PERSPECTIVES MISSIONNAIRES 39 2000/1

Table des matières

Éditorial
SILVAIN DUPERTUIS 2

Pluralisme et vérité :
l'Église peut-elle encore être missionnaire en Occident ?
Neal BLOUGH 5

Le défi œcuménique des missions pentecôtistes.
Un point de vue pentecôtiste européen
Raymond PFISTER 19

Tournons-nous vers Dieu dans la joie de l'espérance
La proclamation d'une communauté eucharistique
Petros VASSILIADIS 33

Pourquoi les Tobas ont-ils trouvé dans le pentecôtisme
une possibilité d'avenir pour leur peuple ?
Pierre DE MAREÜIL 57

Recension
Mission et politique. Le cas de Madagascar
Christian DELORD 67

Sommaires 72

Brèves 75

Éditorial

Silvain DUPERTUIS

Nous avons changé de monde. La société dite « chrétienne » appartient au passé. En Europe, nous ne sommes plus tellement confrontés au rationalisme, mais à la montée des nouvelles spiritualités, à l'attrait des religions orientales, et à un pluralisme religieux de plus en plus marqué. Par ailleurs, les multiples conflits liés à des identités religieuses qui font rage aujourd'hui nous interrogent douloureusement.

L'idée dominante à propos de la religion est assez bien résumée par cette remarque du philosophe Pierre Lévy, auteur d'un ouvrage sur la cyberculture, et interviewé à la télévision: « [...] de toutes manières, les religions disent à peu près toutes la même chose ». Si cette vision simplificatrice et réductrice du religieux est vraie, la mission chrétienne est bonne pour le musée. Or, en réaction à cette relativisation absolue de toute affirmation de foi, nombre de chrétiens, en particulier dans les Églises évangéliques, éprouvent le besoin de réaffirmer avec force l'unique vérité de l'Évangile, seul chemin de salut pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui comme d'hier. Et le rêve d'une société chrétienne et le retour à des formes de mission impérialistes ne sont pas loin.

Pour sa part, la mondialisation a pour effet que toutes les traditions religieuses sont présentes partout, majoritaires ici, minoritaires ailleurs. Quelle est alors la place de la mission chrétienne dans ce contexte? Cette question est maintenant à l'ordre du jour dans tout l'éventail des milieux chrétiens. Preuve en est les publications récentes et les trois colloques organisés indépendamment sur ce thème l'an dernier. Les deux premiers, sur le thème du dialogue inter-religieux, étaient organisés par la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine (FLTE)[1] et par l'Institut évangélique de missiologie de Saint-Légier (IEM)[2]. Le troisième colloque sur le thème de l'altérité religieuse était organisé conjointement par l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) et le Centre de recherches et d'études sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (CREDIC).[3]

Le colloque de l'IEM s'est prolongé par un séminaire[4] destiné à s'interroger sur la compatibilité d'une évangélisation qui se veut annonce claire du salut en Jésus Christ avec le dialogue inter-religieux et le respect de l'autre qu'il requiert ? Ou bien le dialogue serait-il, lui, une authentique forme de témoignage chrétien ? Le séminaire s'est achevé par un débat réunissant les deux intervenants : Henri Blocher (dogmaticien) et Shafique Keshavjee (spécialiste en sciences des religions).

Ils se sont rejoints en plaidant pour un vrai dialogue, caractérisé par la non-violence, le désir de rencontrer l'autre, et la volonté de l'écouter. Un dialogue-rencontre qui est non seulement légitime, mais nécessaire. Un dialogue qui peut être un lieu de témoignage et d'évangélisation, mais qui trouve en lui-même sa justification dans le désir de rencontre et l'expression de respect envers l'autre, inscrits dans l'Évangile, et nécessaires à la construction de la paix sociale. Par contre, les perspectives des deux théologiens diffèrent notablement sur deux points : S. Keshavjee va beaucoup plus loin qu'H. Blocher sur l'ouverture à l'autre et à ce que je peux apprendre de lui. Le premier fait davantage confiance au cheminement mystérieux de l'Esprit dans les cœurs à travers les rencontres que nous vivons, tandis que le second insiste sur la nécessaire affirmation explicite de l'offre du salut en Jésus Christ, tandis que le second insiste sur la nécessaire affirmation explicite de l'offre du salut en Jésus Christ. En outre, on retrouve cette position dans l'ouvrage de Martin Goldsmith, *Et les religions non-chrétiennes ?*[5] Il examine les différentes traditions religieuses pour en montrer les originalités et les différences en parcourant les thèmes fondamentaux de la foi et proposer des chemins pour une mission qui ose proclamer la seigneurie de Jésus Christ dans le respect de l'autre.

Parmi les différents modèles de l'approche des autres religions, S. Keshavjee récuse le relativisme, si répandu aujourd'hui, qui gomme les différences. Il rejette aussi bien l'exclusivisme qui diabolise l'autre que l'inclusivisme qui le récupère. Il propose une approche qu'il appelle « pluralisme engagé ». Un vrai dialogue, une vraie rencontre, est une expérience exigeante. L'authenticité commande de ne pas mettre ses convictions au vestiaire, mais de faire une place à celles de l'autre. Il s'agit autant de renoncer à toute prise de pouvoir que de refuser d'être envahi par l'autre. Il faut reconnaître les différences fondamentales qui existent de fait entre les religions, en restant ouvert à ce que Dieu peut révéler à l'autre d'une manière qui nous échappe. « Engagé », le chrétien entre en dialogue avec sa foi et son identité,

enraciné dans ce qui fait le cœur de la foi chrétienne, osant la dire et l'affirmer. Être témoins sans arrogance, et vivre de manière que le Christ soit glorifié dans notre vie, tel est le modèle d'évangélisation qui nous est proposé et qui peut se vivre à travers le dialogue. Il faut se garder de diaboliser l'autre : la fermeté de notre foi ne demande pas de noircir celle d'autrui, elle nous invite au contraire à découvrir les beautés existant dans d'autres traditions religieuses.

C'est aussi le « pluralisme engagé » que propose Neal Blough dans son article sur « pluralisme et vérité », en s'appuyant en particulier sur Leslie Newbigin. Il propose des pistes pour une justification théologique du pluralisme, non comme un pis-aller mais comme une manière plus authentique de vivre la foi et une chance d'exercer notre mission d'une manière plus fidèle à l'Évangile.

Renoncer à nos prétentions, pas à nos convictions. Ne pas imposer mais proposer — et surtout vivre et incarner — l'Évangile qui nous a mis en route nous-mêmes. Telle est l'attitude qui peut refléter la nature même du message que nous sommes appelés à transmettre.

[1] Il a eu lieu les 26 et 27 mars 1999.

[2] Il a eu lieu de 6 au 9 avril 1999. Les contributions de ces deux colloques font l'objet d'une publication commune sous le titre *Conviction et dialogue. Le dialogue interreligieux* (Coédition Excelsis, Edifac et IEM, mars 2000).

[3] Il s'est tenu du 29 août au 2 septembre 1999 à Torre Pellice (Italie). Les Actes en seront publiés ultérieurement.

[4] Il a eu lieu le 5 février 2000.

[5] St-Légier : Éditions Emmaüs, coll. mission, avril 1999.

Pluralisme et vérité : L'Église peut-elle encore être missionnaire en Occident ?

Neal Blough

Dans les démocraties occidentales, le pluralisme religieux et le droit à la « non-croyance » sont inscrits dans la politique, dans les institutions et dans les mentalités. C'est un acquis si évident qu'il n'est n'y a presque pas besoin de le relever. Les Églises, après de longs siècles de privilèges, cherchent leur raison d'être et leur fonction dans un contexte où une sécularisation « dure » laisse la place à un « retour du religieux » et à un nouveau pluralisme religieux de fait. Sur le plan théologique et missiologique, les uns semblent accepter sans problème apparent cette nouvelle situation, tandis que les autres ne savent pas toujours conceptualiser la possibilité de liens entre la vérité unique du christianisme et le pluralisme religieux. Entre une religion totalement privatisée et la nostalgie d'une société « chrétienne », on a parfois du mal à trouver un espace public pour la foi et la vérité en Christ qu'elle veut proclamer et vivre. Cet article propose quelques pistes[1] pour articuler une relation éventuelle entre pluralisme, vérité et mission. Il est possible, selon nous, de fonder théologiquement un certain pluralisme tout en laissant une place entière pour une Église missionnaire annonçant la seigneurie de Jésus Christ.

Justifications théologiques du pluralisme

Parler de fondements théologiques pour justifier la situation pluraliste de la société occidentale actuelle relève pour certains de la contradiction. Depuis le siècle des Lumières, on a plutôt cherché des fondements **non théologiques** pour la vie politique, économique et culturelle de nos pays européens ? Après l'expérience plutôt non concluante d'une Église médiévale qui prétendait fournir le fondement théorique de la vie dans sa globalité, après l'échec des Guerres de religion provenant de la Réforme du XVIe siècle, ne fallait-il pas un fondement rationnel et laïc pour la vie politique et intellectuelle ? Les Lumières

n'avaient-elles pas justement le projet de créer un monde où il ne serait plus possible de s'entre-tuer au nom de Dieu ?[2]

Ainsi, et depuis un certain temps, le fonctionnement de la société occidentale relègue les questions théologiques au domaine privé. L'intolérance religieuse du passé semble exiger de la théologie qu'elle soit absente du domaine public. Sur le plan religieux et idéologique, nous pouvons croire ce que bon nous semble, mais la foi et la religion sont une affaire privée et n'ont rien à voir avec la politique. La sphère publique (la politique, l'économie, l'éducation nationale...) fonctionne selon des critères autres que religieux et théologiques. Tout effort pour faire sortir la foi du domaine privé, tel que le « fondamentalisme » islamique ou les positions de l'Église catholique sur la sexualité, doit s'attendre à une réaction d'hostilité et de rejet. Ainsi, pour beaucoup de chrétiens, les seules options paraissent être soit l'acceptation non critique de la laïcité actuelle, soit un désir nostalgique de retourner à la situation antérieure d'une Église forte et dominatrice.

Nous chercherons donc à réfléchir en termes théologiques et missiologiques à la situation du monde occidental pluraliste ainsi qu'à la manière dont nos convictions peuvent être « traduites » pour ceux qui ne les partagent pas et leur être communiquées. Comme cela a déjà été dit plus haut, nous partons à la recherche d'une analyse théologique du pluralisme qui évite à la fois le piège d'une Église privée (et donc non pertinente) et celui d'une Église dominante et dominatrice (ce qui n'est de toute façon même plus une possibilité).

Nous posons comme point de départ la nécessité théologique d'un monde pluraliste. Nous espérons en même temps qu'une telle affirmation est plus qu'une justification après coup d'un statu quo sur lequel on n'a aucun pouvoir. Rappelons-nous que ni les Églises « officielles » issues de la Réforme, ni l'Église catholique n'ont fourni de justification théologique du pluralisme avant une période très récente de leur histoire. Si notre pluralisme semble aller de soi, la présence persistante de l'intolérance et du racisme, ainsi que les tentations d'une pensée unique issue de la globalisation économique, nécessitent une réflexion sérieuse sur les fondements d'une société pluraliste, réflexion à laquelle les chrétiens doivent participer. On parle beaucoup de pluralisme, de dialogue, de tolérance et de laïcité. Néanmoins, si le projet des Lumières avait vu juste, on aurait pu s'attendre à la disparition de certains phénomènes, tels le racisme, le néo-fascisme et le fondamentalisme religieux... La modernité et la postmodernité issues des Lumières n'ont pas résolu tous nos problèmes. Nous voulons le

pluralisme et la tolérance, nous voulons donner de la place à tous. Mais à partir de quel fondement théorique le pluralisme peut-il nommer et dénoncer le mal ? Le problème, c'est que les idées et les croyances aboutissent forcément à certains comportements et que tous les comportements ne sont pas acceptables. Aussi avons-nous besoin d'outils conceptuels pour pouvoir nommer et combattre les comportements inacceptables et les idées qui les justifient et les propagent.

Une notion de vérité qui puisse fonder le pluralisme

En réaction à l'intolérance religieuse du passé et du présent, le pluralisme cherche souvent à relativiser toute prétention à une vérité ultime ou absolue. La seule vérité admissible est alors celle qui affirme qu'il n'y a pas de vérité unique, mais seulement des manières différentes de comprendre le monde et l'expérience humaine. Poussée à sa conclusion logique, une telle forme de pluralisme n'a pas d'issue, car elle ne nous permet pas de nommer le mal, ni de dire que telle idée est fausse. Autrement dit, même une société pluraliste — ou peut-être surtout une telle société — a besoin de nommer et de combattre certains comportements et certaines idées. À la suite de Lesslie Newbigin, nous proposons que, face à un pluralisme « agnostique » ou théorique,[3] on puisse poser l'idée d'un pluralisme « engagé ».[4]

Un premier élément de ce pluralisme engagé est le constat que l'Église peut et doit soutenir un pluralisme religieux pragmatique sur le plan des idées. Si le Dieu de Jésus Christ est le créateur de tous les hommes, s'il fait « lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes », pouvons-nous prôner une société qui ne donne pas de place aux uns et aux autres ? Si ce même Dieu s'est incarné en Jésus Christ et est mort sur une croix, c'est-à-dire si sa puissance se révèle dans cette faiblesse précise, pouvons-nous justifier qu'on impose, d'une manière quelconque cette foi à ceux qui n'en sont pas convaincus ? Si Jésus est ressuscité et doit revenir comme juge de l'histoire, pouvons-nous aujourd'hui, ici et maintenant, nous ériger en juges ? Nous sommes au contraire appelés à préconiser une société pluraliste et multi-religieuse et à en « jouer le jeu ».

En même temps, ceux qui optent pour ce pluralisme engagé peuvent et doivent le faire à partir de leur foi en un Dieu créateur et rédempteur du monde et de l'histoire. Tout être humain vit, agit, et comprend le monde à partir de ses convictions. Tout homme, même celui qui nie la possibilité d'une vérité unique, vit et agit comme si ses convictions

étaient vraies. En fait, l'histoire humaine peut être décrite comme le dialogue et la confrontation entre les convictions diverses qui font vivre les uns et les autres.

La foi chrétienne est **notre** conviction, **notre** manière de voir et de comprendre le monde. Comme chrétiens, nous pouvons le considérer comme un point de départ, comme la façon véritable de regarder et de comprendre le monde.

Or il faut bien reconnaître que les chrétiens (comme beaucoup d'autres d'ailleurs) ont utilisé et continuent parfois à utiliser leur prétention à la vérité de façon oppressive ou injuste. Mais admettre une vérité unique ou une notion de vérité ne signifie pas forcément l'imposer ou être impérialiste. La vérité chrétienne comprend en effet la notion de l'amour, du respect de l'autre, et même de l'amour de l'ennemi. « Imposer la vérité chrétienne » est donc en soi une contradiction logique, car il est dans la nature de cette vérité de ne pas s'imposer. Dieu propose et invite. Nous sommes témoins et non pas juges.

L'Évangile, qui représente notre conviction et notre manière de comprendre le monde, s'enracine dans l'histoire et dans le déroulement de la vie. Les chrétiens affirment depuis 2000 ans que dans la vie, la mort et la résurrection du Christ, nous recevons de la part d'un Dieu juste et aimant le sens de l'existence et de l'histoire humaines. Une véritable réconciliation a été opérée et nous pouvons affronter l'avenir avec espérance.

En d'autres termes, cette conviction biblique nous fournit une manière de regarder la vie et l'histoire. L'Évangile affirme que l'humanité entière est créée à l'image de Dieu et que tout individu a du prix aux yeux de son créateur. Ces mêmes récits nous donnent des outils pour comprendre la présence du mal dans le monde, ils déclarent qu'en Christ, le mal a été vaincu et ils affirment que l'histoire trouvera son accomplissement dans la venue du royaume de Dieu. Cette perspective, enracinée dans l'histoire de l'humanité et transmise de génération en génération, nous donne des « lunettes » pour regarder et pour comprendre ce que nous vivons.

En affirmant la vérité de l'Évangile, le chrétien n'est pas forcément irrationnel, il ne pose pas une connaissance « spéciale » contre une connaissance scientifique ou objective. Tout regard sur le monde part de telles convictions, d'un regard spécifique sur le monde qui ne peut pas, en dernier lieu, être prouvé de façon irréfutable. Toute conviction comporte un élément de « foi » dans la mesure où elle pose

des affirmations spécifiques sur le monde. Dire que Dieu existe ou que Dieu n'existe pas relève d'une conviction. Dire que le fascisme est mauvais ou affirmer que le racisme est inacceptable relèvent également d'une conviction. Prétendre qu'il n'y pas de vérité ultime est encore une conviction, qui trouve son origine dans une manière particulière de regarder et de comprendre l'existence humaine.

Comme le dit Lesslie Newbigin (qui suit en cela le philosophe Polanyi), tout effort de connaissance humaine, toute épistémologie implique un engagement personnel sans garantie objective de vérité.[5] Sur ce plan, tout le monde se trouve sur un pied d'égalité. Le chrétien se trouve sur un pied d'égalité avec tous ceux qui vivent dans notre monde pluraliste, car tous vivent selon des convictions qui, sans être forcément irrationnelles, ne relèvent pas du domaine de la connaissance scientifique ou « objective ».

Ainsi, en tant que chrétiens, nous entrons en conversation avec les autres convictions, les autres façons de comprendre et de regarder le monde. Nous proposons notre « vérité » dans cette conversation continuelle et constante, sachant que les autres proposent et promulguent aussi des « vérités », c'est-à-dire leurs convictions, des affirmations spécifiques sur le monde. Nous devons être prêts à nous expliquer et à nous mettre en question. Nous devons aussi nous préparer à mettre en question d'autres points de vue et à affirmer clairement ce que nous pensons être vrai et juste dans le domaine public.

En fait, il n'est pas possible de ne pas être « missionnaire », car toute conviction fait ipso facto l'apologie de sa véracité. Prétendre par exemple que toutes les religions se valent et mènent au même endroit comporte une dimension missionnaire, car celui qui en est convaincu cherche à persuader les autres du bien-fondé de cette idée, de cette conviction.

Les convictions à l'épreuve de leur concrétisation

Cette confrontation constante de convictions dans laquelle nous sommes de toutes manières déjà impliqués va bien au-delà du simple débat d'idées. Il ne s'agit pas de simples conversations entre intellectuels ou politiciens sur le meilleur fondement d'une société juste et tolérante. Toute conviction, toute affirmation sur la vérité se traduit dans des comportements et des structures socio-économico-politiques. Les idées se vérifient et « s'incarnent » dans le monde réel.

Tout groupement social, toute communauté humaine fonde son agir sur des convictions, sur une manière de comprendre le monde. Les

idées de « liberté, égalité et fraternité » ont la France comme laboratoire. « La mondialisation » se vérifie de façon visible dans les structures économiques de nos pays et de notre monde. Les convictions s'enracinent dans une histoire (une tradition) et dans des communautés de personnes.

Autrement dit, il n'y a pas d'idéologie sociale abstraite. Toute conception du monde implique une pratique sociale et l'existence d'un certain type d'être humain. Les Lumières cherchaient par exemple à créer une société juste composée d'individus tolérants et rationnels. À ce projet correspondait la mise en place de structures politiques et économiques. Le « fondamentalisme » islamiste cherche à mettre en place une forme précise de société et d'individu. Hitler savait quel monde il voulait et de quel type d'individu il avait besoin pour créer ce monde. Toute prétention à la vérité (disons plutôt toute conviction de ce type), y compris le refus du concept de vérité, se traduit d'une certaine manière, à la fois dans des traditions, dans des structures et dans des communautés humaines. Depuis deux cents ans, les convictions de la Révolution française ont été institutionnalisées dans l'éducation, l'armée et les structures politiques et économiques dans le but de créer un certain type de société. Ces valeurs sont portées par une histoire (enseignée dans toutes les écoles françaises) et par une réalité sociale (la France). Si le Français contemporain est un « individu rationnel », c'est en grande partie parce qu'il a une histoire et des institutions que lui rappellent sans cesse cette vision du monde.

De même, l'Évangile a été confié à une communauté portée par son histoire, c'est-à-dire l'Église. Nous savons que parfois et trop souvent l'Église a échoué et trahi sa vocation. Mais cela fait partie de l'histoire que nous avons à raconter et ce fait doit aussi informer notre manière actuelle de regarder et de comprendre le monde.

Les chrétiens, comme tous les êtres humains, ont ce lieu social où leur vérité est vécue et confrontée à la réalité de la vie humaine. L'Église affirme avoir reçu un message de réconciliation ; la Bible parle d'une communauté où il n'y ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme. Cette même histoire nous dit que les hommes deviennent libres en Christ et qu'ils doivent être libérés d'autres forces et d'autres idéologies avant de devenir complètement humains. Lorsque nous participons au débat actuel au sujet d'une société pluraliste, il est important de tenir compte de ce qu'affirme la tradition chrétienne à l'égard de la création, du mal, du péché, du pardon et de la rédemption. Nos convictions doivent être confrontées avec celles

des autres dans la vie de tous les jours. Elles doivent aussi devenir visibles dans le monde réel, face à la concrétisation socio-politique d'autres convictions.

À la suite de John Yoder, Stanley Hauerwas affirme quelque chose de très étonnant concernant l'importance de l'Église et de son rôle dans notre regard sur le monde. « L'Église précède le monde d'un point de vue épistémologique. Nous connaissons de manière plus complète en Jésus Christ et dans le contexte de la foi confessée que nous connaissons autrement ».[6]

Autrement dit, à partir de la perspective de la foi et de la communauté qu'elle engendre, nous voyons mieux ce que pourrait être notre monde qu'à partir d'une autre perspective. Une telle affirmation paraît très arrogante dans le contexte contemporain, surtout à la lumière de l'histoire du christianisme. Cependant, selon Hauerwas, c'est bien ce qu'affirme la « tradition » chrétienne. Cela paraît peut-être moins prétentieux si nous plaçons cette affirmation dans le contexte de ce que nous disions sur les convictions en général. Dire que « l'Église précède le monde », c'est affirmer que nous croyons que nos convictions sont vraies. Dans une discussion sur les droits de l'homme, pour beaucoup de personnes, la république française et la tradition issue de 1789 « précèdent le monde », c'est-à-dire qu'elles sont au-dessus d'autres convictions sur la justice et la liberté. Nos « lunettes » (nos convictions) précèdent par définition celles des autres, sinon nous n'avons rien à dire. Nous parlons toujours à partir d'une perspective particulière (même lorsque nous prétendons que notre perspective est universelle).

Lorsque, dans une perspective missiologique, nous prétendons que l'Église précède le monde, cela évoque presque immédiatement le passé missionnaire et les prétentions impérialistes qui ont tenté les chrétiens. L'idée de vérité semble rimer avec « impérialisme » et sous-entendre qu'on veut l'imposer. Puisqu'à nos yeux l'Église a tellement souvent échoué dans ce domaine, nous cherchons ailleurs pour trouver des modèles de ce que pourraient être la liberté et la justice, au lieu de nous souvenir que « vérité » signifie « croix de Jésus Christ » et d'en tirer toutes les conséquences sur le plan éthique.

Pour une Église qui soit un lieu social pertinent

Rejeter une Église « triomphaliste » ou « dominatrice » qui se fondait sur sa « vérité » unique ne signifie pas nécessairement le rejet de l'Église

tout court. Les milieux protestants ont fortement tendance à négliger l'importance de l'Église comme « lieu social », soit en privilégiant exclusivement le domaine socio-politique, soit en privatisant le salut.

