Rome. Mais ces facteurs n'épuisent pas la provocation émanant à l'époque du matériel de préparation et ensuite de la conférence elle-même. L'Église et sa proclamation missionnaire ne sauraient se borner à répéter simplement le témoignage biblique ou des vérités dogmatiques ; les chrétiens ne possèdent pas le monopole du mot et de l'espérance de salut. Poésies et proses, lettres, rapports, aphorismes ou déclarations rassemblés par les auteurs de l'étude sur le salut aujourd'hui et soumis aux délégués à Bangkok le montraient à l'évidence, d'une façon originale et peu orthodoxe, il est vrai.

Deux dimensions sont donc importantes pour apprécier le tournant que prit la réflexion sur le paradigme missionnaire à ce moment-là.

1. La nature du salut : est-il individuel, spirituel, vertical, transcendantal ou plutôt social, matériel, horizontal, immanent, structurel ? À la suite de Bangkok, on opposera mission et humanisation (*Heil* et *Wohl* comme disent les Allemands), exclusivisme de l'Église et pluralisme de la société, et tout cela notamment au cours du débat avec les évangéliques. Un des mérites durables de cette controverse générale et non réductible au mouvement missionnaire est le fait d'avoir mis en question la validité de tels dualismes et d'avoir critiqué la tendance chrétienne à gommer les situations concrètes en voulant les améliorer par des affirmations théologiques plutôt que par des mesures efficaces et de nature politique.

2. La question du pouvoir inégal entre Églises, agences missionnaires et pays du Nord d'une part, et du Sud d'autre part. Ce thème n'a pas disparu de l'agenda depuis Bangkok ; il a même donné lieu à des regroupements nouveaux tels la CEVAA ; j'y reviendrai.

Le rapport entre les Églises du Sud et du Nord sera donc discuté comme il ne l'a jamais été avant dans un tel contexte. Encore dix ans auparavant, un représentant d'une jeune Église avait fait cette remarque fine: «Les missionnaires aiment les gens mais ne les apprécient pas» [4]; Bangkok ne s'exprime plus sur ce registre. C'est plutôt la question du pouvoir qui est mise au centre, définie par des catégories telles que dépendance, domination, exploitation. Dans ce conflit, il s'agit pour les Églises et missions du Nord de surmonter les structures d'injustice plutôt que de vouloir engager des activités communes de concert avec les jeunes Églises. Les premières se voient maintenant sur le banc des accusés, souvent avec la classe politique de leur propre pays. Le concept de pouvoir comme tel subit une critique. La proposition d'un moratoire se comprend aussi sur l'arrière-fond de la problématique de la distribution du pouvoir. En tout état de cause, le partenariat, vanté dans la période antérieure comme **le** modèle missionnaire, semble révolu: il est devenu un slogan vide, puisque dans la réalité un rapport de domination et de dépendance se maintient par la dynamique propre des événements.

Permettez-moi donc un très bref regard sur ce passé révolu, afin de mieux prendre conscience des contours du nouveau modèle qui se met en place.

2. Avant Bangkok: la mise en place du modèle «partenariat»

Ce n'est qu'après la deuxième guerre mondiale que les conséquences de l'existence d'une Église répandue universellement ont été tirées sur le plan du rapport entre les «jeunes» et les «vieilles» Églises, à savoir à la conférence de Whitby en 1947, la crise de crédibilité des Églises historiques, la viabilité des jeunes Églises sans missionnaires et l'existence du COE depuis 1948 aidant. La tâche est jugée plus grande encore qu'avant la guerre et nécessite toutes les forces et collaborations pour y répondre. Le partenariat dans l'obéissance (*partnership in obedience*) — voilà la devise. De Whitby jusqu'à Bangkok (avec des étapes passant par Willingen, Achimota et Mexico City, mais également par des assemblées plénières du COE à la Nouvelle Dehli et à Upsal), la période est caractérisée par la décolonisation et l'autonomie des «jeunes Églises», accompagnées de l'espoir que la disparité économique et sociale entre le Nord et le Sud allait progressivement disparaître par le développement de l'autodétermination des États et des Églises. C'est dans ce contexte que l'on peut ranger la mission dans les six continents de Mexico City ainsi que le mot

d'ordre des années 50 et 60 : action apostolique commune (*Joint Action for Mission*). Des partenaires plus jeunes et plus anciens devaient joindre leurs forces pour un travail de pionnier étant donné que des larges parties du monde n'avaient toujours pas été évangélisées. On peut se demander dans quelle mesure le programme cooptait en fait le Sud pour des préoccupations évangélisatrices du Nord. Action comme coopération — voilà le contenu du partenariat. Mais celui-ci ne relève pas d'un choix arbitraire puisqu'il s'agit d'être partenaires dans l'**obéissance**, elle aussi donnée et donc objet de gestion responsable.

Par ailleurs, l'intégration du Conseil International des Missions dans le COE en 1961 fait symboliquement de l'entreprise missionnaire l'expression de l'Église et vice-versa. Dès lors Mexico mettra fin à la distinction d'un monde païen et d'un monde chrétien, sans toutefois en tirer les conséquences structurelles et financières. La mission n'est pas tant transgression de frontières géographiques que présence chrétienne en tout lieu. Dans le programme *Joint Action for Mission* (1959-1973), il en va à tout prendre d'un travail plus efficace, d'une collaboration dans la planification et le partage des ressources et non d'une gestion autre des rapports Nord-Sud. Le contexte théologique contemporain de la *Missio Dei* suggère que tout cela est l'affaire de Dieu qui engage toute l'Église dans cette démarche et non seulement de quelques fanatiques.

Par rapport à de telles perspectives, Bangkok a marqué une césure profonde : confrontation avec les partenaires œcuméniques desquels on réclame justice plutôt que collaboration. Le but est l'*empowerment* politique et économique du Sud. Et après Bangkok ?

PM 54

3. Après Bangkok : de la confrontation au partenariat des inégaux

Même si certains postulats, tel le moratoire, n'ont jamais été mis en pratique, Bangkok n'a pas été un échec, au contraire. Un processus de réflexion bénéfique aux agences du Nord s'est engagé, notamment autour du développement et du « mal-développement ». Alors qu'à Mexico toute référence à la situation raciale en Afrique du Sud et aux États-Unis manquait — et cela en dépit de la longue tradition œcuménique à ce sujet — Bangkok marquait là un net progrès destiné à s'intensifier. Penser en catégories de conflit, voilà une méthode qui allait également se renforcer dans les années à venir. En parlant de « l'Église des pauvres » comme nouvelle réalité et exigence missionnaires, les deux thématiques de Bangkok subissaient une précision nécessaire ; ce sont les pauvres auxquels le salut en tant que libération de la

misère est promis ; ce sont eux qui méritent de participer au pouvoir. En effet, à Melbourne 1980, on constatait une nette détérioration des conditions générales du Sud. Étant donné la complicité des Églises du Nord avec le colonialisme, les pauvres sont dès lors considérés comme les vrais porteurs de la mission ; ce sont eux qui nous évangélisent. Comment les riches peuvent-ils être Église, comment peuvent-ils encore revendiquer une place crédible dans la mission de Dieu ? On peut cependant noter une analyse plus différenciée de la question du pouvoir qui peut être au service ou non de Dieu et des hommes. La solidarité des Églises et des pays du Sud présenterait une alternative à la situation actuelle. Répondant à l'option préférentielle pour les pauvres émise par Melbourne, l'assemblée œcuménique de Vancouver dira trois ans plus tard que toutes les Églises ont le droit de participer aux ressources disponibles, ce qui suppose des formes de partage et de pouvoir décisionnel commun. En dépit du modèle de conflit prévalant, une série d'énoncés positifs et communs émergent :

— la mission comme tâche de l'Église entière et notamment au niveau local (*grass-roots*) ;

— la participation des Églises d'outre-mer aux mécanismes de décision dans les centres ;

— la nécessité d'un mouvement du Sud au Nord, ce qui va au-delà des « six continents » de Mexico et rejoint le « de partout vers partout » de la CEVAA ;

— le partage équitable des ressources disponibles.

