PERSPECTIVES 48 PISSIONNAIRES 2004/2

Table des matières

Nouveau visage de la mission? Jean-François Zorn	2
Les églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français. De la «mission en retour» à la mission commune? Bernard Coyault	5
La mission des Eglises africaines de France Mas Félicien MIANGU	22
Témoigner ensemble à Genève dans la diversité des langues et des cultures Lukas VISCHER	34
Vers la mission, œuvre de réconciliation Conseil œcuménique des Ealises	41

Appel à témoins Andréas Lof	65
Duline	
Brèves	
Conférences et colloques	
Bibliographies	72
Sommaires de revue	74
Personalia	79

ÉDITORIAL

Nouveau visage de la mission?

Jean-François ZORN

Ce n'est pas la première fois qu'un éditorial d'une revue missiologique se pose cette question. Cela pourrait devenir lassant si, année après année, elle demeurait sans réponse. Comme si, depuis les mutations du monde missionnaire des années 1950, on passait son temps à essayer de dévisager celle dont les traits ont changé et, faute de pouvoir dire comment et pourquoi, on se contente de dire qu'ils sont «nouveaux», comme il y a la nouvelle cuisine et la nouvelle philosophie... On sait, ou l'on croit savoir, ce qu'elles étaient avant, ce qu'elles ne sont plus, mais quant à dire ce qu'elles sont aujourd'hui, comme la nouvelle mission, alors c'est une autre affaire.

Cette relative vacuité de sens actuel de la mission trouble les plus anciens, agace ceux qui ont des convictions évangéliques chevillées au corps; quant aux autres, dans certains cas (le meilleur?), ils voient la mission partout, et dans d'autres (le pire?) proclament la «mission accomplie!» et cherche à passer à autre chose. Mais à quoi? La mission « auprès » plutôt que la mission « au loin »? Vieille opposition derrière laquelle j'ai souvent débusqué une attitude anti-missionnaire. Ceux qui se sont occupés de mission l'ont toujours fait sans distinguer ici et/ou là-bas. Le dialogue inter religieux? Comme si les missionnaires ne l'avaient pas pratiqué soit par ignorance soit par opposition. En fait la question des relations inter religieuses a toujours été au cœur des préoccupations missionnaires, et beaucoup en parlent aujourd'hui comme un idéal sans n'avoir jamais causé ni avec un musulman ni avec un bouddhiste. La présence sur le sol européen de nombreux chrétiens « étrangers »? Ce numéro de Perspectives Missionnaires devrait leur donner satisfaction. Mais cette présence effective et si bienfaisante de ces chrétiens venus d'ailleurs, même si elle est souvent le fruit de la mission en retour, ne saurait nous dispenser de repenser la mission, ni nous satisfaire de la formule tant de fois entendue: nous «les» avons jadis évangélisés, à «eux» aujourd'hui de «nous» évangéliser! Il y a dans ces quelques formules — véritables stéréotypes de la mission — comme un regard porté sur une sorte d'OMNI, Objet Missionnaire Non Identifié.



Je suis frappé de voir combien jusque dans certains milieux chrétiens l'idée de mission demeure extérieure. Oh certes ! il y en a pour lesquels la mission est toute leur vie, des mordus, passionnés, militants... Mais je me suis souvent senti ballotté entre les «anti» et les «pro» de la mission alors que la mission est constitutive de l'être de l'Église, celleci n'étant d'ailleurs que la «créature du Verbe», une communauté née de la Parole adressée au monde et sans cesse convoquée par Elle.

Aussi n'allons pas chercher dans les salons du prêt à porter des idées, la dernière mode du maquillage missionnaire. La mission demeure le cœur (et au cœur) du message évangélique parce qu'évangile signifie «bonne nouvelle» et que ce message n'existe que s'il est envoyé. Là est, dans cet envoi — apostolè en grec —, la mission. Le problème, objectera-t-on, c'est que le message ne part pas tout seul, et que s'il part mal, bonjour les dégâts! C'est vrai, la mission comme institution s'est donnée le devoir d'envoyer (des messages, des personnes, des fonds) et a mobilisé des moyens pour cela. C'est sans doute à ce niveau qu'il faut travailler. Les moyens mis en œuvre sont-ils adéquats, la fin justifie-t-elle les moyens, etc.? La missiologie travaille à cela, c'est important, mais l'essentiel ne réside pas là. Il se peut que, tout occupé aux movens de la mission, les services missionnaires (y compris les revues...) oublient qu'ils ne sont que des outils, que des services. C'est le risque de toutes les institutions. Mais comment imaginer que l'adresse au monde de la Parole puisse être ou stoppée du fait de l'inertie des chrétiens ou déformée du fait de leur activisme? C'est soit donner beaucoup d'importance aux hommes, soit admettre que Dieu leur a livré sa parole pour le meilleur et pour le pire. Il y a là, me semble-t-il, une erreur théologique. La parole de Dieu a été donnée une fois pour toutes en Christ. Une expérience indélébile s'est inscrite au cœur de l'histoire individuelle et collective, elle se nomme incarnation. Notre tâche missionnaire ne consiste ni à la poursuivre (d'où les errances de l'inculturation) ni à la refaire (d'où les risques de l'imitation du Christ, croire faire le bien, etc.) ni la faire advenir (on ne fait pas avancer le règne de Dieu) mais à la dire inlassablement et modestement. Alors si nouveau visage de la mission il y a, c'est en termes de voix qui parlent, qui s'échangent et s'enrichissent qu'on peut le repérer. Cela requiert beaucoup d'imagination dans l'ordre du témoignage1.

¹ Voir à la page 65: Appel à témoins. Mutations sociales et avenir de la mission.

Les églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français. De la «mission en retour» à la mission commune?

Bernard Coyault

Le phénomène des nouvelles communautés issues de l'immigration en France est en évolution continue. De nouvelles tentatives d'inventaire mettront encore en lumière la diversité extrême et le foisonnement de ces communautés, mais il convient aussi de baliser le paysage, de se donner quelques clés d'analyse, et d'envisager enfin un chemin possible de rencontre et de collaboration avec des églises qui s'inscrivent, bon gré mal gré, dans le tableau déjà si contrasté du protestantisme français.

I — UNE TYPOLOGIE DES COMMUNAUTÉS

Toute tentative de classement est forcément réductrice, surtout lorsqu'il s'agit de communautés humaines. Chaque groupe a sa propre histoire et connaît une évolution particulière. Tout en se gardant d'enfermer ces églises dans des catégories simplificatrices, on peut tout de même repérer cinq formes distinctes d'existence et de témoignage:

1. Des communautés dénominationnelles rattachées à l'Eglise d'origine.

Il s'agit en général d'églises « historiques », héritières des missions européennes du 19° siècle ou de la première moitié du 20° siècle. Leur organisation est calquée sur celle de l'Eglise-mère (statuts, liturgie, chants, etc.) dont elles constituent l'une des branches ou « champ de mission » hors du pays. C'est le cas des presbytériens Coréens ou Camerounais, de la FJKM ou des Luthériens de Madagascar, des méthodistes Ivoiriens, de



l'Eglise Evangélique du Congo ou des Coptes orthodoxes. L'intérêt pour l'Eglise Mère est évident puisqu'elle va bénéficier d'une part d'un réseau d'accueil pour ses fils et ses filles arrivant en France, et d'autre part d'une source de revenus extérieurs garantie par la diaspora qui exprime ainsi sa fidélité... Cependant, l'application stricte dans un nouveau contexte culturel d'un fonctionnement en usage au pays ne va pas sans heurts, en particulier pour la deuxième génération (par exemple la question de l'autorité des pasteurs). Les associations et les pasteurs sont généralement « en règle » sur le plan administratif. Ces derniers sont nommés et envoyés depuis le pays. Les responsables de ces communautés peuvent être installés en France de longue date, parfois même issus de la deuxième génération. Ils pratiquent souvent la double appartenance, avec un engagement parallèle dans une communauté française. La vocation missionnaire est invoquée, mais elle concerne seulement les compatriotes et coreligionnaires. De fait ces églises ont une fonction identitaire forte: repère, refuge, voire ghetto...

2. Des communautés constituées en Union d'Eglises sur une base nationale ou linguistique, indépendantes de l'Eglise d'origine.

Telles sont la FPMA (Eglises malgaches), les Eglises Evangéliques Arméniennes de France, l'Alliance des Eglises Evangéliques Haïtiennes en France, et dans une certaine mesure la CEAF, Communauté des Eglises d'expression africaine en France (constituée initialement par des églises Zaïroises). L'installation durable d'une diaspora suffisamment importante entraîne des évolutions sur le plan ecclésial : des communautés d'abord autonomes les unes par rapport aux autres se fédèrent peu à peu et harmonisent leurs diversités originelles autour d'une discipline, d'une confession et d'une expression de foi communes. Se constitue alors une identité spécifique (par ex. l'interconfessionnelle luthéro-réformée de la FPMA), forgée par la confrontation entre la langue d'origine et l'identité culturelle et spirituelle de départ, et l'environnement culturel du pays d'accueil. En réponse également aux problèmes posés par la seconde génération et par l'apport de membres extérieurs (par mariage, évangélisation, etc.). Dans cette évolution, l'inscription dans le paysage du protestantisme français l'emporte sur la fidélité à la culture ecclésiale initiale. Il y a une reconnaissance espérée, et une forme de légitimation qui s'opère du point de vue des églises et de la société française : l'intégration récente de la CEAF dans la FPF est révélatrice à cet égard. L'émancipation par rapport à l'Eglise d'origine peut entraîner une situation de conflit comme en témoignent les tentatives actuelles de reconquête, par les églises mères FLM et FJKM, du «territoire» (c'est-à-dire de la diaspora malgache) occupé par la FPMA. Ces unions d'églises revendiquent une vocation missionnaire, et un rayonnement au-delà du groupe initial. La question est de savoir si leur identité spirituelle et ecclésiale spécifique, constituée au départ autour d'une langue et d'une appartenance nationale, ou plus largement autour d'une forme culturelle d'expression de la foi («d'expression africaine»), dépasse le refuge identitaire. Plus simplement, la FPMA, l'Alliance des églises Haïtiennes, ou la CEAF, peuvent-elles aussi «intéresser» des personnes qui ne soient ni Malgaches, ni Haïtiennes, ni Africaines?

3. Des communautés missionnaires sur une base nationale ou linguistique intégrées dans une Union d'Eglises française.

L'église Vietnamienne de Marseille est rattachée à l'Union des Eglises Evangéliques Libres, et coexiste avec deux autres paroisses libristes «françaises». Les communautés Cingalaises ou Tamoules de Paris sont parfaitement intégrées dans le réseau des Eglises Apostoliques en France. L'AECM — Alliance des Eglises Chrétiennes Missionnaires de France (voir l'annuaire de la France Protestante) s'oriente dans cette même direction avec l'accueil de plusieurs communautés ethniques — en particulier asiatiques (Cambodgiens, Laotiens, Chinois, Tamouls) à Paris, mais aussi à Troyes, Toulouse, etc.

Ce profil répond à deux objectifs. Le premier relève d'une stratégie missionnaire ciblée de la part d'une église française accueillante (ou une union d'églises) qui intègre un groupe de chrétiens originaires d'un pays donné pour évangéliser leurs compatriotes. Le second objectif, du point de vue de la communauté étrangère, consiste à s'inscrire dans la durée, au-delà de la phase de création, et s'institutionnaliser en rejoignant des églises françaises, par un jeu de proximité confessionnelle. L'Eglise évangélique kabyle qui revendiquait jusqu'alors son indépendance s'est récemment rattachée à la FEEB — Fédération des Eglises Evangéliques Baptistes. L'ecclésiologie est ici déterminante. Le congrégationalisme par sa souplesse et l'autonomie de la communauté locale, favorise ce processus d'intégration. L'organisation plus «verticale» et transnationale de type luthérienne ou épiscopalienne est aussi un facteur favorisant. Par contre, le système presbytéro-synodal — plus «national», ne favorise pas ce type d'intégration. L'Eglise Réformée de France pourrait-elle reconnaître en son sein, par un système de partenariat-association, des communautés ethno-linguistiques présentes sur le territoire français par la volonté d'Eglises-sœurs au Sud, membres de la même Alliance



Réformée Mondiale? L'«Eglise Evangélique Réformée Camerounaise de France» — dont les membres sont issus de l'Eglise Evangélique du Cameroun, mais non reconnue par elle — préconise ce genre de partenariat avec l'ERF.

Des communautés missionnaires indépendantes sans dénomination.

C'est une nébuleuse très complexe d'églises, en général de spiritualité pentecôtiste ou charismatique, se situant volontairement en dehors des appartenances dénominationnelles classiques. Ces églises, souvent africaines, se constituent à partir d'un groupe de chrétiens de même origine ou autour d'un leader pasteur ou évangéliste. Le groupe se développe, et s'il élargit suffisamment son audience, il pourra acheter un local et financer son pasteur. Ce dernier, en attendant, exerce une activité professionnelle — «fabricant de tente», agent de sécurité, etc. Son séjour n'est pas forcément légalisé, de même que celui de ses fidèles. Les pasteurs sont plutôt des autodidactes sans formation initiale, pratiquant un discours d'autorité, donc peu ouvert à la rencontre œcuménique avec les autres communautés. Ces églises se constituent aussi parfois par scissions ou schismes successifs. De ce fait, les velléités de regroupement sont rares et c'est plutôt une situation concurrentielle qui prévaut, comme c'est souvent le cas dans le pays d'origine, en particulier le Congo-Kinshasa. Le rayonnement missionnaire s'en trouve donc amoindri. La «nouvelle laïcité» et la grande suspicion envers les mouvements sectaires, notamment dans les mairies de banlieue¹, forcent à un mouvement de rapprochement et d'inscription dans des structures officielles (la FPF, ou la FEF - Fédération Evangélique de France, ou la CEAF, etc.).