Suivons encore une fois Stanley Hauerwas :

> En tant que chrétiens, nous ne rendrons pas un bon service au monde si nous prétendons que l'Église n'est qu'accessoire pour le salut du monde. La question est de savoir comment nous pouvons témoigner du règne de Dieu à travers l'Église sans régner.[7]

L'Église pourrait être ce lieu d'expérimentation socio-politique où il n'y a ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre. Dans le contexte mondial actuel, on aurait un grand besoin de lieux concrets structurés selon cette conviction. Lesslie Newbigin suit une logique semblable en parlant de la mission de l'Église comme manière de comprendre notre monde pluraliste. Selon lui, c'est justement la mission qui est la réponse aux problèmes posés par le monde contemporain à l'Église. « La réponse [...] c'est la mission mondiale, non pas comme prosélytisme, mais comme exégèse. »[8]

La mission de l'Église dans le monde pluraliste n'est pas une voie à sens unique, c'est-à-dire une voie où les chrétiens auraient toutes les réponses pour les problèmes du monde. Mais cette mission n'est pas non plus une simple capitulation devant le pluralisme et le relativisme contemporains.

> Nous avons une histoire à raconter, un nom à communiquer [...] Il faut nommer ce nom et raconter cette histoire. Mais nous ne savons pas encore tout ce que la confession « Jésus est Seigneur » signifie. Nous aurons à apprendre sur le chemin, comme Pierre a dû apprendre par sa rencontre avec Corneille et sa maison.[9]

L'Église a quelque chose à dire, à proposer, un message à partager, message que nous croyons vrai. Mais le monde a également des choses importantes à nous apprendre sur cette vérité que nous voulons partager.

> La mission n'est pas une proposition à sens unique, mais une rencontre réciproque dans laquelle nous apprenons toujours plus sur la signification de l'Évangile. Nous apprenons en chemin. C'est la seule manière d'affirmer que l'Évangile n'est pas seulement « vrai pour nous », mais vrai pour tous. L'action missionnaire de l'Église est l'exégèse de l'Evangile.[10]

Si, dans le cadre de notre engagement missionnaire dans le monde occidental, nous ne parlions que le langage de la démocratie plurielle et des droits de l'homme, nous aurions certainement beaucoup de choses importantes à dire. Cependant, si notre théologie ne fait que répéter ce qu'affirment les politiciens et les intellectuels éclairés de notre époque, elle manque quelque chose d'essentiel.

Par contre, si Jésus Christ est venu dans le monde et s'il est mort et ressuscité pour nous, si la réconciliation a été opérée, alors nous avons quelque chose d'important à dire et à vivre. Si nous croyons que c'est vrai, nous ne pouvons pas nous taire, car ce message est d'une importance ultime pour le monde et pour l'histoire humaine.

Un tel message ne nous impose nullement de rester confinés au domaine restreint du religieux. Chaque fois que l'Église a eu le courage de proclamer et de vivre ce message, les idoles (de race, de classe, d'exclusion, de l'argent, du pouvoir) ont été confrontées et mises en question. Si l'Église peut et doit affirmer tout ce qui est bon et juste dans nos sociétés, sa présence implique aussi la nécessité de mettre en question les idoles que peuvent fabriquer toute culture et toute société humaines.

Oser questionner la société

Dans nos discussions avec ceux qui ont des convictions autres que les nôtres, nous apprendrons des choses importantes. En même temps, à partir de l'Évangile, nous serons parfois amenés à mettre en question certaines affirmations concernant l'être humain et le fonctionnement de la société. Quelques exemples suffiront à l'illustrer.

D'abord, la société occidentale proclame haut et fort la liberté de l'individu et ses droits. Mais il existe d'autres idées et d'autres présupposés dans cette même société qui travaillent implicitement contre ces affirmations. Les Lumières pensaient que des individus libres créeraient une société libre et que l'individu ne devrait pas être assujetti à une autorité irrationnelle au-delà de lui-même. Pour Kant, par exemple, l'*Aufklärung* signifiait la libération de l'homme de la tutelle du passé et de l'autorité des autres.[11] Malheureusement, ce qui devait être une libération de l'intolérance religieuse devient trop souvent une idéologie de l'égoïsme.

Dans ce cas, l'idéologie que nous aurions à reconnaître, à démasquer et à rejeter est cette idéologie de la liberté, une liberté fausse et idolâtre qui prétend que l'individu peut faire tout ce qu'il veut.[12]

La perspective biblique de l'individu et de la liberté nous propose quelque chose d'autre. L'être humain n'existe pas simplement pour satisfaire ses désirs sans fins, mais pour vivre en relation, ce qui signifie que l'homme doit prendre en compte l'existence de l'autre. L'homme a été créé pour vivre en relation et non pour l'isolement. Ainsi, nous devons prendre en compte la présence et les désirs des autres.

Le message biblique nous dit sans cesse que la véritable liberté ne se trouve pas dans une vie centrée exclusivement sur elle-même, mais dans la prise en compte de l'autre.

> [...] le salut promis par la bonne nouvelle n'est pas une vie sans souffrance, libérée de toute servitude, mais plutôt une vie qui souffre librement, qui sert librement, car une telle souffrance et un tel service sont les signes du royaume établi par Jésus.[13]

Pour beaucoup, la liberté signifie «je fais ce que je veux». La perspective biblique lie la vérité et la liberté au Christ: «la vérité fera de vous des hommes libres». Introduire et vivre cette perspective dans notre contexte actuel serait rendre un véritable service à notre monde.

Deuxième exemple: on rencontre une manifestation importante de cette fausse notion de liberté dans le domaine de l'économie. Depuis la chute du mur de Berlin, tout se passe comme s'il n'existait qu'un seul système économique viable, celui du marché libre global. On nous dit sans cesse que c'est dans ce marché que se trouve le «salut» de l'humanité. En même temps, lorsqu'il y a crise économique et que des gens des «pays pauvres» viennent en Europe, cela suscite des réactions de rejet et de racisme. L'idée selon laquelle le marché libre peut résoudre tous nos problèmes est une autre idole que la vérité de l'Évangile doit mettre en question.

> [...] lorsque le marché libre devient un absolu qui fonctionne en dehors de tout contrôle rationnel ou éthique, il devient une puissance qui asservit les hommes.[14]

L'idée selon laquelle la vie économique serait détachée de tout principe éthique et doit fonctionner selon ses propres critères est tout simplement un renoncement à la responsabilité humaine. C'est livrer la vie humaine à la déesse païenne «fortune». Si la souveraineté du Christ n'est pas reconnue dans le monde de l'économie, les puissances diaboliques s'en saisissent.[15]

L'Église universelle, un réseau global de communautés

L'existence de l'Église sur tous les continents et dans tous les pays est un trésor caché dont nous ne profitons pas assez dans notre approche des problèmes actuels. Ne pouvons-nous pas imaginer des réseaux mondiaux qui pourraient démontrer concrètement une autre forme de « globalisation » fondée sur d'autres convictions que celle d'une mondialisation économique à outrance ?

Quitte à paraître naïf, je voudrais encore citer Newbigin :

> [...] la contribution la plus importante que l'Église peut faire pour un ordre social nouveau est d'être elle-même un ordre social nouveau.[16]

Avoir un discours critique envers le monde ne signifie pas grand-chose s'il n'existe pas de signes d'espérance et de réconciliation. La vérité de l'Évangile ne signifie pas grand-chose si elle n'est pas vécue dans les communautés de ceux qui la professent. Il ne s'agit pas d'un appel pour des Églises parfaites, mais pour des communautés qui vivent selon la vérité de l'Évangile, qui comprennent leurs faiblesses et leurs fautes, et qui trouvent leur force dans le pardon et la réconciliation que Dieu propose à chaque instant.

Tout au long de son histoire, l'Église s'est régulièrement éloignée de cette vision et de cette vérité pour la redécouvrir et y revenir ensuite. L'éloignement se produit lorsque d'autres modèles de vérité remplacent celui de la croix et de l'Évangile de la réconciliation. Redécouvrir cet Évangile est le défi constant placé devant chaque génération de chrétiens, et c'est dans cette relecture que nous pouvons trouver et proposer des signes d'espérance et de réconciliation dans le monde.

La transition de la modernité vers la « postmodernité » — ou la modernité tardive — que nous vivons actuellement peut redonner un souffle nouveau à la vision missionnaire de l'Église.[17] On a cessé de croire à des idéologies « universelles ». Il ne reste que des communautés particulières, chacune ayant sa propre histoire. Pour certains, cela signifie que l'Évangile ne peut plus prétendre à l'universalité. Cependant une telle affirmation prétend elle-même à une vérité « globale », à savoir qu'il n'y aurait d'autre vérité « vraie » pour tous que celle qui affirme que chacun détient sa propre vérité.

Ce qui nous semble intéressant, c'est justement qu'on reconnaît en cela que toute « vérité » ou conviction est liée à une communauté et à une tradition. Il n'y a que des perspectives « particulières » qui se

concrétisent dans des formes sociales spécifiques. L'Évangile est l'une de ces perspectives « particulières », l'un de ces regards spécifiques sur le monde. Ainsi, le chrétien se trouve à pied d'égalité avec tous les autres. Sa conviction n'est pas plus irrationnelle que celle de l'autre et peut être discutée et « vérifiée » dans la mesure où elle se traduit concrètement dans la réalité de la communauté qui cherche à en vivre.

Certains chrétiens continuent à croire que leur perspective particulière est vraie pour tous. Dans le concert des « convictions », dans le dialogue constant sur ce qu'est et ce que doit être notre monde, l'Église se trouve en mission. Elle partage sa foi, son message de réconciliation en Christ, car elle croit que ce message est destiné à tous. Puisque l'Église croit que Dieu est créateur de tout homme, elle reste prête à reconnaître la vérité qui vient des autres. Mais elle continue à proposer et à inviter. À cause justement de la vérité évangélique, elle ne cherchera pas à imposer ni à contraindre. Puisque le message implique aussi les moyens par lequel il est annoncé, l'Église cherchera toujours à concrétiser ses convictions suivant les lieux où sont implantées les communautés partout sur la surface de la terre. Et si le monde n'est pas toujours très convaincu par notre discours, c'est peut-être que ce discours ne renvoie que trop peu souvent à quelque chose de visible et de concret. C'est en effet dans la vie de tous les jours et d'après les formes que prennent les convictions qu'on peut juger de leur valeur et de leur réalité.

Neal Blough est professeur d'histoire de l'Église à la Faculté libre de théologie évangélique, chargé de conférences à l'École Pratique des Hautes Études, et responsable du Centre Mennonite d'Études et de Rencontre à St. Maurice (région parisienne). Il est auteur de *Christologie anabaptiste* (Labor et Fides 1984) et a dirigé l'ouvrage collectif *Jésus Christ aux marges de la Réforme* (Desclée, 1992). Il participe actuellement au dialogue entre catholiques et mennonites mené sous les auspices du Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens et la Conférence Mennonite Mondiale.

Notes

[1] Il est clair que ces pistes auraient besoin d'être approfondies. Cet article est tiré d'un travail oral présenté en septembre 1996 lors d'une rencontre du Comité mennonite européen pour la paix (*European Mennonite Peace Committee*) aux Pays-Bas. Le thème de la rencontre était « Pluralisme et tolérance ».

[2] Stanley Hauerwas, *After Christendom : How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas ?*, Nashville : Abingdon Press, 1991, p. 33.

[3] Voir Joachim Wietzke, « L'Église en mission entre fondamentalisme et pluralisme », *Perspectives missionnaires*, N° 35/1998, pp. 6-22.
[4] Nous nous servirons ici surtout du livre *Truth to Tell: the Gospel as Public Truth*, Genève: COE (WCC Publications), 1991.
[5] Newbigin, *op. cit.*, p. 33.
[6] Hauerwas, *op. cit.* p. 37
[7] Hauerwas, p. 43
[8] Newbigin, p. 33
[9] Newbigin, p. 34.
[10] Newbigin, p. 35.
[11] Voir la discussion de ce sujet par Hauerwas, p. 53.
[12] Newbigin, p. 76
[13] Hauerwas, p. 53.
[14] Newbigin, p. 76.
[15] Newbigin, p. 77.
[16] Newbigin, p. 85. On pense évidemment aussi à Barth, John Yoder et Stanley Hauerwas
[17] Cf. notre article sur la postmodernité qui doit paraître dans *Mission Focus*.

Le défi œcuménique des missions pentecôtistes

Un point de vue pentecôtiste européen[1]

Raymond Pfister

Il n'y a pas si longtemps de cela, être pentecôtiste signifiait ne pas aller au cinéma, ne pas danser... et ne pas participer à des activités œcuméniques. Ce n'est toutefois pas à cette définition restrictive que l'auteur qui a été un membre actif au sein du pentecôtisme pendant ces vingt-cinq dernières années s'en tient!
Théologien pentecôtiste français vivant en Allemagne, il est membre d'une communauté pentecôtiste locale et membre de la commission théologique du « Conseil œcuménique des Églises chrétiennes de Hambourg »[2] (*Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen*). Par ailleurs, il dispense un enseignement sur le pentecôtisme européen dans une perspective œcuménique à des pasteurs et vicaires luthériens lors de séminaire qui font partie du programme de l'Académie de la mission de l'Université de Hambourg.

Alors que certains pentecôtistes préféreraient voir dans la méfiance envers l'œcuménisme une réalité durable qui surmonte l'épreuve du temps, d'autres ont fait preuve de courage en prenant le chemin de l'aventure œcuménique. Une quête souvent difficile qui soulève bien des questions, et réserve quelques surprises, sans oublier certaines tragédies lorsque des théologiens pentecôtistes perdent leur sentiment d'appartenance et abandonnent non pas forcément leur théologie pentecôtiste, mais en tout cas leur identité pentecôtiste. Mais alors, quelles relations y a-t-il entre les missions pentecôtistes et l'œcuménisme ? De quelle manière les aspects particuliers et le dynamisme des missions pentecôtistes peuvent-ils contribuer à la quête d'unité chrétienne ?[3]

Il est important de noter que c'est comme personne qui se situe à l'intérieur du contexte pentecôtiste européen que je m'interroge sur la dimension œcuménique de la mission pentecôtiste. C'est ce qui

s'appelle faire de la théologie contextualisée. Cela signifie tout d'abord que l'on n'essaye pas de se faire le porte-parole de tous les pentecôtistes du monde entier. Il n'existe pas de vue globale du pentecôtisme ; on peut par contre parler d'une perspective occidentale du pentecôtisme mondial, une situation de prédominance s'expliquant en partie par le fait qu'une grande partie de la littérature sur le pentecôtisme provient en effet du monde occidental. Faire une théologie contextualisée signifie aussi — de manière positive — faire une théologie avec une **biographie consciente**[4], dans un contexte géographique donné et de ce fait sous un angle résolument spécifique.

Des responsables pentecôtistes clés du passé[5] et un nombre croissant de spécialistes pentecôtistes[6] contemporains défendent de façon convaincante la thèse que les pentecôtistes sont œcuméniques même s'ils n'en sont pas toujours pleinement conscients. Avec plus de 11 000 dénominations pentecôtistes et 3 000 dénominations charismatiques indépendantes de par le monde[7], le mouvement pentecôtiste/charismatique doit prendre acte qu'il est, de fait et à bon droit, devenu un mouvement œcuménique.[8] Il faut y voir l'émergence d'une nouvelle tradition chrétienne, un processus d'unification qui est l'œuvre de l'Esprit et non pas un édifice institutionnel. La Conférence pentecôtiste mondiale en a été sans nul doute pendant plus d'un demi-siècle (depuis 1947) une expression concrète, certes sélective, mais pas monolithique. Avant cela, des rassemblements internationaux telle que la Conférence de Hambourg (1908) ont rassemblé beaucoup de responsables pentecôtistes internationaux.[9] Thomas B. Barratt, un des apôtres de l'Europe, avait lancé « un appel urgent à la charité et à l'unité » (1911), un appel qui n'a rien perdu de son actualité. Dans les années à venir, si les pentecôtistes ont l'intention de promouvoir entre eux la compréhension et la coopération, ils devront porter un regard réaliste sur leurs différences internes en matière de foi et de pratique afin de les surmonter. Mais si l'on considère que l'Esprit a été donné à l'Église — l'Église dans le sens large du terme, c'est-à-dire « universelle » — les pentecôtistes doivent aussi apprendre à regarder par-delà leurs propres différences afin de pouvoir prendre des leçons chez les autres chrétiens. Et bien sûr, l'Église universelle a besoin de découvrir l'expérience de l'Esprit, ce qui signifie que les traditions chrétiennes plus anciennes doivent être disposées à se laisser instruire par des pentecôtistes et des charismatiques comme par une tradition sœur quoique plus jeune en âge.[10] Jusqu'à ce jour, la plupart des théologiens catholiques et protestants européens — en tout cas dans les pays francophones et germanophones — continuent d'ignorer

complètement le mouvement pentecôtiste/charismatique (européen) dans leurs ouvrages sur l'œcuménisme. Les colloques œcuméniques allemands sur la mission, par exemple, continuent d'avoir lieu sans la moindre participation significative d'un théologien pentecôtiste qui puisse traiter les questions relatives au pentecôtisme.[11]

Celui qui se préoccupe sérieusement de tout ce qui a trait à l'**économie** de la maison de Dieu doit non seulement se pencher sur le sujet de la mission en général, mais il doit plus particulièrement relever le défi lancé par les missions pentecôtistes. L'Église du XXIe siècle sera une Église missionnaire ou bien elle sera une Église démissionnaire : d'un point de vue pentecôtiste, de tels propos n'ont rien d'exagéré. Quel sera le bilan de santé de l'Église du prochain millénaire ? Sera-t-elle capable, en réponse à la prière de Jésus (Jean 17:21), de produire dans l'**esprit de la Pentecôte** une unité nouvelle et visible parmi tous les chrétiens ? Si l'on considère tout ce que l'Église — et en particulier la tradition pentecôtiste — produit, distribue et consomme en matière de richesses spirituelles, on est en droit de se demander si elle sera effectivement capable de pourvoir aux besoins matériels et spirituels des siens et de ceux qui vont venir à elle.[12] Pour ce faire, l'Église sera-t-elle en mesure de développer un **bien-être œcuménique** plutôt qu'un **malaise économique** qui serait un reniement de son ordre de mission et qui disqualifierait son témoignage face à ce monde ?

1. Caractéristiques des missions pentecôtistes

1.1. Les valeurs implicites des missions pentecôtistes[13]

Les missions pentecôtistes reflètent une spiritualité spécifique qui se caractérise par les traits suivants :

1) une place prédominante accordée à **l'expérience** à la fois personnelle et expressive du Saint-Esprit et à la **participation** aux activités proposées par la communauté ;

2) une préférence pour la **communication orale** de type narratif sous ses différentes formes de témoignage — parlé, chanté et prié ;

3) la **spontanéité** dans la piété personnelle et la vie communautaire ;

4) **le détachement de ce monde** soutenu par une eschatologie futuriste qui met l'accent sur le retour de Jésus tout en communiquant un sentiment d'urgence ;

5) l'**autorité de la Bible** souvent interprétée avec une herméneutique favorisant l'immédiateté de la lecture et invoquant le précédent biblique à suivre ;

6) une **réceptivité** à l'activité et à l'inspiration du Saint-Esprit, spécialement par la pratique des divers charismes en vue de la transformation spirituelle personnelle ;

7) un mouvement **laïc**[14] avec une mentalité de chrétiens de **la base** ;

8) l'**engagement social** comme proclamation de tout l'Évangile pour tout homme incluant la cause du pauvre ainsi que la quête de justice.

On pourrait rétorquer que l'un ou l'autre, voire plusieurs des traits mentionnés ne sont pas spécifiquement pentecôtistes. On peut répondre à une telle objection de deux manières. D'une part, la foi et la pratique pentecôtistes ne prétendent ni n'ont l'intention d'être des nouveautés qui seraient en rupture avec la foi chrétienne historique ; d'autre part, les mêmes valeurs, séparément ou combinées, peuvent se retrouver dans d'autres traditions chrétiennes. Mais réunies sous cette forme, ces huit valeurs (qui n'ont rien d'une liste exhaustive !) caractérisent la tradition pentecôtiste.[15]

1.2. Le pragmatisme des stratégies missionnaires pentecôtistes

Nul doute qu'« au fil des années, les pentecôtistes se sont distingués comme des praticiens de la mission »[16] et continuent de l'être, laissant plutôt aux autres l'art de développer de savantes théories. Bien que certains missiologues compétents[17] soient issus du mouvement pentecôtiste, la plupart des pentecôtistes se sentiraient mal à l'aise à l'idée de participer à un tel exercice académique. Les stratégies missionnaires pentecôtistes mettent l'accent sur les résultats de l'évangélisation en terme de nombres d'hommes et de femmes convertis au Christ et devenus des membres responsables de communautés qui à leur tour se multiplient.[18] Parler de mission pentecôtiste, c'est parler d'une entreprise missionnaire qui marche. Dans sa forme extrême, l'appel du pasteur pentecôtiste est mesuré par son aptitude à évangéliser et par son efficacité à communiquer avec les gens.[19] Vu l'importance de la conduite de l'Esprit dans les missions pentecôtistes, une large mesure de flexibilité et de créativité sont cependant en principe toujours possibles : les stratégies missionnaires pentecôtistes présupposent une conception dynamique de la théologie biblique. Avoir une stratégie signifie avoir le *testimonium*,[20] le témoignage intérieur de l'Esprit

sous forme de concept positif mais pragmatique, y réfléchir, le mettre en pratique et enfin l'évaluer à la lumière de l'expérience et des résultats.

1.3. La perspective ecclésiologique des missions pentecôtistes

On oublie bien trop souvent que le pouls des missions pentecôtistes se prend dans l'Église locale. On ne peut comprendre la mission pentecôtiste sans comprendre son ecclésiologie. Ce n'est certainement pas par pure coïncidence que d'éminents missiologues pentecôtistes de la première heure comme Melvin L. Hodges ont écrit des livres sur la mission qui mettent l'accent sur l'Église, comme le montre par exemple la structure tripartite de l'un de ses ouvrages, allant d'une **théologie de l'Église** vers une théologie de la **mission de l'Église** pour finalement porter son regard sur l'**Église en mission**.[21] D'une manière similaire, Morris Williams définit le partenariat en mission en termes de **projet de construction** de l'Église, de **matériaux de construction** de l'Église et de l'**équipe chargée** de la construction de l'Église.[22]

L'Église est la communauté du peuple de Dieu et ce n'est qu'en tant que telle qu'elle est « l'agent de Dieu sur terre », pour utiliser les mots de Melvin Hodges, « le moyen par lequel il s'exprime dans le monde. Dieu n'a pas d'autre agence rédemptrice sur terre. »[23] Au vu de la croissance de la bureaucratie, de la centralisation et des hiérocraties, comme on peut l'observer, par exemple, dans les développements récents au sein des Églises protestantes allemandes, l'*Evangelische Kirche in Deutschland* (*EKD*), il est devenu urgent de prendre la parole pour rappeler que les **personnes** et la **communauté** sont effectivement les deux pôles qui à eux deux forment la réalité biblique de l'Église. Quand le souci principal d'une Église est de sauver des institutions, est-elle encore en mesure de sauver des personnes ? Cette question est particulièrement pertinente si le salut des personnes est bien plus que la croissance quantitative de l'assistance au culte dominical ; personnes qui se ressemblent et parlent la même langue, sans pour autant agir de concert dans la vie.