À partir de 1989 et la conférence de San Antonio, un style plus coopératif entre des partenaires inégaux va s'imposer. Si les conditions sont toujours inégales, la transformation des structures internationales doit être considérée de façon réaliste. L'accusation en bloc cède le pas à la recherche de perspectives de communion. Le partenariat reprend vie, mais on entend par là une forme de rapport entre inégaux, entre puissants et sans pouvoir, riches et pauvres. La suppression de l'injustice n'est plus la condition de tout partenariat. Dans les milieux œcuméniques, et Foi et Constitution en particulier, on parlera désormais et surtout depuis la conférence de Canberra de la *koinonia*, ou de la communauté eucharistique, pour circonscrire de tels rapports entre partenaires. Résignation ? Réalisme ? Le changement est notable, mais on n'oubliera pas non plus que trois études accompagnent le discours sur l'unité et la *koinonia* : une unité qui coûte ; une obéissance qui coûte ; une suivance qui est coûteuse. L'unité ne saurait être « à bon marché ».

4. Bilan

Pour conclure, tentons de faire un petit inventaire des résultats tangibles que ces mutations ont produit pour la pratique.

1. Ce que l'on observe à un échelon plus général s'avère particulièrement pertinent en missiologie: elle n'est plus l'affaire d'un individu travaillant dans son bureau; elle découle d'un processus de réflexion et d'expériences entrepris en commun, et ce faisant le peuple de Dieu est plus directement impliqué dans la reprise réfléchie de sa mission. L'insistance sur la nécessité d'un travail interdisciplinaire ou interculturel vient encore souligner cet aspect. Ainsi les grandes conférences œcuméniques se sont-elles avérées décisives pour la formulation de problèmes et de solutions théologiques, ecclésiologiques ou missionnaires. Elles ont modifié la théorie et la théologie missionnaires. C'est là une mutation méthodologique importante dans la façon de réagir aux mutations pratiques. Et c'est en observant la succession de ces conférences qu'on arrive à la périodisation proposée plus haut.

2. Certes, des approches et des sensibilités différentes demeurent dans l'appréciation de ces mutations et dans la manière d'y réagir. Toutefois on peut dire que missiologie catholique et protestante partagent aujourd'hui un grand nombre de convictions théologiques et de problématiques à travailler; preuve en est notre association. Quant aux évangéliques, on peut montrer — et je l'ai fait dans ma *Théologie au XX^e siècle* — qu'au moins sur un certain nombre de points, la missiologie œcuménique et celle des évangéliques se sont rapprochées après la période de la polarisation des années 70. On a même parlé d'une tendance à la «convergence». Mais il est également vrai que les options théologiques et herméneutiques différentes s'expriment de façon privilégiée dans la conception du témoignage missionnaire. C'est pourquoi des appréciations différentes et des terrains de frictions pratiques restent.

Les orthodoxes enfin. Ils ne sont guère présents dans les assemblées missionnaires d'ici, mais sur le plan œcuménique, il se manifestent bien avec des prises de position et des propositions critiquant parfois le manque de sensibilité pour la tradition ou un langage trop séculier, tout en reconnaissant des préoccupations communes par exemple pour une ecclésiologie locale ou les dons de l'Esprit. Pour les orthodoxes, la mission est, elle aussi, enracinée dans l'amour intratrinitaire (en quoi la théologie orthodoxe a eu un grand impact sur la missiologie récente), reliée à la nature de l'Église, notamment son apostolicité, et vécue dans l'événement missionnaire principal qu'est l'eucharistie.

La conception orthodoxe fait de la mission un élément de « la liturgie après la liturgie » : elle ne saurait se mettre à la place de la célébration du mystère, mais elle la prolonge et la continue dans l'existence incarnée des hommes. Et à ce titre, l'obéissance missionnaire participe à la divinisation de l'homme par la grâce[5], la liturgie intérieure du cœur.

3. Depuis les années 60, on a beaucoup parlé de l'intégration de la mission dans l'Église et vice-versa. Par rapport aux décennies antérieures, c'est peut-être la mutation la plus profonde qui soit survenue. Cette conséquence structurelle, tirée d'un travail théologique approfondi, a absorbé bien des énergies depuis lors. Nous connaissons tous les obstacles pratiques et mentaux, les craintes psychologiques et financières et le conflit émargeant autour de l'« entraide ecclésiastique » jugée réductrice par rapport à l'« évangélisation ». Et pourtant bien des choses se sont réalisées dans ce domaine, à tel point d'ailleurs que certains se demandent si l'intégration n'est pas devenue plutôt un frein dans la liberté d'action et dans la créativité de ceux qui, dans nos Églises et pays, sont porteurs du souci missionnaire. De plus, les structures sont compliquées et absorbent trop d'énergie. Les regroupements qu'on a vu naître dans la CEVAA (Communauté Évangélique d'Action Apostolique), le *Council of World Mission* (*CWM*), le *United in Mission (UiM),* ainsi que dans la Mission de Bâle (*Kooperation Evangelischer Kirchen und Missionen, KEM*) sont cependant une suite de l'exigence de l'intégration ; mais surtout, ils répondent, chacun à sa manière propre, à la nécessité de redistribuer le pouvoir et de repenser l'ecclésiologie au vue de l'existence d'un réseau ecclésiastique universel. La CEVAA est un enfant de *Joint Action for Mission*, la *CWM* répond aux revendications de Bangkok et de Melbourne alors que l'UiM et la *KEM* reprennent l'idée d'une tâche partagée dans une communauté solidaire (*shared mandate*) avec des pouvoirs décisionnels décentralisés. Ces changements dans les structures mêmes des organismes missionnaires sont eux aussi un miroir des mutations intervenues en les concrétisant[6].

4. Enfin, les diverses considérations ayant trait à l'exigence missionnaire aujourd'hui sont recueillies dans un contenu dont l'*Affirmation œcuménique sur la mission et l'évangélisation* de 1982[7] (actuellement en révision) est encore et toujours l'expression : « La proclamation du Royaume de Dieu, inaugurée en Jésus, le Seigneur crucifié et ressuscité, est au cœur même de la vocation de l'Église dans le monde. Par leur vie, centrée sur le culte et l'eucharistie, l'action de grâce et l'intercession, par leurs projets de mission et d'évangélisation, par une

existence en solidarité avec les pauvres, par la défense des droits de l'homme qui peut aller jusqu'à l'affrontement avec les pouvoirs d'oppression, les Églises s'efforcent d'accomplir cette vocation évangélique (Affirmation 4). Les Églises se trouvent partout en situation missionnaire. [...] Ce que les chrétiens affirment au sujet de la responsabilité missionnaire de l'Église à l'échelle mondiale ne peut être crédible que s'ils s'engagent avec sérieux dans la mission là où ils vivent (Affirmation 37)».

Notes

[1] «One of the paradigm shifts in missionary service occurred when it became possible to fly home in 24 hours», in B. Thorogood, *Gales of Change*, Genève: 1994, p. 7; du même auteur: «Nouveaux modèles missionnaires», in *Journal des Missions Evangéliques* (164e année), 1989, pp. 115-16; 125-28. Thorogood est l'historien de la *London Missionary Society*.

[2] Pour cette esquisse, j'utilise entre autres un travail non encore achevé de Kai Funkschmidt sur la transformation de la *London Missionary Society* en *Council for World Mission*, de la Société des Missions Évangéliques de Paris en Communauté Évangélique d'Action Apostolique et de la *Vereinigte Evangelische Mission* à Wuppertal en *United in Mission*. Funkschmidt élabore soigneusement les arrière-fonds théologiques et missiologiques de ces mutations.
Sur les conférences missionnaires mondiales, cf. P. Vanderbeeken, *De Mexico à San Antonio, quel parcours ? La mission selon le COE aujourd'hui*, Mémoire de licence (non publié), Lausanne, 1990; E. Schwab, *Lausanne II — San Antonio. Deux conférences missionnaires*, Mémoire de licence (non publié), Lausanne: 1992, ainsi que divers articles dans *International Review of Mission* en prévision ou en rétrospective de conférences missionnaires du XX^{e} siècle. Pour l'ensemble, K. Blaser, *La théologie au XX^{e} siècle. Histoire-Défis-Enjeux*, Lausanne: 1995, chap. 10.