5. Des communautés missionnaires de la «mission en retour»

En Afrique, mais aussi en Amérique latine et en Asie, de nouvelles Eglises et mouvements de Réveil ont vu le jour notamment après les indépendances, avec une «explosion» du phénomène dans les années 90. Ces Eglises, de type pentecôtiste ou charismatique (valorisation des miracles, théologie de la prospérité — voir par ex. www.kutino.org) concurrencent les églises protestantes traditionnelles. A partir de la vision initiale d'un leader charismatique, elles tendent à s'institutionnaliser et se développent au-delà des frontières nationales (par exemple la *Christian Church Outreach mission* du Ghana, ou le réseau «G12» initié par un pasteur de Colombie et auquel se rattache l'Eglise hispanophone *Kerygma*). Leur «vision missionnaire», avec force moyens financiers, s'élargit à un

niveau mondial — en particulier en direction des pays du Nord déchristianisés. Les pasteurs missionnaires qui y sont envoyés se retrouvent dans la situation similaire à celle des missionnaires occidentaux du 19^{ème} siècle. La France est vue comme une terre de mission, comme la vallée des ossements desséchés évoquée par le prophète Ezéchiel². Les églises ainsi constituées ne limitent pas leur évangélisation aux compatriotes utilisant la même langue, mais visent l'ensemble de la population, Africains et Français de souche. Cette dimension «universelle» est inscrite dans le nom même des communautés: «Ministère de l'Evangile du Christ pour toutes les nations», ou la mission ivoirienne «Montagne de feu, Salut pour tous», enregistrée en septembre 2003 à la sous-préfecture d'Evry, et qui se présente comme «association chrétienne pour le bienêtre spirituel, moral et matériel des peuples de France et dans le monde» (noter le pluriel!).

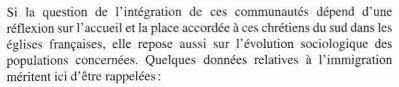
On peut noter encore que des communautés créées en France peuvent devenir elles-mêmes le maillon premier et central d'un nouveau réseau missionnaire, qui s'étendra en Europe³, ou vers les Amériques⁴, souvent dans un mouvement de retour vers la région d'origine. Ainsi en est-il de certaines églises membres de la CEAF en France qui ont essaimé en Afrique, dans les pays d'origine des responsables de l'église en France: les nouvelles églises fondées là-bas portant le nom de l'«Eglise-mère» française. La CEAF au niveau de sa structure nationale dispose elle-même d'une commission missionnaire qui est à l'œuvre en Afrique pour des projets d'évangélisation ou de développement, selon les mêmes principes.

Pour des paroisses réformées locales, appelées à dialoguer avec ces communautés, ou éventuellement sollicitées pour le prêt de locaux, ces catégories peuvent aider à s'y retrouver, à poser les bonnes questions. Il ne s'agit pas d'enfermer la communauté dans une appréciation définitive, encore moins de définir les catégories fréquentables et celles qui ne le sont pas. Au fil de son histoire (de sa genèse à ses différentes phases de développement) une communauté peut évoluer d'un profil à un autre, intégrer de nouveaux apports, en fonction de ses responsables et de leur formation, des contacts avec d'autres églises, en France ou dans le pays d'origine. Certaines de ces communautés n'ont strictement aucune relation avec les églises autochtones en France. Mais une église de migrants qui peut paraître sectaire, totalement isolée et repliée sur elle-même, sans reconnaissance officielle du point de vue français, peut dans les faits appartenir à un ou des réseaux ecclésiaux parfaitement identifiés, à un niveau européen ou même mondial. Des éléments importants de discernement sont donc l'inscription dans la durée (depuis combien de temps la



II — IMMIGRATIONS ET ASSIMILATION?

Comment ces églises évolueront-elles dans le temps? Le réflexe immédiat, et spécifiquement français, est de considérer qu'elles et les individus qui les composent connaîtront un processus d'assimilation progressif, jusqu'à disparition ou dissolution des communautés initiales. Il est vrai que le problème linguistique qui se pose dès la 2^e génération constitue un facteur décisif. Pourtant les exemples des Eglises évangéliques Arméniennes, de la FPMA, ou de l'Eglise Copte Orthodoxe de Paris, montrent qu'à la 2^e et même 3^e génération la demande identitaire conjuguant le culturel et le spirituel prédomine toujours, et se renforce même. Ainsi, la 2º génération privilégie l'intégration dans la société d'accueil, tandis que la 3ee est en quête de ses racines. De plus l'idéologie alter-mondialiste, qui valorise la diversité et le respect des cultures du monde ainsi que sa récupération commerciale (la world music, les boutiques ou restaurants ethniques, etc.) tendent à transformer ce qui était autrefois facteur de marginalisation ou de rejet, en des valeurs éminemment positives: ainsi la langue, les fêtes traditionnelles, la couleur de la peau, la musique (le gospel ou afro-gospel par ex.) et plus généralement toutes revendications culturelles et affirmations identitaires — et l'église en fait partie, pourvu qu'elles ne soient pas exclusives. Par ailleurs l'immigration est un phénomène continu dans le temps : à mesure qu'une communauté rencontre les questions de son intégration et que les premiers venus s'installent définitivement, d'autres nouveaux arrivants ravivent la demande d'une communauté/repère où ils puissent retrouver une langue et un environnement familier. Mais ces observations demanderaient d'être validées par une étude plus approfondie.



1. La diversification de l'immigration.

Ces dix dernières années, il y a eu globalisation des migrations. Les «couples» traditionnels associant un pays occidental avec ses anciennes





zones d'influences (par exemple: Angleterre/Inde + Nigeria, Allema-gne/Turquie, France/Maghreb + Afrique de l'Ouest + Indochine) font place à une grande diversification dans l'origine des migrants. De nouvelles communautés se fixent en France: Ghanéens, Pakistanais, Cingalais et Tamouls, Europe de l'Est, etc. L'émergence de nouveaux groupes nationaux de chrétiens en est le corollaire immédiat.

2. L'installation durable des migrants

La quasi totalité des immigrés arrivant sur le territoire français n'envisagent au départ qu'un séjour temporaire et visent le retour au pays, pourtant huit sur dix s'installeront d'une façon définitive en France. Un chiffre approximatif et généraliste, mais qui est sans doute assez proche de la réalité. Curieusement, on a le même pourcentage concernant les juifs en exil à Babylone. Tous pensaient rentrer, mais la plupart sont demeurés en diaspora, en dépit du «retour de l'exil». Quel comportement religieux ont-ils adopté?

3. La double appartenance

En parallèle à ce processus d'intégration durable, l'immigré, actif socialement, économiquement ou politiquement dans son pays d'accueil, conserve néanmoins et entretient dans le pays d'origine un rôle social et économique déterminant. Il ne s'agit plus de tout quitter pour un déracinement définitif et une assimilation totale dans une nouvelle culture. Les migrants d'aujourd'hui cultivent et revendiquent une double identité, une double appartenance. Ces « transmigrants » ⁵ sont bilingues, se déplacent facilement entre les deux cultures, entretiennent des foyers dans les deux pays, et jouent un rôle social spécifique dans chaque lieu⁶. Ce phénomène s'est accentué avec la multiplication des nouvelles possibilités de contact direct: Internet, téléphone portable, chaînes satellites, transferts bancaires, facilités de déplacement par avion. Enfin, l'impact économique des associations de migrants expatriés dans leur pays et leur région d'origine n'est plus à démontrer.

Ces phénomènes transposés au niveau des églises, sont autant d'éléments facilitant la pratique d'une double appartenance ecclésiale en maintenant donc durablement, et presque en direct le lien avec l'Eglise d'origine⁷.

4. L'émergence de nouveaux ensembles de population en Europe

La population française et européenne change de visage, et de couleur. Arborer la carte d'identité nationale n'implique pas nécessairement une ascendance gauloise. On voit l'émergence de sous-ensembles de populations: des «Afro-européens», ou des «Euro-asiatiques», ou «Arabo/Islamo-européens». Il ne s'agirait plus d'une identité nationale ou d'une langue spécifique, mais plutôt de modes de pensée et de



comportements culturels partagés. Une culture Noire-Européenne née d'une sorte de métissage entre les valeurs et le mode de vie des sociétés européennes et les valeurs traditionnelles d'origine (par exemple des valeurs communautaires africaines, la mémoire collective de la colonisation, etc.). L'émergence d'églises d'expression africaine serait-elle alors la déclinaison au niveau spirituel de ce phénomène social, à l'instar des églises afro-américaines aux Etats-Unis, fréquentées seulement par les noirs? Il est clair en tout cas que certaines spécificités culturelles résistent plus que de raison au modèle assimilateur à la française.

III — ENTRE REFUGE IDENTITAIRE ET **VOCATION MISSIONNAIRE**

Devant une telle diversité, que dire finalement de la mission de ces communautés? Les situations diffèrent en fonction des profils et des étapes de croissance. Pourtant on peut repérer trois éléments qui s'entremêlent et autour desquels se construit l'identité de ces églises.

1. Une triple vocation: identitaire, diaconale, missionnaire

- La vocation identitaire se situe à la jonction du spirituel et du culturel, tant l'expression de la foi est tout à la fois constitutive de la culture et imprégnée par elle. Ces chrétiens du sud ont transporté avec eux « leur » Evangile. Même s'il est parti d'Europe — l'Evangile s'est épanoui ailleurs et paré d'autres atours: des façons différentes de prier, de célébrer, de s'approprier l'Ecriture, d'être en communauté. Par exemple, les églises africaines assurent les veillées funéraires qui sont un élément essentiel pour la vie des chrétiens. C'est un service que les pasteurs français ne pourraient et ne voudraient pas assurer. Il y a aussi ce fait essentiel de pouvoir prier et chanter dans une langue familière et rassurante, alors que la mauvaise maîtrise de la langue du pays d'accueil est un élément aliénant et anxiogène.

Dans le contexte d'une société «post-moderne» et sécularisée, où la pratique religieuse des églises françaises est marquée par la rationalité, et le relativisme (de la vérité et de l'engagement), ces communautés proposent en contraste une expérience plus immédiate d'un Dieu présent assurément, fortement, puissamment. Certaines pratiques religieuses telles que la louange spontanée par les chants et danses, les prières de guérison ou de délivrance, le prophétisme, l'importance accordée aux rêves et aux





passage on peut affirmer que si l'expression de foi dominante dans ces communautés est plutôt de type pentecôtiste, c'est précisément parce que «le pentecôtisme permet, en laissant une grande place à l'expression

spontanée, l'exercice du culte dans la culture du peuple » 9 .

— La vocation sociale et diaconale: Ces églises jouent un rôle décisif dans le processus d'intégration des nouveaux immigrants, ou des personnes en situation irrégulière. D'une façon générale le niveau social et de revenus des membres est assez bas. Elles sont des foyers de communion fraternelle, d'encouragement mutuel, qui permettent de trouver un équilibre, et d'intégrer des réseaux de solidarité et d'entraide (hébergement, travail, etc.). Une étude sociologique à long terme montrerait sans doute qu'elles favorisent aussi la dynamique d'ascension sociale. Et de fait, la foi fervente et la confiance dans l'intervention de Dieu sont aussi une manière concrète d'affronter les difficulté de vie et les tribulations propres aux nouveaux immigrés: régularisation, chômage¹⁰. Ainsi donc, des églises qui tendraient en apparence à favoriser des formes de communautarisme, joueraient plutôt un rôle positif d'insertion dans la société d'accueil. Un tremplin plutôt qu'un ghetto communautaire? Le débat reste ouvert.

— La vocation missionnaire est souvent mise en avant et revêt deux orientations: soit «interne» en direction des autres compatriotes ou même des coreligionnaires égarés, soit «externe» envers d'autres étrangers ou des français de souche. Pratiquement, il n'est pas rare en Région parisienne de croiser dans les transports en commun ou dans les rues, des évangélistes «laïcs» — hommes ou femmes, bible en main — qui abordent leur voisin ou se mettent à prêcher devant tous. Des rassemblements et séances de guérison sont parfois organisés, à grands renforts d'affichages et avec le soutien précieux de chorales de gospels qui attirent le public.



2. La «mission en retour»: simple slogan ou réalité?

Lequel de nos missionnaires d'antan aurait pu imaginer que moins de cent ans après, les enfants de ses enfants spirituels accompliraient ce voyage retour. Ces missionnaires occidentaux, portés par la vague de colonisation européenne du 19° siècle, avaient la ferme conviction de

participer au projet de Dieu pour le salut des nations. La même conviction anime aujourd'hui ces missionnaires venus du Sud, portés eux aussi par un autre « fait providentiel », une autre réalité du temps : la mondialisation et ses mouvements migratoires. Plusieurs affirment haut et fort qu'ils ne sont pas en Europe par hasard mais pour accomplir le plan de Dieu: le Réveil spirituel de la France et de l'Europe.

S'il est vrai que beaucoup des églises missionnaires Africaines connaissent une croissance numérique impressionnante, avec des assemblées de plusieurs centaines de membres, on constate que le recrutement s'opère quasi exclusivement parmi la population noire (Africains ou Antillais). Très peu de Français de souche sont touchés par ces efforts d'évangélisation. Le même phénomène s'observe en Angleterre où, selon Kaï. M. Funkschmidt, les églises de la « mission en retour » (Reverse Mission) n'ont pas su adapter leur message et comprendre les caractéristiques d'une société «post-chrétienne»¹¹. Ces églises missionnaires affichent aussi parfois un discours de rupture et de condamnation par rapport à la permissivité des sociétés européennes et française — un discours difficilement recevable par les autochtones. Cette condamnation d'une société sous l'emprise du péché témoigne bien sûr d'un certain positionnement théologique, mais elle est peut-être aussi l'expression refoulée des difficultés d'intégration ou des rejets auxquels sont confrontés quotidiennement la majorité des membres de ces églises de migrants. Ainsi, la marginalisation peut être tout à la fois choisie et subie.

L'émiettement extrême des communautés et leur situation concurrentielle constituent aussi sans aucun doute un frein à l'évangélisation. Reste que l'on peut aussi comprendre cet échec d'une mission «pour tous», comme une conséquence des préjugés de races.

Au-delà des formules ou des slogans faciles, on comprend bien que la «mission en retour» dont ces communautés sont les vecteurs ne va pas de soi. Elle n'ira pas en tout cas sans une concertation minimum avec les églises de France.

Un groupe de travail s'est constitué depuis peu à la Fédération Protestante de France avec un programme de rencontres des divers responsables des communautés. La démarche devrait aboutir à une plate-forme de coordination et une mise en réseau des églises d'immigration et autochtones. Ce groupe de travail s'appuie sur une conviction fondamentale et programmatique: «Les communautés issues de l'immigration participent à la mission du Protestantisme français». Pour le meilleur, ou pour le pire diront certains.

On constate qu'en dépit des difficultés qu'elles affrontent et de leur relative marginalisation au sein de la société, ces églises se trouvent finale-





ment au carrefour de multiples défis et responsabilités. Vis-à-vis de leurs compatriotes vivant en France (culturel, entraide, évangélisation), vis-à-vis de leur pays ou de l'Eglise d'origine (soutien matériel)¹². Et enfin, vis-à-vis de la France et des églises de France (mission). Il y a un élément constant dans la pratique de ces communautés: c'est la prière pour la France, pays d'accueil, pour sa prospérité matérielle et spirituelle, pour la paix sociale.