2. L'œcuménisme à différents niveaux

Il serait faux de croire que l'œcuménisme est une réalité uniforme. Il se peut que certains préfèrent le voir ainsi, mais de toute évidence, les

faits le démentent. Il faut prendre en compte que l'œcuménisme s'exprime à des niveaux différents.

2.1. Au niveau du peuple

L'œcuménisme du peuple de l'Église est probablement le niveau le plus négligé de l'œcuménisme, mais c'est somme toute le plus important. La prière de Jésus concernant l'unité ne s'adresse certainement pas en tout premier lieu aux conférences pastorales interconfessionelles et/ou aux colloques théologiques, mais plutôt à ce que Adelheid von Guttenberg appelle l'œcuménisme de voisinage».[24]

Les expériences d'échanges œcuméniques au niveau de l'Église locale devraient être une priorité explicite. Mais la ferveur missionnaire ne se transmet qu'à partir du moment où les croyants découvrent, au-delà des simples activités de la communauté, un style de vie missionnaire et innovateur **partagé** par des personnes qui se sont rencontrées.

2.2. Au niveau de la direction de l'Église locale

Cette dimension de l'œcuménisme s'exprime, la plupart du temps, en termes d'affinités théologiques. À Hambourg, nous trouvons trois associations qui ont des orientations théologiques et des préoccupations différentes qui ont toutefois des contacts. Il s'agit du «Conseil œcuménique des Églises chrétiennes de Hambourg» (*Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg, ACKH*)[25] dont les membres sont des pasteurs et des prêtres qui pour la plupart représentent les Églises dites «historiques»[26]; puis de l'Alliance évangélique de Hambourg (*Evangelische Allianz in Hamburg, EAH*) dont les membres sont des pasteurs, des responsables et des chrétiens qui pour la plupart proviennent des Églises libres évangéliques (*evangelikal*); enfin du Cercle pour l'unité du Corps de Christ (*Kreis für die Einheit des Leibes Christi in Hamburg*[27], *KELCH*) qui réunit les pasteurs, responsables et chrétiens des Églises et organisations pentecôtistes et charismatiques.

Ces différentes formes d'œcuménisme montrent clairement que vivre côte à côte n'est pas la même chose que vivre l'un avec l'autre. Le défi œcuménique des missions pentecôtistes se doit d'avoir comme fondement et comme conviction la plus profonde que l'œuvre missionnaire du Saint-Esprit est aussi une œuvre d'unité qui libère les hommes et

les femmes pour une plus grande ouverture d'esprit, et pour une plus grande compréhension de l'autre et des intérêts communs en partage.

Même si les ambiguïtés et les tensions continuent à faire partie de la vie de l'Église, le chemin de la réconciliation de Dieu avec le monde passe à coup sûr par celui de l'unité chrétienne en matière de foi et de pratique. Pour ce qui est de la question du discernement et des problèmes liés aux manifestations de l'Esprit, les pentecôtistes et les charismatiques ont la chance de pouvoir bénéficier d'expériences de valeurs. En effet, comme le rappelle à juste titre Margaret M. Poloma, « l'ambiguïté est nécessaire pour la survie des charismes »[28]. Vouloir résoudre l'ambiguïté — faire taire les dilemmes — serait en fait mettre un terme aux missions pentecôtistes. Tout compte fait, on ne peut qu'espérer un futur où les pentecôtistes se dépréoccuperont de ce qu'ils sont eux-mêmes pour prendre le risque de s'exposer à une vision plus large et plus généreuse de l'Église de Jésus-Christ.

2.3. Au niveau des institutions dénominationelles

Ce que Peter Hocken dit concernant le mouvement charismatique est certainement vrai aussi pour le mouvement pentecôtiste du monde entier : il « n'a pas eu, jusqu'à ce jour, beaucoup d'influence sur les instances dirigeantes du mouvement œcuménique. Malgré quelques efforts ponctuels pour amener le Conseil œcuménique des Églises et certains conciles nationaux à prendre au sérieux le mouvement charismatique, on a fait bien peu de progrès. »[29]

2.4. Au niveau théologique et académique

L'Association pour la recherche sur les mouvements pentecôtistes et charismatiques en Europe (*EPCRA*[30]) ainsi que la Société pour l'étude du pentecôtisme (*SPS*[31]) sont devenues des forums œcuméniques de première importance. S'ils ne sont certes pas les seuls rassemblements de ce genre[32], ils ont plus que tout autre donné un sens de continuité et ont abordé un grand nombre de sujets — y compris celui de la missiologie – tout au long de ces dernières décades. Un des défis auxquels les théologiens des mouvements pentecôtistes et charismatiques devront faire face dans leur travail de réflexion théologique au XXIe siècle est de trouver la juste place qui leur permettra de servir l'Église tout en étant ouvert à tous les niveaux de l'œcuménisme. C'est là un impératif s'ils ne veulent pas passer pour un « cercle fermé »

coupé de ses racines et s'ils ne veulent pas être constamment frustrés d'être trop souvent ignorés ou mal représentés auprès des institutions interconfessionnelles.

En parlant du dialogue entre catholiques romains et pentecôtistes, Jerry L. Sandidge a dit qu «il ne faut pas s'attendre à ce que le fruit de ce dialogue soit perceptible immédiatement pour l'unité de l'Église.» [33] C'est pourtant une question tout à fait légitime qu'il convient de garder présente à l'esprit: qui peut espérer récolter quel genre de fruit et après combien de temps? Il ne suffit pas de reconnaître que ces rencontres œcuméniques sont des leçons de croissance spirituelle pour les participants de tout bord — ce qu'elles sont sans nul doute.[34] Mais une question demeure sans réponse: à quoi servent-elles pour tous ceux qui n'y ont pas participé?

3. Partager un même sens de la mission

Compte-rendu d'un processus de travail au sein de la commission théologique du «Conseil œcuménique des Églises chrétiennes de Hambourg» (*Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg, ACKH*)

La commission théologique de l'*ACKH* travaille depuis 1991 sur le document «Confessons la même foi: un commentaire œcuménique de la foi apostolique telle qu'elle est confessée dans le Symbole de Nicée-Constantinople (381)» [35] Après avoir discuté les articles ayant trait au Saint-Esprit et à l'Église, les membres de la commission ont discuté durant l'année 1996 les différents points de vue sur la mission tels qu'ils sont représentés par les Églises membres: adventiste, baptiste, luthérienne, méthodiste, orthodoxe, pentecôtiste, réformée et catholique romaine. Ces discussions ont trouvé leur aboutissement dans la conférence annuelle d'automne avec comme question au programme: «Quelle est le but de la mission — les uns contre les autres ou ensemble?». Ce fut aussi le point de départ d'autres questions toutes aussi pertinentes. Quel est le profil chrétien que nous pouvons espérer trouver dans une société sécularisée marquée par un pluralisme religieux croissant? Quand nous parlons du témoignage de notre foi, en quoi croyons-nous à vrai dire? Qu'est-ce que la mission pour les Églises chrétiennes de Hambourg? Qu'entendons-nous par «prosélytisme»?

1ère partie : Poser un fondement

La commission m'a demandé, en tant que théologien pentecôtiste, de rédiger un texte qui tienne compte des principales thèses sur la mission telles qu'elles ont été discutées dans les sessions précédentes. Le titre qui a été provisoirement retenu pour ce document est « La mission comme défi à relever et impulsion vitale pour la communauté/l'Église locale — Témoignage et service pour la cause du Christ à Hambourg »[36].

Thèse 1 : La mission est une **tâche** confiée à tous les chrétiens et une **invitation** s'adressant à toute personne – indépendamment de ses origines ethniques, de son sexe, de son arrière-plan religieux et de son statut social. Par conséquent, la signification de l'Évangile doit être rendue **visible** afin de communiquer **effectivement** son message à tous ceux qui lui sont confrontés. On ne peut permettre à une stratégie ou à une méthode particulière de le dominer, ni aux manquements de l'histoire de l'Église d'être une entrave.

Thèse 2 : La mission est une œuvre du Saint-Esprit qui conduit pour l'essentiel à une **rencontre** avec le Christ ressuscité afin de recevoir son pardon ; chacun doit s'approprier personnellement l'appel à une vie de **disciple** et de service en Christ – une décision qui doit être prise personnellement et librement sans manipulation humaine.

Thèse 3 : La mission est un appel à une vie de disciple vécue dans **la puissance du Saint-Esprit.** Elle est à la fois *missio Dei* (œuvre souveraine du Saint-Esprit), *missio ecclesiae* (la responsabilité que Dieu a confiée à l'Église, communauté des fidèles rassemblés) et *missio fidelis* (la responsabilité que Dieu a confiée à chaque croyant à titre personnel en tant que témoin du Christ).

Thèse 4 : La mission accomplie dans l'Esprit de la Pentecôte surmonte les murs et les frontières qui séparent les personnes et restaure l'unité brisée. Des convictions et des traditions contraires ne devraient pas être une entrave à un témoignage commun de l'Église. Le Saint-Esprit unit et libère pour une plus grande ouverture d'esprit, une meilleure compréhension réciproque et un plus grand dénominateur commun.

Thèse 5 : La mission nécessite une attitude d'ouverture vis-à-vis de ceux qui ont une autre religion et accepte qu'une relation s'établisse dans un climat de dialogue et de confiance. La mission ne doit pas être une menace pour autrui, ni dominer par des sentiments de supériorité et de pouvoir sur les autres. C'est plutôt avec amour et miséricorde

que le chrétien devrait s'engager dans les arènes d'une vie pleine de tensions et chercher son équilibre entre ouverture et syncrétisme, entre tolérance et relativisme.

2e partie: Faire face aux problèmes

Deux genres de controverse ont fait leur apparition durant les discussions et elles ont été traitées de manières très différentes: la question du baptême d'eau et celle des relations avec les autres religions. La question du baptême, omise dans la première esquisse, a été traitée d'une manière franchement insatisfaisante et inéquitable. Une simple phrase[37] était censée rendre justice à des siècles d'arguments théologiques: «Le baptême bénéficie largement (*weithin*) d'une reconnaissance mutuelle, même si pour beaucoup de communautés favorisant l'engagement baptismal (*taufgesinnnt*) de l'intéressé, le besoin de dialogue demeure en partie intact.» Cela signifiait que les questions posées par les Églises libres (y compris les pentecôtistes), qui pratiquent le baptême des croyants, à la majorité des Églises de l'*ACKH*, qui sont pédobaptistes, furent mises en sourdine. C'est une ironie théologique que le baptême soit précisément «le drame de la décision».[38] Dans le baptême des nourrissons, tout tourne autour de la décision de Dieu, de la décision de l'Église, de la décision de la famille et de la décision des parents. Sur ce point précis, le défi œcuménique des missions pentecôtistes se trouve dans le fait de souligner l'importance de l'engagement exprimé par la décision du fidèle baptisé... Sans la participation active des personnes qui reçoivent l'Évangile, la mission reste un cercle brisé.

La seconde grande question qui s'est posée concerne la relation entre le christianisme et les autres religions. Il a fallu tout d'abord préciser la nature de la question, à savoir si nous parlons ici de rencontres avec des religions (d'un point de vue abstrait) ou avec des personnes ayant une autre religion (d'un point de vue plus personnel). C'est cette dernière approche qui a été finalement retenue, étant donné que notre but était de mettre l'accent sur notre situation concrète à Hambourg. Cette clarification mise à part, la discussion s'est limitée aux seules questions ayant trait aux juifs et aux musulmans.

C'est la question juive qui a reçu la plus grande attention. Cela s'explique par le fait que l'Association pour la coopération judéo-chrétienne de Hambourg avait envoyé une déclaration (20 février 1995) à toutes les Églises chrétiennes de Hambourg, leur demandant de

prendre position officiellement contre toute tentative missionnaire de la part de chrétiens auprès des juifs, invoquant pour cela qu'une telle pratique est incompatible avec la foi chrétienne. Toute mission parmi les juifs était dès lors considérée comme fondamentalement non biblique et historiquement obsolète. De surcroît, elle était perçue comme un obstacle majeur au dialogue judéo-chrétien. En fin de compte, la déclaration de l'*ACKH* ne retint que trois points :

1) chrétiens et juifs partagent des racines communes de la foi ;

2) la souffrance des juifs au travers de la Shoa doit être prise en compte ;

3) pour ces raisons, les chrétiens ont un défi historique et théologique à relever d'une manière adéquate.

Ces deux dernières années, la commission théologique de l'*ACKH* a élaboré une déclaration traitant tout particulièrement la question de la relation entre juifs et chrétiens.[39]

La discussion ayant trait à la relation entre le christianisme et l'islam a été remise à plus tard et, à ce jour, n'est pas prévue au programme. La déclaration mentionne seulement qu'un grand nombre de musulmans sont citoyens de la ville de Hambourg et qu'un dialogue constructif serait profitable aux chrétiens comme aux musulmans.

3e partie : Trouver un consensus

Publier une déclaration commune exige de trouver un certain consensus. À la lumière de ces expériences, nous ferons quelques brèves remarques pouvant s'appliquer aux discussions œcuméniques et aux déclarations officielles en général.

Il y a tout d'abord le problème de la langue. Nous étions tous d'accord que 1 Timothée 2 : 4-6 est une déclaration centrale pour la mission : Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme, à savoir le Christ Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous. »[40] Lire le même texte avec les mêmes paroles ne signifie cependant pas automatiquement dire la même chose. Tel fut le cas, quand un membre de la commission suggéra, par exemple, que les bouddhistes sont aussi sauvés par le Christ tout en gardant leur foi bouddhiste, et que nous devrions

nous demander comment nous pouvons aider nos « frères musulmans » à être de meilleurs musulmans.

Il y a aussi l'argument du « silence » qui consiste à ne pas mentionner ou à ne pas inclure des questions controversées. Ce que vous ne dites pas ne peut pas être un point de désaccord. Que pouvons-nous nous permettre de dire ? Que pouvons-nous nous permettre de ne pas dire ? Quel poids reçoivent les majorités et les minorités ? C'est là pour les pentecôtistes européens une question décisive. Quel est le prix de l'unité ? Quelle est la qualité de l'unité qui en résulte ?

Le défi œcuménique des missions pentecôtistes européennes présuppose en tout premier lieu la possibilité d'avoir un plus large auditoire. Ce n'est que lorsque les pentecôtistes et les charismatiques auront l'attention qu'ils méritent, qu'ils pourront espérer exprimer dans leur propre langue la vitalité qui leur est propre pour le bénéfice de toute l'Église. Cela pourrait signifier attirer l'attention sur des sujets parfois épineux mais pourtant d'importance vitale.[41]

Né en 1955, Raymond PFISTER est docteur en théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Alsacien d'origine, il a poursuivi des études théologiques en Belgique, aux États-Unis et en France. Acteur du pentecôtisme européen depuis près d'un quart de siècle, il a tour à tour assumé en son sein les fonctions de pasteur (en France et en Allemagne) et d'enseignant (Séminaire théologique continental à Bruxelles).
Depuis 1993, il est directeur d'un centre médico-social de l'Armée du Salut pour alcooliques à Hambourg (Allemagne).

Notes

[1] Communication présentée à la 9e Conféremce de l'Association pour la recherche sur les mouvements pentecôtistes et charismatiques en Europe (EPCRA), Académie de la mission, Université de Hambourg (Allemagne), 13-17 juillet 1999.

[2] Cette traduction, qui a la préférence des membres de cette *Arbeitsgemeinschaft*, ne doit pas laisser présumer de lien institutionnel entre cette commission et le Conseil œcuménique des Églises dont le siège à Genève.

[3] Daniel E. Albrecht a traité des questions similaires concernant la spiritualité pentecôtiste dans son article « Pentecostal Spirituality : Ecumenical Potential and Challenge » dans *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*. Avril 1997.

[4] Dans le sens de « réfléchie », « lucide », « honnête », « en connaissance de cause ».

[5] Pour des exemples européens, voir Donald Gee, Angleterre (*The Contribution of the Pentecostal Movement to the Church Universal*), Ludwig Eisenlöffel, Allemagne (*...bis alle eins werden: Siebzig Jahre Berliner Erklärung*. Erzhausen : Leuchter Verlag,

1979), Leonhard Steiner, Suisse (*Mit folgenden Zeichen*. Basel: Verlag Mission für das volle Evangelium, 1954), Paul Siefer, France (voir dans Raymond Pfister, *Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (1930-1990). Etudes d'Histoire Interculturelle du Christianisme*, vol. 93. Berne, Frankfurt, Paris, New York: Peter Lang, 1995, pp. 40-75).

[6] Par exemple: Cecil M. Robeck, Jr., Cheryl Bridges Johns, Juan Sepulveda, Veli-Matti Käerkkämen, Harold Hunter, Gary McGee, David Daniels.

[7] Stanley M. Burgess et Gary B. McGee, éd., *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988), s.v. *Statistics*, par David B. Barrett.

[8] Cependant cette grande diversité entrave le processus de représentation des pentecôtistes dans les institutions internationales.

[9] Stanley M. Burgess et Gary B. McGee, éd. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988), s.v. *Pentecostal World Conference* par C.M. Robeck, Jr.

[10] Cela signifie – spécialement en Europe — que les Églises pentecôtistes ne sont plus considérées comme des sectes religieuses. La plupart des dictionnaires allemands décrivant des groupes religieux adoptent encore une telle attitude. Par exemple: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*. Freiburg, Basel: Herder, 1990), 796-802 — où la définition du pentecôtisme se trouve quelque part entre celle du panthéisme et celle du polythéisme.

[11] Une conférence oecuménique organisée par le Conseil œcuménique des Églises chrétiennes d'Allemagne (*ACK*) a eu lieu à l'Académie de la Mission à Hambourg (17-19 mai 1999) avec pour thème « Un œcuménisme missionnaire: vers un profil missionnaire pour le prochain millénaire ». Elle s'est tenue dans le cadre du programme d'étude de l'*ACK* sur « la mission et l'évangélisation en Allemagne ». Le Pasteur Gustav Yeboah, pasteur d'une communauté chrétienne africaine à Hambourg fut le seul participant pentecôtiste à jouer un rôle actif, mais de moindre importance – ajoutant plutôt un air d'exotisme – dans ce colloque.

[12] Pfister, p. 201.

[13] Ce point est largement inspiré d'un article de Russel P. Spittler, « Implicit Values in Pentecostal Missions » dans *Missiology: An International Review*, Vol. XVI, n° 4, octobre 1988, pp. 409-424.

[14] Dans bon nombre de pays européens, le pasteur pentecôtiste n'a pas de formation théologique. Même s'il a fréquenté une école biblique un, deux, voire trois ans, il a tout au plus suivi un programme d'endoctrinement, étant donné que celle-ci n'est que le prolongement de l'Église locale. Il faut noter que cette résistance à l'éducation théologique s'explique en partie par le fait qu'historiquement elle a toujours produit un clergé professionnel.

[15] Spittler, p. 411.

[16] Gary B. McGee, « The Azusa Street Revival and Twentieth-Century Missions, » *International Bulletin of Missionary Research* 12 (1988), p. 60.

[17] Par exemple: Grant McClung, Gary McGee, Paul Pomerville.

[18] Paul A. Pomerville, *The Third Force in Missions* (Peabody, MA: Hendrickson, 1985), p. 108.

[19] Comme c'est le cas dans les Assemblées de Dieu de France; voir R. Pfister, *Soixante ans de pentecôtisme*, pp. 93-121.

[20] Pomerville, pp. 120-127.

[21] Melvin L. Hodges, *A Theology of the Church and Its Mission* (Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1977).

[22] Morris Williams, *Partnership in Mission* (Springfield, MO: Department of Foreign Missions of the Assemblies of God, 1979).

[23] Melvin L. Hodges, *A Guide to Church Planting* (Chicago: Moody Press, 1973), p. 15. Voir aussi la communication de Howard Snyder durant le Congrès international sur l'évangélisation du monde, tenu à Lausanne en 1974: «The Church as God's Agent in Evangelism» dans *Let the Earth Hear His Voice* (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), pp. 327-360.

[24] *Ökumenisches Lernen: Eine Arbeitshilfe* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985), p. 86.

[25] Le «Conseil œcuménique des Églises chrétiennes de Hambourg» est inspiré par le Conseil œcuménique des Églises de Genève (COE). Comme le laisse entrevoir la traduction française de son nom (selon l'avis de Mgr Wilm Sanders, son président actuel), nous avons là l'expression d'une certaine prétention d'exclusivisme oecuménique.

[26] Comme l'Église catholique romaine, les Églises luthériennes, l'Église réformée, l'Église orthodoxe, l'Église méthodiste

[27] Le «Cercle pour l'unité du Corps de Christ à Hambourg» a une vision assez restreinte de la maison de Dieu.

[28] Margaret M. Poloma, *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas* (Knoxville, TN: The University of Tennesssee Press, 1989), p. 240.

[29] Peter Hocken, *The Strategy of the Spirit?* (Guildford, Surrey: Eagle, 1996), p. 149.

[30] *European Pentecostal/Charismatic Research Association*

[31] *Society for Pentecostal Studies.*

[32] Il faut toutefois mentionner les différentes séries de discussions qui ont eu lieu dans le cadre du dialogue entre catholiques romains et pentecôtistes (depuis le début des années 70).

[33] Stanley M. Burgess et Gary B. McGee, éd. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988), s.v. *Dialogue, Roman Catholic and Classical Pentecostal* par J. L. Sandidge.

[34] Depuis près de 30 ans le dialogue pentecôtiste-catholique romain est marqué de façon remarquable par la continuité et la volonté croissante d'une réflexion théologique de part et d'autre. À titre d'exemple, le premier quinquennat (1972-76) est bien documenté par Arnold Bittlinger dans *Papst und Pfingstler. Der römisch katholisch-pfingstlerische Dialog und seine Relevanz* (1978), le second (1977-82) par Jerry L. Sandidge dans *Roman Catholic/Pentecostal Dialogue (1977-1982): A Study in Developing Ecumenism* (1987), tous deux publiés par les Editions Peter Lang dans leur série «Etudes d'histoire interculturelle du christianisme».

[35] Document n° 153 de la Commission «Foi et Constitution», Genève: Conseil œcuménique des Églises, 1991.

[36] La déclaration finale a été votée par l'assemblée générale de l'*ACKH* le 14 mai 1997 et a été publiée en allemand dans *Einheit der Christen in Hamburg* 15 juin 1997, pp. 4-5. Son titre définitif est «Témoignage et service des chrétiennes et chrétiens de Hambourg: la mission à la fois défi et tâche».

[37] Traduction libre et personnelle de l'allemand par l'auteur.

[38] Oscar S. Brooks, *The Drama of Decision: Baptism in the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987). La thèse développée dans ce livre est certainement partagée par les Églises pentecôtistes: le baptême est le drame (liturgique) de la décision — la «mise en scène», la mise en action d'une personne décidée à adopter un nouveau style de vie basé sur une relation avec Dieu au travers du Fils. Le drame représente visuellement la décision prise et sert de témoignage face à un monde incroyant.

[39] Cette déclaration doit être publiée, sous toutes réserves, fin 1999.