[3] On pourrait citer bien d'autres témoignages d'un caractère analogue avant et après la conférence, cf. K. Blaser, *La théologie au XXe siècle*, pp. 254-55.

[4] «The missionaries love the people, but they do not like them», citation d'un représentant d'une jeune Église, in: *In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz von Mexico 1963*, éd. T. Müller-Krüger, Stuttgart: 1964, p. 141.

[5] I. Bria (éd.), *Go forth in peace. Orthodox perspectives in mission*, Genève: 1986; *International Review of Mission*, p. ex. n° 311/12, 1989 (Évêque Anastasios).

[6] Outre le travail de K. Funkschmidt, cf. *Zeitschrift für Mission* XXII/1996, «Neue Strukturen der Missionswerke».

[7] *La Mission et l'Evangélisation. Affirmation œcuménique*, Genève: 1982.

Mutations des modèles missionnaires au cours des trente dernières années (1960 à 1990)

Un point de vue évangélique

Henri BLOCHER

Les organisateurs de la « table ronde » sur les mutations missiologiques récentes ont fait preuve d'une prudence exemplaire : ils ont laissé hors du champ les sept dernières années, jugeant, je suppose, que nous manquons de recul pour en parler. Pour l'examen des modèles **évangéliques**[1], cependant, 1960 n'est pas l'année qui s'impose pour la délimitation d'une période significative. 1966 marquerait davantage le début de « mutations » intéressantes, avec les deux congrès de Wheaton et de Berlin. Wheaton, organisé par deux grandes associations de sociétés missionnaires, « fut, pour les évangéliques, la première expérience de conférence mondiale. Jusqu'alors (1966), les évangéliques n'avaient jamais fait l'effort ou pris le risque d'une telle conférence avec un ordre du jour tellement englobant » [2]. Berlin inaugura la catégorie des TGC, « très grands congrès », Billy Graham y ayant investi massivement ses ressources, assisté du théologien Carl F.Henry[3].

Le mouvement lancé à Wheaton et, surtout, Berlin, s'est déployé au cours des trois décennies suivantes, et c'est lui que j'ai principalement à l'esprit quand je m'interroge sur les mutations des modèles[4]. Le jalonnement : le congrès européen d'Amsterdam 1971, non négligeable pour les Francophones assez largement représentés, puis le rassemblement le plus marquant, semble-t-il, Lausanne 1974 — « il n'y a guère de doute, estime Utuk, Lausanne a été aux évangéliques ce que la Nouvelle-Delhi a été aux conciliaires [COE] » [5] — suivi par la création d'un Comité de Continuation[6] ; diverses « consultations » ciblées, avec analyses plus techniques, dont l'importante consultation de Pattaya 1980 ; enfin Lausanne II, comme on l'a nommé, à Manille, en 1989. De Lausanne à Manille, on peut signaler le rôle éclatant du pasteur anglican John Stott, dont le monde est la paroisse bien plus qu'il ne le fut pour Wesley, rédacteur infatigable de formules d'accord et inspirateur du mouvement par sa prédication biblique (*Bible exposition*).

L'évolution des trente années a-t-elle grandement modifié le paysage ? À mon avis, elle n'a pas impliqué de révolution, de bouleversement majeur, et les commentaires ont tendu à exagérer les changements intervenus[7]. Les modèles évangéliques se sont plutôt **adaptés** à l'évolution étonnante du monde dans la période considérée.

Ce qui n'a guère changé, c'est la conception fondamentale de la tâche évangélisatrice. Dans le cadre d'une interprétation simple du kérygme traditionnel, en particulier sous sa forme du XVI[e] siècle, la mission reçoit son mandat des paroles du Ressuscité en Matthieu 28.19 s., et s'intègre dans l'histoire du salut ; il ne semble pas que l'articulation avec la *missio Dei* trinitaire pose de problème théologique ou requière de tout repenser.

Trois arêtes assez vives, par différence d'autres tendances en chrétienté contemporaine, méritent d'être mentionnées. Le diagnostic reste **pessimiste** sur l'état de l'homme « naturel » et ses ressources ; la perdition éternelle des impénitents demeure un article de la croyance évangélique, en dépit de son éclipse dans la prédication, et il détermine toujours le sens de la mission. Le salut est fondé sur la transaction objective de la **rédemption**, « par le sang de Jésus-Christ », comprise comme satisfaction de la justice et substitution expiatoire — nous tenons pour solidement biblique et comme essentielle à la foi apostolique cette doctrine abandonnée presque partout en dehors de nos rangs ; le fruit de cette œuvre accomplie « une fois pour toutes » est reçu par le moyen d'une adhésion de foi personnelle, suscitée par la Parole et l'Esprit. L'Église est d'abord considérée comme l'**effet** de l'action de la Parole et de l'Esprit (elle est *creatura verbi*) ; elle n'a pas fonction d'institution médiatrice, même si elle est, dans un deuxième temps, associée à l'application du salut par la diffusion de la Parole[8].

Ce qui a changé néanmoins, malgré l'ampleur limitée des mutations, concerne davantage le rapport de la mission, telle que je viens de la définir, à son « autre ».

L'attention s'est portée, surtout, sur les **implications socio-politiques** de l'Évangile. Plusieurs datent de Lausanne leur « redécouverte » et y ont vu un changement de cap qui faisait converger le mouvement évangélique et le mouvement conciliaire (COE). L'accent de Lausanne était moins nouveau qu'on ne l'a dit : non seulement, il effectuait la ré-appropriation d'un incontestable héritage[9], mais pour l'époque récente, il relayait un discours déjà entendu : c'est en 1947 que Carl F. Henry, précisément, avait dénoncé *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*. Quoi qu'il en soit, Lausanne a braqué les

projecteurs sur le sujet. L'affirmation vigoureuse de la responsabilité socio-politique a fait peur à certains, qui ont craint un glissement vers les positions du C. O. E. À l'intérieur du Comité de Lausanne, lors de sa première session à Mexico, la tension était perceptible. Il a fallu la consultation de Grand Rapids 1982 pour clarifier et pour apaiser. Un large accord se ferait pour souscrire à la formule suivante : l'action sociale et politique fait partie de **la mission** de l'Église mais ne se confond pas avec l'**évangélisation**, ou avec **les missions**, si on adopte la distinction de Lesslie Newbigin entre le singulier et le pluriel[10].

Le **vrai** débat concerne l'orientation et la justification théologiques de l'action préconisée. Bien qu'on trouve des positions intermédiaires, le clivage se dessine entre une éthique socio-politique de la loi et sagesse divine, rattachée à l'œuvre de la création et de la providence, et une éthique du « royaume », inspirée par l'œuvre de la réconciliation, désireuse, sinon de faire advenir la nouvelle humanité pacifiée, du moins d'en dresser les signes et de tendre vers elle. Pour celle-ci, l'**implication** est directe, à l'égard de l'Évangile, alors qu'elle est indirecte pour la première, selon que l'Évangile annonce la restauration de l'œuvre créée, et commande, bien sûr, l'amour du prochain, la recherche de son bien. L'éthique de la loi-sagesse procède plutôt de la Réforme magistérielle ; l'éthique du royaume paraît d'esprit anabaptiste, et il est remarquable que cet esprit, après tant de siècles d'isolement culturel, soit en phase avec les intellectuels modernes ou postmodernes de nos démocraties, depuis les étranges *sixties* ; la faveur rencontrée par la théologie néo-anabaptiste d'un John H. Yoder ou d'un Ronald Sider illustre bien le phénomène.

Le deuxième changement a trait à la **contextualisation culturelle**. Alors que les missionnaires évangéliques n'hésitaient guère, autrefois, à lier au message chrétien les mœurs et les normes de leur propre culture, pour les faire adopter par les convertis, une prise de conscience s'est produite, en sens contraire. Là aussi, le climat général (parmi les faiseurs d'opinion) a exercé son influence, avec la fin de la colonisation, les compensations pour la culpabilité des ex-colonisateurs, les tendances de l'anthropologie et le pluralisme. Mais des facteurs propres au mouvement évangélique ont beaucoup compté : les progrès de la science de la traduction, avec la mission Wycliffe et la Société Internationale de Linguistique (SIL) qui lui est associée, sensibilisant à l'importance du contexte ; proche, l'ouverture à la question herméneutique ; le pragmatisme, appuyé sur des recherches de sciences humaines, de l'école influente de la Church Growth (D. McGavran). L'audace, dans la voie des transpositions contextualisantes, porte

certains, comme Charles H. Kraft de la *Fuller School of World Mission*, au-delà des limites habituellement reconnues de l'évangélisme.