Il reste donc en conclusion à examiner les modalités d'une rencontre avec les églises protestantes « historiques » et les possibilités d'un témoignage commun.

IV — UN ŒCUMENISME INTERCULTUREL EN VUE D'UNE MISSION COMMUNE ?

On se placera ici du point de vue des paroisses locales de l'Eglise réformée de France. L'enjeu est le suivant: comment manifester la réalité de l'oikumene — de l'Eglise universelle — en France, dans la rencontre et le témoignage commun avec ces communautés étrangères?

Sachant qu'il est plus facile d'aimer le prochain qui est loin — par exemple dans le cadre des relations fraternelles entretenues avec les églises sœurs de la Cevaa en Afrique ou ailleurs — que le prochain tout proche.

1. Diverses formes de contact

Du point de vue des paroisses de base, la présence des chrétiens d'origine étrangère se décline de trois façons:

1-Le nombre croissant de ceux qui rejoignent les paroisses (urbaines mais aussi rurales) et s'y engagent, en s'adaptant à nos pratiques et nos liturgies, par affinité ou par discrétion. Ceux-là et leurs enfants irriguent la vie de nos communautés et constituent même dans certains cas une planche de salut pour des communautés à la démographie vacillante. Le phénomène se manifeste aussi par le nombre important des pasteurs d'origine étrangère dans l'ERF (25 %). La question est la suivante: y at-il une réelle prise en compte de leur identité culturelle et spirituelle? Nos paroisses dans un souci d'accueil mais aussi de témoignage oseraient-elles s'affranchir — sans se trahir — de quelques héritages historico-liturgiques et s'ouvrir à une vie communautaire et cultuelle plus accueillante à cette diversité culturelle et spirituelle? C'est l'évolu-



tion que connaissent actuellement les églises protestantes historiques en Italie.

2 – Les paroisses situées dans les grands centres urbains sont sollicitées pour l'utilisation de leurs locaux par des groupes constitués, mais souvent difficilement identifiables. La cohabitation aboutit parfois à des rencontres entre accueillants et accueillis, mais elle se solde aussi souvent par des conflits sur la location de la salle, des questions de propreté des locaux ou de gestion du temps, et divers autres «chocs culturels», parfois frontaux. La question est la suivante: comment initier et entretenir des relations harmonieuses, qui permettent une véritable rencontre avec un enrichissement réciproque? Comment éviter les pièges de l'abus de pouvoir, du mercantilisme ou de la condescendance attachés au fait de posséder les locaux (d'ailleurs qui est vraiment propriétaire d'un héritage que nous n'avons fait que recevoir?) ou à une mauvaise compréhension de l'«accueil de l'étranger»? Comment trouver le chemin d'un «vivre ensemble» et d'un «témoigner ensemble» dans une relation d'égalité?

3-II y a enfin l'absence de relations avec la majorité de ces églises, parce qu'elles ne sont pas connues, et parce qu'elles ne demandent rien. Quand elles ont des relations avec les églises françaises, c'est plutôt en direction des églises évangéliques. La question est alors: faut-il entrer en relation avec ces communautés qui seraient à proximité? Et dans quel but poursuivre cette forme d'œcuménisme «interculturel», alors même que l'œcuménisme inter protestant est déjà si difficile à mettre en œuvre?

2. La distance initiale



Le chemin de la rencontre est difficile parce que la distance initiale est grande. C'est un triple décalage en réalité, avec des différences d'ordre culturel (par exemple la gestion du temps ou de l'autorité), d'ordre spirituel et théologique (l'expression de la foi, le statut de l'Ecriture, etc.); et enfin d'ordre socio-économique. En forçant le trait, les deux groupes se situent socialement parlant aux antipodes l'un de l'autre. D'un côté, un protestantisme français minoritaire mais parfaitement bien intégré et socialement reconnu, touchant principalement les classes supérieures, et fortement représenté dans les lieux de pouvoir et de décision. De l'autre côté des églises aux marges de la société, suspectées de tendances sectaires et généralement non reconnues dans leur identité religieuse, touchant principalement les classes inférieures ou moyennes de la société, sans représentation en haut de la société, et surtout caractérisée par une majorité de membres non encore intégrés socialement.

Mais face au développement de ces communautés, l'objection immédiate et presque intuitive serait d'abord d'ordre théologique. Le «Il n'y a plus ni juif, ni grec...» paulinien (Gal 3,26-29) a construit notre vision d'une communauté chrétienne capable de faire cohabiter — pour s'en enrichir — des différences de tous ordres, et de s'affranchir des barrières sociales et culturelles qui séparent au dehors. Même si la réalité, on le sait, est différente sociologiquement parlant, le réflexe premier est donc d'une part d'inviter ces chrétiens d'ailleurs à rejoindre les communautés françaises, et d'autre part de ne pas entrer en matière avec ceux qui persistent dans une démarche communautariste.

Il est vrai que la tentation du ghetto ethnico-ecclésial est bien réelle, et il n'y aucune raison de la cautionner. Mais si les chrétiens de l'immigration se constituent en églises distinctes ce n'est pas forcément pour revendiquer ou clamer à tout prix leur «africanité» par exemple. Leur identité fondamentale n'est pas tant africaine que chrétienne. L'objectif est simplement de pouvoir vivre leur foi comme ils l'entendent. Cette pratique leur est nécessaire et même vitale pour affronter un quotidien difficile. Ayant du mal à la trouver dans nos paroisses d'accueil, ils la construisent ailleurs.

« Je ne trouve rien des éléments qui pour nous feraient un vrai culte : le chant, la prière (spontanée). Il y a un silence qui me trouble. Chez nous, la prière spontanée remplit l'espace cultuel : ici on ne dit pas les prières, on les lit! Chez nous on dit que Dieu siège dans la louange, or il n'y a pas de louange! Je ne vis pas des cultes où je pourrais dire comme au pays : 'je suis allée, j'ai mangé, je me suis rassasié, je repars avec quelque chose'.». Ce témoignage d'une femme africaine, pourtant impliquée et de longue date dans une paroisse réformée, permet simplement de souligner les frustrations qui habitent parfois ceux et celles qui ont choisi de s'intégrer et de servir les églises françaises. Il y a une souffrance réelle, une sorte de renoncement spirituel. Bien sûr les églises réformées ont leur propre identité à préserver, et il existe d'autres styles d'églises où des frères étrangers pourraient trouver leur bonheur. Mais un tel raisonnement nous fait entrer à notre tour dans le piège du particularisme et du repli sur soi.

De fait, nos paroisses traditionnelles sont elles aussi fortement marquées par des éléments culturels. Elles sont à leur manière des «paroisses ethniques», avec un indice d'«étrangeté» élevé pour les gens du «dehors». De forts particularismes notamment dans la gestion restrictive du temps cultuel (une heure maximum), les chants (une hymnologie fixée depuis 5 siècles, et des «spontanés» qui n'en sont pas), les symboles (croix huguenote et ancêtres magnifiés), ou l'expression de la foi (austère à l'extrême).



On peut donc s'interroger sur l'importance pour nos églises d'évoluer vers un profil multiculturel, en certains lieux tout au moins. La spiritualité ou la pratique cultuelle des chrétiens de l'immigration sont-elles assimilables, et digérables dans un cadre luthéro-réformé? Quelle forme de «renoncement» cultuel ou culturel devrions-nous accepter pour bénéficier de cet apport extérieur? Quelle formation pour des ministères spécialisés et des paroisses multiculturelles au sein de l'Eglise réformée? Ces questions sont à l'ordre du jour ailleurs, notamment dans l'Eglise presbytérienne des Etats-Unis (www.pcusa.org/evangelism/churchdevelopment/ercd.htm)¹³.

L'intégration progressive et durable de chrétiens du sud dans les paroisses traditionnelles produira-t-elle une sorte de métissage de nos expressions de foi ? Après la vague missionnaire nord-sud et l'inculturation du christianisme en Afrique, la mission en retour (sud-nord) pourrait entraîner une nouvelle vague d'inculturation, et donner naissance à une expression chrétienne originale¹⁴. L'avenir le dira.

3. «Oecuménisme interculturel» et Mission

«Ils ont reçu jadis l'Evangile de nos missionnaires. N'avons-nous pas aussi à recevoir «leur» Evangile?» Si ce schéma est trop simpliste, on peut tout au moins se convaincre qu'un échange fraternel, théologique, spirituel aboutira à quelque chose de nouveau: une transformation mutuelle, une vision renouvelée de la communauté, de la vie chrétienne, de l'évangélisation.

A côté de l'œcuménisme avec les autres dénominations chrétiennes (catholiques et orthodoxes), de l'œcuménisme inter-protestant, s'ouvre le champ d'un «œcuménisme interculturel». Comme toute forme de rencontre, il est aussi jalonné de déceptions. Il repose en tout cas sur un point commun: l'envie partagée de se rencontrer parce que se reconnaissant disciples du même Seigneur. Et la conscience aussi d'une responsabilité missionnaire commune, ici et pas dans un lointain ailleurs. Chacun doit faire preuve d'humilité et de bienveillance. Lutter contre les préjugés réciproques et l'indifférence. S'apprivoiser, se comprendre, dans un chemin de réciprocité, de mutualité où l'on apprend l'un de l'autre, où l'on imagine ensemble des occasions pour témoigner et servir, dans un chemin d'unité qui respecte et valorise la spécificité de chacun, pour le bien de tous.

Car l'enjeu est bien le même que pour les autres formes d'œcuménisme : la crédibilité du témoignage chrétien et la mission — «Que tous soient un, pour que le monde croie ».





Quelques possibles expériences à vivre:

- Dans le contexte d'une société multiculturelle avec ses multiples fractures (violence dans les quartiers, communautarisme), églises françaises et d'immigration pourraient trouver ensemble la juste présence et le bon témoignage dans les zones sensibles. Les membres des églises issues de l'immigration sont fortement présents dans ces quartiers.
- Une démarche commune de formation biblique et théologique en rapport avec les enjeux du témoignage chrétien dans la société française. Les chrétiens de l'immigration ont une lecture qui leur est propre de la sécularisation dans notre pays, de l'individualisme, de la rencontre avec l'Islam, etc. la possibilité de croiser des formes d'évangélisation complémentaires: l'accentuation sur les œuvres diaconales et la « présence au monde » du côté réformé et un témoignage plus explicite par la prédication et la prière de guérison du côté des autres églises.
- le scepticisme et la rationalité qui imprègnent notre société « postmoderne » sont aussi la cause d'une sécheresse spirituelle dans nos églises. C'est le danger opposé à celui du fondamentalisme, mais aussi redoutable. Il y aurait un rafraîchissement à recevoir une autre façon de lire l'Ecriture, une autre façon aussi de vivre une relation personnelle et directe avec la personne de Jésus Christ.
- la collaboration dans des projets locaux de solidarité avec des pays du Sud. Les chrétiens immigrés qui vivent en France sont des interprètes privilégiés entre les deux cultures. Ils sont eux-mêmes porteurs et acteurs de projets concrets.
- Une catéchèse commune avec les jeunes ou les enfants des deux communautés. D'une part la pérennité de ces communautés dépend de la façon dont elles accompagnent et intègrent leur jeunesse, et d'autre part, les jeunes sont les meilleurs interprètes ou « passeurs » entre les deux cultures.

En conclusion, nous sommes bel et bien conduits vers un profond changement de perspective. Comme un renversement des rôles. «Les Européens voient les Africains toujours du côté de ceux qui reçoivent, euxmêmes étant du côté de ceux qui donnent» (G.Ter Haar). C'est une démarche d'humilité: accepter qu'en dépit de nos traditions théologiques, de notre passé protestant glorieux, et de notre confortable statut social, ces frères et sœurs d'ailleurs, chez lesquels pour paraphraser l'apôtre Paul, il n'y a souvent «ni beaucoup de sages, ni de puissants, ni de nobles» puissent être l'instrument privilégié d'un renouveau spirituel pour la société et pour l'Eglise.



Cet article est paru dans le n° 5 (octobre 2004) de la revue de l'Eglise réformée de France *Information-Evangélisation*, que nous remercions pour son autorisation de publication. Ce numéro est consacré aux églises issues de l'immigration et comporte une riche bibliographie établie par B. Coyault. Sommaire dans notre rubrique «Brèves».

Bernard Coyault, pasteur ERF, est actuellement secrétaire exécutif au Défap, service protestant de mission.

- ¹ Dans la Gazette du Val d'Oise du 19/12/2001, l'adjoint au maire de Sannois assimile les églises Africaines, Antillaises et Haïtiennes à des sectes (cité par D. Kounkou dans Possible Foi au cœur de la Laïcité, Paris: L'Harmattan, 2002, p7).
- ² «La puissance du Seigneur me saisit; son Esprit m'emmena et me déposa dans une large vallée dont le sol était couvert d'ossements. Le Seigneur me fit circuler tout autour d'eux, dans cette vallée: ils étaient très nombreux et complètement desséchés, » (Ezéchiel 37, 1-3) Dans l'une des nombreuses églises fondées au Pays-Bas par des Africains, les *United Assemblies of God International*, cette vision d'Ezechiel est devenu un programme missionnaire sous le nom de « vision de la vallée »
- 3 C'est le champ d'action des candidats «missionnaires» sortant de l'Ecole latinoeuropéenne de Missiologie de l'Eglise Kerygma à Paris-Boulogne.
- ⁴ Certaines Eglises Haïtiennes de France sont à l'origine de la création d'un Consistoire Mondial Protestant Haïtien regroupant 600 cadres, évangélistes et pasteurs, autour de 5 régions: le Consistoire de France et d'Europe, et 4 autres en Amérique du Nord (ex: Nouvelle Angleterre, Miami, New-York).
- ⁵ Jehu J. Hanciles, Migration and Mission: Some Implications for the 21st Century Church — in International Bulletin of Missionary Research, October 2003, vol.27 n°4 (pp.146-153), p. 148.
- 6 Fin juin 2004, une société spécialisée dans les transferts d'argent (W.U.), lançait une campagne d'affichage dans le métro parisien. Chaque affiche est divisée en deux parties: à gauche une image du migrant installé en France, à droite celle d'un membre de sa famille au pays. La lère affiche montre d'un côté un chauffeur de taxi parisien de type maghrébin, de l'autre son père âgé en djellaba, dans la maison familiale au pays. Le slogan dit: «Une retraite paisible à mon père avec W.U.». La 2e affiche montre d'un côté, une jeune femme africaine en tailleur chic et attaché case, de l'autre, une jeune fille sous des arbres, avec son sac d'écolière, au village en Afrique. Le slogan dit: «Toutes ses chances de réussite à ma cousine avec W.U.».
- 7 Un membre de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise (EPC) en France, installé depuis plus de 20 ans, et de nationalité française, membre également d'une paroisse réformée, m'informait tout récemment, presque heure par heure, des décisions importantes en train de se prendre à l'AG extraordinaire d'un synode régional se tenant au pays. Son interlocuteur là-bas lui rendait compte par téléphone. Un délégué des paroisses de France avait d'ailleurs fait le déplacement au Cameroun.
- 8 A titre indicatif, les données Eurostats 1997 dénombraient 850 000 ressortissants africains en Europe pour l'année 1994 (la statistique n'incluait pas les personnes nationalisées). Dix ans après le chiffre est bien sûr largement dépassé.
- 9 Francis Pfister, pasteur de l'Eglise Apostolique, évoquant les églises Tamoules en France (Mission n°141 — mai 2004), p 11.
- L'exemple suivant est révélateur: « Une jeune dame devant le guichet d'une préfecture de la région parisienne mesure que les chances d'obtention de la carte de séjour sont limitées. Depuis qu'elle a quitté son domicile, elle n'a cessé de chanter Bobele Yo Nkolo, Bobelo yo (Il n'y a que toi Seigneur il n'y a que toi). A la fin elle a sa carte de séjour. C'est alors en louange qu'éclate sa joie. Quand nous l'interrogeons: qu'auriez-vous fait





si la carte de séjour vous avait été refusée? Elle répond: j'aurais continué le combat par Jésus-Christ» — rapporté par D. Nkounkou, «Les Eglises d'expression africaine en France» in *Chrétiens d'outre-mer en Europe — Un autre visage de l'immigration* (dir. M.Spindler et A. Lenoble-Bart, Paris: Karthala, 2000), p. 222.