[40] *Nouveau Testament de la traduction œcuménique de la Bible,* 1973.

[41] Le sujet de notre solidarité chrétienne envers les juifs messianiques est un exemple concret: après en avoir été tout d'abord écarté, il devint un des principaux points de discussion au sein de la commission théologique de l'*ACKH* à partir du moment où j'ai souligné — avec force conviction — son actualité incontestable.

Tournons-nous vers Dieu dans la joie de l'espérance
La proclamation joyeuse d'une communauté eucharistique de témoignage

Petros VASSILIADIS

La revue *Perspectives Missionnaires* a déjà consacré de nombreux articles à la présentation des courants de la missiologie dans les différentes confessions, dans divers mouvements ou encore ceux qui émanent des conférences internationales. Dans le numéro 35, on pouvait lire les articles de K. Blaser, de H. Blocher et de P. Coulon qui faisaient le point sur les modèles missionnaires dans chacune des traditions réformée, évangélique et catholique, ces trente dernières années. À sa manière, l'article de Petros Vassiliadis vient compléter cette trilogie en y ajoutant la sensibilité orthodoxe.

J'ai été invité à participer à ce second colloque réunissant des chrétiens orthodoxes et évangéliques et à présenter une réflexion orthodoxe sur l'impératif chrétien de la mission[1], en examinant certains aspects du thème de la Huitième Assemblée du COE. Permettez-moi tout d'abord quelques remarques générales :

1. Lorsque je parle d'une réflexion **orthodoxe,** je ne le fais pas d'un point de vue purement **confessionnel**, mais je pars de mon vécu ecclésial (c'est-à-dire liturgique) et de mon expérience de l'évangélisation (*martyria*) pour définir ce que devrait être à mon sens l'approche missionnaire de l'Église une, sainte, catholique et apostolique.

2. C'est pourquoi les opinions exprimées dans cet article ne prétendent pas — et ne peuvent pas prétendre — être **la** conception orthodoxe officielle, mais **une** conception, la mienne. Cela s'explique par des raisons historiques et théologiques. Les premières viennent des divers contextes séculiers dans lesquels les Églises orthodoxes disséminées dans le monde rendent leur témoignage et abordent la mission, chacune

à sa manière (Églises établies/métropolitaines; Églises de la diaspora et/ou Églises orthodoxes **occidentales**; Églises nouvellement fondées/**missionnaires**; Églises dont les générations passées ont souffert, étant privées de liberté; Églises orthodoxes **traditionnelles**). Les raisons théologiques se fondent sur le fait que dans notre tradition orientale, qui passe généralement pour être la plus cohérente dans sa conception trinitaire (c'est-à-dire pneumatologique) de l'Église, nous croyons fermement à la diversité des charismes de l'Esprit Saint.

3. Après un premier colloque qui s'est déroulé dans la joie à Alexandrie, Egypte (juillet 1995) et les discussions qui ont suivi et d'où est issu un message très important soulignant leurs convictions communes, orthodoxes et évangéliques devraient maintenant prendre le risque d'entamer un dialogue plus franc et plus ouvert, développant davantage leurs spécificités théologiques; ce dialogue devrait chercher non seulement à trouver «des méthodes efficaces de coopération dans le témoignage commun»[2], mais aussi à parvenir à une *koinonia* plus étroite, ce qui constitue l'objectif ultime de la mission.[3] En définitive, le mandat de cette première rencontre entre orthodoxes et évangéliques consistait à encourager le travail dans les domaines où les tensions perdurent, telles que les ecclésiologies divergentes, la question des sacrements etc.[4] Je me propose donc d'aborder le problème de notre conception chrétienne de la mission, en me référant tout particulièrement au thème de l'Assemblée, à partir d'une question sur laquelle orthodoxes et évangéliques diffèrent le plus, l'**eucharistie.**

Les paramètres missiologiques

Dans une rencontre comme celle-ci entre orthodoxes et évangéliques, il est bon de rappeler les différents termes et notions utilisés actuellement dans les discussions œcuméniques et missiologiques: **mission, conversion, évangélisation, christianisation, témoignage** ou *martyria*. Seuls les deux derniers de ces termes sont les plus caractéristiques pour les orthodoxes; ils ont aussi été adoptés dans les milieux oecuméniques[5] comme les plus propres à désigner une mission chrétienne authentique[6]; par ailleurs, la valeur impérative des quatre autres notions a été retenue comme condition *sine qua non* de l'identité chrétienne de ceux qui appartiennent au courant évangélique de notre tradition chrétienne.[7] Martin Goodman a distingué quatre usages différent du mot **mission** dans la discipline moderne de l'histoire des religions, et par conséquent quatre conceptions différentes de ce qu'on appelle la «mission chrétienne»:

1. La **mission informative.** Les missionnaires pratiquant ce type de mission estimaient « qu'ils avaient un message universel qu'ils souhaitaient communiquer aux autres. Ces diffuseurs d'information n'avaient peut-être pas une idée claire de la réaction qu'ils souhaitaient provoquer chez leurs auditeurs... (Leur but) était davantage de communiquer quelque chose aux gens que de provoquer un changement de comportement ou d'état. » C'est le type de mission des premières femmes évangélisatrices, celles qui ont annoncé la bonne nouvelle de la résurrection du Christ, l'événement primordial de la foi chrétienne.

2. La **mission éducative.** « Certains missionnaires voulaient transformer les destinataires de leur message en les rendant plus moraux ou plus satisfaits... Cette mission visant à l'éducation est nettement distincte du désir de gagner des convertis. » Les premiers ordres monastiques, quels que soient les motifs qui les ont poussés à entrer dans ce mouvement, ont pratiqué ce genre de mission.

3. La **mission apologétique.** « Certains missionnaires demandaient à leurs auditeurs de reconnaître la puissance d'une divinité particulière, sans toutefois attendre d'eux qu'ils adhèrent eux-mêmes à leur propre culte. Ce genre de mission était par essence apologétique. Elle avait pour but de protéger le culte et les croyances du missionnaire. » À l'évidence, les premiers apologètes chrétiens appartiennent à cette catégorie de missionnaires.

4. La **mission axée sur le prosélytisme**. Selon Goodman, « l'information, l'éducation et l'apologétique peuvent coexister ou non au sein de n'importe quel système religieux, mais chacune d'elles est distincte de ce que l'on peut désigner par le terme de prosélytisme... (Celui-ci a pour but) d'encourager les gens du dehors non seulement à changer de style de vie, mais à être incorporés à leur propre groupe. » Il ne fait pas de doute que ce type de mission, pour lequel les termes de **conversion** et de **christianisation** semblent les plus adéquats, a été l'idéal vers lequel a tendu la **mission universelle** des temps modernes, axée sur le prosélytisme. Pour trouver l'origine de ce type de mission, il faut remonter à Saint Paul (bien que ce fait fasse encore l'objet de débats dans les milieux spécialisés) et à la parole du Seigneur rapportée dans l'évangile de Saint Matthieu (28 : 18b-20).[8] Cette conception pluraliste de la mission dans l'histoire de l'Église des époques apostolique et post-apostolique[9] a sans aucun doute fait place, dans une plus ou moins large mesure, à une conception **universaliste,** celle d'une mission universelle, axée sur le prosélytisme ; cette orientation

missionnaire est devenue prépondérante au cours de l'ère constantinienne, grâce à l'aval que lui a donné Eusèbe, le grand historien de l'Église. Mais elle n'a jamais quitté totalement la scène de l'Église indivise, du moins dans l'Église orthodoxe d'Orient.

Nous laisserons de côté la question de savoir s'il faut expliquer cette conception de la mission universelle par des raisons théologiques, c'est-à-dire la considérer comme une conséquence directe de la grande christologie des origines (c'est-à-dire paulinienne: le Christ récapitulant toutes choses); on pourrait également la faire dériver de l'anthropologie culturelle, en tant qu'exigence légitime «d'uniformité au sein d'une société donnée», apparue dans l'empire romain après Constantin. Notons simplement que la christianisation de l'empire romain a inévitablement exercé une influence importante sur l'avenir du monde occidental et qu'il a largement contribué à la formation de la théologie occidentale de la mission, tant catholique qu'évangélique. En fait, dans le monde occidental, la question de la mission universelle axée sur le prosélytisme a connu un regain de vitalité au moment de la découverte du Nouveau Monde, dans la perspective d'une christianisation de toute la terre habitée. Cette vision est parvenue à son apogée au cours du siècle dernier, avec les missions en Afrique et en Asie. Cependant, cette conception de la **chrétienté** charriait avec elle tant d'élément non chrétiens que finalement, le développement industriel de la société bourgeoise d'Europe et d'Amérique, ainsi que le colonialisme, ont fini par progresser la main dans la main avec la mission chrétienne.

Dans son livre remarquable intitulé *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement* («L'œcuménisme en transition. Déplacement d'un paradigme»), Konrad Raiser souligne à juste titre que les chrétiens qui se situaient dans «l'ancien paradigme œcuménique» se sentaient appelés à transmettre au reste de l'humanité les bienfaits de la civilisation chrétienne occidentale (c'est-à-dire bourgeoise)... Le slogan «Évangéliser le monde dans notre génération» met en lumière la conscience missionnaire qui animait ce mouvement à ses débuts, lorsque les motifs authentiques de la mission et de l'évangélisation étaient inextricablement liés à d'autres, de nature culturelle et sociale.[10]

Raiser propose que l'œcuménisme et la mission chrétienne opèrent à l'avenir un déplacement radical vers un «nouveau paradigme», passant de «l'universalisme christocentrique» à une conception «trinitaire» de la réalité divine, en vue d'une *oikoumene* qui soit la

commune demeure de la vie.[11] En ce qui concerne la conception de la mission, cela signifie l'abandon de tout effort de prosélytisme, non seulement auprès des chrétiens d'autres confessions, mais même auprès des personnes appartenant à d'autres religions. Le **dialogue** devient ainsi le terme nouveau utilisé aujourd'hui parallèlement à ceux de l'ancienne terminologie missiologique, et qui parfois prend leur place.[12]

Cette évolution, évidemment, ne signifie en aucun cas qu'il y a eu déplacement dans la sotériologie chrétienne, qui aurait passé de l'ancien slogan « pas de salut hors du Christ »[13] à un autre : « pas de salut sinon en Dieu »[14], et remplacerait ainsi la position catholique classique *extra ecclesiam salus non est*, celle que l'on trouve formulée pour la première fois par Cyprien de Carthage et qui a été par la suite interprétée de façon erronée comme désignant exclusivement l'Église **institutionnelle** (catholique). Au contraire, il s'agit d'une réinterprétation radicale de la christologie à l'aide de la pneumatologie[15], grâce à la redécouverte de la théologie trinitaire de l'Église indivise[16], qui était tombée dans l'oubli.

Dans les milieux œcuméniques, la conception de la mission fondée sur la théologie est donc en train de s'éloigner de la position d'une « mission universelle axée sur le prosélytisme ». Et cela n'est pas en contradiction avec le principe de la « mission de la foi » auquel sont attachés les chrétiens évangéliques ; ce n'est pas non plus une conséquence de l'échec qu'a connu l'effort de convertir toute la terre habitée, ni le fruit des désillusions et des déceptions engendrées par la fin de la mission en Chine, qui fut l'entreprise la plus ambitieuse de l'histoire missionnaire à l'époque moderne. Cette évolution est due au contraire à la redécouverte de l'identité authentique de l'Église grâce à la précieuse contribution des trésors théologiques de l'orthodoxie. Plus particulièrement, elle est due à l'accent accru mis sur la pneumatologie dans la réflexion oecuménique.[17]

L'arrière-fond christologique de la conception de la mission

Toutefois, cette dimension trinitaire ou pneumatologique propre à la conception orthodoxe de la mission ne doit jamais être séparée de son fondement biblique ni de ses racines christologiques. Toute conception « **pneumatomoniste** » de la mission serait tout aussi désastreuse que l'ancien paradigme missiologique « **christomoniste** ». C'est là une dérive dont on a fait l'expérience à Vancouver, à laquelle aussi bien les orthodoxes que les évangéliques se sont opposés.

Pour ma part, je suis parvenu à la conclusion que toute conception de la mission, pour être reçue dans le christianisme normatif, doit assurément se laisser guider par l'enseignement, la vie et l'œuvre du Christ et s'y enraciner. Néanmoins son enseignement, et tout particulièrement sa vie et son œuvre ne sauraient être pleinement compris hors de la référence aux attentes eschatologiques du judaïsme. Sans entrer dans les complexités de l'eschatologie juive, nous nous contenterons d'indiquer brièvement qu'elle était inséparable de l'idée d'un Messie qui devait venir. Dans les « derniers jours » de l'histoire (l'*eschaton*), celui-ci établirait son royaume en appelant le peuple de Dieu dispersé et affligé à se rassembler en un seul lieu pour devenir un seul corps réuni autour de lui. La déclaration de l'évangile de Jean au sujet du rôle du Messie est extrêmement importante. L'auteur, dans ce passage, interprète les paroles du Grand prêtre juif et dit : il prophétisait qu'il fallait que Jésus meure « non seulement pour la nation, mais pour **réunir dans l'unité** les enfants de Dieu qui sont dispersés » (11 : 51-52).[18]

Tout au long des évangiles, le Christ s'identifie à ce Messie. Nous le voyons aux différents titres messianiques qu'il a choisis pour se désigner, tels du moins qu'ils sont attestés dans la tradition chrétienne la plus ancienne (« Fils de l'homme », « Fils de Dieu », etc.). La plupart d'entre eux avaient un sens collectif, d'où une christologie dite de la « personnalité corporative »). Cette identité messianique apparaît aussi dans les paraboles du Royaume, qui sont un condensé de son enseignement, lorsqu'il proclame que sa venue inaugure le monde nouveau du Royaume de Dieu ; elle se retrouve dans le Notre Père, mais aussi dans les actes conscients du Christ (par exemple le choix des Douze, etc.). En bref, le Christ s'est identifié avec le Messie de l'*eschaton*, celui qui devait constituer le centre du rassemblement du peuple de Dieu dispersé.

La première Église a élaboré son ecclésiologie et fondé sa pratique missionnaire sur cet enseignement eschatologique radical du Jésus historique sur le Royaume de Dieu. Ce Royaume, comme la recherche biblique moderne l'a démontré, est une réalité qui se déplace dialectiquement entre le **déjà** et le **pas encore** ; en d'autres termes, il commence déjà maintenant, mais ne sera pleinement accompli, sous sa forme définitive, que dans *l'eschaton*. C'est pourquoi tous les membres de la communauté chrétienne sont appelés les saints, car ils appartiennent à la race élue du peuple de Dieu. C'est aussi la raison pour laquelle ils ont été appelés « la communauté sacerdotale du roi », car tous, sans exception (et non pas seulement une caste particulière comme celle des prêtres ou des lévites), détiennent une autorité

sacerdotale et spirituelle leur permettant d'exercer dans la diaspora le ministère des prêtres. Dans le même temps, il leur est rappelé qu'ils doivent être dignes de leur élection par une vie et des œuvres exemplaires.[19] C'est pourquoi ils sont invités à marcher vers l'unité (« pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite », Jn 17:23) et à abandonner toutes les œuvres des ténèbres. En effet, le Dieu qui les a appelés des ténèbres à la lumière, « du non être à l'existence », qui les a accueillis alors qu'ils ne faisaient pas partie du peuple de Dieu pour faire d'eux des membres à part entière de la communauté eschatologique[20] est saint et parfait (cf. Jn 17:19; et Mt 5:48 par.).

Au cours des deux décennies qui suivirent immédiatement la Pentecôte, la première communauté chrétienne considérait sa propre existence comme étant l'expression authentique et parfaite du peuple de Dieu. Utilisant une série de termes empruntés à l'Ancien Testament, celle-ci se comprenait comme « l'Israël de Dieu » (Ga 6:16), les « saints » (Ac 9:32.41; 26:10; Rm 1:7; 8:27; 12:13; 15:25), les « élus » (Rm 8:33; Col 3:12 etc.), « la race élue » (1P 2:9), « la communauté sacerdotale du roi » (*ibid.*) etc., en d'autres termes le peuple saint de Dieu (*laos toû theôu*), pour lequel toutes les promesses de la Bible allaient être accomplies dans les temps derniers (*eschata*). Pendant cette période constitutive, le concept-clé par lequel la première Église se définissait elle-même était celui d'un **peuple,** et non pas d'une organisation. Cela ressort clairement lorsque l'on analyse la terminologie de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Le peuple élu de Dieu était un *'am* (en hébreu, notamment chez les prophètes) ou un *laos* (en grec), alors que les personnes du monde extérieur étaient désignés par les mots *gôyim*, en hébreu, et *ethnê*, en grec (cf. Ac 15:14).

La notion que Dieu, lorsqu'il crée une communauté nouvelle, crée un peuple, distinguait l'Église chrétienne des guildes, clubs ou sociétés religieuses si caractéristiques de l'époque gréco-romaine. Il est significatif que la première communauté chrétienne ait utilisé le terme *ekklesia* dans le sens de l'Ancien Testament. Et ce n'est pas par hasard que ce terme, dans la Septante, (*ekklesia*) correspond à l'hébreu *qâhal*, un mot désignant le rassemblement du peuple de Dieu. La Septante ne rend jamais par *ekklesia* l'hébreu *'edhah*, dont la traduction habituelle est *sunagôgê*. Dans cette première période, les membres de la communauté chrétienne **n'appartiennent** donc **pas** simplement à l'Église; en d'autres termes, ils ne sont pas simplement membres d'une organisation, **ils sont** l'Église.

La deuxième génération après la Pentecôte a sans aucun doute été marquée par l'apport théologique considérable de Saint Paul. L'apôtre reprend la conception charismatique de l'Église telle que nous l'avons vue ci-dessus, mais il y ajoute un caractère universel et œcuménique. Tous les êtres humains appartiennent à l'Église, Juifs et Gentils, car ceux-ci ont été greffés sur l'arbre unique du peuple de Dieu (Rm 11 : 13 ss.). L'Église, nouvel Israël, n'est donc plus constituée sur la base de critères externes (circoncision etc.), mais sur sa foi en Jésus Christ (cf. Rm 9 : 6). Cependant c'est par le terme de **corps du Christ** que Saint Paul rappelle à ses lecteurs la conception charismatique de l'Église. À l'aide de cette métaphore, il a pu exprimer la nature charismatique de l'Église en utilisant la notion sémitique de « personnalité corporative ». Il insiste sur le fait que dans l'Église, il y a une variété de dons, de charismes mis en œuvre par les différents membres de la communauté et qui sont nécessaires à l'édification et à l'alimentation du corps. Seul le Christ en est la tête et il y exerce l'unique autorité.

L'image johannique de la vigne (Jn 15 : 1-8) est tout aussi expressive. Comme dans le cas du terme paulinien *soma*, la double métaphore vigne-sarments indique la relation unique qui existe entre le peuple et le Christ et révèle le fondement profond de la vie ecclésiale. Les autres images que donne le Nouveau Testament pour désigner l'Église, « famille de Dieu » (Ep 2 : 11 ss.), « communion » (1Co 1 : 9 etc.), « épouse du Christ » (Ep 1 : 21 ss. ; Ap 21 : 9), « petit troupeau » (Lc 12 : 32, etc.), « famille du Christ », *oikos* etc. vont toutes dans le même sens et laissent entendre que la nouvelle communauté est un **peuple** dont les membres sont unis entre eux par l'amour et par l'Esprit donné par Dieu en Christ, et non pas par une structure externe.

Saint Paul en particulier est fermement convaincu que tous ceux qui ont cru en Christ sont incorporés à son corps par le baptême et réalisent cette incorporation au peuple unique de Dieu par la participation à l'eucharistie. Le quatrième évangile va encore plus loin dans l'élaboration de cette doctrine eschatologique radicale concernant l'unité du peuple de Dieu rassemblé autour du Christ et l'incorporation de ses membres au corps du Christ, tout particulièrement au travers de l'eucharistie. L'apport principal de la première Église, tel que l'atteste le Nouveau Testament et tel que Saint Luc le met très nettement en lumière, est l'idée que l'*eschaton* est déjà entré dans l'histoire par la résurrection du Christ et la Pentecôte, et que la communauté messianique eschatologique devient réalité chaque fois que l'Église, le nouvel Israël, le peuple de Dieu dispersé, se rassemble *epi to auto* (« en un même lieu »), en particulier lorsqu'il se réunit pour célébrer

la sainte eucharistie. Ce développement est certainement le point de départ de la mission chrétienne, à partir duquel l'Église s'en va (**exode**) rendre témoignage devant le monde, ce qui exprime de manière dynamique et radicale l'attente de la **parousie** imminente.

Les impératifs missionnaires de la première Église s'enracinent précisément dans cette conscience qu'elle a de constituer une réalité eschatologique, dynamique, radicale et corporative, qui a l'obligation de témoigner du Royaume de Dieu « sur la terre comme au ciel » (Mt 6 : 10 par.).[21] Les apôtres avaient reçu le mandat de proclamer non pas une série d'articles de foi, de points de doctrine, de règles morales etc., mais la venue du Royaume, bonne nouvelle d'une réalité eschatologique nouvelle dont le centre est le Christ crucifié et ressuscité, le *Logos* incarné de Dieu, habitant en permanence auprès de nous, les humains, par la présence constante de l'Esprit Saint. En d'autres termes, le témoignage premier de l'Église consiste en une vie de communion dont elle fait l'expérience dans sa vie **eucharistique** (au sens large).

La dimension eucharistique : Approche fondamentale de la mission orthodoxe ?

Le regretté D.J. Bosch, dans son ouvrage *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles*, conclut en ces termes le chapitre consacré au paradigme missionnaire de l'Église orthodoxe d'Orient :

> En s'aventurant au-delà de la simple inculturation ou de la contextualisation de la foi, l'Église s'est adaptée au monde ambiant avec, pour résultat, une interpénétration de l'Église et de la société. Certes, toute religion joue dans la société un rôle stabilisateur et émancipateur, mythique et messianique. Mais, dans la tradition orientale, l'Église tend à représenter la stabilité et le mythe plutôt que l'émancipation et le messianisme. L'accent y est mis davantage sur la protection et la restauration que sur l'ouverture vers l'inconnu. Selon Küng, l'Église s'érige en rempart de la juste doctrine et ses mots d'ordre s'appellent « tradition », « orthodoxie », et « Pères de l'Église ». Elle se caractérise aussi par son repli sur elle-même, sa tendance au nationalisme et son indifférence à l'égard de ceux qui se trouvent hors de ses limites (Anastasios Yannoulatos). L'eschatologie chrétienne primitive, en particulier, a été presque anéantie par les catégories platoniciennes de pensée (Beker). L'Église s'est établie dans le monde comme une institution qui se préoccupait presque exclusivement du salut dans l'au-delà.[22]

Cette image de l'Église orthodoxe s'est vue confirmée par les premiers orthodoxes qui entrèrent en contact avec l'Occident. Il s'agissait pour la plupart d'entre eux d'immigrants venus de la Russie prérévolutionnaire. Dans un effort désespéré pour préserver leur identité orthodoxe au sein d'un monde qui leur était totalement étranger et de la faire comprendre aux chrétiens occidentaux, ils insistèrent sur l'aspect mystique de la théologie orthodoxe. C'est notamment le cas de V. Lossky qui, dans son ouvrage monumental *Théologie mystique de l'Église d'Orient* a peu ou prou fixé le caractère de la conception orthodoxe de la mission.[23] Aujourd'hui, cette image unilatérale (mystique) de l'orthodoxie est mise en question par de nombreux auteurs, le dernier en date étant Ion Bria qui se réjouit de voir coexister des courants variés — et parfois même contradictoires — au sein de la théologie orthodoxe moderne.[24] En ce qui concerne la conception orthodoxe de la mission, Bria lui-même en souligne la dimension **trinitaire**:

> La théologie trinitaire renvoie au fait que Dieu est en lui-même une vie en communion et que son intervention dans l'histoire vise à attirer l'humanité et la création en général dans cette communion. Les implications de cette affirmation sont très importantes pour la compréhension de la mission: celle-ci n'a pas pour objectif premier la propagation ou la transmission de convictions intellectuelles, de doctrines ou de règles morales etc., mais bien la transmission de la vie de communion qui existe en Dieu.[25]

Cette approche trinitaire semble aujourd'hui l'emporter chez presque tous les orthodoxes.[26] L'un des apports les plus significatifs de la théologie orthodoxe moderne a été la remise en honneur dans la pensée théologique actuelle de l'importance que revêt le dogme trinitaire de l'Église indivise pour tous les aspects de la théologie.