L'accord se fait sur le «juste milieu» d'une adaptation sans absorption, d'une traduction sans dénaturation: nécessité d'une critique envers des éléments incompatibles avec l'Évangile, mais nécessité d'incarner celui-ci (je déplore l'absence d'une réflexion sur la généralisation «abstraite» de la notion d'incarnation). Le mot «culture» fonctionne parfois magiquement; surtout, beaucoup de travail reste à faire sur les critères qui permettent de discriminer entre l'acceptable et l'inacceptable.

Une certaine évolution s'observe encore sur le **dialogue inter-religieux** (les évangéliques ne voudraient pas du dialogue «intrareligieux» de Panikkar). On note un effort d'information plus soutenu, et un ton plus irénique et respectueux, en particulier pour l'islam. Globalement, pour autant, la fermeté n'est pas entamée quant au cœur de l'affaire: les évangéliques proclament les prérogatives exclusives du Christ, seul Dieu et Sauveur, **le** Chemin[11]. Rien ne choque plus les évangéliques (comme furent choqués les orthodoxes) que le syncrétisme à la mode de Mme Chung à Canberra. Rien ne les met mal à l'aise comme les ambiguïtés des prières juxtaposées d'Assise, avec le message que l'opinion publique en tire.

Sur la possibilité d'accéder au salut pour ceux qui n'ont pas entendu l'Évangile, cependant, le spectre de la diversité se révèle assez large. Une aile «droite» reste forte, qui n'envisage aucune possibilité, sauf révélation spéciale (vision...) très exceptionnelle. D'autres suspendent tout jugement. Beaucoup, de façon plus ou moins large, croient que la révélation générale peut suffire pour une foi salvifique très peu instruite, mais efficace, au Christ visé comme dans la nuit de l'ignorance; le plus connu serait Sir J. Norman D. Anderson. Quelques-uns vont jusqu'aux limites ou les dépassent, comme Clark Pinnock, en admettant que les religions non-chrétiennes puissent servir de vecteurs pour une telle foi[12].

En outre, deux modèles originaux se sont dégagés et doivent être signalés. Le premier, dont l'avocat le plus écouté est Peter C. Wagner (que j'ai connu au Comité de Lausanne), procède de la vague néo-pentecôtiste: c'est celui du combat spirituel, *Spiritual Warfare*. La mission ou évangélisation s'accomplit dans le choc des Puissances. Rejetant la réduction cérébrale, donc dévitalisée, de notre évangélisation classique, constatant l'inefficacité des discours et arguments, il s'agit de laisser la force supérieure de l'Esprit divin soumettre et chasser

celle de l'Adversaire. L'expérience de cette lutte conduit à mettre en œuvre une stratégie très élaborée: d'abord s'emparer du terrain en exorcisant (par la prière, le jeûne, les cortèges) les «esprits territoriaux» qui tiennent sous leur coupe les populations locales. La composante «pentecostale» était forte à Manille et l'accent sur le combat spirituel ainsi compris n'a pas été sans susciter de sérieux remous.

L'autre modèle original récent, rejeton du travail philosophique néo-calviniste, est celui de la **reconstruction chrétienne**. La mission y devient intensément socio-politique, mais dans une tonalité fort différente de celle des évangéliques ordinaires. La critique de la société est radicale autant que globale, et la volonté passionnée de lutter pour que la seigneurie de Dieu et de Jésus-Christ soit effectivement reconnue dans toutes les sphères de l'existence. Cela ne se peut que par l'obéissance à sa **loi**, d'où le nom de **théonomiste** que porte aussi la tendance, la loi de Dieu pour l'ensemble d'une société ou nation nous étant connue par l'Ancien Testament. Il va de soi que la prédication de l'Évangile au sens traditionnel, en vue de la vie **éternelle**, garde toute sa place pour ce modèle. Le mouvement, lancé aux États-Unis par Rousas Rushdoony, a pris de la vigueur; en France, il obtient l'appui d'un théologien aussi prestigieux que Pierre Courthial.

Les observateurs qui font connaissance avec les évangéliques sont souvent surpris par leur diversité, par la concurrence de doctrines structurées, voire ciselées, en leur sein. Puis ils s'étonnent, dans un deuxième temps, par leur refus persistant de remettre en cause un noyau commun de convictions, qui sont aussi des contours d'identité. Notre coup d'œil sur les modèles déclenche-t-il la même double réaction? J'avoue que cette réaction répond assez bien à ce que j'éprouve de l'unité et de la pluralité internes du mouvement évangélique.

Notes

[1] Nous appelons «évangéliques» ceux que d'autres dénomment «*conservative evangelicals*». Sur le vocabulaire et les enjeux, on peut se référer à *Fac-Réflexion* (Vaux-sur-Seine) n° 24, septembre 1993, en particulier l'article de Neal Blough, «Évangélisme et fondamentalisme au cours du XX[e] siècle aux États-Unis», pp. 4-15 — il cite la boutade perspicace de Martin Marty disant «qu'on peut définir les évangéliques comme ceux qui se reconnaissent en Billy Graham» — et mon «Aiguillages. Les mobiles et les motifs des choix», pp. 16-27.

[2] Efiong S. Utuk, «From Wheaton to Lausanne. The Road to Modification of Contemporary Evangelical Mission Theology», in *New Directions in Mission and Evangelization 2. Theological Foundations*, sous dir. James A. Scherer et Stephen B. Bevans, Maryknoll, Orbis Books, 1996, p. 102. (Article repris de *Missiology* 14, avril 1986, pp. 205-220.)

[3] Comme je crains que le fait soit bien oublié, je rappelle qu'un petit volume est issu du Congrès de Berlin en traduction française, *Un seul monde, un seul Évangile, un seul devoir. Congrès mondial sur l'évangélisation*, Genève, Labor & Fides, 1967, 157 p. La photographie de couverture montre, avec B. Graham et C. F. Henry, l'évêque luthérien Otto Dibelius et l'empereur Haïlé Sélassié.

[4] Si l'on s'intéresse à une plus large « plage » de référence, on pourra lire l'article très personnel du fameux missiologiste Arthur F. Glasser, « The Evolution of Evangelical Mission Theology since World War II », *Evangelical Review of Theology* 11/1, janvier 1987, pp. 52-64.

[5] *Op. cit.*, p. 106.

[6] À l'imitation du Comité de continuation créé après Edimbourg 1910 ; il a pris le nom de Lausanne Committee for World Evangelization. J'en ai fait partie jusqu'en 1980.

[7] C'est le cas, à mes yeux, d'Utuk, *op. cit.*, dont la sympathie pour son objet d'étude est limitée. L'exagération a plusieurs causes : la propension journalistique, mais qui n'épargne pas le microcosme académique, à gonfler l'importance de l'objet traité, donc les ruptures dans les événements (plus l'événement est important, plus mon « papier » sur lui prend de valeur) ; la nécessité de schématiser ; le jeu de représentations préalables insuffisantes qui sont, elles, bouleversées devant l'événement révélateur. Dans certains cas, l'intérêt pour le changement qu'on veut mener plus loin pousse à magnifier les changements qui ont eu lieu à l'occasion d'événements symboliques, au prestige légitimant.

[8] On reproche souvent aux évangéliques de ne pas avoir d'ecclésiologie. La critique touche juste en ce sens que le sujet est peu étudié, les thèses peu développées ; le sujet est même évité, par diplomatie ou pragmatisme, dans les entreprises inter-dénominationnelles (les évangéliques, répandus dans diverses dénominations, se rassemblent sur ce qui les rapproche comme évangéliques). On sous-estime, cependant, l'accord ecclésiologique, souvent tacite, que nous avons résumé.

[9] Aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, le mouvement évangélique a non seulement créé de nombreuses œuvres sociales mais a milité dans l'arène politique, et le plus souvent du côté « progressiste ».