Conférence du vendredi 7 mai 2004 au Forum Missionnaire du Défap à Lyon-Francheville. Kai.M. Funkschmidt est missiologue et permanent au *CCOM* (*Churches'Commission on Mission*) en Grande Bretagne. Selon lui la société «post-chrétienne» ou «post-moderne» se caractérise par trois modalités: le scepticisme, l'individualisme, et la flexibilité (difficulté de s'engager sur le long terme). Pour K.M.F. l'histoire de la mission a montré que toute culture est accessible à l'Evangile: y compris donc la culture post-moderne!

Les églises au sud, en dépit de leur croissance numérique, sont touchées par la «paupérisation» croissante de leurs fidèles — en lien étroit avec les crises économiques et sociales que traversent beaucoup de pays. Idéalement, cette solidarité matérielle de la diaspora pourrait se coupler avec une responsabilité plus théologique: un rôle d'interpellation, d'ouverture, d'enrichissement par rapport aux expériences vécues en Europe. Concernant des problématiques sociales, de droits de l'homme, du statut de la femme, d'accès à la santé ou à l'éducation. De plus les pays du Sud sont eux aussi en passe d'être touchés comme en Europe par diverses formes de sécularisation.

Voir aussi Ethnic Harvest (www.ethnicharvest.org) (Seattle — Etats-Unis), un pool de ressources pour un ministère multiculturel orienté sur l'évangélisation: «Tel un maître d'échecs, Dieu a déplacé des représentants de groupes non atteints (par l'Evangile) loin de leur patrie, de partout dans le monde, et les a posés là au milieu de populations traditionnellement chrétiennes. Comme pour dire: 'vous n'avez pas été jusqu'à eux, alors je les conduits jusqu'à vous. Maintenant, dites-leur!'».

¹⁴ Un «scénario» imaginé par J.F. Zorn, et rapporté dans Chrétiens d'outre-mer en Europe — Un autre visage de l'immigration (op. cit.), pp.29-30.

La mission des Eglises africaines de France

Mas Félicien MIANGU

Emergence des églises africaines

Pour aborder ce thème, j'aimerais vous inviter à une rapide analyse des raisons de l'émergence de ces églises dites ethniques, expression que nous rejetons pour lui préférer celle de «monde complexe des églises africaines».

Les communautés africaines surabondent en France. Cette émergence de communautés a des raisons sociales, socio-historiques et théologiques comme le dit bien le Pasteur baptiste Dominique KOUNKOU dans «Floraison de communautés chrétiennes africaines, est-ce un mal?»¹

Les origines sociales

Confrontés à la difficulté d'intégration dans les églises françaises, les Africains cherchent et trouvent des solutions. Ces difficultés sont de divers ordres:



Certains Africains trouvent les églises européennes trop «froides» et les rapports humains difficiles à négocier et à gérer. Ce froid s'oppose à la chaleur et à la spontanéité qui se tissent entre membres dans les églises africaines.

D'autres sont confrontés à des problèmes économiques qui rendent pratiquement impossible la sérénité de la relation fraternelle, car ils ont de la peine à les exprimer sans prendre le risque d'entrer dans une relation d'assistanat. Il arrive en effet que les repas d'église, où il faut nécessairement participer aux frais, soient désertés sous des prétextes quelconques, alors que la vraie raison est uniquement l'absence de moyens pour contribuer au même niveau que les autres.

Comprendre ce souci légitime de préservation de la dignité peut aider à mieux faire face à la demande de ces frères et sœurs. Mais les moyens

La dépendance économique crée un malaise qui suscite un désinvestissement cultuel, voire une désaffection, pouvant affecter la pratique de la foi. Il arrive que des Africains perdent la foi pour plusieurs raisons, dont celles-là.

Enfin, l'hétérogénéité du niveau culturel des Africains ou d'autres étrangers complique les possibilités d'intégration.

C'est bien sûr l'immigration qui constitue la toile de fond de cette situation.

D'où le surgissement, ici et là, dans des foyers, de <u>recompositions</u> communautaires dites « communautés villageoises ». Il s'agit, il faut le souligner, de structures originales imprégnées de la tradition africaine d'hospitalité et de solidarité mais qui, le plus souvent, diffèrent de celles originellement présentes en Afrique. Lieu d'interrogation et de fin des illusions inhérentes au fait colonial, les communautés villageoises sont aussi des lieux d'espérance. Leur structuration culturelle apparaît comme complètement intégrée et adaptée à la société actuelle : à preuve, l'intégration de l'activité des griots et marabouts dont l'influence dépasse de plus en plus le cercle des Négro-Africains.

L'immigration est un lieu de rencontre. Le séjour en France permet aux Africains de différents pays et de différentes classes d'entrer en rapport les uns avec les autres dans un processus unique, celui de l'adaptation à la société française face à un ennemi commun: le rejet, quelle qu'en soit la forme. La mixité des situations sociales (étudiants, employés et ouvriers) favorise la créativité dans la recherche de solutions.

Les origines socio-historiques

De longue date, il a été observé dans les pays d'Afrique que les Européens se retrouvaient et organisaient leurs propres cultes. A ceux-ci venaient s'adjoindre épisodiquement ou de façon continue des autochtones d'une classe sociale dite des «évolués».

Ce regroupement endogène est vécu comme allant de soi. Une idéologie de la différence commande cette manière de se regrouper, à un point tel que lorsqu'un Européen va dans une église autochtone, c'est un événement exceptionnel qui prend du relief. Et s'il devait se perpétuer, l'Européen serait compris comme celui qui vient apporter un

99

savoir, un savoir-faire ou un savoir être culturels et cultuels. Très vite, il est identifié. Bien sûr par la couleur de la peau!

Dans la plupart des cas, c'est un pasteur ou un prêtre. De par son mode de vie européen, la différence continue de s'affirmer. On le regarde avec admiration ou envie. Or, cette réalité ne se reproduit évidemment pas en Europe. L'imaginaire africain vit comme une injustice symbolique une telle situation. D'où le désir d'exister et de célébrer Jésus comme on en a l'habitude. La rupture que l'on instaure alors n'est pas vécue comme une rupture, puisque cette pratique a déjà eu la bénédiction et l'aval explicite des Européens dans les pays africains.

Dans cette perspective, créer une communauté africaine n'est pas une reprise de la tradition africaine face à une modernité européenne. Il s'agit de vivre ici ce qui était vécu là-bas. Dès lors, poser la question de l'existence des églises africaines en Europe oblige aussi à poser la question de l'existence des églises européennes en pays africains.

La «composition — recomposition » des communautés s'opère suivant un triple mouvement:

- rejet et enfermement sur soi
- recours aux valeurs traditionnelles
- réaction (affirmation de soi) en création culturelle, résultat de la fécondation tradition/instruction dans un univers modernisé.

Le rejet est ici positif et devient source de créativité.

C'est dans ce cadre qu'il faut situer l'avantage de la situation de l'immigré, manifesté chez le Négro-Africain à travers quatre éléments :

- a) La rencontre avec d'autre Négro-Africains de diverses origines permet le dépassement des cloisonnements d'antan (dus aux guerres tribales, aux frontières coloniales etc.) et surtout l'apprentissage du partage, de l'échange de leurs diverses richesses telles que les mouvements anticolonialistes ou des reconstructions culturelles communes (par exemple le mouvement de la Négritude).
- b) En cherchant à se connaître et à s'établir en France, une restructuration du système socio-familial africain adapté à la situation de l'immigration et à celle de la société industrielle s'est organisée. C'est avec l'implantation des communautés africaines que sont apparus des lieux africains faisant partie intégrante du mode de vie africain.
- c) Par un effet de mode paradoxal, beaucoup d'Africains se sont rendus compte que la réussite sociale ne passe pas forcément par l'imitation. Les tresses africaines, la cuisine africaine sont autant de moyens de s'affirmer.



que joue en sourdine la musique africaine »2.

d) Selon les ressources et l'appartenance sociale, une répartition sociogéographique de la population négro-africaine en région parisienne s'est opérée: les plus aisés dans les quartiers chics, les plus pauvres dans les bas-quartiers et, entre les deux extrêmes, les couches intermédiaires.

Nombreux sont les travailleurs aux revenus modestes (du fait, entre autres, du mandat à envoyer au pays) qui habitent les banlieues populaires et les 11e, 18e, 19e, et 20e arrondissements de Paris sont les lieux de prédilection des commerces, des réunions et des fêtes africaines.

La difficulté de vivre dans deux mondes culturels et l'exclusion du sacré dans une société considérée, à tort, comme désenchantée, produisent d'autres effets.

L'affirmation d'un mouvement universel vers la post-industrialisation permet la prise en compte de degrés de stratification, à l'intérieur de chaque société, des couches populaires. L'expérience violente de l'étudiant africain au contact du monde industrialisé en voie de post-industrialisation lui a permis, de par son enracinement dans sa société d'origine, une accélération du mouvement d'adaptation, favorisée par une prise de conscience des différentes étapes y conduisant. Alors que, paradoxalement, ce mouvement est difficilement accompli par un individu né et éduqué en société industrielle, considérée comme un aboutissement allant de soi.

Les cloisonnements systématiques du monde dit moderne, façonné dans une logique de spécialisation, sont autant de freins à la découverte et à la saisie globale réservées désormais à quelques privilégiés: «Peu d'individus sont capables de vivre dans deux mondes culturels, de saisir les oppositions de l'intérieur et leur expérience ne conduit pas à une communication sociale »³.

ommunication sociale »".

Les origines théologiques et spirituelles

Des Africains qui ont une grande pratique cultuelle dans leurs pays se trouvent démunis dès lors que leur niveau de la langue parlée dans le pays d'adoption est faible. Prier devient problématique. Cela se résume bien souvent à quelques formules mémorisées dont on ne saisit pas le sens, mais qui permettent de ne pas être déphasés pendant le culte.

Comment entrer dans la communion universelle lorsque la langue d'exercice du culte n'est pas maîtrisée? Ceci est doublé du fait que les langues africaines sont, dans leur ensemble, déconsidérées. Il s'ensuit que le culte au Christ tel qu'il a toujours été pratiqué par les Africains dans leurs pays, est ressenti comme un culte déconsidéré, et d'un autre côté, ils ne se reconnaissent que très peu dans le culte tel qu'il est célébré dans les églises d'Europe.

Alors, ils vivent un dilemme qu'ils expriment ou non, et qui fait parfois l'objet de discussions entre eux. Très souvent, c'est ce qui justifie l'abandon des églises françaises. Si on ne comprend pas cela, on ne peut pas comprendre la réalité de la création de ces communautés africaines.

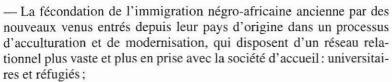
La réalité du christianisme négro-africain pousse à distinguer les communautés africaines indépendantes des communautés locales dans lesquelles s'intègrent des chrétiens d'origine africaine. Cette distinction n'est pas hermétique.

Deux raisons à cela. Dans les deux cas, il s'agit d'expériences conflictuelles: rupture avec la tradition africaine de départ (considérée comme païenne et répréhensible au sein des églises issues des missions) et coupure avec les traditions théologiques occidentales, et encore! Car les Africains se considèrent le plus souvent comme étrangers à ce qu'ils nomment des querelles de Blancs.

Très souvent, ils passent d'une communauté à l'autre: enseignement dans une communauté locale, mais prière et partage dans une communauté négro-africaine.

Comment expliquer ces mouvements?

Deux éléments préliminaires importants à la compréhension sont à prendre en considération:



— Le poids des racines ou l'emprise de la tradition africaine comme élément avantageux dans un processus d'insertion. La proximité de l'Ancien Testament avec les religions traditionnelles africaines aujourd'hui admise a permis l'intégration du christianisme en Afrique. Une expression de créativité religieuse et d'intégrité culturelle, et non simplement adaptation à des stimuli extérieurs. Il est évident que le sens profondément inné que l'homme d'Afrique noire, que toute vie





dépend d'un Dieu unique et tout puissant et qu'elle est aussi participation à l'existence même de ce Dieu, force soutenant toute vie, constitue un voisinage objectif, réel, avec les valeurs religieuses bibliques⁴.

Le désir de guérison

Diverses formes de croyances et de foi sont ici proposées pour satisfaire les besoins spirituels et émotionnels des membres de l'église, permettant ainsi au christianisme, comme dans la religion traditionnelle de toucher toutes les dimensions de la vie humaine et de combler tous les besoins de l'homme.