Néanmoins, et malgré le fait que, dans les débats théologiques actuels, l'approche trinitaire soit largement reconnue et de plus en plus mise en œuvre, même par des non-orthodoxes[27], j'ai résolu d'aborder le thème de la Huitième Assemblée du COE dans la perspective **eucharistique.** J'en suis venu à cette décision non pas pour éviter une approche strictement contextuelle[28], mais pour des raisons purement **méthodologiques.** Je considère en effet cette manière de faire non seulement comme beaucoup plus adéquate pour les orthodoxes, mais aussi plus logique. Il est temps, je pense, de prendre nos distances par rapport au syndrome dominant de la recherche académique moderne qui place les textes au-dessus de l'expérience et la théologie devant l'ecclésiologie. Nombreux sont les universitaires qui restent attachés

au dogme qui a dominé toute la manière d'aborder la recherche théologique durant la période qui a suivi la Réforme et le siècle des Lumières (et pas uniquement dans le domaine des sciences bibliques ou de la théologie protestante) ; ce dogme peut se résumer ainsi : ce qui constitue le cœur de notre foi chrétienne ne peut qu'être déduit de l'expression de positions théologiques, d'un certain *depositum fidei* (d'où l'autorité définitive de la Bible pour les évangéliques, ou des Pères, des canons et de certaines décisions des Conciles pour les orthodoxes, etc.) ; il est très rare qu'une référence sérieuse à l'événement de la communion eucharistique ait motivé et engendré ces opinions.

J'ai la ferme conviction que des trois caractéristiques principales qui constituent l'ensemble de la théologie orthodoxe, c'est-à-dire ses dimensions **eucharistique, trinitaire** et **hésychaste,** seule la première peut revêtir une signification universelle et œcuménique. Il est vrai que la dernière de ces dimensions, fort importante, a marqué un tournant décisif dans le développement de la théologie et de la spiritualité chrétiennes orientales après le grand schisme entre l'Orient et l'Occident, développement qui a déterminé, avec d'autres facteurs, la mission de l'Église orthodoxe dans un passé récent. De même aussi, la dimension trinitaire constitue l'expression suprême de la théologie chrétienne, la plus haute que l'esprit humain ait jamais conçue dans son effort de saisir le mystère divin, après la rencontre dynamique du christianisme avec la culture grecque. Il n'en reste pas moins que seule l'expérience eucharistique, matrice de toute la théologie et de toute la spiritualité de notre Église, lui a permis d'atteindre les sommets théologiques et spirituels qu'elle a connus.

Les résultats de la recherche théologique moderne (sciences bibliques et liturgiques) nous permettent d'affirmer avec une quasi-certitude que dans la première communauté chrétienne, l'eucharistie était vécue non pas comme un « culte des mystères », mais comme un avant-goût du Royaume de Dieu à venir, manifestation anticipée (proleptique), d'une vie authentique dans la communion, l'unité, la justice et l'égalité au sein des réalités tragiques de l'histoire. Dans cette pratique de l'eucharistie, l'on ne faisait aucune différence (sotériologique et autre) entre juifs et non-juifs, esclaves et hommes libres, femmes et hommes (cf. Ga 3 : 28). Tel est, en somme, le sens de l'expression johannique « la vie éternelle » et de celle de Saint Ignace, « le remède d'immortalité ». Selon certains historiens, l'Église a été en mesure, après quelques générations et grâce à l'apport considérable des Pères grecs de l'âge d'or, d'élaborer la doctrine de la Trinité, puis, bien plus tard,

d'approfondir davantage la distinction importante entre la substance et les énergies, tout cela simplement à partir de l'expérience eschatologique de la *koinonia* que la communauté chrétienne primitive vivait dans l'eucharistie (communion à la fois verticale, avec son chef, et horizontale, avec les membres du peuple de Dieu et, par extension, avec l'ensemble de l'humanité au travers de la mission de l'Église). Depuis lors, cette expérience n'a cessé de constituer la seule expression de la conscience que l'Église a d'elle-même, son mystère par excellence.

Personne, bien sûr, ne contestera que très tôt dans l'histoire de la communauté chrétienne, et même dès l'époque de Saint Paul, un « déplacement de paradigme » s'est produit dans la conception de l'acte eucharistique par lequel une communauté se comprend elle-même en tant que « *koinonia* de *l'eschaton* » (communion dans l'ultime réalité) et que manifestation anticipée du Royaume de Dieu qui vient. Quelles qu'en soient les raisons missionnaires, le centre de gravité s'est déplacé de l'**expérience (eucharistique)** vers le **message (chrétien)**, de l'**eschatologie** vers la **christologie** (et par voie de conséquence vers la **sotériologie**), de l'**événement** (le **Royaume de Dieu**) vers **celui qui assume** cet événement et en est le centre (le Christ, et plus précisément son sacrifice sur la croix).[29] L'eucharistie (*theia koinonia*) est cependant toujours restée la seule expression de l'identité de l'Église (à l'exception, peut-être, de certains cas marginaux de son histoire plus récente). Un certain nombre de théologiens contemporains appartenant à toutes les traditions chrétiennes, et tout récemment encore, John Zizioulas, Métropolite de Pergame,[30] ont eu le mérite de réaffirmer l'importance de la dimension de *koinonia* dans l'eucharistie, en soulignant que non seulement l'identité de l'Église, mais aussi toutes ses expressions (la structure, l'autorité, la mission etc.) sont de nature **relationnelle.**[31]

En résumé, si l'on veut aborder et traiter dans une perspective orthodoxe une quelconque question théologique, comme par exemple le thème de la Huitième Assemblée du COE, c'est la **théologie eucharistique** au sens large qui devrait fournir le fil conducteur. Pour être plus précis, il faudra d'une part éviter la tentation de négliger le vécu premier, c'est-à-dire l'*ecclesia* avec son expérience eucharistique eschatologique. Celle-ci constitue en effet la matrice de toute théologie ou, pour utiliser un terme de l'anthropologie socio-culturelle, « l'espace social » élargi qui a donné naissance à toutes les interprétations théologiques de cette expérience. Mais d'autre part, on commettrait une erreur méthodologique en projetant des interprétations ultérieures sur ce vécu eschatologique premier.

Pour une juste compréhension de l'eucharistie

Si nous voulons entrer dans un dialogue sérieux avec les évangéliques, nous devons pour le moins formuler une conception de l'eucharistie qu'ils puissent accepter — ou du moins qu'ils ne rejettent pas d'emblée. En effet, la juste compréhension de l'eucharistie a toujours été une pierre d'achoppement dans la vie et la théologie chrétiennes ; c'est le cas non seulement dans les débuts de la communauté chrétienne, lorsque l'Église devait se battre contre une multitude de « cultes des mystères », mais bien plus tard aussi, lorsque la théologie scolastique (en Occident surtout) a systématisé une conception « sacramentaliste » latente **du** mystère par excellence de l'Église une, indivise, sainte, catholique et apostolique. C'est en vain que d'éminents théologiens orientaux (comme Cabasilas) se sont efforcés de redéfinir la théologie chrétienne des sacrements sur la base de la théologie trinitaire (notamment la pneumatologie). Vus du point de vue de la théologie moderne, ces efforts ont constitué une tentative desespérée de rejeter certaines tendances qui surestimaient le rôle de la christologie aux dépens — et au détriment — de celui du Saint-Esprit.

La controverse qui a fait rage entre l'Orient et l'Occident sur les questions du **filioque,** de l'*epiclesis* etc. est bien connue[32] ; toutefois, ses effets sur la théologie sacramentelle de l'Église reste encore à étudier systématiquement et en profondeur. Les conséquences tragiques de ces tendances se sont fait sentir quelques générations après le schisme définitif entre l'Orient et l'Occident et lors des divisions ultérieures qui se sont produites au sein de la chrétienté occidentale. L'un des points sur lesquels l'attention s'est concentrée à juste titre durant la Réformation était la conception **sacramentaliste** de l'eucharistie chez les chrétiens occidentaux qui a provoqué notamment des divergences de vues théologiques entre évangéliques et orthodoxes. L'opposition dialectique entre, d'une part, le **sacramentalisme** et, de l'autre, le **rejet total des sacrements** a été la cause principale de la sécularisation tragique de notre société et de la transformation de l'**Église** en une **religion** : dans les Églises traditionnelles (certaines d'entre elles orthodoxes), elle est devenue une religion cultuelle, alors qu'elle devenait dans la chrétienté évangélique une religion exclusivement évangélisatrice.

À mon avis, la première tentative sérieuse de réfléchir à la signification profonde de l'eucharistie se trouve dans la Bible, en particulier dans l'évangile de Jean. On y trouve en germe ce qui devait devenir axiomatique dans la théologie chrétienne : pour avoir la vie éternelle

— autrement dit pour mener une vie véritable et authentique et non pas seulement une existence conventionnelle — il faut être en *koinonia* (en communion) avec le Christ. Mais être en communion avec le Christ signifie participer à la communion parfaite qui existe entre le Père et le Fils (« Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mangera vivra par moi », 6:57). Comme les Pères de l'Église l'ont formulé par la suite, il s'agit de participer à la communion parfaite qui existe au sein de la Sainte Trinité.

Ce que nous trouvons chez Jean est, de fait, parallèle à l'expression de 2 Pierre 1:4 (« pour que vous entriez en communion avec la nature divine »), passage qui est devenu dans la littérature patristique le fondement biblique de la doctrine de la divinisation (*theosis*). L'évangile de Jean, toutefois, exprime cette idée de manière plus descriptive et moins abstraite que 2 Pierre. En poursuivant le raisonnement, nous pouvons dire que la théologie johannique développe l'interprétation plus ancienne selon laquelle l'eucharistie est l'acte sans cesse repris qui scelle la « nouvelle alliance » de Dieu avec son peuple nouveau. On trouve cette interprétation dans les traditions synoptique et paulinienne, bien que là, l'interpétation de la mort de Jésus dans le sens de l'alliance (dans la parole « ceci est mon sang, le sang de l'Alliance », Mc 14:24 par. et 1 Co 11:25) est quelque peu cachée par la formule sotériologique « versé pour vous » *(ibid.)*.

Ce qui ressort de cette conception biblique de l'eucharistie (avec l'insistance plus directe mise sur l'idée de l'alliance et de la *koinonia*), c'est la transformation de la vision de Jérémie — elle aussi une promesse — dont l'élément marginal devient central. De même que dans le livre de Jérémie, dans la chrétienté des origines — du moins chez Jean — l'accent le plus fort est mis sur les notions de **nouvelle alliance,** de **communion,** de l'Église en tant que **peuple**. Que disait le prophète ? « Je conclurai... une nouvelle alliance » (Jr 31:31), et: « Je leur donnerai une intelligence qui leur permettra de me connaître ; oui, je suis le Seigneur, et ils deviendront un peuple pour moi » (Jr 24:7).

Pendant cette période normative, l'eucharistie a été comprise dans sa dimension **ecclésiale,** comme un événement de communion et non pas comme un acte de dévotion personnelle ou même purement cultuel ; en d'autres termes, comme une expression de l'Église en tant que peuple de Dieu et que corps du Christ uni à sa tête de manière mystique, non pas comme un rite sacramentel quasiment magique[33]. La théologie eucharistique de la première Église allait au-delà de toute notion liée aux pratiques sacramentelles des anciens « cultes des mys-

tères ». On ne peut pas faire de lien entre l'eucharistie, mystère unique et premier de l'Église, et le **sacramentalisme**. Elle est au contraire une expression dynamique de la communion du peuple de Dieu et une manifestation qui anticipe le Royaume qui vient. À son tour celui-ci reflète la communion existant entre les personnes de la Sainte Trinité.

« Tournons-nous vers Dieu dans la joie de l'espérance »

L'année 1998, moment crucial et peut-être même tournant décisif dans la vie des Églises et de leur pèlerinage œcuménique, marquera aussi le 50e anniversaire de la fondation du COE. Il ne fait pas de doute que le thème de l'Assemblée du COE, « Tournons-nous vers Dieu dans la joie de l'espérance », est une exhortation et un défi adressés aux chrétiens et aux Églises, afin qu'ils proclament ensemble la foi chrétienne et annoncent à un monde en ruines et profondément divisé un message d'espérance et de vie nouvelle. C'est un appel à l'obéissance, une invitation à vivre notre foi dans le témoignage et le service face à l'injustice et à la souffrance que subissent l'humanité et l'ensemble de la nature.

Le thème de l'Assemblée ne se contente pas toutefois d'explorer les avenues de l'espérance. Il n'a pas été formulé uniquement pour encourager les Églises à cesser de concentrer leur attention sur leurs propres ghettos, leurs problèmes de structures et de finances, leurs peurs et leurs hésitations, et à se diriger vers la recherche commune de l'unité visible, dans la foi, la prière, la vie et le témoignage. C'est avant tout et fondamentalement le cri de joie de la communauté chrétienne qui a vécu de manière unique les *mirabilia Dei* ; d'une communauté qui, lors de chaque rassemblement eucharistique local, fait l'expérience du don divin de la vie, de la communion, de l'unité, de l'égalité, de la justice ; une communauté qui, « ayant vu la Lumière véritable… et découvert la vraie foi »[34] dans l'événement de la communion, manifestation anticipant la venue du Royaume de Dieu, est « envoyée » dans le monde (Liturgie après la Liturgie)[35] afin de témoigner de cette expérience dans un contexte de mort, d'individualisme égoïste, de désunion, d'inégalité et d'injustice.

Dans cette perspective eucharistique, on peut méditer sur le thème de l'Assemblée en se fondant sur quatre mots-clés :

1. **Dieu** : C'est Dieu qui, le premier, s'est tourné par sa grâce vers nous, les êtres humains, et nous devons lui répondre dans la foi, en agissant par amour. Le fait que nos Églises et que chaque personne

puissent se tourner vers Dieu est fondé sur son inébranlable fidélité. Ce ne sont ni notre fidélité personnelle, ni celle de notre Église qui constituent le centre de notre espérance et la source de notre vie, mais c'est la fidélité de Dieu. Assurément, Dieu demeure fidèle, même si nous ne le sommes pas ; sa fidélité perdure, inébranlable, malgré toute l'infidélité humaine, et en opposition avec elle. Se tourner vers Dieu, c'est **se détourner** des idoles de toutes sortes, se détourner de certaines réalités bien plus insidieuses, bien plus séduisantes que les idoles de bois et de pierre dénoncées par Esaïe (40 : 19-20 ; 44 : 9-20), à savoir les systèmes favorisant les gains matériels et sociaux, qui récompensent l'avidité et non la générosité ; les systèmes politiques et économiques qui enrichissent les possédants aux dépens des démunis ;[36] les systèmes culturels et psychologiques qui encouragent les comportements de domination et de contrôle, plutôt que la coopération, le partage et la solidarité.[37]

2. **Se tourner** : C'est vers ce Dieu aimant que nous devons nous tourner, ce Dieu qui a envoyé son Fils pour nous sauver et qui nous envoie son Esprit de vérité, de communion et de réconciliation comme un avant-goût (*arrabôn*) de la plénitude du Royaume promis. En d'autres termes, il faut que nous passions par une *metanoia*, seule condition préalable nécessaire pour vivre dans le Royaume et en témoigner. Le Dieu vers lequel nous nous tournons dans la *metanoia* est ce Dieu fidèle qui a agi dans la création et au travers de l'histoire pour établir et maintenir le monde et le peuple qui lui appartiennent. Ajoutons que notre *metanoia* n'est pas qu'une simple réorientation mentale (en grec, ce terme signifie « transformation de l'esprit » — *noûs*) ; elle exige que nous révisions toute notre compréhension de nous-mêmes dans tous les aspects de notre vie et toutes nos relations. Dans la divine liturgie orthodoxe, les croyants sont invités à « s'aimer les uns les autres **afin d'être capables** de témoigner de leur foi d'un seul cœur (*en homonoia*) ». En d'autres termes, il leur est demandé d'établir la justice (*dikaiosunê, çedâkâh*), de manifester la même bonté, le même amour (*hèsèd*) que Dieu nous a témoignés. Au sein de la communauté eucharistique, cet amour qui est dépouillement (*kenôsis*) n'est pas seulement une obligation incombant aux individus, il concerne aussi la vie communautaire de nos Églises, la gestion des ressources matérielles et l'exercice du pouvoir. La *kenôsis* eucharistique implique que l'on renonce au pouvoir — à l'exemple du Christ (Ph 2 : 6-8) — au profit des autres, afin que d'autres puissent accéder aux responsabilités, ce qui, finalement, donnera naissance à une société sans exclusion.

3. **Joie**: La joie du croyant n'est pas un sentiment positif et superficiel, mais l'avant-goût de l'expérience eschatologique du Royaume de Dieu. L'eucharistie est le mystère par excellence du Royaume de Dieu,[38] que Saint Paul définissait ainsi: «il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint» (Rm 14:17). Dès l'apparition de l'Église dans l'histoire, aucun acte n'est plus rempli de joie que l'eucharistie. Selon le récit lucanien des Actes, chaque jour les premiers chrétiens, lors des réunions eucharistiques qui se tenaient dans leurs maisons («ils rompaient le pain à domicile»), «prenaient leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité de cœur» (Ac 2:46). Le plus grand rite liturgique de l'Église est joyeux, non seulement parce que nous nous souvenons (cf. *anamnêsis*) du dernier repas de Jésus de Nazareth avec ses disciples, mais parce que nous anticipons «son Royaume glorieux des derniers temps»[39]. Il est important de noter que le fait de **se remémorer** n'est pas un acte individualiste ou solitaire; c'est un souvenir actif vécu au sein de la communauté qui célèbre le Christ réunissant ses disciples autour d'un repas — et son peuple pour l'eucharistie. Plus important encore est le fait que cet acte de *koinonia* n'est pas offert pour les seuls chrétiens, mais pour le monde entier.

4. **Espérance**: Comme dans le cas de notre joie, notre espérance n'est pas un optimisme facile. Elle est notre confiance, notre ferme conviction concernant le Royaume qui vient, réalité et manière de vivre alternative déjà inaugurée, mais pas encore pleinement révélée, que nous vivons par anticipation dans chaque assemblée eucharistique. Après tout, en tant que chrétiens, nous sommes appelés à témoigner et à rendre compte de «l'espérance qui est en nous» (1P 3:15), qui est en fait la quintessence de l'Évangile. Il est évident que la joie et l'espérance sont étroitement liées. Assurément, l'espérance tournée vers l'avenir est la source et la confirmation de notre joie dans le temps présent. Mais surtout, tout cela est un don du Saint Esprit, dont l'envoi est sans aucun doute un signe de l'*eschaton*, la réalité ultime. C'est ce qui permet à Saint Paul de s'exclamer «Que le Dieu de l'espérance vous comble de joie et de paix dans la foi, afin que vous débordiez d'espérance par la puissance de l'Esprit Saint» (Rm 15:13). L'espérance résulte donc de la joie et s'enracine dans l'expérience eucharistique des croyants qui se réjouissent en recevant le Saint Esprit (*epiclesis*); 40 et c'est la raison pour laquelle ils réactualisent sans cesse la proclamation du Seigneur annonçant «une année d'accueil par le Seigneur» (Jubilé, Lc 4:19), pour «la libération des captifs», la remise des dettes (cf. la prière du Seigneur: «pardonne-nous nos torts envers toi comme nous-mêmes nous avons pardonné à ceux qui

avaient des torts envers nous » Mt 6 : 12), la délivrance de nombreuses personnes vivant dans la servitude — dont la servitude financière liée aux dettes (cf. Lv 25 : 39-42), et la libération de la terre de l'emprise de nouveaux propriétaires (cf. Lv 25 : 13-17, 25-28).

Conclusion

Si j'ai tant insisté sur l'eucharistie et commenté le thème de la Huitième Assemblée du COE dans la seule perspective eucharistique (en exagérant parfois à dessein les différences entre évangéliques et orthodoxes), c'est parce que je suis fermement convaincu qu'une **synthèse** des deux traditions est possible. Un véritable témoin de l'Église doit allier le zèle et la dévotion évangéliques à la « vision eucharistique coûteuse » des orthodoxes.[41] Une rencontre dynamique enrichira donc chacune de ces deux traditions.

Toutefois, mon propos avait des motivations théologiques plus profondes, car je suis convaincu qu'en traitant de l'eucharistie, nous touchons à l'**être même** et à l'**identité** de l'Église. Sans cela, l'Église pourrait dériver (en raison de facteurs externes et de la dynamique sociale) vers un système religieux autoritaire et oppressif,[42] qui ne cherche à propager que ses seules convictions, (parfois à n'importe quel prix). Bien sûr, je suis très conscient du fait qu'en l'absence d'une interprétation profonde, renouvelante, prophétique et théologique de l'eucharistie, celle-ci peut devenir, au mieux, une « typolâtrie » inutile et, au pire, un rituel sacramentaliste (et même démoniaque selon certains) ; celui-ci, au lieu d'orienter la mission de l'Église et l'ensemble de la vie de la communauté chrétienne vers la vision du Royaume qui vient, peut l'égarer vers des sentiers individualistes et mystiques. Et c'est parfois cette erreur qui finalement éloigne les membres de la communauté des « autres » (et par conséquent de Dieu, qui est « l'Autre » ultime) et les mène à la mort, à l'enfer.

Le problème du témoignage de l'Église, qui est celui de la victoire sur le mal dans le monde, n'est pas fondamentalement une question morale ou même sociale. C'est au premier chef, et même exclusivement, une question ecclésiale. La responsabilité morale et sociale de l'Église (comprise à la fois en tant qu'institution et que l'ensemble de ses membres individuels), constitue le principal témoignage en actes du corps du Christ et découle logiquement de la conscience ecclésiale qu'elle a d'elle-même. Ce n'est donc qu'en réaffirment son identité eucharistique au travers d'un **renouveau liturgique** radical, que

l'Église pourra témoigner de ses caractères fondamentaux, à savoir l'**unité** et *la* **catholicité.** Alors seulement, nous pouvons espérer que l'**exclusivisme** actuel cédera la place à la priorité de la **communion avec les autres.** Alors seulement, notre Église surmontera une fois pour toutes et définitivement toutes les formes de comportement nationaliste et ethniciste, la pire des hérésies de notre temps. Elle favorisera ainsi non seulement l'unité des chrétiens, mais contribuera aussi activement au combat en faveur de l'unité de l'humanité.