[10] « The Logic of Mission », in *New Directions... 2, op. cit.*, p. 20. (Le chapitre est pris du livre *The Gospel in a Pluralistic Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, pp. 116-127).

[11] Les ouvrages à citer seraient fort nombreux. Contentons-nous de l'article irénique, nuancé, de George Brunk III, « The Exclusiveness of Jesus Christ », in *New Directions 2, op. cit.*, pp. 39-54 (repris de *Jesus Christ and the Mission of the Church Contemporary Anabaptist Perspectives*, sous dir. E. Walter, Newton, Faith & Life press, 1990, pp. 1-23) et de la livraison du *Journal Européen de Théologie* (trilingue), « le salut et la pluralité religieuse », 4/1, 1995.

[12] Ici aussi je renonce à une bibliographie fournie et renvoie à Malcolm J. McVeigh, « The Fate of Those Who've Never Heard? It Depends », *Evangelical Missions Quarterly* 21/4, oct. 1985, pp. 370-379, qui passe en revue les opinions.

Recensions

Annie LENOBLE-BART
AFRIQUE NOUVELLE —
Un hebdomadaire catholique dans l'histoire 1947-1987
Éditions de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine,
317 p. 1996

L'intérêt de cet ouvrage est double : à la découverte d'un journal de qualité qui a vécu quatre décennies s'ajoute celle du chemin accompli dans cette même période par l'Afrique noire. Un intérêt qui devient encore plus évident si on se souvient qu'en plein milieu de ce parcours se situent deux mutations majeures qui concernent directement cette publication africaine et catholique : la colonisation fait place aux indépendances et l'Église romaine passe par Vatican II. Je me permets d'ajouter que cet intérêt m'atteint personnellement puisque c'est sur la même aire géographique du continent africain et dans la même tranche d'années que, étant au service des Églises protestantes, j'ai eu des contacts fréquents et fraternels avec la direction de ce périodique.

L'objectif annoncé par l'auteur (sur la quatrième de couverture) est atteint : les journalistes d'*Afrique Nouvelle* «... engagés, mais sans sectarisme outrancier, ont défendu de grandes causes : un catholicisme adapté à l'Afrique, un tiers-mondisme humaniste, des politiques plus justes et plus honnêtes... »

La présentation de l'ouvrage est plutôt austère : typographie serrée, compilation de citations (qui souvent pourraient être plus brèves) ; des notes de références nombreuses ; un seul diagramme, qui exprime la diffusion du journal dans les différents pays, mais pourquoi est-il limité aux années 1952 et 1958 ? Quant aux deux seuls tableaux présentés, ils portent chacun le n° 1 (« finances » 1957-58 et « grandes rubriques » 1953 et 1983), alors qu'ils ne sont suivis ni l'un ni l'autre d'autres tableaux que cette numérotation ferait espérer. Encore deux regrets : le lecteur est un peu perdu dans la chronologie des faits évoqués quand la référence des citations comporte le numéro du journal sans en indiquer sa date ; et il aurait apprécié qu'un index des noms de personnes et de lieux mentionnés dans le texte de l'ouvrage lui permette de procéder à des assemblages dans l'imposante masse d'information offerte.

Car c'est bien son grand mérite : il informe bien sur le journal et sur la tranche de quarante années qu'il couvre.

La **première partie** est une biographie de l'hebdomadaire, démontrant son souci d'objectivité, de formation, d'ouverture ; son audience dépassant largement le catholicisme en Afrique francophone, visant les élites ; ses finances... qui lui feront toujours problème et seront cause de sa disparition.

La **deuxième partie**, la plus délicate, rend compte de sa relation avec l'Église catholique. Sa rédaction se veut libre, mais son orientation et son existence

même sont aussi entre les mains des évêques. On le sent à la pointe, et souvent progressiste, dans des domaines comme le colonialisme, la famille, la promotion de la femme, et le racisme. Mais le ton devient plus conventionnel lorsqu'il vient à traiter (peu souvent) de l'avortement, du célibat des prêtres, et même de la théologie de la libération. Curieusement, l'a. ne souligne que très peu l'impact que Vatican II a certainement eu sur *Afrique Nouvelle*.

C'est dans cette partie qu'est soulignée la position des rédacteurs fermement hostile au communisme, point de vue quelque peu tempéré par la suite, ainsi que l'exprime la formule « ni Moscou ni Washington ». Ils se montrent par contre largement ouverts au dialogue avec l'islam ainsi qu'à l'œcuménisme chrétien. La préface du livre ne rappelle-t-elle pas que ce sont des missions protestantes qui, les premières, ont lancé une presse pour et avec les Africains ?

Les **troisième et quatrième parties** resituent le journal dans le monde pour lequel il est fait, et l'on voit défiler quarante années de vie surtout africaine, mais aussi mondiale, avec sa foison d'événements, de problèmes et de meneurs : le politique, l'économique, le culturel, le religieux, tout y passe. Le lecteur y trouve grand intérêt, car les citations sont liées par des commentaires bien à-propos. Il peut pourtant se poser quelques questions. Quand l'a., plutôt que de présenter tous les chefs d'État mis en scène par le journal (ce qui conduirait effectivement à des longueurs excessives), se limite à un gros plan sur deux d'entre eux, pourquoi son choix se porte-t-il sur S. Touré et sur J. Nyéréré ? Sans être identiques, ils se réclament tous deux du socialisme, alors qu'on ne trouve dans l'ouvrage aucune présentation un peu complète du regard que porte l'hebdomadaire sur Houphouët-Boigny ou Mobutu. Et quand la même opération se fait pour la nouvelle génération, pourquoi le choix d'Hissène Habré et de Sankara, dont le journal ne couvre que quatre ou cinq années de présidence ? Certes, la durée n'est pas le seul critère à considérer, mais quand des chefs d'État comme Bongo, Eyadéma, Kérékou sont à peine évoqués, on peut le regretter.

Si un sujet comme le déséquilibre des lois du marché (combien essentiel, mais peut-être le journal en a-t-il peu parlé) est peu abordé, par contre son approche de la décolonisation (qui a la part du lion dans les écrits de l'époque, on s'en doute) est bien analysée, y compris les facteurs venus d'Indochine, d'Algérie, de l'attitude belge au Congo britannique et au Ghana. En outre, ce qui entoure N'Krumah est particulièrement bien campé. La loi-cadre liée à G. Deferre n'a quasiment pas retenu l'attention de l'a. ; *Afrique Nouvelle* n'en a-t-il pas fait état ? Par contre ce qui est rapporté sur le néocolonialisme venu du Nord et sur la nouvelle colonisation des Noirs par les Noirs est très positif.

La **conclusion** retient l'attention : « *Afrique Nouvelle* justifie son nom, dans la mesure où [...] elle a joué un grand rôle dans la formation d'une opinion favorable à une évolution du continent [...] Elle a essayé de promouvoir une Afrique adulte, consciente de ses problèmes mais les prenant à bras le corps ». Et l'a. de se demander si sa disparition est une preuve d'échec. Elle en présente quelques causes. Certaines sont internes : évolution insuffisante, ambiguïté entre sa liberté et la présence d'une Église exigeante, coordination difficile avec d'autres périodiques catholiques (au Bénin, au Cameroun, etc.). D'autres sont externes :

concurrence des radios et des TV, et d'une presse non africaine (comme par exemple le magazine *Jeune Afrique*, envoyé depuis la France à 110000 exemplaires en Afrique subsaharienne où *Afrique Nouvelle* n'atteint pas toujours 10000 exemplaires); une autre cause mentionnée est la baisse de la dynamique des missions catholiques, que l'a. analyse à l'aide de l'ouvrage de René Luneau *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*. Mais l'a. ne termine pas sur ce jugement déprimant: les catholiques ouest-africains s'éloignent d'un modèle importé avec référence à des agences de presse occidentales. Les Églises africaines ont sécrété des formes nouvelles de manifestation de leur foi où la presse n'est pas nécessairement une priorité.

Cet ouvrage, en présentant la belle contribution fournie par *Afrique Nouvelle* à la marche de l'Afrique noire, reste un outil que les bâtisseurs actuels et futurs utiliseront avec profit.