Parmi ceux-ci, il y a les désirs de guérison, notion dont on ne soulignera jamais assez le caractère central dans la religion traditionnelle comme dans le christianisme indigène. La guérison contribue à la plénitude de l'homme et la religion est essentielle à cet égard. Indépendamment de la guérison, les besoins religieux de divination, de prophétie et de vision sont également satisfaits, car l'on croit fermement que Dieu révèle l'avenir et les causes de l'infortune par les biais de visions. Alors que les églises des missions nient l'existence de force mauvaises comme la sorcellerie et l'envoûtement, les églises indigènes reconnaissent et assurent une protection chrétienne contre ces puissances négatives en croyant profondément que Jésus peut réellement guérir et protéger⁵.

Tel peut être le christianisme africain rencontré dans la réalité africaine et dans celle de son exportation actuelle vers l'Europe. La reconnaissance de l'existence des forces mauvaises constitue à la fois l'acceptation d'une vision africaine du monde et une réminiscence de l'univers de la Bible. Souvent considéré comme l'expression d'un syncrétisme, elle est aussi et surtout peut-être, le résultat de la conception existentielle africaine de participation à la fois au monde visible et invisible, ce que résume le cardinal Paul Poupard quand il écrit : « Spécifiquement africaine, la vision totalisante de l'existence y donne son unité au socio-religieux. L'homme crée un espace de respiration qui tend à lui procurer équilibre vital et sagesse. En identifiant l'univers et ses puissances, il s'identifie lui-même et tend à exorciser ses propres angoisses d'existence, angoisse inhérentes d'ailleurs à toute condition humaine »⁶.

L'homme se doit, à chaque moment, en fondant son présent, de le justifier en tant que participant de deux mondes : visible et invisible.



Le Négro-Africain est donc dans un circuit d'adaptation continuelle, garantie d'une interrogation permanente prédisposant à tout moment à une nouvelle structuration adaptative. C'est la raison philosophicoreligieuse de la prédisposition qu'on peut résumer en ces termes: le vaet-vient constant entre le monde visible et invisible, inhérent à la justification des actions présentes du Négro-Africain, dans un mouvement global, spécifique à la vision totalisante de l'existence.

Le social, étant en perpétuel contact avec les influences technologiques et en subissant les effets, crée une structuration sociale nouvelle. Une ligne directrice est observable: là où le christianisme occidental réagit avec la théorie de séparation des sphères de l'existence, le christianisme africain propose une perspective universelle des problèmes de l'homme en communion avec la vie quotidienne et la nature.

Afin de mieux comprendre les protestants négro-africains en région parisienne, une démarche en trois étapes est à considérer:

- 1) Retrouver dans l'histoire des éléments explicatifs des actions ou réactions à la base d'une structuration originale. Il s'agit là d'une démarche succincte dont le but est d'identifier l'origine des réveils, et non d'une analyse historique des religions africaines.
- 2) Observer la persistance de ces éléments en milieu d'immigration en redécouvrant les points de rencontre entre l'histoire passée et le présent: y a-t-il, en quelque sorte, répétition de l'histoire?
- 3) Enfin, examiner et comparer la manière de résolution, s'il y a lieu, des crises analogues. Il faut tout de suite souligner que, le plus souvent, les synthèses ne sont pas encore faites : les communautés sont en voie de constitution.



Les communautés africaines en milieu d'immigration.

De cet ensemble de réalités naîtra la CEZAF (Communauté des Eglises d'expression Zaïroise en France), créée en juin 1990 et présentée officiellement le 3 Novembre 1990, devenue membre de la Fédération Protestante de France 10 ans après un changement de nom en CEAF. C'est en qualité d'ancien secrétaire général et vice-président que je la présente succinctement ci-dessous.

Quatre lieux en signifient pleinement l'identité.

1) Elle est un lieu de rencontre où s'organisent, dans un esprit d'unité et de solidarité, les richesses et les faiblesses, en vue d'une participation à la construction de l'espace de vie de ses membres: l'endroit, en fait, où les différences, loin d'être séparatrices, deviennent



2) La CEAF est un lieu d'interpellation et une école. Un endroit où «chaque fils du pays se sent interpellé... de la sorte, des nains se placent sur les épaules d'autres nains et cherchent à voir l'horizon et à inventer un autre avenir »⁷.

C'est un lieu de réalisation concrète de l'adage populaire : « l'union fait la force ». Un espace où tout un chacun est pris en compte dans toutes ses potentialités en vue d'une construction commune.

- 3) La CEAF est un lieu de valorisation des connaissances et compétences de tous ordres.
- 4) Enfin elle est aussi un espace de partenariat où, sans nécessairement « partager la soupe », on peut élaborer et concrétiser ensemble des projets en vue d'un épanouissement général.

La CEAF, quoique l'on puisse penser, n'est donc pas un lieu où se constitue une nouvelle forme d'apartheid. Elle est l'expression du désir ardent de ses membres de participer à la construction de leur devenir. Elle est une protestation temporaire, incontournable et nécessaire à la vraie rencontre : celle où les barrières sociales cèdent la place à nos attraits les plus forts, résultat de l'amour de Dieu. La CEAF est un des endroits où peut se former une église réellement multiculturelle.

L'assemblée évangélique Le Rocher

Eglise d'immigration, Le Rocher est une expression de foi congolaise née du désir de quelques chrétiens de retrouver le dynamisme spirituel du pays d'origine. Elle représente une expression liturgique spécifiquement zaïroise en milieu luthérien, son premier lieu de culte ayant été accueilli au sein de l'église luthérienne.

Le petit groupe est rassemblé autour du Pasteur Emmanuel BOTOLO, il souhaite partager sa foi avec les chrétiens du pays d'origine et s'y ressourcer.

Dès 1983, des réunions de Réveil se font dans les maisons: veillées de prières, prières pour les besoins particuliers et chants rythmés à la zaïroise.

C'est en 1985 que le groupe se constitue en église (association loi 1905) et décide de sortir des maisons pour louer une salle. Elle

90

comprend alors une cinquantaine de membres qui se réunissent au temple Luthérien St. Pierre 55 rue Manin dans le 19e arrondissement. Un an plus tard, l'étroitesse des locaux oblige au déménagement: l'effectif a doublé! Signalons, comme pour la première salle, l'intervention bienveillante du pasteur Jacques FISCHER, secrétaire général de la Mission Intérieure, à qui l'on doit l'autorisation d'utiliser les locaux du temple Saint-Paul, 90 boulevard Barbès. Le souci de l'assemblée était de trouver un lieu où dans la liberté du Christ une expression de l'adoration et de la louange à l'africaine deviendrait possible, car la croissance rapide de la communauté rendait impossible la cohabitation. L'église connaît en effet une croissance régulière: chaque dimanche après le culte, cinq nouvelles personnes en moyenne sont présentées à la communauté.

Après plusieurs tractations, le Seigneur a répondu à cette quête. Une salle pouvant contenir quatre cents personnes nous a été accordée en location et Dieu y accomplit des grandes choses. Nous pouvons désormais organiser librement des veillées de prière, de mariages, de baptêmes et d'autres services. Néanmoins, nous ne sommes que locataires. Le Seigneur nous interpelle pour un lieu plus à nous où les transformations en église pourraient être faites sans problèmes.

Il a déjà répondu. Lui qui est fidèle achèvera l'œuvre qu'il a débuté.

L'église Le Rocher devient alors le lieu d'accueil de tous les compatriotes qui veulent exprimer leur foi dans la langue du pays et dans une liturgie spécifique où alternent le chant, la danse, la prière collective à haute voix et l'annonce de l'Evangile en Lingala (Une traduction simultanée en langue française y est toujours assurée).

La moyenne d'âge est de 35 ans environ.

Constitution of the control of the c

Aujourd'hui cette communauté vit une situation nouvelle, car si la majorité de ses membres est africaine, quinze nationalités différentes se côtoient: Angolais, Gabonais, Béninois, Camerounais, Centrafricains, Congolais de Brazzaville, Congolais de Kinshasa, Français d'Outre Mer (Guadeloupe, Martinique et Guyane), Français «de souche», Ivoiriens, Juif Tunisien, Nigérians, Ougandais, Sénégalais, Togolais, soit aujourd'hui environ 300 membres.

La liturgie spécifique de cette église est la même dans toutes les communautés de la CEAF à Paris, différente des réformés, luthérienne, évangélique ou baptiste. Toutes les prières lues ou répétées sont remplacées par des prières spontanées, collectives ou individuelles. Chacun s'exprime avec ses propres mots, ses propres intuitions et même avec son corps pour insister sur tel ou tel autre élément de sa

prière. Ici les gestes accompagnent les mots, expriment en fait, la manière africaine de parler.

La spontanéité de la prière, présente chez les baptistes, est fécondée par la culture africaine qui la fait vivre par les gestes et une expression plus brillante. Cette expression culturelle ne contient en aucun cas une croyance marquée par une sorte de «théologie de vocifération»: plus on parlerait, plus on élèverait la voix, plus on aurait de chance d'être entendu de Dieu.

En priant, en chantant, le Négro-Africain palabre avec son Dieu.

Les chants des recueils classiques, basés sur les psaumes, ainsi que la plupart des lectures bibliques de la liturgie luthérienne ou réformée, axée sur la lecture de tout l'évangile dans une périodicité définie d'avance sont remplacés par des chants rythmés en provenance, le plus souvent, du pays d'origine. L'observation attentive des cantiques interprétés démontre une constante: il s'agit de chants exprimant la foi en une libération profonde et attendue, accomplie par le Messie qui vient.

Les thèmes sont souvent tirés de l'Exode qui relate la libération d'Israël. 40 % des chants sont des récitations chantées de textes bibliques, 30 % des textes paraphrasés des récits bibliques et 20 % des réponses de l'homme à l'appel de Dieu, tirés de témoignages. Les derniers 10 % mélangent les trois genres les plus souvent usités, tout ceci sous forme rythmée où un groupe entonne alors que l'assemblée tout entière répond en s'engageant dans la danse et en tapant harmonieusement dans les mains. Cette insistance sur l'importance des moments de chant n'annule en rien celle de la prédication de la parole qui a toute sa place : 45 à 60 minutes lui sont réservées pendant le culte.

Les défis lancés à la mission

Au terme de cette modeste analyse, j'essayerai d'apporter quelques réponses aux défis lancés à nos églises.

Dans les banlieues où sont installées nos églises, une question se pose : « de quelle manière l'église peut-elle jouer son rôle dans ces quartiers difficiles ? »

Telle que connue aujourd'hui, l'église n'est pas seulement une réalité divine au milieu du peuple, elle est aussi une structure sociale à côté des autres structures de la société. Elle se bâtit à même l'histoire en empruntant beaucoup de ses matériaux aux sociétés et aux époques où elle s'implante et se développe; inversement, elle a modelé la façon de penser, d'agir et de vivre jusqu'au cœur de la vie profane.



C'est clair, l'église doit veiller à deux missions avant tout.

- Prêcher la bonne nouvelle pour (r)amener les âmes à Dieu tout en s'insérant dans la société, s'y adapter et apporter son concours. Car en Jésus, le royaume de cieux est déjà·là. C'est au titre de cette mission qu'elle est interpellée par le quartier ou qu'elle doit interpeller le quartier, pris comme entité administrative, espace social où vivent les hommes, c'est-à-dire les âmes.
- L'église doit pouvoir apporter son témoignage au milieu de ce peuple par des actions et activités concrètes, sans se limiter à offrir des cultes chaque dimanche. Cela exige un contact avec l'homme de la rue, considéré dans la société en général, notamment avec les plus démunis. Dans cette nouvelle donne d'immigration, nos églises peuvent faire retrouver sa mémoire d'origine à l'homme de la rue, et lui apporter un soutien moral et spirituel

C'est dire que les églises doivent impérativement sortir de leurs murs pour aller vers le monde, car nous sommes le sel de la terre...

Tout au long de notre parcours, nous nous sommes rendus compte que nous étions vraiment cette église fille de l'ancien testament, accompagnant le peuple de Dieu dans sa pérégrination dans le désert. L'église africaine accompagne tous ses immigrés afin qu'ils soient un vrai témoignage du christianisme authentique auprès des populations d'Europe. La présence de l'église africaine est double: elle interpelle nos frères d'Europe pour un retour aux vraies valeurs de l'Evangile, et en même temps elle constitue une sorte de garde-fou pour aider nos ressortissants à mieux se repérer et se comporter dans cette terre d'exil.

Bref nous voulons être l'accomplissement de la prophétie d'Esaïe 18 et 19: nous sommes le pain de retour, la récolte devenue semence et non la semence de départ. A vous, frères européens, de discerner et d'accueillir ce que pourrait être ce projet inattendu de Dieu pour l'Europe paralysée spirituellement par le sécularisme et le relativisme ambiants. Dans cette nouvelle option que le Seigneur nous ouvre, nous pouvons affirmer avec humilité, que nous sommes vos alliés dans le service et dans la mission.

Eglise Le Rocher: 34, av. du Président Salvador Allende

93100 Montreuil-sous-Bois.

Fax: 01 42 82 87 25 - Tél. 01 48 57 72 14 - E-mail: eglise.lerocher@free.fr



En France depuis 1977 pour ses études (DPLG en architecture, maîtrise en sciences religieuses à la Faculté de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine), Mas Félicien Miangu est membre de l'église «Le Rocher» depuis sa création en 1985. Il en est aujourd'hui co-pasteur.

¹ La Voix protestante, novembre 1997.

- ² Cf. Kala Lobé « Des immigrés par milliers », l'Afrique littéraire n°63-64, 1° et 2° trimestres 1982, p 92.
- ³ Témoignage d'Abel Jeannière dans «L'implosion de culture», Projet, n°spécial 171-172 fev.1983 p 22.
- 4 cf. L'expérience humaine du divin, Ed. du Cerf, Paris 1988, p. 258.
- ⁵ Cf. Opoku: La religion en Afrique pendant l'époque coloniale et Histoire générale de l'Afrique (Uncsco, Paris 1987, vol. VII, p.575).
- 6 Cf. Les religions (Que sais-je? n°9, PUF p. 84-85).
- ⁷ Manuel interne de la CEAF, édition 2000.



Témoigner ensemble à Genève dans la diversité des langues et des cultures

Lukas VISCHER

L'auteur évoque le projet lancé dans le cadre du cinquantième anniversaire du Centre international réformé John Knox de Genève.