En ce qui concerne la mission, cela impliquera aussi un témoignage **commun** dans l'évangélisation. Outre les références bibliques,[43] la perspective eucharistique de la mission dirige le regard bien au-delà des frontières confessionnelles, au-delà des limites du christianisme et même au-delà de la sphère religieuse au sens conventionnel, vers la manifestation du Royaume de Dieu, la restauration de la « famille de Dieu » dans sa majestueuse splendeur eschatologique.

Au travers d'une conception eucharistique de la mission, on peut s'attendre à ce qu'il soit beaucoup plus facile de dépasser l'ordre hiérarchique corrompu (aussi bien dans la société que dans l'ordre sacerdotal de l'Église), qui relève de l'ordre terrestre affecté par la chute et non pas celui de la *kénose* divine. Inévitablement, cette évolution débouchera sur la vraie conception **iconique** traditionnelle de tous les ministères sacerdotaux, mais aussi sur un statut **conciliaire** plus authentique dans tous les secteurs de la vie ecclésiale (c'est-à-dire sur la participation de l'ensemble du *laos* au ministère sacerdotal, royal et prophétique de l'Église) et sur une communauté sans exclusion (une communauté véritable des hommes et des femmes, etc.).

Finalement, un renouveau eucharistique aidera aussi l'Église à se défaire d'un certain universalisme christocentrique pour se tourner vers une compréhension trinitaire de la réalité divine et de la mission de l'Église embrassant toute l'*oikoumene,* la maisonnée unique de la vie. Je pense particulièrement à une mission qui renonce à toute tentative de **prosélytisme,** non seulement auprès des chrétiens d'autres confessions (ce qui est une caricature de la véritable évangélisation), mais même auprès des peuples appartenant à d'autres religions, auprès desquels la manifestation authentique du Royaume de Dieu constitue le seul témoignage efficace.

Traduit de l'anglais par
Claire Chimelli et Théo Schneider

Petros VASSILIADIS est professeur de Nouveau Testament et de missiologie à la Faculté de théologie de l'Université de Thessalonique en Grèce.

Notes

[1] Tout au long de ce papier, j'ai orthographié à dessein les mots christianisme, chrétien avec une minuscule, et le mot Église avec une majuscule. Le lecteur comprendra en cours de route les raisons de ce choix. Autre remarque préliminaire: le terme d'Église est toujours pris dans son sens ecclésial, et non pas institutionnel.
[Cette communication a été présentée au cours d'un colloque réunissant des représentants du monde orthodoxe et de communautés appartenant à la mouvance dite évangélique, qu'elles fassent ou non partie du COE. Ce colloque s'est tenu à Hambourg du 30 mars au 4 avril 1998, en préparation de la Huitième Assemblée du COE à Harare. *N.d.tr.*]

[2] Huibert van Beek et Georges Lemopoulos (éd.), *Proclaiming Christ today, Orthodox-Evangelical Consultation Alexandria, 10-15 July 1995,* COE et Syndesmos, 1995, p. 15.

[3] Il importe de relever ce que disait Georges Florovsky, éminent oecuméniste orthodoxe, à la Première Assemblée du COE à Amsterdam il y a 50 ans, lors de la fondation du Conseil: «Il ne suffit pas de se diriger vers une réconciliation œcuménique grâce à une quelconque stratégie, que ce soit dans le domaine de la mission, de l'évangélisation, des préoccupations sociales ou autre, si la conscience chrétienne n'a pas été rendue attentive à un défi plus important, par l'interpellation divine. Nous devons rechercher l'unité ou la réunion non pas parce que nous en deviendrions plus efficaces ou mieux armés,... mais parce que l'unité est l'impératif divin, le dessein de Dieu, parce qu'elle appartient à l'essence même du christianisme.»

[4] *Proclaiming Christ today*, pp. 14 s.

[5] On notera le changement de nom de la Commission sur la mission de l'Unité II du COE, «Life, Education and Mission - Vie, éducation et mission» (1991), devenue «Life, Education and Witness — Vie, éducation et témoignage» (1994). Voir encore à ce sujet M.R. Spindler, The Missionary Movement and Missionary Organizations, in F.J. Verstraelen et al. (éd.), *Missiology. An Ecumenical Introduction*, Michigan: W.B. Eerdmans,1995, pp. 458-466.

[6] Cf. les documents et ouvrages les plus importants sur la question, notamment: *Common Witness. À joint Document of the Working Group of the Roman Catholic Church and the WCC*, Genève: WCC Mission Series, 1982; le document se rapportant à notre sujet: *Common Witness and Proselytism;* et aussi I. Bria (éd.), *Martyria — Mission*, Genève: WCC, 1980. Même le document *Mission and Evangelism — An Ecumenical Affirmation*, Genève: WCC Mission Series, 1985, constitue une tentative d'interpréter correctement la terminologie missionnaire classique. Voir encore la très récente déclaration sur laquelle on s'est mis d'accord lors du colloque de la Conférence des Églises européennes (CEE-KEK) avec la Fédération baptiste européenne et le Comité européen de Lausanne pour l'évangélisation mondiale à Dorfweil, Allemagne (12-13 juin 1995), intitulée «Aspects of mission and Evangelization Today» (Aspects de la mission et de l'évangélisation en Europe aujourd'hui).

[7] Je fais ici référence aux tensions regrettables qui sont apparues au cours de l'histoire récente de la mission chrétienne mondiale et qui ont eu pour conséquence la formation du Mouvement de Lausanne pour l'évangélisation mondiale.

[8] M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselityzing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, 1994, pp. 3 ss.

[9] Voir aussi D. Senior & C. Stuhlmueller, qui ont dégagé, au terme de leur présentation des sources bibliques de la mission, les quatre «modalités» suivantes: (a) proclamation directe, (b) interpellation prophétique par la parole et le signe, (c) témoignage rendu à

l'Évangile, et (d) la mission en tant que transformation de la personne et de la société (pp. 332 ss.).

[10] K. Raiser, *Ecumenism in Transition. À Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, Genève : WCC Publications, 1991 (Adapté de l'original allemand *Oekumene im Übergang*, Münich : C. Kaiser Verlag, 1989), p. 34.

[11] *Ibid.*, pp. 79 ss.

[12] Pour un aperçu déjà ancien de cette question, voir Anastasios Yannoulatos (Archevêque d'Albanie), *Various Christian Approaches to the Other Religions (A Historical Outline)*, Athènes, 1971

[13] La formule vient du passage bien connu d'Actes 4 : 12 : « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui, car aucun autre nom sous le ciel n'est offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut ».

[14] Sur la relation entre mission et dialogue et sur la préoccupation exprimée à maintes reprises au sujet du « syncrétisme », voir K. Raiser, *Ecumenism in Transition*, pp. 55 ss. ; voir aussi l'ouvrage partisan, écrit du point de vue de « l'ancien paradigme », de W.A. Vissert'Hooft, *No Other Name : The Choice between Syncretism and Christian Universalism*, Londres : SCM, 1963, et L. Newbingin, *The Gospel in a Pluralistic Society*, WCC publications, 1989.

[15] John Zizioulas (Métropolite de Pergame), *Being as Communion*, New York : SVS Press, 1985.

[16] Sur l'usage abondant que font même certains pentecôtistes de la doctrine de la Trinité, voir Miroslav Wolff, *In His Likeness*, 1977. Cf. Aussi A.I.C. Herton (éd.), *The Forgotten Trinity*, London, 1991, et L. Boff, *Trinity and Society* trad. anglaise New York : Orbis Books, 1988.

[17] Métropolite George Khodr, « Christianity in a Pluralistic World — The Economy of the Holy Spirit », *Ecumenical Review* 23 (1971), pp. 118-128.

[18] L'idée de « rassembler en un seul lieu le peuple de Dieu dispersé » se trouve aussi en Es 66 : 18 ; Mt 25 : 32 ; Rm 12 : 16 ; Didaché 9,4b ; Clément de Rome, 1 Cor 12 : 6, etc.

[19] J.H.Elliott, dans son ouvrage *The Elect and the Holy*, 1966, a redéfini, du côté de la théologie biblique évangéliquee, le sens réel de l'expression « sacerdoce royal », qui a été débattu avec tant de vigueur depuis l'époque de Luther. Cf. R. Brown, *Priest and Bishop : Biblical Reflections*, 1971.

[20] Cf. 1P 2 : 10 : « Vous qui jadis n'étiez pas un peuple, mais maintenant vous êtes le peuple de Dieu ».

[21] Cf. Le commentaire de Saint Chrysostome sur cette demande de l'oraison dominicale : « (Christ) n'a pas dit 'Que ta volonté soit faite'en moi, ou en nous, mais partout sur la terre, afin que l'erreur soit détruite et la vérité établie, toute méchanceté rejetée et que la vertu revienne, et qu'à cet égard, il n'y ait pas de différence entre le ciel et la terre » (*PG* 57, col. 280).

[22] D.J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. histoire et avenir des modèles missionnaires*, 1995, pp. 284-285.

[23] V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris : Aubier (coll. Montaigne), 1944, réimpr. 1980.

[24] I. Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition. The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*, Genève : WCC Publications, 1991, p. 2.

[25] *Go forth in Peace*, Genève, WCC publications 1986, p. 3

[26] Voir notamment l'application de la théologie trinitaire à la structure de l'Église. De par sa nature, l'Église ne saurait refléter l'image séculière des organisations du monde, qui est fondée sur le pouvoir et la domination ; mais elle doit refléter l'image kénotique de la Sainte Trinité, fondée sur l'amour et la communion. Si l'on pousse un peu plus loin cette approche trinitaire et que l'on prend en compte la distinction des personnes (hypostases) au sein de la Sainte Trinité, on parvient à la conclusion que l'Église appartient à « Dieu » (le Père), avant de devenir l'Église du « Christ » et d'un lieu donné. Dans la liturgie eucharistique, toutes les prières proprement eucharistiques sont adressées à

Dieu. Ce fait a des implications révélatrices sur une série de questions allant de la signification profonde de l'épiscopat (l'évêque = l'image du « Christ » ?) à la dialectique entre le Christ et l'Église, le divin et l'humain, l'unité de l'homme et de la femme, etc.

[27] L'ouvrage de K. Raiser, *Ecumenism in Transition*, est un exemple parfait d'une argumentation bien documentée en faveur de la nécessité — et à notre avis pour le bon usage — de la théologie trinitaire lorsqu'il s'agit d'aborder certaines questions actuelles brûlantes de la théologie moderne. Cf. aussi Soeur Elizabeth A. Johnson, *She Who Is : The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 1992, particulièrement le chapitre 10 intitulé *« Triune God : Mystery of Revelation »*, pp. 191 ss.

[28] Ma propre faculté (Département de théologie à l'Université Aristote de Thessalonique, Grèce) a fait une tentative sérieuse d'aborder le problème de la théologie contextuelle ; elle a organisé à Thessalonique (2-3-octobre 1992), conjointement avec l'Institut œcuménique de Bossey, un symposium théologique sur le thème : « Théologie classique et théologie contextuelle. La tâche de la théologie orthodoxe dans le Mouvement œcuménique après Canberra ». Les travaux présentés ont été publiés en traduction grecque par le périodique *Kat'Odon* 4 (1993), pp. 3 ss. Mon exposé d'ouverture a aussi paru, en version abrégée, dans *Oekumenische Rundschau* 41 (1993) pp. 452-460 ; sous sa forme grecque originelle (« Orthodoxy and Contextual Theology »), on trouve ce texte dans mon ouvrage *Lex Orandi. Studies of Liturgical Theology*, 1994, pp. 139-156.

[29] Bien que certains théologiens considèrent que ce second concept [Ndt c'est-à-dire le message sotériologique centré sur le sacrifice du Christ], vient des philosophes grecs (stoïques et autres) et qu'il s'est mêlé à la pensée originale biblique sémitique, il est plus qu'évident que la conception horizontale et eschatologique est prédominante dans les écrits du Nouveau Testament et les autres écrits chrétiens de la première époque ainsi que dans l'enseignement authentique de l'Église. Le concept vertical et sotériologique a toujours été compris dans le contexte de la perspective horizontale et eschatologique comme étant complémentaire. C'est pourquoi *l'*expérience eucharistique et liturgique de l'Église ancienne est incompréhensible sans sa dimension sociale (voir Ac 2 : 42 ss., 1 Co 11 : 1 ss., Hb 13 : 10-16 ; Justin, 1 *Apologie* 67 ; Irénée, *Adversus haereses* 18,1 etc.).

[30] Cf. son exposé lors de la Cinquième Conférence mondiale de Foi et constitution « L'Église en tant que communion », T.F. Best et G. Gassmann (éd.), *On the Way to Fuller Koinonia*, Genève : WCC, 1994, pp. 103-111

[31] *Ibid.*, pp. 105 ss.

[32] Cf. le chapitre « Orthodoxy and Ecumenism » dans mon ouvrage à paraître *Eucharist and Witness*, WCC et Holy Cross Press, 1998.

[33] Voir aussi l'affirmation de J. Zizioulas : « Comprise dans son sens correct et premier — et non pas de la manière dont elle a été considérée dans l'orthodoxie elle-même à la lumière de la scolastique occidentale — l'eucharistie est avant tout une assemblée (*synaxis*), une communauté, un réseau de relations... » *(Being in Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York : SVS Press 1985, p. 60). Cf. encore sa remarque intéressante : « le quatrième évangile identifie la vie éternelle, c'est-à-dire la vie libérée de la mort, avec la vérité et la connaissance. On ne peut y parvenir que si l'individualisation de la nature se transforme en communion, en d'autres termes si la communion devient identique à l'être. La vérité, une fois encore, doit être communion pour être vie » (p. 105).

[34] Divine Liturgie orthodoxe, Hymne de post-communion.

[35] Ion Bria, « The Liturgy after the Liturgy », in *Martyria-Mission*, Genève : WCC, 1987 ; E. Clapsis, « Eucharist as Missionary Event » in G. Lemopoulos (éd.), *Your Will be Done. Orthodoxy in Mission*, Genève : WCC 1989, pp. 161-171.

[36] Cf. U. Duchrow, *Europe in the World System 1492-1992 : Is Justice Possible ?* Genève : WCC, 1992.

[37] Cf. l'approche très forte et complète du thème de la 8e Assemblée du COE, même dans une perspective occidentale, de T.F. Best, *Turn to God, Rejoice in Hope !* Genève : WCC, 1998.

[38] Cf. A. Schmemann, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, SVS Press, 1988.

[39] La prière eucharistique orthodoxe (*anaphora*) inclut dans l'*anamnesis*, fait remarquable, à la fois les événements passés du salut et la venue du Christ dans sa gloire.

[40] Le moment le plus important, de la Divine Liturgie orthodoxe, est l'invocation adressée au Saint-Esprit pour lui demander premièrement de transformer la communauté qui célèbre et d'en faire le véritable corps du Christ, c'est-à-dire de faire participer les communiants au Royaume de Dieu, avec tout ce que cela implique pour l'environnement social.

[41] Cf. mon étude biblique « Towards a Costly Eucharistic Vision », in *Eucharist and Witness*.

[42] Un « engagement eucharistique coûteux » représente assurément, je dois le dire, un danger pour des mentalités autoritaires.

[43] Cf. Mt 25 : 31 ss., où ce qui semble véritablement important n'est pas tant d'accepter le grand amour du Dieu trinitaire et d'y croire (exclusivisme confessionnel et religieux), mais d'en donner l'exemple au monde au travers d'un témoignage authentique (ouverture ecclésiale).

Pourquoi les Tobas ont-ils trouvé dans le pentecôtisme une possibilité d'avenir pour leur peuple ?[1]

Pierre de MAREÜIL

Les Tobas sont un peuple indigène du Chaco argentin (Nord-Est de l'Argentine). Depuis leur colonisation, à la fin du XIXe siècle, ils ont perdu leur terre et se sont engagés dans une lutte incessante pour ne pas perdre leur culture et leur identité ; autrement dit pour ne pas se faire avaler par la société argentine largement européenne et blanche. Ces dernières années, ils ont entrepris une lutte politique, et plus particulièrement un combat pour leurs droits et pour la restitution, au moins partielle, de leur terre. Leur acceptation du pentecôtisme, elle, fait partie d'un travail de restructuration culturelle et sociale plus profond, plus intime à la personne humaine dans toutes ses dimensions.

Pour de nombreux chercheurs religieux, psychologues sociaux, sociologues et anthropologues, le pentecôtisme est un facteur de désintégration, de destruction culturelle et sociale chez les peuples qui, comme les Tobas, l'ont accepté et intégré. Pourtant, d'autres ont une autre compréhension du phénomène. Pour Elmer Miller le pentecôtisme a permis aux Tobas de reformuler leur structure sociale dans cette nouvelle période de leur histoire et de leur contact avec l'homme blanc et sa civilisation. Il a mis en lumière les points communs et les différences entre la religiosité toba et le pentecôtisme.

Carlos A. Duarte, qui le cite, a été plus loin que lui et a fait une analyse brillante du pentecôtisme aborigène comme élément intégrateur qui offre une interprétation cohérente et compréhensible de la réalité. Je reviendrai plus tard sur cette vision du pentecôtisme aborigène tel qu'il se manifeste chez les Tobas mais il convient auparavant de revenir, aussi brièvement que possible sur l'histoire de l'évangélisation de ce peuple.

1. Historique de l'évangélisation des Tobas: de Juan Lagar à l'Iglesia Evangélica Unida (I.E.U.)

Cette histoire est suffisamment exceptionnelle pour que l'on s'y intéresse de plus près avant d'aborder la question de fond. Je me contente ici de dresser un bref tableau dont l'intérêt n'est pas tant la rigueur chronologique que la mise en valeur de certains éléments qui, à mon sens, ont été décisifs dans la rencontre des Tobas, peuple qui entre temps est devenu majoritairement pentecôtiste[2], avec l'Évangile.

Je passe très brièvement sur les premiers siècles de la colonisation, car de 1585, date de l'arrivée des premiers Jésuites (remplacés par les Franciscains en 1767), jusqu'au début de ce siècle, l'évangélisation catholique ne connut que des défaites. En effet, à la fin du siècle dernier, si la conquête coloniale en Argentine fut un succès pour les Blancs, l'évangélisation, elle, fut un désastre. Ni les Mapuches, ni les Tehuelches, ni les Matacos, ni les Wichi, ni les Tobas, qui nous intéressent ici, ne se convertirent à la foi catholique.

Dans les années 40, John Lagar, évangéliste nord-américain pentecôtiste, de la *Go ye Mission*, prêchait dans la ville de Resistencia, capitale du Chaco, et plus particulièrement dans les quartiers tobas. En 1945 il faisait état du baptême de 3600 Tobas et affirmait qu'une dizaine de milliers d'entre eux adoraient « le Dieu vivant et non pas le soleil ou la lune », pour reprendre ses propres termes[3].

Comme en témoignent de nombreux récits4, c'est par le bouche à oreille que de nombreux Tobas de l'intérieur du Chaco vinrent l'écouter, se convertirent et après avoir suivi une formation souvent courte retournèrent apporter l'Évangile à leurs proches. C'est ainsi qu'il se répandit petit à petit dans ce peuple.

En 1943 arrivèrent les premiers missionnaires mennonites, Joseph Shank et son épouse Selena. À Tres Isletas ils fondèrent la mission *Nam Cum* (*Cum* étant une erreur de compréhension, il faut comprendre *Qom*, *Nam Qom* signifie « parmi les gens », « parmi les Tobas » : *Qom* est aussi le nom que se donnent les Tobas). Jusqu'en 1950 les missionnaires qui se succédèrent gardèrent une vision classique de la mission : il s'agissait de civiliser ces sauvages et d'en faire de bons capitalistes.

C'est dans ce contexte qu'arrivèrent Albert (ou Alberto) et Lois Buckwalter qui furent confrontés à une longue série d'échecs, de frustrations et d'incompréhensions réciproques avec les Tobas. En 1954, l'*American Bible Society* leur envoya le couple Reyburn, anthropo-

logue et linguiste. Ils étudièrent la langue toba, en identifiant les sons, en proposant un alphabet adéquat à sa mise par écrit et en dégageant quelques règles grammaticales de base ; ce minimum permit aux missionnaires d'en commencer l'apprentissage et d'entreprendre la traduction de la Bible.

Ensemble ils visitèrent d'autres communautés et restèrent ébahis devant le nombre de Tobas convertis qui se réunissaient pour célébrer des cultes avec un enthousiasme et une ferveur qu'ils ne trouvaient pas dans les trois églises dépendantes de la mission *Nam Cum*. Mais ils durent aussi constater le degré d'ignorance qui régnait dans ces groupes la plupart du temps abandonnés par leur mission d'origine. Bien que réticents au départ, ils acceptèrent les nombreuses invitations à donner un enseignement plus conséquent et commencèrent à visiter régulièrement ces communautés.

Grâce à l'apport linguistique et anthropologique des Reyburn, les missionnaires mennonites comprirent que chaque culture a sa propre histoire, sa tradition, sa manière de comprendre la réalité,... et que chaque information qui lui arrive est reçue et interprétée selon l'ensemble de l'expérience que ce peuple a eue jusque-là. Il lui est donc impossible de répondre authentiquement à l'appel que Dieu lui adresse d'une autre façon que celle qui lui est propre. Les missionnaires changèrent donc totalement leur attitude envers les Tobas. En 1954 Albert Buckwalter parlait de ce changement comme d'une véritable conversion qu'il a dû opérer.[5]

Dans la suite logique de l'enchaînement d'événements, les 24 et 25 mai 1955 on célébra la première rencontre de différentes congrégations indigènes : le Regroupement Spirituel Pour l'Unité. Le 28 septembre 1958, on voulut renouveler l'expérience. C'est là que les 29 Églises présentes décidèrent de s'unir dans une même organisation, indépendante, qui leur serait propre qui fut appelée *Iglesia Evangélica Unida* (*IEU* — « Église Évangélique Unie »). Le formulaire de demande de « fichier de culte » (l'équivalent de notre statut d'association cultuelle) fut rempli et le pasteur toba Aurelio Lòpez fut choisi pour le signer au nom de tous les frères ; il devint ainsi le premier représentant de l'*IEU* auprès des autorités gouvernementales. Le 13 juin 1960 l'accord officiel du fichier de culte n° 819 lui fut remis[6].

L'Église ne cessa de croître, intégrant en 1967 des Pilagas, Mocovies, et même des Blancs (!) et en 1980 des Matacos. Elle s'étendit ensuite du sud de la Bolivie à Buenos Aires. En 1987, elle comptait environ 120 Églises membres et en 1990 une trentaine de milliers de fidèles.

2. Pourquoi une conversion au pentecôtisme ?

2.1. Similitudes entre spiritualités aborigène et pentecôtiste

C'est donc massivement que les Tobas se sont convertis au christianisme dans sa forme pentecôtiste. Pour en expliquer les raisons, on a évoqué les similitudes entre les spiritualités aborigène et pentecôtiste. On a fait des rapprochements entre le rôle du *piogonac* (chaman) et celui du pasteur; souvent les deux coexistent. Hilario Wynarczyck dégage une série d'analogies qui lui permettent d'expliquer ce phénomène[7] :

1. Le fondement spirituel de la religiosité toba consiste en ce que les forces spirituelles gouvernent toutes choses.

La religiosité pentecôtiste se fonde sur l'action du Saint-Esprit et la relation du croyant avec lui.