Pierre CADIER

Jean-Claude Basset
Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir.
Paris: Le Cerf, 1996, 503 p.

C'est un ouvrage très important que ce livre qui est la publication d'une thèse de doctorat soutenue avec succès à l'Université de Lausanne. L'auteur (a.), Jean-Claude Basset, est pasteur de l'Église nationale protestante de Genève et a vécu plusieurs années de sa vie en Iran et à Djibouti. Il est très engagé dans de nombreux dialogues (= *d.*) interreligieux en Suisse et ailleurs dans le monde. Il a contribué de manière déterminante à la création et aux activités de la plateforme interreligieuse à Genève. Son étude scientifique est donc l'expression d'une réflexion nourrie par la pratique et vice-versa.

Dans l'introduction, l'a. rappelle que cette étude n'est pas une histoire du *d.*, ni une théologie des religions. L'ouvrage tente de saisir à travers l'analyse de *d.* réellement pratiqués ce qu'est un *d.* en soi, dans l'idéal, ce qui le caractérise. L'étude tente donc de cerner et décrire les conditions qui doivent être remplies pour qualifier une rencontre interreligieuse de véritable *d.* En avant-propos, l'a. propose comme thèse qu'un véritable *d.* n'est possible que dans le cadre d'un modèle pluraliste théocentrique pour expliquer la présence et l'interaction des diverses religions entre elles. Il n'y a pas de *d.* véritable possible quand on défend une position exclusiviste (la religion que je défends est la seule véritable) ou syncrétiste (visant à un mélange entre religions).

La première partie du livre est descriptive et présente divers *d.* personnels ou institutionnels qui ont été organisés depuis 1893, date de la réunion du Parlement mondial des religions. Selon l'a., on peut situer le tournant dans l'approche du *d.* à l'année 1970. C'est à partir de cette date, que les *d.* ont crû, quantitative-

ment et qualitativement. Trois *d.* internationaux sont décrits dans le détail, puis trois événements analogues, mais à importance essentiellement locale. L'ouvrage a ensuite le grand mérite d'offrir une présentation de l'évolution de la réflexion et pratique du *d.* interreligieux dans le cadre du Conseil œcuménique des Églises (COE) entre 1970 et 83. Tout en reconnaissant au COE le mérite d'avoir été très loin dans son attitude d'hospitalité réelle à l'égard de personnes d'autres religions, et cela jusque dans ses assemblées les plus importantes, l'a. ne cache pas pour autant les impasses et conflits auxquels s'est heurté le mouvement œcuménique dans son approche des croyants d'autres religions et dans ses tentatives d'organiser des *d.*

Dans la deuxième partie du livre, l'a. tente de cerner les caractéristiques essentielles d'un véritable *d.*, tout en les plaçant dans le contexte de l'évolution du monde contemporain, marqué simultanément par une sécularisation croissante et par la résurgence de nombreuses traditions religieuses. L'a. s'attelle à la tâche de fixer les normes et les limites d'un *d.* authentique. Elles sont très élevées et exigeantes. Les éléments essentiels suivants doivent être réunis pour qu'il y ait *d.* au sens strict du terme : rencontre de personnes, échange verbal avec enjeu fondamental, base commune minimale, réciprocité sans restriction et reconnaissance de l'altérité du partenaire. De facto, selon l'a., la plupart des rencontres ou manifestations classées habituellement comme *d.* ne sont que des préparations au *d.*

Il n'y a pas de *d.* entre religions, mais seulement entre croyant-e-s. L'expérience montre également que le *d.* véritable n'a pas non plus lieu quand des partenaires représentent des institutions religieuses, mais quand ils se rencontrent comme personnes humaines, avec leurs histoires spécifiques et leurs caractéristiques. Cette exigence d'un *d.* entre personnes est même, selon l'a., l'une des contributions de la culture occidentale à la compréhension du *d.* Deuxièmement, il n'y a pas *d.* au sens strict du terme utilisé dans ce livre s'il n'y a pas d'échange verbal sur des questions ayant un enjeu existentiel important pour les partenaires. Troisièmement, sans minimum commun partagé, il n'y a pas de possibilité de *d.* Ce minimum peut être la reconnaissance de la nature intrinsèquement religieuse de tout humain ou l'urgence des problèmes de société à résoudre, ou alors la nécessaire résistance active à la sécularisation envahissante. Enfin, chaque participant à un *d.* a le droit d'être reconnu comme différent, avec ses spécificités. Un véritable *d.* sera toujours garant de l'altérité des représentants des religions en présence. Le *d.* authentique est une rencontre des différences. L'a. peut ainsi dire que le véritable *d.* implique une reconnaissance positive de la pluralité des religions et qu'il est un moyen privilégié de la quête de la vérité dans le monde contemporain. La vision du *d.* défendue dans ce livre n'exclut cependant nullement la possibilité de la conversion d'un des partenaires. Celle-ci ne saurait toutefois être le but d'un *d.*

Poursuivant sa démarche visant à une compréhension toujours plus précise de ce qu'est un *d.* authentique, l'a. propose des critères pour une typologie des *d.* selon les formes qu'ils prennent, selon leur nature et selon leurs enjeux. Ce classement est utile comme approche, y compris pour les *d.* interconfessionnels,

à condition de ne pas forcer les distinctions ainsi établies. Il n'est en effet pas dit qu'un *d.* dit de laïcs se concentre toujours essentiellement sur des questions pratiques ou d'action. Quant à distinguer entre ce qui est inter-religieux, infra-religieux et intra-religieux, cela paraît quand-même un peu artificiel. La démarche de l'a. ne serait pas complète sans une forme de *d.* avec des témoins engagés dans des rencontres interreligieuses. C'est ce que fait le dernier chapitre de l'étude à proprement parler.

Le livre se termine par un résumé des thèses de l'a. en «40 propositions» qui synthétisent la démarche et abordent en plus un certain nombre de questions critiques régulièrement posées aux défenseurs du *d.* interreligieux. À lire absolument.

Il y a évidemment un certain nombre d'interrogations qui n'ont pas encore trouvé de réponse satisfaisante. On peut en mentionner quelques-unes. La définition de ce qu'est un vrai *d.* est très exigeante. Elle pourrait impliquer que seules des personnes adhérant à une certaine compréhension (philosophique) de la vérité liée à une option pluraliste en théologie des religions sont capables de *d.* véritable. D'autre part, le missiologue se demande si cette définition du *d.* (qui exclut l'idée de but préalable) n'est pas incompatible avec une théologie de la *missio Dei.* Puisque Dieu est perçu comme ayant un projet pour sa création et œuvrant à cet effet dans le monde, c'est bien à un but que s'articulera toute pratique du *d.* d'un point de vue chrétien. Enfin, l'on peut suivre l'a. dans l'affirmation que la vérité dernière dépasse toute formulation humaine et que Dieu, par définition, a une dimension de mystère irréductible au langage et à l'expérience humaine. Mais l'on doit pouvoir articuler cette affirmation avec le postulat chrétien de base selon lequel Jésus-Christ (qui ne saurait évidemment être contenu dans une christologie, si parfaite soit-elle) incarne en personne la plénitude du mystère de Dieu. Ce travail reste à faire.

Ces remarques n'enlèvent rien à la valeur du livre du pasteur J.-Cl. Basset qui ne prétend d'ailleurs nullement donner toutes les réponses, mais qui réussit à poser de vraies questions avec clarté et pertinence. On ne peut que recommander cet ouvrage.

Jacques MATTHEY

Sommaires

Mission de l'Église et *Église et Mission*

Après 80 ans d'existence propre, la revue *Église et Mission* s'est rapprochée de *Mission de l'Église*. Dès avril 1998, la fusion des deux équipes de rédaction se traduira par la parution d'une seule revue commune. Nous saluons cet effort d'économie de nos amis, en particulier en vue de mieux servir les Églises du Sud, et leur souci d'informer l'ensemble des agents pastoraux.

Mission de l'Église, n°118, janvier 1998

« Femmes en mission », c'est le titre du dernier numéro de la revue, dont les 80 pages, dues à la plume de femmes en provenance de tous les continents, se lisent toutes avec le plus vif intérêt. L'heureuse alternance d'articles de réflexion théologique, de témoignages, de recensions et d'appels constituent un panorama très ouvert, tant de la situation des femmes dans l'Église primitive que dans l'Église actuelle. Bien que la plupart des articles reflètent la réalité de l'Église catholique, les lecteurs d'autres confessions y retrouveront des situations qu'ils connaissent dans leur propre milieu.