Une société dont la diversité ne cesse de s'accroître

La ville de Genève n'est pas bien grande, mais elle a un caractère très international. Depuis des siècles, elle ne cesse d'attirer des étrangers — réfugiés, hommes d'affaires, employés des organisations internationales. Pourtant, au cours de ces dernières décennies, les chiffres se sont considérablement accrus. Les statistiques officielles sont impressionnantes:

Région d'origine	1989	2002
Afrique	7.486	14.727
Asie	8.509	12.082
Amérique latine	4.084	7.428
Amérique du Nord	4.269	5.536
Europe de l'Ouest	104.878	120.892
Europe de l'Est	6.169	12.593



Dans ces chiffres ne sont comptabilisées que les entrées officiellement enregistrées; ils ne tiennent pas compte de tous ceux — et ils sont nombreux — qui n'ont pas de statut officiel: immigrés en quête de travail, requérants d'asile, etc. La croissance réelle de la population étrangère à Genève est donc nettement plus forte. Celle des personnes originaires d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine et d'Europe de l'Est est particulièrement importante. A la différence du passé, les immigrés originaires de ces régions du monde ne représentent plus, dans leur majorité, une élite intellectuelle; ils appartiennent aux couches «inférieures» de la population.

Une multitude d'Eglises

Cette grande diversité démographique s'exprime également dans la vie ecclésiale: de nouvelles communautés se sont multipliées ces dernières années, qui relèvent de différentes traditions religieuses — musulmans, juifs, religions asiatiques; du côté des communautés chrétiennes, on trouve des catholiques romains, des orthodoxes et des protestants. Aujourd'hui, on compte à Genève plus de 60 communautés protestantes d'origine étrangère. Dans la plupart des cas, le dénominateur commun est la langue, l'origine ethnique ou la culture. D'autres cherchent à rassembler dans la prière des personnes originaires de pays différents. Plusieurs sont bilingues et proposent une interprétation simultanée anglais-français.

Les Genevois sont bien conscients de la diversité toujours plus grande de leur ville. Ils rencontrent des étrangers dans les rues, dans les magasins, dans les transports publics; leurs journaux évoquent les problèmes que pose la présence de plus en plus importante des étrangers parmi eux. Ils savent, en théorie du moins, que la situation a beaucoup changé au cours de ces vingt dernières années. De nombreux chrétiens — dont beaucoup agissent à titre individuel, par conviction person-nelle — s'occupent des requérants d'asile et des réfugiés. Cependant, la plupart ont été surpris d'apprendre qu'il y a, à Genève, tant de communautés chrétiennes qui se réunissent, dimanche après dimanche, pour célébrer le culte. Certaines paroisses de l'Eglise protestante de Genève offrent l'hospitalité à des communautés d'origine étrangère; celles-ci célèbrent leurs cultes dans des temples protestants le samedi soir ou le dimanche après-midi. Pourtant, la plupart des ces nouvelles communautés vivent dans leur propre cercle, sans relations avec les Eglises établies.

On peut distinguer trois types de communautés protestantes.

Certaines communautés ont été fondées il y a déjà plusieurs siècles. Dès le XVI° siècle, il existait des communautés de réfugiés anglophones et italophones. John Knox, le réformateur de l'Ecosse, fut pasteur d'une petite paroisse de réfugiés qui a existé à Genève de 1556 à 1560. La communauté vaudoise a survécu jusqu'à nos jours. Depuis longtemps, des groupes de personnes originaires d'Ecosse, des Pays-Bas et de Suisse alémanique célèbrent dans leur langue d'origine. Une Eglise luthérienne germanophone fut fondée au début du XVIII° siècle. Deux Eglises anglicanes — The Holy Trinity Church et The Emmanuel Episcopal Church — furent fondées au XIX° siècle. Toutes ces Eglises représentent des confessions européennes ou américaines «classiques». Elles sont nées des flux migratoires qui se sont produits au cours des siècles passés et aussi, en partie, du tourisme.



Le second type est celui de communautés qu'on pourrait appeler «évangéliques»: ce sont les héritières du mouvement du réveil qui s'est développé au XIX° siècle. Elles donnent une place importante à l'appel à la conversion et au renouveau, et elles ont une forte composante missionnaire.

Si les communautés étrangères du premier type entretiennent depuis longtemps des relations avec l'Eglise protestante de Genève, les étrangers appartenant à la mouvance évangélique ont plutôt tendance, spontanément, à établir des liens avec les Eglises libres de Genève telles que l'Eglise libre, l'Armée du Salut, etc.

Ouant au troisième type, il est constitué de nombreuses communautés qui se sont établies ou créées à Genève au cours des dernières décennies. Si les communautés du premier type représentent principalement des pays d'Europe, celles du troisième type rassemblent essentiellement des personnes originaires du «Sud» — Asie (Corée, Chine, Philippines), Afrique (Erythrée, Ethiopie, Cameroun, Congo, Ghana), Amérique latine (tant lusophone qu'hispanophone). En matière de spiritualité, il existe des différences entre ces communautés. Si certaines sont plus proches des groupes «classiques» et «évangéliques», la plupart appartiennent au mouvement pentecôtiste. Certaines sont limitées à un groupe ethnique particulier alors que d'autres cherchent à constituer une communauté multiethnique. Pour certaines, l'activité évangélisatrice s'adresse en priorité aux personnes de la même origine ethnique ou géographique que leurs membres, d'autres veulent aussi transmettre le message de l'Evangile à la population locale de Genève. Chaque communauté a son profil propre et on s'aperçoit bien vite que, à vouloir les classifier, on risque d'en donner une idée fausse. Il faut aussi mentionner une communauté très particulière: celles des gitans, communauté pentecôtiste bien représentée parmi les gitans de Suisse et d'autres pays.



Comment des relations constructives peuvent-elles être établies ?

Depuis quelque temps, le Centre international réformé John Knox cherche à favoriser l'établissement de contacts plus étroits entre les Eglises réformées «établies» et ces communautés. Il a commencé par établir un guide «sérieux» de ces communautés: Qui sont-elles? Quand et où ont lieu leurs cultes? Comment sont-elles nées? Quelles sont leurs principales caractéristiques? La collecte de toutes ces informations a exigé beaucoup de temps et de travail. Dans bien des cas, il a fallu pour cela rendre directement visite à ces communautés.

Le 14 septembre 2002, le Centre John Knox a organisé une «Journée de rencontre et d'échange». Il a invité toutes les communautés — du moins celles qu'il connaissait à l'époque - à y envoyer deux déléguées ou délégués pour discuter du thème «Notre mission commune à Genève». Quelque 25 communautés ont répondu positivement à cette invitation. Ces échanges ont été utiles pour toutes les personnes participantes, qui ont exprimé le vœu de se rencontrer à nouveau dans un avenir pas trop lointain.

Encouragé par cette réaction, le Centre a organisé deux manifestations à l'occasion de son cinquantième anniversaire : une seconde Journée de rencontre et d'échange, à laquelle étaient invités des délégués de ces communautés, et un culte à la cathédrale Saint-Pierre, qui est la principale église de Genève : ce fut une occasion de célébrer ensemble le nom du Christ dans la diversité des langues et des cultures représentées dans cette ville.

Les Journées de rencontre et d'échange

La seconde Journée de rencontre a eu donc lieu le 24 mai 2003; y étaient représentées 35 communautés, soit 10 de plus qu'à la précédente occasion. La question de fond était la même; quelle est notre mission commune? Comment pouvons-nous croître ensemble en nous soutenant mutuellement? Bien évidemment, il n'est pas facile de dépasser les différences. Pourtant, les participants ont fortement ressenti la nécessité de remédier à la fragmentation du monde protestant. Les communautés devraient faire l'effort de mieux se connaître les unes les autres. Il faut encourager les visites mutuelles. Il faut créer des liens d'amitié entre les Eglises «historiques» et les communautés étrangères, mais aussi entre les communautés étrangères elles-mêmes.

Les participants à cette seconde Journée d'échange ont adopté trois recommandations:

- a) Créer un site Internet qui donnera la liste de toutes les communautés, avec leur nom, leur adresse et les horaires des cultes ainsi qu'une brève description de leur histoire et de leurs activités actuelles.
- b) Constituer un groupe représentant différentes communautés, qui sera chargé d'aider à trouver des lieux de culte appropriés. En effet, nombre de communautés éprouvent des difficultés à cet égard; certaines paient des loyers exorbitants pour des locaux inadéquats. Avec l'assistance de ce nouveau groupe, deux communautés ont déjà trouvé l'hospitalité dans des bâtiments appartenant à l'Eglise protestante de Genève.



c) Proposer un soutien mutuel lorsque des membres des communautés étrangères sont confrontés à des difficultés. De façon générale, la population immigrée de Genève appartient aux couches les plus démunies de la société. Beaucoup sont venus à Genève pour des raisons économiques. Souvent, ces personnes se retrouvent sans statut légal complet et sont, en pratique, menacées d'expulsion. Il faut faire l'effort de manifester notre solidarité. A Genève, il existe au moins deux organismes liés à des Eglises qui se sont donné pour tâche de protéger les droits des immigrés dans ce canton. Elles sont au service de tous, aussi les communautés devraient-elles faire plus souvent appel à elles.

De façon plus générale, les participants à ces journées ont exprimé l'espoir que le resserrement des relations entre les Eglises et les communautés établies à Genève ne se bornerait pas à des «généralités». Dans les limites de ses possibilités, le Centre John Knox s'efforcera de contribuer à la mise en œuvre de ces trois recommandations. Il a également l'intention d'organiser des cours et des ateliers pour les «nouveaux venus», afin de leur faire connaître les coutumes de Genève et de favoriser l'échange entre les cultures.

«Son feuillage sert à la guérison des nations» — un culte commun

Cette seconde Journée d'échange fut suivie, le dimanche 25 mai, d'un culte auquel étaient invités tous les membres de ces communautés. Le thème en était un passage de l'Apocalypse (22,2) où il est question de l'arbre de vie dont le « feuillage sert à la guérison des nations ». Avant que ne commence le culte proprement dit, plusieurs chorales et un groupe de danse se sont produits devant la cathédrale. Puis le président de l'Eglise protestante de Genève a symboliquement invité tout le monde à entrer dans la cathédrale. Le service était centré sur le thème de l'intercession. Tous les participants ont recu une feuille, sur laquelle chacun était invité à écrire une prière d'intercession. Deux jeunes arbres avaient été placés devant la cathédrale. En sortant, les participants devaient déposer leur intercession au pied de ces arbres. Ce service a été marqué par la joie et la reconnaissance. Ce fut un temps très fort. Malgré tout ce qui les différencie, les participants ont pu célébrer ensemble la Sainte Cène. Lorsque le pain et le vin furent distribués, chacun a eu conscience de tout ce que ces communautés avaient en commun. Reste à savoir, bien sûr, si l'élan donné par ce culte commun pourra être maintenu. Il faudra beaucoup de travail et de patience pour édifier une communion réelle et solide dans un environnement marqué par une telle diversité.



Quels sont les défis?

On parle beaucoup du «déclin de la religion» à Genève. Le nombre des fidèles assistant aux cultes des Eglises historiques ne cesse de diminuer. Année après année, les Eglises sont en déficit. Mais on peut se demander si les chrétiens de Genève sont suffisamment conscients de tout ce que leur apporte de positif la présence de communautés étrangères. Ce que disait Paul aux communautés de Rome s'applique d'une manière très réelle à la situation de Genève: «Accueillez-vous les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis, pour la gloire de Dieu». Il faut que les contacts soient plus réguliers. Il est bien évident que des études de cas et des rapports ne suffiront pas à créer la communion: il y faut des rencontres entre personnes. Il s'agit essentiellement de se reconnaître mutuellement comme voisins ou «prochains» ou plutôt: comme des frères et sœurs au service du même Seigneur.

Il n'est pas facile d'édifier une communauté fraternelle; cela implique l'élimination de bien des barrières. La langue et la culture sont des obstacles formidables. Plus grave encore est le fait que les membres des différentes Eglises et communautés appartiennent à des classes différentes de la société, aussi ne leur est-il pas naturel de se rencontrer sur pied d'égalité. Dans de nombreuses communautés, la majorité des fidèles occupent des emplois subalternes, et leur communauté leur assure une certaine protection et leur permet de s'apprécier à leur juste valeur. A leurs yeux, les Eglises historiques appartiennent à un autre monde. Il est donc extrêmement difficile d'établir de véritables contacts. Pour pouvoir nous rencontrer vraiment, il nous faudra « remuer ciel et terre ».

Nous avons beaucoup à apprendre les uns des autres. Il est tout à fait remarquable, par exemple, de voir le nombre de pasteurs qui servent leur communauté bénévolement et gagnent leur vie en exerçant une autre activité.

De façon générale, les laïcs jouent un rôle important. La plupart des communautés ont leur propre chorale. Les cultes sont constitués essentiellement de prière commune et d'actions de grâce. Pourtant, il existe aussi des différences dans le domaine de la spiritualité, qui constituent des obstacles à la communion. A cet égard, le principal problème est celui posé par le pentecôtisme. Les réformés et, dans une moindre mesure, les évangéliques sont mal à l'aise lorsqu'il s'agit de prier et louer Dieu comme le font les pentecôtistes; ceux-ci, de leur côté, trouvent ternes et ennuyeux les cultes réformés. Existe-t-il des moyens de mieux se comprendre mutuellement ou, à tout le moins, de mieux respecter la manière de faire des autres?



Reconnaissant qu'il est impératif d'adopter une approche nouvelle les uns vis-à-vis des autres dans le monde entier, l'Alliance réformée mondiale a entamé un dialogue avec les pentecôtistes. Des initiatives locales pourraient utilement compléter les conclusions atteintes au niveau international.

Quelques prières trouvées dans le «feuillage»

Plusieurs centaines de feuilles ont été déposées au pied des deux arbres installés devant la cathédrale. En voici quelques exemples.

Genève redevienne une ville de réforme et de refuge.

Mon Dieu, que ta puissance de guérison inonde ce pays, et que l'Evangile de Jésus aide les nations à se réconcilier.

Je prie pour juger avec plus de modération les autres gens, les autres coutumes et les autres cultures; pour que nous partagions nos joies plutôt que notre colère.

Prions pour un monde qui soit plus juste, plus fraternel et plus aimant, et surtout sans violence. Les feuilles tomberont, mais cette prière restera.

Que les immigrés trouvent une place dans nos cœurs et dans cette ville parce que, devant Dieu, nous sommes tous des étrangers.

Mon Dieu, pense à ceux qui doivent dormir dans les rues des villes riches.

Que le pouvoir de l'argent soit vaincu par l'esprit de partage; enseigne-nous à respecter les droits des gens et de la nature, plutôt que de recourir à la violence.

Merci pour toutes les prières que tu as exaucées.

Alliance réformée mondiale: Word and Spirit, Church and World, rapport d'un dialogue international (1996-2000), Genève 2001.