2. L'activité du *piogonac* se concentre sur le pouvoir des forces spirituelles avec un accent particulier sur la guérison.

Les pentecôtistes soulignent le pouvoir du Saint-Esprit et l'exercice des dons : parler en langues, prophéties, guérison.

3. Le *piogonac* guérit par la parole, en priant, en convoquant ou en chassant des esprits et par l'imposition des mains.

Le pasteur pentecôtiste utilise des textes bibliques (parole de Dieu), prie, chasse des démons, impose les mains.

4. Parfois le *piogonac* dit que l'esprit qui est la cause de la maladie peut se transformer en crapaud ou en un objet quelconque.

Certains pentecôtistes trouvent ce genre de transmissions dans des textes tels que Apocalypse 11 : 13, 14 ou Matthieu 8 : 31, 32.

5. La coutume toba de recevoir des messages de la part d'êtres spirituels au travers des chamans, des rêves, des oiseaux ou d'autres signes, comme moyen de connaissance de l'irrationnel a des analogies manifestes avec les messages que Dieu envoie au travers de rêves, de visions, d'anges ou de prophètes, entre autres moyens décrits dans la Bible.

6. Les pratiques et expériences extatiques ont une place centrale dans l'une et l'autre religiosité.

Il me semblerait judicieux de rajouter une septième analogie peut-être plus théologique : le **millénarisme**. En effet c'est là un des points principaux du pentecôtisme qui voit dans les nombreuses manifestations

surnaturelles et miraculeuses de Dieu (guérisons, prophéties et autres dons de l'Esprit) les signes qui annoncent le retour imminent du Christ et l'établissement de son Règne. Les Tobas n'attendaient pas précisément l'arrivée ou le retour d'un « messie » mais croyaient comme leurs voisins guaranis en un autre monde, meilleur, sans mal après la mort. La situation absurde, hostile en tout point dans laquelle ils se trouvent depuis le début du siècle les a vraisemblablement poussés à placer plus fortement leur espérance dans ce monde à venir.

Si ces analogies permettent de mieux comprendre le phénomène en question elles sont insuffisantes pour bien l'expliquer. La religiosité aborigène pré-coloniale était un système complexe de croyances qui réglaient les relations de ces peuples, dont font partie les Tobas, avec la nature.

2.2. Vers une mort certaine !

À la différence de la tradition judéo-chrétienne occidentale qui estime que l'homme occupe une place particulière dans la création et qu'il **domine sur** elle, les Tobas se considèrent comme **faisant partie de** celle-ci. Les déséquilibres créés par l'homme se payaient normalement dans la vie du groupe. Les chasses et les cueillettes dépendaient de l'équilibre permanent entre la nature et l'homme. Les mythes, les croyances et les célébrations religieuses étaient les instruments symboliques dont disposaient les Tobas pour régler cette relation et conserver l'équilibre essentiel à leur survie.

La perte de leur terre[8] après la *Campagne du Désert*[9] signifiait donc pour eux la perte des ressources économiques et de tout un système de croyances, de toute une construction symbolique chargée de sens, cohérente à l'extrême. Ce bouleversement a eu des conséquences sociologiques profondes pour ce peuple : la réalité est soudain devenue absurde, dépourvue de tout sens, incompréhensible et il leur était désormais impossible de garder le contrôle qu'ils avaient sur leur monde comme ils le faisaient dans le passé. « Le drame des cultures aborigènes est que la cosmovision n'évolue pas à la même vitesse que la réalité, surtout lorsqu'elle est imposée par la force »[10] et qu'elle conduit à l'oppression. Par ailleurs, en perdant leur terre, les Tobas ont introduit un certain nombre d'éléments de la culture des Blancs (habitat, vêtement,...) dans leur culture afin de s'assurer une meilleure survie. Ceci a eu pour effet de modifier considérablement leur vie quotidienne, mais les a fait entrer dans une société qui leur était totalement hostile.

Mais la cosmovision religieuse n'a pas intégré aussi rapidement les éléments nécessaires à ce changement culturel. De ce fait, le mimétisme socio-culturel a abouti à une forte perte d'identité et a plongé ce peuple dans l'anonymat. La confrontation entre un monde qui leur était complètement extérieur et la religiosité, qui elle restait intacte, ne semblait avoir qu'une issue possible : la mort.

2.3. Le pentecôtisme aborigène comme médiation avec la nouvelle réalité

Pour les Tobas, le monde des Blancs et leur civilisation constituent la nouvelle « nature » avec laquelle ils doivent reconstruire un équilibre pour pouvoir survivre. Le pentecôtisme leur offre une médiation religieuse qui leur permet de comprendre cette nouvelle nature. Dans cette nouvelle réalité les anciens rites, croyances et pratiques religieuses ne sont plus adéquats.

La difficulté à laquelle ils sont confrontés est double. En effet, ils se trouvent dans un équilibre fragile entre deux incompréhensions culturelles : celle de la société dominante qui semble avoir quelques problèmes à incorporer en son sein leur culture aborigène, et, réciproquement, leur propre difficulté à comprendre le mode de fonctionnement de l'homme blanc. Face à cette aporie de langage, le pentecôtisme vient se positionner en médiateur. Ainsi dans certains cas, il joue en faveur de la résistance culturelle et dans d'autres, il favorise la domination culturelle de l'autre.

Par ailleurs, le pentecôtisme aborigène, et en particulier celui des Tobas, n'est pas une simple copie du pentecôtisme « blanc ». En effet, il incorpore de nombreux éléments propres à la culture dans laquelle il s'exprime. Pour ce qui est des Tobas, on pourrait prendre l'exemple du chamanisme dans lequel lors de séances de guérison, des incantations côtoient des prières et à l'inverse, des rites et des chants chamaniques accompagnent des gestes plus « chrétiens »[11].

Un autre exemple de ce syncrétisme (terme trop chargé de connotations plus ou moins négatives) est le millénarisme. Thème central dans le pentecôtisme, il était déjà présent dans la religiosité des Tobas. Il leur permet de comprendre la défaite face aux Blancs. Celle-ci est trop importante et grave pour être expliquée par les outils traditionnels d'interprétation de la réalité telle que la violation d'un tabou ou de l'ordre établi, qui aurait eu des conséquences moindres. Elle exprime

un changement de l'univers qu'ils n'ont non seulement pas provoqué eux-mêmes, mais qui trouve son origine hors de leur culture.

Le pentecôtisme aborigène offre une réponse et une explication à la situation présente. Son millénarisme offre une porte de sortie là où le « millénarisme » aborigène non pentecôtiste (comme celui des Guaranis) a des pulsions de destruction forte et une tendance à favoriser le suicide comme recherche d'une vie meilleure (chez les Guaranis de la « Terre Sans Mal »). Ce point mériterait d'être plus développé afin de faire mieux apparaître l'originalité du millénarisme toba et les innovations théologiques qu'il introduit[12].

Le syncrétisme me semble être un des éléments décisifs qui a poussé les Tobas à se convertir au pentecôtisme. Celui-ci vient donc, comme nous l'avons vu, jouer un rôle de médiateur entre les Tobas et la réalité nouvelle à laquelle ils se trouvent confrontés de force. C. A. Duarte développe l'idée selon laquelle il joue aussi un rôle intégrateur.

2.4. Le pentecôtisme aborigène : un modèle intégrateur13

Il comprend intégration, non pas au sens généralement admis d'une « assimilation culturelle à la société dominante », mais comme ce qui favorise et rend possible « la cohésion interne, sociale et culturelle du groupe aborigène »[14], en l'occurrence les Tobas.

Faut-il penser que le pentecôtisme est aliénant et dire avec le sociologue G. E. Magrassi que « l'alcool et les sectes religieuses, spécialement celles qui sont démoniaques comme les pentecôtistes provoquent des désastres » chez les aborigènes[15] ? Il me semble plus juste d'affirmer avec Duarte que le pentecôtisme aborigène, loin d'être aliénant, est une « expression religieuse qui leur permet de recréer des mécanismes de contrôle et d'interprétation de la réalité menaçante, oppressive et, pour eux, à tous égards absurde »[16].

Ne peut-on pas accepter que ces peuples soient capables de « résister à leur propre destruction ? Qu'ils soient suffisamment intelligents pour prendre ce qui est bon pour eux et rejeter ce qui ne l'est pas ? Qu'ils soient capables de distinguer ce qui les détruit de ce qui les aide à résister ? »[17]

La violence, les génocides de l'homme blanc ont détruit ces sociétés et ces cultures dont la subsistance se trouvait justement dans la religion. Le monde qui prévalait avant son arrivée a été détruit. Tout a été détruit. Et Duarte note très justement, me semble-t-il, que ce même

destructeur voudrait maintenant conserver, comme on peut le faire dans un musée, ces expressions religieuses, dans lesquelles cette réalité, désormais disparue, trouvait son fondement. «Le prix qu'ont à payer les cultures aborigènes pour notre *romantisme ethnologique* qui voudrait conserver *la religion prétérite*, c'est la mort physique et définitive. Et eux, les aborigènes, [les Tobas], le savent bien.»[18]

Conclusion

La foi chrétienne, ici dans son expression pentecôtiste, loin d'être un moyen d'oppression ou une drogue anesthésiant la révolte des opprimés propose une libération aux hommes et aux peuples souffrant sur ces terres. C'est une libération qui concerne l'être humain et sa communauté dans sa totalité. Si les aspects politiques ou économiques de cette libération ne sont pas négligeables, elle s'adresse principalement à des dimensions plus profondes, plus intimes mais aussi plus humaines de la personne.

Face à la destruction et à la mort, les Tobas ont choisi la foi chrétienne pour exprimer leur résistance dans tous ses aspects et leur combat pour la liberté. C'était là leur réponse à l'injustice du racisme, des massacres et des autres violations des droits les plus élémentaires de tout être humain et de toute société ou culture humaine. C'est en tant que personnes humaines, en tant que peuple dont rien ne peut nier la liberté que les Tobas ont choisi d'exprimer leur foi et leur spécificité culturelle par le biais du pentecôtisme.

Ce ne sont certes plus les mêmes Tobas ni la même culture toba qu'il y a cinq siècles, mais leur peuple a survécu. Et, ce qui est encore plus important, ils ont réussi à reconstruire un espace qui leur est propre, depuis lequel ils peuvent lutter pour leur identité. Dans leur quête de sens, dans leur tentative d'interprétation du monde, le pentecôtisme leur a permis de rendre sa logique compréhensible et la réalité prévisible. Ce choix n'est certainement pas parfait (pourrait-il l'être?), d'autres voies auraient pu être plus adéquates (qui peut en juger?), mais ce choix est le leur et doit être respecté en tant que tel. De plus, ayons confiance en la puissance libératrice et constructive de l'Évangile qui a sauvé ce peuple et lui permet de retrouver sa place entre les nations de la terre.

Bibliographie des textes consultés

« Breve Reseña Històrica de la I.E.U. » dans *Qad'aqtaxanaxanec* 27, n° 1 (janvier-février 1983).

« Breve Reseña Històrica de la Misiòn Menonita Norte Argentina » dans *Qad'aqtaxanaxanec*.

Buckwalter, Albert, « Conversion in the Chaco, 1954 » dans *Building the Church of Christ*, n° 43-45, 1955.

Buckwalter, Albert & Lois, « Misiòn a las Comunidades Autòctonas » dans *Resistencia*, 1987.

Duarte, Carlos A., « Pentecostalismo y Cultura Aborigen », Buenos Aires : Centro de Estudios Cristianos, 1990.

Las Memorias del Gran Chaco (1526-1994), édité par Mercedes Silva. J.J. Castelli, Argentine : Encuentro Interconfesional de Misioneros, 1993-1995.

Qad'aqtaxanaxanec 39, n° 4 (1995) ; 40, n° 1, 2, 4 (1996) ; 41, n° 1, 2 (1997).

Reyburn, William D., *The Toba Indians of the Argentine Chaco, An Interpretive Report*. Elkhart, USA : Mennonite Board of Mission and Charities, 1970 (1954).

Rooy, Sidney, « Los Tobas y Su Encuentro con el Evangelio. » dans *Misiòn* (juillet-septembre & octobre-novembre 1996).

Wright, Pablo, « I.E.U. : Tradiciòn y Aculturaciòn en una Organizaciòn Socio-Religiosa Toba Actual » dans *Jornadas Sobre Indigenismo y Culturas Precolombianas.*, Buenos Aires : Centro Argentino de Etnologìa Americana, 1985.

Pierre de MAREÜIL est étudiant en théologie. Après un cursus à l'Institut protestant de théologie (Facultés de Paris et de Montpellier) où il a présenté le travail que nous publions, il a passé un an à Buenos Aires. Actuellement, il poursuit sa maîtrise au Centre de missiologie de l'Université de Birmingham (anciennement Selly Oak College)

Notes

[1] Ce texte a été présenté en 1997 comme validation d'une session de missiologie à l'Institut protestant de théologie de Paris et a été le point de départ d'un travail d'apologétique et d'éthique en 1998-99 aussi à la Faculté de Paris.

[2] Cf. Carlos A. Duarte, *Pentecostalismo y cultura aborigen*, Buenos Aires : Centro de Estudios Cristianos, Cuaderno n° 5, 1990, p. 4.

[3] J. Lagar cité par E. Miller, *Los Tobas argentinos : armonia y disonancia en una sociedad*, Siglo XXI, Mexico, 1979, p. 85. Après Miller, cette citation a souvent été reprise, je la tiens de l'article de S. Rooy, « Los Tobas y Su Encuentro con el Evangelio. » *Misiòn* (juillet-septembre & octobre-novembre 1996).

[4] Cf. les témoignages relatés dans *Las Memorias del Gran Chaco (1934 -1994)*, Vol. 5c. J.J Castelli, Argentina : Encuentro Interconfesional de Misioneros, 1995, pp. 2-7.

[5] Albert Buckwalter, «Conversion in the Chaco, 1954», dans *Building the Church of Christ*, 1955.

[6] L'historique de l'*I.E.U.* est retracé dans «Breve Reseña Històrica de la I.E.U.» dans un numéro du petit journal de la *I.E.U.*, *Qad'aqtaxanaxanec* 27, n° 1 (janvier-février 1983). Une «Breve Reseña Històrica de la Misiòn Menonita Norte Argentina.» a aussi fait l'objet d'une publication spéciale de ce même journal.

[7] Hilario Wynarczyk, «Protestantismo popular entre los indigenas tobas» dans *El estandarde evangèlico* (juillet 1990). Cité dans Sidney Rooy, «Los Tobas y su encuentro con el Evangelio» dans *Misiòn* (juillet-septembre & octobre-novembre 1996).

[8] Je m'inspire ici principalement de C.A. Duarte, *op. cit.*, pp. 4 et 5.

[9] Campagne militaire argentine qui avait comme objectif d'éliminer les populations indigènes de l'Argentine (1870-1884), elle fut suivie dans le Chaco par une période de massacres jusqu'en 1930.

[10] C.A. Duarte, *op. cit.*, p. 5.

[11] Cf. à ce sujet Reyburn, William D.,*The Toba Indians of the Argentine Chaco, An Interpretive Report*., Elkhart, USA: Mennonite Bord of Mission and Charities, 1970, p. 38.

[12] Pour plus de détail sur ce point cf. C.A. Duarte, *op. cit.*, pp. 17 à 20

[13] *Op. cit.*, pp. 24 à 29

[14] *Op. cit.*, p. 7, note 6.

[15] Guillermo E. Magrassi, *Los aborìgenes de la Argentina*, Buenos Aires: Bùsquedad-Yuchàn, 1987, p. 58. Cité par Duarte, p. 25.

[16] C.A. Duarte, *op. cit.*, p. 25.

[17] *Op. cit.*, p. 26.

[18] *Op. cit.*, p. 26 (c'est moi qui souligne).

Recensions

Mission et politique
Références au politique dans le Journal des Missions Évangéliques et dans «Mission» de 1971 à 1996. Le cas de Madagascar
Genève: Faculté de Théologie protestante, 1999, Mémoire d'études supérieures en théologie

Ce travail se compose de cinq parties:

— une **première** partie introductive précise mes objectifs et explique mes choix;

— une **deuxième** partie consiste principalement en une présentation du Département évangélique français d'action apostolique (défap) et de ses publications;

— une **troisième** partie traite d'une manière générale, la façon dont le *Journal des Missions* et *Mission* ont abordé les questions d'ordre politique;

— la **quatrième** partie se focalise l'attention sur le cas de Madagascar;

— dans la **cinquième** partie, qui constitue la **conclusion**, j'essaie d'élargir la problématique et propose quelques remarques critiques.

Chapitre 1

En entreprenant cette étude, je souhaitais réfléchir au thème «mission et politique», répondre à la question de la place du politique dans la mission et esquisser la relation entre ces deux notions. Plutôt que de m'engager dans une réflexion théorique, j'ai préféré partir de la **réalité** d'une publication censée refléter les orientations d'un organisme missionnaire précis: le DÉFAP, devenu en 1994 Service protestant de mission-DÉFAP. Au travers de cette publication régulière, un magazine trimestriel, puis mensuel, dont le DÉFAP a hérité de la Société des missions évangéliques de Paris communique avec sa base, c'est-à-dire les membres des églises protestantes de France qui le constituent. Mon choix a aussi des motivations **théologiques**: la prédication de l'évangile est toujours située socialement et politiquement.

La **période** étudiée recouvre en gros les vingt-cinq années qui ont suivi le moment où la mission change radicalement de nature, le moment où la Société des missions évangélique de Paris disparaît pour laisser la place à l'organisme international qu'est la Communauté évangélique d'action apostolique (CEVAA), qui rassemble à l'origine une vingtaine d'Églises établies sur plusieurs continents et engagées ensemble dans la mission.

Les **sources** se limitent à la principale publication du DÉFAP, car je souhaitais que le matériau de base ne soit constitué que de l'ensemble des textes proposés

au public le plus large de nos Églises. Je sais que ce choix est limité et présente aussi l'inconvénient de ne pas offrir beaucoup d'angles de comparaison. Il serait intéressant de savoir comment, dans les mêmes conditions, d'autres organismes missionnaires ont évoqué la question des relations entre mission et politique.

Enfin, en entreprenant ce travail, j'ai réalisé que je ne pouvais pas aborder toutes les situations évoquées par *Le Journal des Missions*. Il me fallait choisir de ne retenir dans le détail qu'**un seul pays**. Des raisons personnelles, familiales et professionnelles m'ont poussé à faire le choix de Madagascar. Mais, mon choix a été aussi motivé par le fait qu'au cours de la période qui nous intéresse, le *Journal des Missions* et *Mission* ont très souvent et abondamment évoqué la situation de ce pays.

Chapitre 2

Cette partie est assez factuelle : elle s'attache essentiellement à présenter le DÉFAP et ses publications. J'y évoque donc l'histoire et les structures de cet organisme, né en 1971, et qui a été chargé de mobiliser matériellement et spirituellement les membres de cinq Églises protestantes de France à soutenir l'œuvre missionnaire entreprise dans le cadre de la CÉVAA qui prenait, elle, le relais de la Société des missions évangéliques de Paris. À cette fin, le DÉFAP dispose de divers outils d'animation, parmi lesquels un certain nombre de publications, destinées à des publics larges ou restreints parmi lesquelles on trouve *Le Journal des missions*. Ce **titre** a changé en 1990 ; il est devenu *Mission*. Pour simplifier, je le nomme d'une façon générale *Le Journal*.

Je survole donc l'**histoire** de cette publication née en 1826. Sa vocation, selon les responsables du DÉFAP est triple : spirituelle, institutionnelle et intellectuelle. En effet, outre des informations sur les sociétés de mission et les églises, *Le Journal* fournit des articles de fond sur des problèmes tels que mission et évangélisation, mission et développement, mission et entraide, etc. J'évoque sa rédaction, l'éventail relativement restreint de ses rédacteurs, l'évolution de sa présentation, pour devenir un magazine mensuel à la maquette attrayante et son tirage qui tourne actuellement autour de 3 000 exemplaires.

Chapitre 3

Avant d'étudier la façon dont *Le Journal* se réfère au **politique**, il est nécessaire de préciser que je prends ce mot dans son acception large, c'est-à-dire que je ne le réduis pas à la politique politicienne, à la politique des partis, qui luttent pour atteindre le pouvoir ou pour s'y maintenir ; un article aura une référence politique lorsqu'il évoque la façon dont les sociétés s'organisent et envisagent leur avenir.

Les **thèmes** qui touchent au politique sont très variés. Il y a par exemple les différents aspects du développement (sanitaire, scolaire, agricole, etc.). Ce débat autour des questions de développement soulève tantôt l'espoir, tantôt la désillusion.

Il y a aussi tous les **conflits** internes à un pays et leurs conséquences, avec les prises de position des Églises locales. Ces conflits débouchent parfois sur des changements de régime. *Le Journal* en évoque certains, comme les prises de position de l'Église au Lesotho vers 1980, la démocratisation au Bénin en 1990 et l'évolution de la situation en Namibie.

Il m'est apparu, en étudiant les pays et les événements qui ont fait l'objet d'articles à connotation politique, qu'une des principales conditions était la présence dans ces pays d'une ou plusieurs **Églises** concernées par les questions d'ordre politique. C'est le cas par exemple de l'Afrique du Sud, dont la situation fait l'objet d'articles assez nombreux ou encore de la Nouvelle Calédonie, de la Polynésie française ou de Madagascar.

Le **traitement** des thèmes d'ordre politique varie beaucoup d'un article à l'autre : on a tantôt des informations brutes, tantôt des références seulement allusives. Tantôt ce sont des récits ou des descriptions, tantôt des déclarations d'Églises ou des appels aux chrétiens à s'engager résolument et collectivement pour la justice. Les analyses socio-économiques ne sont pas absentes. Avant de conclure ce chapitre, j'évoque les prises de position ou les déclarations parfois conflictuelles du DÉFAP, en particulier celles de son Assemblée générale, vis-à-vis de certaines situations politiques.

Chapitre 4

Ce chapitre commence par une brève présentation de Madagascar : géographie, histoire, religion, implantation des sociétés de mission au XIXe siècle. J'indique le rôle important que les Églises, notamment l'Église protestante, ont joué depuis le XIXe siècle, les progrès très rapides de l'œcuménisme concrétisé dès 1979 par la création d'un Conseil des Églises chrétiennes et l'évolution des relations entre le protestantisme malgache et le protestantisme occidental.

Au moment où naît le DÉFAP, en 1971, Madagascar est indépendante et l'Église malgache héritière du travail de la Société des missions évangéliques est autonome. Elle s'est même réunie depuis 1968 avec les Églises héritières du travail de deux sociétés de mission britanniques. Cette Église est, au même titre que plusieurs Églises de France ou de Suisse, membre fondatrice de la CEVAA.

Durant la période qui nous intéresse, j'ai repéré 145 articles traitant directement de ce pays et 20 indirectement. En 1982, 1988 et 1992, trois numéros sont entièrement consacrés à Madagascar, sans compter des dossiers importants en 1971, 1973, 1985 ou 1990. Parmi les articles relatifs à Madagascar, plus de 70 touchent de près ou de loin au politique, sans ignorer pour autant la théologie. La question du **développement**, dans ses divers aspects est assez largement traitée. Rarement de façon théorique, le plus souvent à partir de la description d'actions entreprises par des organismes dépendant des Églises, mais aussi à partir de réflexions ou de commentaires proposés par des visiteurs ou des missionnaires.