Mission. Mensuel protestant de mission et de relations internationales, n° 80, 15 fév. 1998

Le thème du dernier numéro de Mission de l'Église incite à présenter une autre revue qui a mis le point de vue des femmes au centre d'un de ses numéros. Les 26 pages du mensuel publié par le Service protestant de Mission-Défap rassemblent dossiers, nouvelles et informations variées sous le titre engageant de « Lendemains au féminin ». Une riche iconographie dialogue avec les textes.

Voir aussi le numéro conjoint de *Mission* n° 79 et de *Missi* n° 53, magazine d'information spirituelle et de solidarité internationale qui a pour titre « Explorer la route du dialogue interreligieux ».

Spiritus. Expérience et recherche missionnaires, n°149, décembre 1997

Ce numéro consacre ses 120 pages au thème « Vie consacrée et mission ». Des contributions des quatre horizons interrogent non seulement ce qu'on appelle vocation, celle des individus comme celle des institutions, mais aussi la Mission de l'Église aujourdhui. Une contribution intéressante au grand sujet de la vocation.

Parmi les articles du n° 150, on relève celui d'Alfred Bour, « Bâtir des maisons de paix au Rwanda », (pp. 65-70).

Wereld en Zending

Cette revue œcuménique de missiologie et de pratique missionnaire est publiée par les protestants et les catholiques des Pays Bas et de Belgique en néérlandais. Elle paraît quatre fois par an.

Le premier numéro de 1998 offre aux lecteurs une douzaine d'articles, dont quatre en français, à propos de la situation qui prévaut autour des Grands Lacs et sur le rôle que les Églises et les Missions ont joué dans la survenue des conflits et la tâche qui leur revient maintenant.

Missiology, vol 26 n°1, janvier 1998

Cette dernière parution de la revue est consacrée au thème de la mission et de la marginalité (ou de la marginalisation ?). On peut y lire des articles d'Angelyn Dries, ex-présidente de la Société américaine de missiologie, sur l'héritage franciscain qu'elle connaît de l'intérieur ; de Young Lee Hertig sur une alternative au féminisme dans le milieu asiatico-américain qu'elle connaît tant comme sociologue que comme pasteur dans une Église presbytérienne coréenne à Los Angeles ; de Paul Hertig sur les voyages multi-ethniques de Jésus dans l'Évangile selon Matthieu ; de Wayne A. Holst sur les Oblats au Canada au milieu du XIX^e^ siècle ; de Glory E. Dharmaraj sur le rôle des femmes comme trait d'union entre les différents milieux, comme apport des « marges » au noyau ; de Thomas Minton qui fait une étude de cas sur une situation vécue à Bâle (Suisse) ; et de Samuel Escobar qui part d'études de cas en Amérique latine.

Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research, n°26, 1997/3

Ce numéro comporte deux articles qui ont trait au Rwanda. De Gerard van't Spijker, « The Churches and the Genocide in Rwanda » (pp. 233-255) et de Kees Overdulve, « Reflections on the Detmold Confession of Rwanda Hutu's and Tutsi's » (pp. 256-264).

Reconstruction. The WCC Assembly Harare 1998 and the Churches in Southern Africa. Publié sous la dir. de Leny Lagerwerf, Zœtermeer : Meinema, 1998, 200 p. (IIMO Research Publication n° 47).

Dans le cadre de la préparation de la Conférence du COE à Harare qui aura lieu en décembre 1998, l'Institut Interuniversitaire de Recherches en Missiologie et en Œcuménisme (IIMO) d'Utrecht aux Pays Bas a publié cet ouvrage qui fait le

point sur les aspects politiques, culturels et religieux du contexte dans lequel ce rassemblement va se dérouler.

Jacques Hallaire, *Naissance d'une Église africaine. Lettres et chroniques du pays sahr, Tchad (1952-1989)*, Paris : Karthala, 1997, 288 p.

Une chronique faite de lettes écrites par le Père Jacques Hillaire à ses compagnons jésuites, à des amis ou bienfaiteurs ou à sa famille. Ces traces de la naissance d'une Église en terre tchadienne feront désormais partie de la mémoire des communautés chrétiennes sahr, mais aussi de l'Église universelle. Postface de Mgr Ngartéri, évêque de Moundou.

Collectif, *Ancêtres et Christ. Un siècle d'évangélisation dans le Sud-Ouest de Madagascar, 1897-1997*. Tuléar : Université de Tuléar et Mission catholique, 1997, 228 p. Ouvrage bilingue.

Le christianisme n'est pas arrivé à Madagascar sur une *tabula rasa*. Une civilisation ancestrale et une pratique religieuse étaient vigoureuses. La première annonce de l'Évangile s'est déroulée sur fond politico-économique de colonisation récente. Quatre des auteurs, dont Pietro Lupo, examinent différents aspects de la rencontre du message du Christ avec l'héritage des Ancêtres. Cet ouvrage fait aussi apparaître l'évolution de l'accent mis sur la doctrine vers la prééminence du message évangélique, ce qui ouvre la voie à l'œcuménisme entre les grandes Églises. Enfin on saluera l'effort de cette équipe d'universitaires de s'intéresser à l'espace dans lequel leur institution est inscrite.

Nancy Felix

PM 73

Annie et François BART, Université de Bordeaux 3
Odile CHAPUIS, CNRS

Rwanda : que lire ?

À la suite des articles que nous avons fait paraître sur le Rwanda (*PM* n° 32), Annie Bart, de l'Université de Bordeaux, met à disposition une bibliographie thématique sur le Rwanda, destinée à tous ceux qui désirent approfondir les questions que posent le drame vécu par ce pays. Cette liste mentionne 79 ouvrages et articles regroupés en 10 rubriques. Cet instrument de travail est disponible sur demande au secrétariat de *PM*, BP 57, CH-1293 Bellevue.

Brèves

Agence panafricaine d'information

PANS (*Panafrican News Service*) est le nom de la nouvelle agence panafricaine d'information qui regroupe depuis janvier 1998 les services d'information anglophones (*ACIS*) et francophones (SIEA) et s'ouvrira par la suite aux lusophones. Une réunion des partenaires a précisé en novembre dernier à Nairobi la nouvelle ligne éditoriale. L'agence bénéficiera d'une période transitoire qui lui permettra de mettre en place le personnel adéquat. Elle fonctionnera comme un département de la CETA (Conférence des Églises de toute l'Afrique) qui regroupe 142 Églises.

Clément Janda, nouveau Secrétaire général de la CETA

Le nouveau Secrétaire général de la CETA (Conférence des Églises de toute l'Afrique) est le Soudanais Clément Janda, pasteur anglican, âgé de 56 ans. Il succède à l'Angolais José Chipenda, en charge pendant les dix dernières années. L'Assemblée générale a également élu son nouveau Président, Kwesi Dickson, le président de l'Église méthodiste du Ghana. Il remplace l'archevêque Desmond Tutu, prix Nobel de la paix.

Remise de la dette des pays les plus pauvres

Lorsqu'ils arriveront à Birmingham en mai 1998 pour participer à la réunion du Groupe des sept (G7), les dirigeants politiques du monde entier seront accueillis par une immense chaîne humaine venue manifester pour la remise de la dette des pays du Tiers-Monde. son montant s'élèverait selon l'organisation catholique de développement CAFOD à 250 milliards de dollars. La Campagne Jubilé 2000, lancée en Grande-Bretagne en 1996, est au centre d'un réseau mondial qui préconise la remise des dettes non remboursables des pays les plus pauvres, au cas par cas, pour marquer le jubilé du millénaire.