Lukas VISCHER est professeur émérite de théologie œcuménique à l'Université de Berne, responsable du programme du

Centre International Réformé John Knox

27, chemin des Crêts-de-Pregny

1218 Grand-Saconnex, Genève, Suisse.

Le présent article, publié avec son aimable autorisation, est repris d'un numéro de la revue du Centre, incluant entre autres une communication sur : «John Knox et la paroisse des réfugiés anglais à Genève (1556-1560) ».



Vers la mission, œuvre de réconciliation

(Traduit de l'anglais par le service linguistique du COE)

Avant-propos

Le présent document propose des réflexions sur la mission, œuvre de réconciliation, d'un point de vue œcuménique. Il a été élaboré lors d'un colloque auquel ont participé dix missiologues originaires de cinq continents, représentant leurs spiritualités contextuelles respectives ainsi que différentes traditions ecclésiales (orthodoxe, protestante, pentecôtiste et catholique romaine). Dans sa forme actuelle, il n'exprime pas une position officielle du Conseil œcuménique des Eglises. Il est diffusé, parmi d'autres documents d'étude, dans le cadre du processus de préparation à la Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation (CME) qui aura lieu en mai 2005 à Athènes, sur les thèmes de la guérison et de la réconciliation. C'est à ce titre que Perspectives Missionnaires 1'accueille dans ses pages, en remerciant le Comité de planification de la Conférence (CPC) de la CME d'en avoir autorisé la publication. Nos deux livraisons de 2005 présenteront également la version française d'autres documents relatifs à la CME. Les coupes, indiquées par (...) sont de la rédaction.

Comme tous les autres documents préparatoires de la Conférence, vous trouverez également ce texte sur le site Internet www.mission2005.org

La mission, œuvre de réconciliation – un nouveau paradigme

Selon les temps et les lieux, la mission a revêtu un sens différent. Depuis la fin des années 1980, on met de plus en plus la mission en rapport avec la réconciliation et la guérison. (...) Cela nous rappelle que la réconciliation est au cœur de la foi chrétienne: l'amour réconciliateur de Dieu manifesté en Jésus-Christ est un thème biblique important, et c'est aussi un élément central de la vie et du ministère de l'Eglise. L'Esprit Saint nous appelle à pratiquer un ministère de réconciliation et à exprimer cela à la fois dans la spiritualité et dans les stratégies de notre mission et de notre évangélisation.



Si la réconciliation a pris une telle importance dans le monde actuel, cela tient aux tendances actuelles que sont la mondialisation, le postmodernisme et la fragmentation, ainsi que le dit le document d'étude de la CME intitulé: La mission et l'évangélisation dans l'unité aujourd'hui (2000)2.

La mondialisation a plus que jamais rapproché différentes communautés du monde entier et elle a bien fait ressortir ce que tous les êtres humains ont en commun. En même temps, elle a révélé la diversité des intérêts et des conceptions du monde d'un groupe à l'autre : d'une part, il y a de nouvelles manières d'exprimer l'unité et de franchir les frontières qui nous ont divisés: d'autre part, il y a aussi des heurts entre cultures, religions, intérêts économiques et genres sexuels dont les blessures et les ressentiments laissent des traces durables. La mondialisation et le déséquilibre du pouvoir dans le monde actuel ont intensifié les sentiments d'hostilité, ce qu'ont confirmé de façon dramatique les attentats terroristes du 11 septembre 2001 ainsi que la «guerre au terrorisme » qui les a suivis. Mais par ailleurs, dans ce même contexte, un certain nombre d'initiatives ont contribué à la reconstruction de sociétés affectées par des conflits, grâce à des processus de vérité et de réconciliation. Des témoignages chrétiens sont nécessaires pour contribuer à établir la paix dans la justice partout où règnent la tension, la violence et le conflit. Dans le cadre des efforts faits par les Eglises pour instaurer la réconciliation et la paix, le Conseil œcuménique des Eglises a lancé la Décennie « vaincre la violence » (2001-2010).

Du fait de la domination exercée dans tous les domaines par les forces du marché mondial, les politiques économiques des pays riches ont des effets très importants — et souvent très néfastes — sur les pays plus pauvres, dont la plupart sont les victimes plutôt que les bénéficiaires du développement économique. Des lois commerciales inéquitables protègent les pays riches et excluent et exploitent les pays pauvres: beaucoup d'entre eux croulent sous des dettes dont le remboursement constitue un fardeau insupportable. Les programmes d'ajustement structurel imposés par des organismes mondiaux ne rendent guère hommage à la sagesse locale, et ce sont les pauvres qui en souffrent le plus. Dans ces conditions, la campagne d'annulation de la dette « Jubilé 2000 » a largement contribué à faire prendre conscience des déséquilibres qui caractérisent le commerce mondial et à peser sur les décisions du G8. Il est nécessaire et urgent d'arriver à une authentique réconciliation qui implique la repentance des riches et qui apporte la iustice aux pauvres.

Le réseau de communications mondiales procure des avantages à certains mais exclut d'autres personnes. Dans un sens, en augmentant





les possibilités de dialogue et de coopération, il contribue à élargir les liens de communauté et aide les mouvements émergents qui poussent au changement. Pourtant, la culture de masse postmoderne que ce réseau diffuse apparaît souvent, dans la réalité, comme quelque chose qui menace les identités personnelles et nationales et qui contribue à accroître la fragmentation des sociétés. La mondialisation fait perdre leur famille et leurs racines locales à beaucoup de gens, en pousse beaucoup d'autres à la migration et provoque de nombreuses exclusions un peu partout. Beaucoup de gens ressentent le besoin de la présence affective des autres, la nécessité d'appartenir à un groupe, à une communauté. C'est dans tout cela que nous sommes appelés à être des communautés de réconciliation et de guérison.

Croissance du pentecôtisme

Nous attendons de l'Esprit de Dieu qu'il nous guide, nous et toute la création, dans l'intégrité et l'intégralité, et qu'il nous donne les moyens de nous réconcilier avec Dieu et les uns avec les autres. Pourtant, en raison de la puissance et des vicissitudes des forces globales auxquelles nous sommes exposés, il n'a jamais été aussi difficile de discerner l'Esprit Saint dans les complexités du monde alors que nous sommes confrontés à des choix personnels et stratégiques difficiles dans le domaine de la mission. En 1996, lors de la précédente Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation qui a eu lieu à Salvador de Bahia (Brésil), on nous a rappelé comment les responsables de l'injustice économique ont bafoué les droits des populations autochtones et pillé les ressources que le créateur a données pour tous. Nous avons demandé pardon pour cela et nous avons recherché la réconciliation. A Salvador, affirmant que «l'Esprit répandu le jour de la Pentecôte permet à toutes les cultures d'exprimer dignement l'amour de Dieu » et qu'il «peut faire naître à la vie l'image de Dieu» chez des personnes appartenant à des groupes opprimés, nous nous sommes engagés à «rechercher des modèles de communauté différents, des systèmes économiques et des pratiques commerciales plus équitables, un usage plus responsable des médias et des politiques d'environnement plus justes »3.

Dans la postmodernité qui constitue notre environnement actuel, nous constatons une résurgence des religions, en particulier dans leurs formes conservatrices. Nous voyons également proliférer des nouveaux mouvements religieux et nous constatons que les gens ont soif d'expérience spirituelle. D'une part, la diversité des spiritualités auxquelles nous sommes exposés élargit l'horizon de notre conscience



spirituelle et nous ouvre des perspectives nouvelles; d'autre part, les problèmes créés par des modes agressifs d'activité missionnaire nous encouragent à rechercher, pour la mission, une spiritualité réconciliatrice.

Pour ce qui est de la religion chrétienne, si le nombre des fidèles continue à décliner dans certaines Eglises, il augmente rapidement dans d'autres. Le centre de gravité du christianisme s'est très nettement déplacé: il se trouve désormais dans les pays pauvres du monde et, de plus en plus, la foi s'exprime sous des formes charismatiques/pentecôtistes. La croissance rapide des Eglises pentecôtistes est un fait remarquable de notre époque, et son impact positif est une abondante source d'encouragement et d'espoir pour l'avenir de la foi chrétienne; elle attire notre attention sur la théologie de l'Esprit Saint et sur la manière dont l'Esprit Saint ne cesse de renouveler l'Eglise en vue de sa mission à chaque époque. En même temps, cette croissance peut être source de tension et de fragmentation, ce qui nous ramène à l'étroit rapport entre l'Esprit et la réconciliation et la paix.

Depuis la Pentecôte, l'Esprit Saint pousse l'Eglise à proclamer Jésus-Christ, et nous continuons à mettre en pratique le commandement de proclamer l'Evangile dans le monde entier. L'Esprit Saint a conféré l'onction au Fils de Dieu pour qu'il apporte la Bonne Nouvelle aux pauvres, et nous nous efforcons de poursuivre sa mission libératrice en luttant pour la justice aux côtés des victimes de l'oppression et de la marginalisation. Reconnaissant que l'Esprit de Dieu est présent dans la création depuis le début et qu'il nous précède dans notre mission et notre évangélisation, nous avons également affirmé la créativité de l'Esprit, exprimée dans des cultures diverses, et nous avons entamé des dialogues avec les adeptes d'autres religions. Et maintenant, face à la situation du monde que nous avons décrite, nous redécouvrons le ministère de l'Esprit: un ministère de réconciliation et de guérison.

2) Dieu qui réconcilie — Perspectives théologiques, bibliques et liturgiques sur la réconciliation

L'Esprit Saint et la réconciliation

La réconciliation est l'œuvre du Dieu Trinitaire menant à son accomplissement le dessein ultime de Dieu: la création et le salut par Jésus-Christ. «Car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude et de tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux, ayant établi la paix par le sang de sa croix » (Col 1,19-20). Le Dieu unique en trois Personnes exprime la nature même de la réconciliation



que nous espérons: «La Trinité, source et image de notre existence, montre l'importance de la diversité, de l'altérité et des relations intrinsèques dans la constitution d'une communauté»⁴.

L'Esprit Saint donne à l'Eglise pouvoir de participer à cette œuvre de réconciliation, ainsi que le dit le document *Mission et évangélisation dans l'unité*: «La mission de Dieu (*missio Dei*) est la source et le fondement de la mission de l'Eglise, corps du Christ. A travers le Christ dans l'Esprit Saint, Dieu demeure dans l'Eglise, transmettant son pouvoir et son énergie à ses membres »⁵. Le «ministère de l'Esprit » (2 Co 3,8) est un ministère de réconciliation, qui est rendu possible par Christ et qui nous est confié (cf. 2 Co 5,18-19).

Dans la puissance de l'Esprit Saint, l'Eglise «koinonia» — c'est-àdire communion du Saint Esprit (cf. 2 Co 13,13) — devient toujours plus une communauté de guérison et de réconciliation qui partage les joies et les peines de ses membres et manifeste sa sollicitude pour ceux qui ont besoin de pardon et de réconciliation. D'après les Actes des apôtres (cf. 2,44-45; 4,32-37), les membres de l'Eglise primitive, née le jour de la Pentecôte, ont partagé leurs biens entre eux, ce qui souligne bien la corrélation entre la dimension «spirituelle» et la dimension «matérielle» de la mission chrétienne et de la vie de l'Eglise. Un aspect particulier du ministère capacitant de l'Esprit Saint est qu'il accorde aux chrétiens et aux communautés des dons charismatiques, dont celui de guérison (cf. 1 Co 12,9; Ac 3).

L'Eglise elle-même a besoin d'être toujours renouvelée par l'Esprit pour pouvoir discerner la volonté du Christ, mais aussi pour que l'Esprit la confonde en raison de la division et du péché qui sont en elle (cf. Jn 16,8-11). Cette repentance dans l'Eglise du Christ fait elle-même partie du ministère de réconciliation et du témoignage de réconciliation donné au monde.

L'Esprit Saint « souffle où il veut » (Jn 3,8); en ce sens, l'Esprit ne connaît pas de limites et touche des adeptes de toutes les religions mais aussi des gens sans appartenance religieuse — de plus en plus nombreux en ce temps de sécularisation. L'Eglise est appelée à discerner les signes de l'Esprit dans le monde et à témoigner du Christ dans la puissance de l'Esprit (cf. Ac 1,8), mais aussi à participer à toutes les formes de libération et de réconciliation (cf. 2 Co 5,18-19).

Dans les souffrances du temps présent, l'Esprit partage nos «gémissements» et les douleurs de l'enfantement de toute la création soumise à «l'esclavage de la corruption» (Rm 8,26, 21-22). C'est pourquoi nous attendons, dans l'espérance et la joie, la rédemption de nos corps (cf. Rm 8,23). L'Esprit qui «planait à la surface des eaux» (Gn 1,2) lors de





la création a désormais fait sa demeure dans l'Eglise, il est à l'œuvre dans le monde, souvent de manières mystérieuses et inconnues, et ce même Esprit participera à l'instauration de la vie nouvelle lorsque, à la fin, le Dieu Trinitaire sera tout en tous.

La réconciliation dans la Bible

La Bible abonde en récits de réconciliation. L'Ancien Testament raconte un certain nombre de conflits et d'affrontements entre frères, entre membres d'une même famille, entre tribus : certains de ces récits se terminent par une réconciliation, d'autres non. L'Ancien Testament reconnaît donc la dimension de la violence, il la déplore et il souligne la nécessité et le pouvoir de la réconciliation. Les querelles de famille entre Jacob et Esaü (Gn 25,19-33,20) ou entre Joseph et ses frères (Gn 37-45) sont des exemples de conflits entre personnes — et peut-être aussi entre communautés. Ces récits illustrent également le pouvoir d'une attitude réconciliatrice chez les gens qui essaient de résoudre des conflits, d'abolir la haine et de soulager des injustices, réelles ou perçues, par la négociation, le pardon et la recherche d'une base commune et d'un avenir partagé. L'Ancien Testament évoque aussi, à de très nombreuses reprises, l'aliénation entre Dieu et le peuple de Dieu, ainsi que le désir et l'appel pressant de Dieu à la réconciliation et au rétablissement d'une relation brisée et rompue par l'orgueil de l'homme et par diverses formes de rébellion contre le Dieu de vie et de justice. On voit donc que la réconciliation est un thème récurrent des textes bibliques et du langage liturgique d'Israël — notamment des Psaumes, même si, en hébreu, il n'existe pas de terme spécifique pour dire «réconciliation». Les livres appartenant à la tradition des lamentations, notamment les Lamentations de Jérémie et le Livre de Job, expriment d'une facon poignante l'aspiration des êtres humains à la réconciliation.