Les problèmes **socio-économiques** sont analysés séparément, même si, d'une certaine façon, ils pourraient être classés dans la rubrique du développement. Il en va de même pour ceux qui traitent du thème de la **justice**. C'est en effet un

thème que l'on trouve dans *Le Journal* dès 1970, dans des déclarations de responsables d'Églises, soit pour rappeler les exigences de justice de l'Évangile soit pour dénoncer les injustices dont sont victimes certaines parties de la population malgache.

Depuis son indépendance en 1960, Madagascar a connu trois républiques avec des périodes de transition plus ou moins longues et difficiles. Il est intéressant de remarquer que *Le Journal* a suivi de près cette évolution qui a parfois pris la forme d'une révolution. Au début des années 1970, au moment où Madagascar tente de s'extraire du régime néocolonial mis en place à son indépendance, on sent que *Le Journal* est assez prudent, sans doute pour éviter d'être accusé de ne pas être neutre. Par la suite, on a le sentiment que *Le Journal* se sent plus libre, sans doute parce que politiquement, Madagascar a pris ses distances par rapport à la France.

Conclusion

J'essaie d'élargir la problématique, en proposant quelques remarques critiques. J'y montre notamment que *Le Journal* s'est intéressé aux questions d'ordre politique pour un ensemble de raisons qui tiennent à l'histoire, à l'institution, à l'ecclésiologie, à la théologie, mais aussi aux orientations personnelles des responsables du DÉFAP et des auteurs des articles. L'on pourrait ici relever une certaine contradiction entre un désir d'être évangélique, dans le sens du refus de se laisser distraire par les affaires « du monde », et le désir inverse d'être fidèle à une foi et une tradition protestante sans complexe face à ses responsabilités vis à vis de la société et de la vie politique.

J'aborde également l'évolution du traitement des questions d'ordre politique pendant la période considérée, de même que certaines lacunes, comme l'absence totale d'information sur la prise de pouvoir des généraux en Argentine en 1976, alors que l'Église Vaudoise implantée dans ce pays s'apprêtait à devenir membre de la CEVAA, pour n'en citer qu'une.

Le Journal a-t-il une idéologie ? C'est un débat qui reste ouvert tant ce mot d'idéologie peut soulever de discussions. Répondre que *Le Journal* n'a pas d'idéologie serait prématuré. Je pense pour ma part que les responsables du *Journal* ont essayé de ne pas être unilatéraux. Mais en même temps, ils restent des hommes et des femmes de leur temps, citoyens d'un pays parmi les plus riches du monde, d'un pays dont les relations avec ses anciennes colonies ont loin d'avoir été toujours claires. De plus *Le Journal* est destiné principalement à des lecteurs qui sont aussi citoyens de ce pays. Il est difficile que cette appartenance ne transparaisse pas d'une façon ou d'une autre dans cette publication.

Je conclus en indiquant quelques points que je considère comme positifs ou négatifs pour un journal qui a l'ambition de faire partager la préoccupation missionnaire avec les membres des Églises. Positif, le courage de ne pas éviter certaines questions, notamment dans le domaine du politique et de la politique. Positif le souci d'essayer de rester accessible au plus grand nombre, notamment en soignant la présentation. Négatif par contre un certain nombre de lacunes,

certains déséquilibres dans le traitement des situations. Négatif l'insuffisance des débats et des dialogues. Négatif le fait de ne pas consacrer plus de moyens financiers à une information pourtant indispensable dans un monde sans cesse plus compliqué et face à certains replis des Églises du Nord. Deux millénaires après la venue du Christ, l'Église et le monde ont toujours besoin de la mission. Elle est ce grand mouvement initié par Dieu, et qui vient interpeller l'homme dans tous les aspects de sa vie, dans toutes les activités qu'il entreprend, y compris pour organiser son vivre ensemble, sa vie politique.

Christian DELORD

Sommaires

Collectif
Conviction et dialogue. Le dialogue interreligieux
Coédition Excelsis, Edifac, IEM, 240 pages
Prix de souscription: FS 30.—

Cet ouvrage rassemble les communications des divers orateurs invités aux deux colloques organisés l'un par la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine (26-27 mars 1999) et l'autre par l'Institut évangélique de missiologie à Saint-Légier (Suisse) du 6 au 9 avril 1999. Il se divise en trois parties: Perspectives bibliques, Perspectives historiques et Pratique du dialogue.

Gerald H. Anderson (éd. par)
Biographical Dictionary of Christian Missions
Grand Rapids (MI): Eerdmans Publish., 1999, 873 pages
ISBN 0-8028-4680-7

Nouvelle édition d'un ouvrage de référence de l'histoire de la mission; le lecteur ne trouvera pas moins de 2400 notices émanant de 350 spécialistes issus de 45 pays différents. Chacune retrace le portrait d'une figure de la mission qu'elle soit des Eglises catholique, orthodoxe, anglicane, réformées, pentecôtistes, libres ou indépendantes. De plus, ces notices comportent une brève présentation critique des écrits, des allocutions et de la contribution à la missiologie de chacune des personnes répertoriées.

David Shank
L'Afrique en crise: quelles perspectives?
Abidjan: Presses bibliques africaines, 1999, 112 pages.
ISBN 2-911752-09-0

Cet ouvrage contient l'essentiel des interventions de David Shank lors du Congrès des Groupes bibliques universitaires d'Afrique francophone, GBUAF (date non mentionnée). Il se compose de 4 parties: La prolifération des sectes et des religions nouvelles, Le pluralisme politique, La crise théologique et les GBUAF devant le défi de l'évangélisation dans une Afrique en mutation.
À commander aux Presses bibliques africaines 08 BP 424 – Abidjan 08 – Côte d'Ivoire

Journal of African Christian thought
Journal of the Akrofi-Christeller Memorial Center for Mission Research and Applied Theology, Akropong-Akuapem (Ghana)

Nous saluons la création d'une revue de missiologie émanant de l'*African Theology Fellowship*.

Δ Volume 1 n°1 (juin 1998): «The Church in the African State towards the twenty-first century», 60 pages. Ce numéro joue le rôle d'Actes de la conférence organisée par l'*African Theology Fellowship* à l'*Akrofi Christaller Center* au Ghana en septembre 1997.

Δ Volume 1 n°2 (déc. 1998): «The Church in the African State: Ecumenical Perspectives from West Africa», 60 pages. La plupart des articles qui composent ce numéro sont des contributions, mises à jour, données par divers théologiens lors d'une conférence en septembre 1996 à Achimota au Ghana qui avait pour objectif de préparer celle de 1997 (voir ci-dessus).
A commander : Akrofi-Christeller Memorial Center for Mission Research and Applied Theology, PO Box 76, Akrapong-Akuapem, Ghana

Le Fait Missionnaire. Histoire et héritages: Approche pluridisciplinaire
Cahier n° 8 (nov. 1999): Nicolas Monnier, «De la bière dans les théières. Essai sur les fondements et l'avenir du partenariat missionnaire Afrique du Sud-Suisse», 148 pages.

Réalisée juste après la fin de l'apartheid, cette étude du partenariat entre l'Eglise évangélique presbytérienne d'Afrique du Sud et le Département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romande doit prendre en compte la réalité d'une transition vers la justice et la paix certes, mais aussi la réalité de consciences blessées.
À commander p.a. Prof. K. Blaser – BFSH 2 – Université de Lausanne – CH-1015 Lausanne (Suisse)

Sophie Pons
L'aveu et le pardon
Paris: Bayard, 2000, 112 pages, FF 125.-

La commission «Vérité et réconciliation» créée par Nelson Mandela et animée par Desmond Tutu, a permis à l'Afrique du Sud de mettre à nu la réalité de l'apartheid telle qu'il a été vécu. Il ne s'agissait ni d'effacer ni de couvrir les crimes, mais de les révéler. Plutôt que d'entrer dans un processus de victimisation ou de vengeance, la communauté est appelée à vivre une libération progressive. Ce livre est aussi une sorte de témoignage bouleversant. Bien que le processus qu'il évoque soit propre à la réalité sud-africaine, il peut inspirer les artisans de paix qui vivent dans d'autres formes d'injustice et de violence.

Jean-Baptiste Béraud
Des chrétiens face à la dictature — Chili 1970-1988
Paris: Le Cerf, 1999, 460 pages, FF 185.-
Avec une préface de Noël Copin

Arrivé au Chili en 1970. J.-B- Béraud a assisté à l'évolution qui a amené au coup d'Etat de Pinochet en 1973. Durant 18 ans (1969-1988), l'auteur rédige quarante-quatre lettres qui racontent au jour jour la vie des enfants, des jeunes et des adultes qu'il côtoie. Puis à partir de 1980 s'y ajoutent les 108 articles qu'il rédige pour *La Croix* dont il est devenu le correspondant sous un pseudonyme.

Il n'hésite pas dénoncer les excès du régime dictatorial en place et la résistance de nombreux groupements, en particulier les communautés chrétiennes. En outre, au fil des pages, on voit se dessiner la figure du résistant que fut le cardinal Raul Silva Henriquez décédé en 1999.

Bulletin du Centre protestant d'études
vol 51 n°5 (nov. 1999), 32 pages
«De la croix au lotus»

Dans le dialogue œcuménique, les Églises différentes tendent à réaliser l'unité voulue par le Christ en se fondant sur la base qui leur est commune: la Bible et plus particulièrement l'Évangile. Dans le dialogue avec les musulmans, nous pouvons faire des références croisées entre la Bible et le Coran, mais rien de tel avec le bouddhisme. Un premier article émanant d'un pasteur protestant tente de revisiter certains aspects de la foi et de la vie spirituelle chrétiennes à partir de quelques éléments du bouddhisme. Le second part d'un témoignage d'une théologienne protestante à propos de sa découverte du bouddhisme et d'un moine bouddhiste, pour aboutir à une réflexion renouvelée sur la problématique du salut.
A commander au Centre protestant d'études – CP 3158 – 1211 Genève 3 (Suisse)

Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research,
Vol. 28/4, 110 pages
«Signs of our time»

Dans ce numéro dont quelques articles traitent du post communisme, de la globalisation de la pauvreté et d'autres d'aspects de l'apocalyptique, la chronique est consacrée au dialogue entre les méthodistes et les catholiques romains.
A commander IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht - Pays Bas

Bernard Ugeux
Guérir à tout prix
Paris: Editions de l'Atelier, 1999, 244 pages, FF 100.-

Anthropologue et théologien, l'auteur réexamine la rapport entre santé et salut sous l'angle du maintien de la vie sous tous ses aspects: physique et psychique. Place est faite aussi aux contextes culturels anciens (Afrique, Tibet, etc) et aux médecines traditionnelles qui en résultent. On voit ainsi les préoccupations anciennes rejoindre les approches thérapeutiques les plus actuelles.

Nancy FELIX

Brèves

La pertinence de la mission en situation de pluralité religieuse

Organisé par les Œuvres pontificales missionnaires et le Service protestant de mission, en collaboration avec des Instituts de théologie catholiques et protestants, un colloque de recherche s'est penché sur ce sujet. Trois champs de questionnement ont été abordés: le statut de la vérité (révélation chrétienne et religions); le salut en Christ (la personne de Jésus, le Christ sauveur, le souffle créateur de l'Esprit); l'Église et le Royaume (diversité des communautés, transmission, espérance et eschatologie).
Les actes du colloque seront disponibles en juin.

Un million et demi de dollars pour une chaire de missiologie

Une des plus grandes Églises des États-Unis, l'Église méthodiste unie (UMC), a annoncé qu'elle octroyait un don d'un million et demi de dollars à l'Institut œcuménique de Bossey (Suisse) pour financer une chaire de missiologie. Particulièrement heureuse et reconnaissante de ce don, Heidi Hadsell, la directrice de l'Institut, a déclaré: «Bossey est un lieu de rencontres œcuméniques et internationales, qui dispense une formation de responsables chrétiens pour la génération future. Si vous ne formez pas de nouveaux cadres, vous n'aurez plus de mouvement œcuménique.»

Assemblée générale de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM)

Elle aura lieu les 26 et 27 mai 2000 à Paris (Maison Nicolas Barré — 7e). Elle sera marquée par deux temps forts. Ce sera d'une part la présentation du livre *Repères pour la mission aujourd'hui. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques* qui est un recueil de 52 textes rassemblés et introduits par le professeur Klauspeter Blaser; et d'autre part les conférences sur «Mission et Mouvements de l'Esprit» de Raymond Pfister (protestant, auteur d'une thèse sur le pentecôtisme) et Guy Lepoutre (jésuite, membre du mouvement charismatique)
Pour s'inscrire: Secrétariat de l'AFOM, p.a. S. Guillet,
9, rue du 18 Août, F-72240 Gaillard, France

«Donnez-leur vous-mêmes à manger»

La première Assemblée générale de la CEVAA, Communauté d'Églises en mission, se tiendra du 25 octobre au 5 novembre 2000 au

Lazaret à Sète. Pour faire face à la préparation de cet événement, le Secrétariat s'est adjoint une équipe de onze personnes.

Afrique: les défis de la mission chrétienne

35 théologiens francophones se sont réunis à Antananarivo, la capitale malgache, du 16 au 20 novembre 1999. Organisée conjointement par la CEVAA, Communauté d'Églises en mission, la CETA (Conférence des Églises de toute l'Afrique), l'ARM (Alliance réformée mondiale), le COE (Conseil œcuménique des Églises) et la MEU (Mission évangélique unie), ce colloque a été l'occasion d'échanges autour des différentes approches des défis de la mission dans le monde, et particulièrement en Afrique.

Les responsables d'Églises, d'institutions théologiques, représentants d'organismes œcuméniques et de maisons d'édition ont pu s'exprimer sur la mondialisation, la formation de citoyens responsables, les relations entre l'Église et l'Etat, la corruption, le tribalisme, la pluralité religieuse, la situation des femmes et des enfants. Ils ont également choisi de travailler en réseau et en partenariat dans le domaine de la formation et de la production théologique, de façon à rendre plus crédible leur témoignage commun.

Asie: critiques jésuites

Le théologien jésuite indien Michael Amaladoss a réagi à l'exhortation apostolique «L'Église en Asie» en regrettant un document **pour** l'Asie, mais non pas **de** l'Asie. Le théologien regrette que le pluralisme culturel et religieux de l'Asie ne soit pas pris en compte. Le rôle providentiel que peuvent jouer les religions asiatiques dans le plan divin n'est pas évoqué. Rien non plus concernant leur regard sur l'Évangile. De même les nombreuses questions que les évêques et les théologiens asiatiques ont posées au cours des 25 dernières années — à propos des fondements et objectifs de l'évangélisation, de l'expérience et de la compréhension du mystère du Christ dans une perspective de pluralisme religieux — ne sont pas vraiment prises en compte. Quant à l'inculturation, elle est vue plus comme «adaptation» de l'Évangile aux diverses cultures asiatiques que comme une réponse libre et créative des Asiatiques à l'Évangile.

Enjeux pour la mission: la transparence et la formation

Une trentaine de théologiens et théologiennes de la CEVAA (Communauté d'Églises en mission), de UEM (Églises unies en mission) et du CWM (*Council for World Mission*) se sont retrouvés du 1er au 5 février à Wuppertal (Allemagne) pour faire le point sur leurs idées nouvelles en matière de mission et identifier les domaines de coopération possibles.

Pour les trois organisations, la gestion financière transparente et responsable d'une part, l'éducation et la formation d'autre part, ont semblé être les enjeux majeurs de la mission. Elles y ont ajouté le souhait du dialogue avec les chrétiens de tradition pentecôtiste et d'une meilleure collaboration avec les Églises d'Amérique latine et des Caraïbes.
Elles ont enfin manifesté leur volonté de ne pas rester inactives face à la propagation du sida ainsi qu'aux enjeux de la mondialisation.

Cameroun: vaincre le tribalisme

De Pâques à Pentecôte, le CIPCRE (Cercle international pour la promotion de la création) et la Commission diocésaine Justice et Paix de Bafoussam (Cameroun) organisent une grande campagne nationale sur le thème: «Vaincre le tribalisme pour créer une Église Famille et un Cameroun réconcilié et uni».

Tziganes évangéliques

L'Église évangélique tzigane, membre de la Fédération protestante de France, possède elle aussi son propre organisme missionnaire au sens international du terme. L'association «Vie et Lumière» qui structure cette Église de 100000 membres et 1200 pasteurs, maintient des liens très étroits avec les communautés qui se créent parmi les 40 millions de tziganes indiens. Le travail missionnaire s'y développe à la fois par l'entraide à travers le parrainage d'enfants et la formation de pasteurs locaux. Dans une culture nomade, la notion de frontière n'a guère de sens. Pour les responsables de cette action vers le sous-continent indien, «il s'agit simplement de répondre aux besoins particuliers des frères touchés par le mouvement de réveil évangélique qui depuis les années 50 traverse les communautés des gens du voyage».

Europe: le bouddhisme réveille les chrétiens

Primauté à l'expérience, réconciliation du corps et de l'esprit, sagesse de vie..., le bouddhisme séduit de plus en plus les Occidentaux. Sur les trois cents millions de bouddhistes, on estime que plus d'un million d'entre eux sont en Europe, dont 600000 en France (mais en majorité d'origine asiatique). Le dialogue entre le christianisme et le bouddhisme en Europe a fait l'objet d'une consultation officielle. Sous l'égide du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et du Conseil des Conférences épiscopales d'Europe, des évêques, des théologiens et autres spécialistes, ont planché sur les possibilités de rencontres entre les deux religions. L'une des conclusions a été que l'engouement pour la doctrine de Bouddha pourrait permettre de réveiller des éléments de la tradition chrétienne, telles que l'expérience mystique, la dimension du silence ou la compassion...

L'homosexualité dans la Bible

Que dit la Bible hébraïque sur l'homosexualité? Plus de 90 personnes ont participé au 2e week-end organisé par le Service biblique-EARB (équipes d'animation et de recherche biblique) les 15-16 janvier à Paris dans le cadre de son cycle «L'amour dans tous ses états».

Objet de débats dans la société et les Églises, les articles ou courriers de lecteurs traitant de l'homosexualité dans la presse protestante utilisent fréquemment des propos violents et se réfèrent fréquemment à la Bible et tout particulièrement à certains textes, ou plutôt à certains versets extraits d'un texte, d'une argumentation et d'un contexte. Les organisateurs ont donc voulu prendre le temps de ne pas utiliser la Bible, mais de la lire largement et généreusement. Ainsi, en ateliers et en séances plénières, les participants ont lu et étudié plusieurs chapitres des livres de Samuel concernant David et Jonathan, le chapitre 18 du Lévitique (et pas seulement le verset 22) ainsi que Genèse 19 et Juges 19. Dans ce travail de lecture attentive, d'autres questions dépassant celles de l'homosexualité ont été formulées et pensées, telles: Comment comprendre que la Bible donne la parole à différents points de vue? Ces textes abordés peuvent-ils m'aider à forger mon propre point de vue sur l'homosexualité? La Bible a-t-elle un statut particulier dans mes convictions? Comment articuler Bible et éthique?

Allemagne: le dimanche est sacré

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

Découvrir l'internet

Sur le plan international, outre le site **www.wwc-coe.org, www.samford.edu/groups/global/links/religion-ee.html** propose des liens vers des dizaines de sites protestants, catholiques et orthodoxes d'Europe de l'Est, ainsi qu'à toute une série de sources privées et universitaires.

Δ **www.cca.org.hk** permet de découvrir les Églises d'Asie.

Δ Le site des protestants en réseau, lancé par la Fédération protestante de France est **www.protestants.org**

Δ Côté catholique, **www.portstnicolas.org/index.htm** permet de découvrir la *Charta œcumenica* de la KEK.

Δ Si vous voulez enfin consulter la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) en ligne, reportez-vous à la bibliothèque virtuelle dominicaine: **www.domuni.org/domini-france/bibliotheque/**

BD chrétienne

Le prix de la meilleure BD chrétienne a été attribué par le Festival d'Angoulême 2000 à « La Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament en BD », édité par la Ligue pour la Lecture de la Bible.

Un milliard de Bibles

L'Association internationale des Gédéons qui distribue à travers le monde entier des Bibles dans les chambres d'hôtels et les lieux fréquentés par un large public, a célébré son centième anniversaire et annonce avoir déjà distribué 850 millions de bibles.

Sida: l'Afrique durement touchée

Selon le rapport de l'agence Onusida à la fin de 1999, plus de 33 millions de personnes, dont un million d'enfants, sont atteints du virus du sida, Ce rapport indique que la population séropositive augmente toujours. L'Afrique et les pays en voie de développement paient un lourd tribu à l'épidémie: 95 % des personnes infectées vivent dans les pays du Tiers monde, dont 70 % rien qu'en Afrique.

KEM: une task force pour l'année 2000

Après le retrait de la Mission de Bâle le 22 octobre dernier, la KEM (Coopération des Églises et mission alémaniques) se voit dotée d'une task force. C'est la décision prise par l'Assemblée des délégués le 6 décembre. Les cinq personnes qui forment ce groupe de travail sont mandatées pour redéfinir un budget pour l'année 2000, compte tenu de la situation financière incertaine de la KEM, dont le siège est à Bâle. Elle devra en outre gérer les problèmes structurels engendrés par le départ de la Mission de Bâle. Malgré cette situation peu enviable, les délégués ont décidé de poursuivre le processus qui voudrait créer une plate-forme commune des organisations missionnaires alémaniques.

Congrès mondial baptiste

Venus de plus de 100 pays, 7000 baptistes se sont retrouvés à Melbourne, en Australie, du 5 au 9 janvier, pour le 18ème Congrès de l'Alliance baptiste mondiale. La mission et l'évangélisation y ont été largement évoquées. Une recommandation a été adoptée: les années 2000-2010 sont décrétées « Décennie de la justice sociale » exhortant les Églises baptistes du monde entier à promouvoir

«l'harmonie interraciale et interethnique en vue de parvenir à la justice authentique pour tous sans distinction de race».
Lors de ce Congrès, le pasteur Kim, coréen, âgé de 64 ans, a été élu président de l'Alliance. L'Alliance qui fêtera son centenaire en 2005, rassemble 196 conventions et unions baptistes représentant 43 millions de chrétiens.

Vingt religions pour la paix

Invités par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et par le Comité central pour le Jubilé de l'an 2000, 230 représentants catholiques, orthodoxes, protestants, juifs, musulmans, hindouistes, bouddhistes, zoroastriens, sikhs, jaïns, shintoïstes, confucianistes, bahaïs, croyants des religions traditionnelles des Indes, de l'Afrique et de l'Amérique du Nord, se sont rencontrés à Rome. Les participants (certains venus à titre officiel, d'autres à titre personnel) ont débattu du thème général de la rencontre «À la veille du troisième millénaire: collaboration entre différentes religions».

Refuser la justification religieuse de la violence

Des représentants des grandes religions et d'organisations internationales à Genève ont signé un document demandant à tous les «décideurs planétaires» de ne pas invoquer de motifs religieux pour justifier la violence et les conflits. Selon les signataires de «L'appel de Genève», il y aurait actuellement 56 conflits à caractère religieux dans le monde.

Eric TROCMÉ