Chaco argentin

« Nous en avons assez des gens qui viennent nous imposer leurs schémas, ont déclaré les Indiens Tobas aux membres du Comité exécutif de la Communauté évangélique d'action apostolique (CEVAA) réunis fin février en Uruguay. Nous souhaitons seulement être accompagnés dans notre démarche

sur le plan théologique. C'est cela que nous trouvons intéressant dans l'approche de la Cévaa. Nous recherchons une lecture de la Bible qui soit conforme à nos besoins, à notre situation et qui ne nous éloigne pas de l'espérance que la Bible nous enseigne». Luttant ensemble pour revendiquer leur terre et leur dignité, les communautés Tobas, vont ainsi être au centre d'une AAC (Action apostolique commune) menée par les Églises de la Cévaa.

Marche internationale contre le travail des enfants

Le 17 janvier a débuté aux Philippines une marche qui en six mois devra avoir traversé tous les continents. Elle arrivera en juin à Genève où est prévue la réunion de plusieurs pays désireux de définir une nouvelle Convention internationale contre les diverses formes de travail des enfants. Organisée par l'ONG «Mani Tese», cette manifestation a l'appui de quelques 400 associations, ONG et syndicats de 85 pays. Les organisateurs demandent aux gouvernements de ratifier les accords et les lois sur la défense des enfants. Ils espèrent que la pression internationale pourra imposer l'éducation gratuite et obligatoire et mettre un terme à l'exploitation de la main d'œuvre infantile et de la prostitution, de l'utilisation des jeunes aussi bien dans les conflits que dans le trafic des drogues.

«L'Esprit vient en aide à notre faiblesse» (Romains 8/26)

«Les membres de l'Église catholique se préparent à célébrer le grand Jubilé de l'An 2000.

On leur a demandé instamment pendant cette année de faire de l'Esprit le sujet de leur prière, et en particulier d'implorer l'Esprit de nous obtenir la grâce de l'unité chrétienne si nécessaire pour rendre au monde un témoignage convaincant de l'Évangile. Au mois de septembre, des chrétiens de multiples confessions et provenant de toutes les parties du monde, rendront grâce pour le mouvement œcuménique de notre siècle, et en particulier à l'occasion du cinquantenaire du Conseil Œcuménique des Églises». (Extrait du document préparé en commun par la Commission Foi et Constitution du Conseil Œcuménique des Églises et le Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des Chrétiens.)

2197 langues pour lire la Bible

Selon le rapport de 1997 publié par l'Alliance biblique universelle (ABU), les Écritures peuvent être lues aujourd'hui en 2197

langues, soit 30 de plus que l'an dernier. Ces chiffres concernent des parties de la Bible (au moins un livre des Écritures), les Testaments ou les Bibles imprimées. La Bible complète existe en 363 langues, y compris en espéranto, volapuk et interlingua (version 1). On estime à 6000 le nombre de langues dans le monde.

Internet

La Bible est désormais accessible en arabe sur l'internet. C'est l'œuvre de la Société Biblique Internationale (SBI), qui entend en faciliter l'accès dans les lieux où le fait même d'en posséder une peut être dangereux. L'hôte de la SBI sur l'internet, le «Gospel Communication Network» et ses pages web, font partie des 2 % des sites web les plus visités au monde.

Interreligieux

Après les cybercafés, les cafés philosophiques et les cafés théologiques, s'ajoute depuis quelques mois à Anvers le premier café interreligieux. Les instigateurs de cette initiative, le groupe Wida, un mouvement local qui mise sur le dialogue entre croyants, entendent ainsi améliorer les relations entre les différentes communautés religieuses de la ville.

Israël: un projet de loi anti-missionnaire suscite l'inquiétude de certains chrétiens

Un projet de loi anti-missionnaire soumis au Parlement israélien inquiète certains groupes chrétiens qui craignent que son adoption n'empêche les habitants d'Israël de posséder des exemplaires du Nouveau Testament. Ce projet, présenté par un membre du Parti du travail et un membre d'un groupe religieux juif ultra-orthodoxe, voudrait renforcer la loi sur la corruption qui, depuis 1977, considère comme illégale toute «incitation matérielle à la conversion et imposer des peines d'emprisonnement à tous ceux qui détiennent, publient ou reproduisent, diffusent, importent ou font de la publicité pour» du matériel contenant une incitation à la conversion religieuse». Le gouvernement israélien s'y oppose.

Un cinéaste veut porter à l'écran la vie d'un missionnaire

Le projet de Shizuki Edami, président de la Société de dessins animés Zeno, est de raconter dans un dessin animé la vie d'un franciscain polonais, Zeno Wtadystaw Zebrowski, qui à la fin

de la deuxième guerre mondiale, a beaucoup travaillé au Japon tant pour les enfants orphelins que pour les sans-abris. Selon son auteur, ce film devrait être « le point de départ d'un vaste mouvement pour la paix et la construction d'une société fraternelle qui nous introduirait dans le 21ème siècle ».

« La vie de Jésus » diffusée à 5000 exemplaires dans tout le Viêt-Nam à l'occasion de Noël

Pour la première fois depuis 1975, un film retraçant la vie de Jésus enregistré sur vidéocassette, a reçu une autorisation officielle de la censure vietnamienne et a pu être diffusé à 5000 exemplaires dans toutes les régions à population chrétienne, catholique et protestante. Le film, inspiré de l'évangile de Luc, a été tourné en 1979 par John Haymen.

Londres. Décès d'un des chefs de file du mouvement missionnaire de ce siècle

Le 30 janvier décédait Lesslie Newbigin, qui s'est engagé sa vie durant au service du mouvement pour l'unité de l'Église. En outre, il a exercé une influence profonde sur le COE. Il a passé la plus grande partie de sa vie en Inde. Sa connaissance du tamil en a fait un des négociateurs de la formation de l'Église de l'Inde du Sud. Sa retraite active en Grand-Bretagne l'a vu tour à tour chargé de cours à Sally Oaks (Birmingham), pasteur et auteur d'ouvrages de réflexion missiologique.

Une Université d'été de la mission, 7-12 juillet 1998

Pour la première fois, le Service protestant de mission — Défap organise une Université d'été à Sète (Sud de la France) pour les animateurs locaux ou régionaux des réseaux missionnaires et toute personne intéressée par la mission. Placée sous le titre « Transmission Trans-mission Transition », cette session propose un programme varié qui peut être obtenu au SPM-Défap, 102 bd Arago, 75014 Paris, tél. 01 42 34 55 55.

Conférence méthodiste

La prochaine Conférence méthodiste mondiale aura lieu à Brighton, en Angleterre, du 26 au 31 juillet 2001. Pour France Alguire, présidente du Comité exécutif du Conseil méthodiste, il est normal qu'au début d'un nouveau millénaire, les méthodistes du monde entier retournent en Angleterre d'où le mouvement tire ses origines. Le Conseil méthodiste mondial

rassemble des Églises de 108 pays et représente 33 millions de membres. De 3000 à 4000 personnes devraient participer à la prochaine rencontre.

Nouveaux lieux de mission

La prédication de Noël du primat d'Angleterre, Mgr George Carey, a été diffusée par haut-parleurs dans les 216 supermarchés de la chaîne Asda implantés à Londres. L'archevêque anglican de Cantorbury souhaitait ainsi toucher un large public.

Éric Trocmé

Erratum

Dans le dernier 34, quelques lignes ont été malencontreusement omises dans l'article de M. Spindler, « Aux origines de la missiologie : Gustav Warneck (1839-1910) ». Le texte manquant est en italiques ci-dessous :

— p. 24 : Cette ecclésiologie militante et spiritualiste a beaucoup d'affinités avec celle de Martin Kähler, *(1835-1912), théologien systématique et bibliste, parrain et collègue de Warneck à l'université de Halle, et plus en amont, avec la pensée d'August Hermann Francke* (1663-1727), un des théologiens les plus créatifs du XVIII[e] siècle, fondateur de multiples institutions charitables, pédagogiques et missionnaires, tout en étant professeur à l'université de Halle.

— p. 28 : Cinq ans après son arrivée, Ziegenbalg envoya à Copenhague un manuscrit décrivant la religion populaire (1711) et en 1713, une « Généalogie des dieux Malabar ». *Ces travaux furent sur le moment jugés inutiles et impubliables, mais circulèrent sous le manteau parmi quelques orientalistes. Ces ouvrages furent publiés longtemps après la mort de l'auteur, en 1791 pour ce qui est de la « généalogie des Dieux »*, et seulement en 1926 (!) sa « Description du paganisme Malabar »