De même, la «réconciliation» est un concept récurrent dans le Nouveau Testament, même si le terme lui-même n'est pas très fréquemment employé. L'évangile de Jean exprime un souci particulier pour la vérité et la paix; l'évangile de Luc associe étroitement le salut au ministère de guérison du Christ; les Actes des apôtres racontent comment les païens et les juifs ont été réconciliés en une communauté unique. Et l'on constate que l'une des grandes préoccupations de Paul, tout au long de ses épîtres, est que ceux que Christ a réconciliés dans son corps ne soient pas divisés et que la vie en communauté soit l'expression première du dessein divin de réconcilier toutes choses; il envisage l'unité en Christ non pas seulement des païens et des juifs,

mais aussi celle des esclaves et des hommes libres, des femmes et des hommes (cf. Ga 3,28).

A l'exception de Mt 5,24, où il est question de la réconciliation entre des individus, nous ne trouvons les mots « réconciliation » et « réconcilier » — en grec *katallaguè* et *katallassein* — que dans les lettres de l'apôtre Paul (cf. 2 Co 5,17-20; Rm 5,10-11; 11,15; 1 Co 7,11; Ep 2,16 et Col 1,20-22). Mais l'apôtre y exprime ce thème avec tant de force qu'il apparaît comme un concept clé de l'identité chrétienne en général. Paul emploie le terme de « réconciliation » pour approfondir la nature de Dieu, pour éclairer le fait que l'Evangile est « bonne nouvelle » et pour expliquer le ministère et la mission de l'apôtre et de l'Eglise dans le monde. On voit ainsi que ce concept de « réconciliation » acquiert une portée très générale et sert à exprimer ce qui est au cœur de la foi chrétienne.

Dans l'emploi que Paul fait de ce concept de réconciliation, il convient de noter un certain nombre de traits particuliers:

- 1. La notion même de réconciliation présuppose un état de <u>rupture de la communion</u>: ce peuvent être l'aliénation, la séparation, l'inimitié, la haine, l'exclusion, la fragmentation, la perversion des relations; elle implique également, en général, une certaine mesure d'injustice, de mal et de souffrance. Dans le langage ordinaire comme dans le langage biblique, la réconciliation exprime l'effort et la volonté de réparer ces relations brisées et perverties, de réédifier la communauté et de restaurer les relations.
- 2. Paul applique ce concept de réconciliation à la <u>guérison des relations</u> dans trois domaines de division et d'hostilité qui, s'ils sont distincts, se recoupent d'une certaine manière : réconciliation entre Dieu et les êtres humains, réconciliation entre différents groupes d'êtres humains et réconciliation du cosmos.
- 3. La réconciliation, c'est beaucoup plus que le redressement superficiel de distorsions, l'établissement d'un *statu quo* de coexistence; la réconciliation vise à la <u>transformation du présent</u>, à un renouveau très en profondeur. La « paix » dont parle Paul est certainement la paix avec Dieu (cf. Rm 5,1-11), mais c'est aussi la transformation des relations humaines et l'édification d'une communauté. C'est la paix radicalement nouvelle entre païens et juifs rendue possible par le fait que Christ a « détruit le mur de séparation : la haine » (Ep 2,14). C'est aussi la transformation de toute la création dans une dynamique de paix, ainsi que cela est exprimé en Col 1,20, où Paul affirme que Christ a pu « tout réconcilier [...] sur la terre et dans les cieux, ayant établi la paix par le sang de sa croix ». Ce passage indique que, en fait, la réconcilia-



tion envisage une création nouvelle, ainsi que Paul le dit aussi, d'une manière très forte, en 2 Co 5,17. Cette catégorie de «création nouvelle» montre qu'il s'agit de quelque chose qui va beaucoup plus loin que le simple rétablissement de relations brisées. La réconciliation est une qualité d'être totalement nouvelle.

- 4. Pour Paul, c'est Dieu qui prend l'initiative de la réconciliation; en outre. Dieu a déjà réalisé la réconciliation pour le monde: «C'était Dieu qui, en Christ, réconciliait le monde avec lui-même » (2 Co 5,19). Les êtres humains peuvent bien rechercher la réconciliation et exercer un ministère de réconciliation, mais l'initiative et l'efficacité de la réconciliation appartiennent à Dieu; les êtres humains ne font que recevoir le don de réconciliation. Il est donc essentiel d'affirmer que la vie et le comportement chrétiens se fondent sur l'expérience de la réconciliation par l'intermédiaire de Dieu: les chrétiens découvrent ce que Dieu a déjà fait en Christ.
- 5. Le mode chrétien de réconciliation tel que présenté par Paul dans ses épîtres est centré sur le récit de la passion, de la mort, de la résurrection et de l'ascension de Jésus-Christ. L'incarnation de Jésus de Nazareth établit un lien entre la souffrance de Jésus, le Fils de Dieu, et les souffrances de toute l'humanité, et c'est donc une expression de la profonde solidarité de Dieu avec un monde souffrant, déchiré et torturé. En même temps, la croix est un signe que Dieu proteste contre cette souffrance; en effet, la souffrance de Jésus de Nazareth est celle de la victime innocente : il a refusé de recourir à la violence, il a continué jusqu'au bout à aimer ses ennemis et il a fait de l'amour pour Dieu et ses sœurs et frères humains la préoccupation centrale de sa vie. L'acte barbare par lequel «le juste» a été rejeté du monde est, en soi, la condamnation d'un monde dans lequel les puissants semblent prévaloir contre les victimes. En Christ, dont les blessures nous ont guéris (cf. 1 P 2.24), nous voyons Dieu chercher à redresser les torts de ce monde par la force de l'amour avec lequel, dans son Fils, il s'est donné pour les autres, y compris pour les auteurs de la violence et de l'injustice.
- 6. C'est l'Esprit Saint qui donne aux hommes le pouvoir de participer à l'histoire de Dieu qui réconcilie le monde en Jésus-Christ. En Rm 5, Paul évoque la manière dont Dieu réconcilie avec lui les pécheurs et même les ennemis de Dieu et les sans-Dieu, et il dit que «l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint». En Jésus-Christ, qui a été ressuscité et est monté aux cieux, non seulement nous recevons le don de réconciliation mais encore nous sommes envoyés au service et pour le ministère du monde. C'est ce qu'expriment notamment, d'une part, l'enseignement éthique de Paul, qui demande





instamment aux individus et aux communautés d'être des signes et des expressions de la réconciliation dont ils ont eux-mêmes bénéficié (cf. Rm 12,9-21), et, d'autre part, la manière dont Paul parle de sa propre mission, disant que le « ministère de la réconciliation » lui a été confié (2 Co 5,18). Aujourd'hui tout autant qu'à l'époque de Paul, les chrétiens sont appelés à participer à ce ministère de réconciliation — c'està-dire participer à l'œuvre de réconciliation du Saint Esprit et étendre à toute l'humanité l'action réconciliatrice de Dieu.

Réconciliation dans la liturgie

La mission de l'Eglise, dans la puissance de l'Esprit, a sa source dans l'enseignement, la vie et l'œuvre de notre Seigneur Jésus-Christ. Mais il faut comprendre cela dans la perspective des attentes du judaïsme, au cœur desquelles il y avait l'idée de la venue d'un messie qui, «dans les derniers jours», établirait son royaume (cf. Jl 3,1; Es 2,2; 59,21; Ez 36,24; etc.) en rassemblant *en un seul lieu* tout le peuple affligé et dispersé de Dieu, réconcilié avec Dieu et devenant un seul corps uni autour de lui (cf. Mi 4,1-4; Es 2,2-4; Ps 147,2-3). Il est clairement dit dans l'évangile de Jean que le grand prêtre «fit cette prophétie qu'il fallait que Jésus meure pour la nation et non seulement pour elle mais pour *réunir dans l'unité* les enfants de Dieu qui sont dispersés» (Jn 11,51-52).

C'est cet enseignement de Jésus sur le Royaume de Dieu qui a servi de base au développement de la mission de l'Eglise. Les apôtres, et tous les chrétiens après eux, ont mandat de proclamer non pas un corpus de convictions et doctrines religieuses et de préceptes moraux, mais le Royaume qui vient, la bonne nouvelle d'une réalité nouvelle qui sera établie « dans les derniers temps ». Elle a pour centre le Christ crucifié et ressuscité, l'incarnation de Dieu Logos qui a fait sa demeure parmi nous, les êtres humains, et sa présence permanente, par l'Esprit Saint, dans une vie de communion, dans une vie de réconciliation universelle.

Cette réconciliation était concrètement vécue dans la liturgie — et plus précisément dans la vie « eucharistique » (au sens large) — de l'Eglise primitive. Il y avait des factions et des divisions au sein de la communauté chrétienne primitive, dont les membres cependant, réconciliés à Dieu par la grâce de notre Seigneur, percevaient l'obligation d'étendre cette réconciliation à la dimension horizontale, c'est-à-dire entre eux, du fait qu'ils étaient incorporés dans le peuple unique de Dieu par l'eucharistie, action identitaire importante qui était célébrée comme une manifestation (plus précisément: un avant-goût) du Royaume à venir. Ce n'est pas un hasard si la condition pour qu'un chrétien puisse



participer à la Table du Seigneur était — et est encore — un acte conscient de réconciliation avec ses frères et sœurs par le «baiser de paix » (cf. Mt 5,23-24). En outre, il ne peut y avoir de Sainte Cène lorsque l'assemblée ne partage pas (cf. 1 Co 11,20-21).

Cet acte eucharistique n'était pas le seul rite liturgique de réconciliation et du processus de guérison. Le baptême et l'acte de repentance étaient des signes communs d'incorporation au corps unique et dans l'Esprit (cf. Ep 4,4-5)⁶. Au départ, l'acte de confession, qui revêt un caractère sacramentel dans certaines Eglises, était considéré comme le processus nécessaire de réconciliation avec la communauté — un sacrement de réconciliation. Il y avait aussi l'acte — ou sacrement — d'onction en vue de la guérison. Pour de nombreuses Eglises, la Sainte Cène a elle-même une dimension thérapeutique. Ces exemples attirent notre attention sur l'importance de la réconciliation et de la guérison dans la vie et la mission de l'Eglise.

Le Royaume était donc symbolisé par la communauté, et cela a été le point de départ de la mission chrétienne, de l'exode de l'Eglise allant témoigner dans le monde. Les impératifs missiologiques de l'Eglise découlent précisément de cette conscience qu'a l'Eglise d'être un corps dynamique et collectif de croyants réconciliés, chargés de témoigner du Royaume à venir de Dieu. C'est en nous efforçant de manifester au monde le «ministère de réconciliation» (2 Co 5,18) que nous devenons une communauté «réconciliatrice». Cette conception holistique de la mission implique l'engagement de proclamer l'Evangile: «L'évangélisation vise à édifier une communauté réconciliatrice et réconciliée (cf. 2 Co 5,19) tendue vers la plénitude du règne de Dieu, qui est 'justice, paix et joie dans l'Esprit Saint' (Rm 14,17)». A cette affirmation d'un document préparatoire de la Conférence de Salvador fait écho la récente déclaration du COE sur la mission : « Parler d'évangélisation signifie insister sur la proclamation de l'offre divine de liberté et de réconciliation, de même que sur l'invitation à rejoindre ceux qui obéissent au Christ et œuvrent pour le Royaume de Dieu »7.

3) La mission de réconciliation et de guérison — objectif, processus et dynamique

La puissante convergence entre, d'une part, l'intérêt nouveau manifesté pour les ressources de réconciliation et de guérison qui se trouvent dans les Eglises et, d'autre part, la quête nouvelle de guérison et de réconciliation dans de nombreuses sociétés partout dans le monde nous a incités à repenser ce à quoi Dieu nous appelle aujourd'hui dans la mission. Nous rappelant que la réconciliation que nous avons reçue



en Jésus-Christ et qui est signifiée dans la communauté chrétienne nous a été confiée pour que, ambassadeurs du Christ (cf. 2 Co 5,18-20), nous en fassions profiter le monde, nous en sommes arrivés à considérer la mission comme œuvre de réconciliation.

Pour nous permettre de mieux comprendre ce que peut signifier la participation à la mission divine de réconciliation, la section ci-après sera consacrée aux objectifs et processus de réconciliation et de guérison. On y trouvera des idées et réflexions générales sur la dynamique qui permet d'arriver à la réconciliation et à la guérison.

La réconciliation — Objectif et processus

La réconciliation, c'est <u>la paix avec la justice</u>. Son objectif ultime est d'établir la communauté, dans laquelle seront abolis le sectarisme et la division et où les gens vivront dans la tolérance et le respect mutuels. Une communauté est réconciliée lorsqu'on peut résoudre les différends par le dialogue et sans recourir à la violence.

La réconciliation, c'est d'abord quelque chose que l'on cherche à établir entre les individus, pour dépasser les divisions, l'inimitié et les conflits hérités du passé; il s'agit ici d'étudier plus en profondeur la dynamique intérieure qui doit animer les deux parties — les victimes et les offenseurs. Mais il faut aussi qu'il y ait réconciliation entre les groupes ou communautés; ici, il faudra s'intéresser plus particulièrement aux relations sociales et structurelles. Enfin, il est parfois nécessaire d'établir la réconciliation entre nations : là. c'est toutes les structures des sociétés qu'il faudra prendre en considération. Dans le premier cas, la réconciliation entre individus, il s'agira souvent de rendre aux gens leur dignité et de réaffirmer leur humanité. Dans le second cas. la réconciliation se concentre sur la manière de vivre ensemble, tant en tant qu'êtres humains que dans le cadre de la création tout entière. Dans le troisième cas, celui des nations, il faudra s'intéresser, pour que la reconstruction soit possible, aux institutions de la société.

La réconciliation est à la fois un *objectif* et un *processus*. En tant qu'individus et en tant que sociétés, nous avons besoin d'une vision qui nous incite à poursuivre nos efforts pour avancer vers un état futur de paix et de bien-être. Mais, si nous ne comprenons pas le processus, nous risquons de perdre courage et d'oublier la raison d'être de ce que nous faisons. En pratique, nous n'arrêterons pas d'aller et venir entre l'objectif et le processus: tous deux sont en effet nécessaires pour la réconciliation et pour la guérison.



Une dynamique de réconciliation

Il ne suffit pas de lancer le processus de réconciliation : il faut en maintenir l'élan. Dans le cadre de ce processus, on fait souvent la distinction entre les victimes et les offenseurs. Il est parfois facile de distinguer et d'identifier les deux : c'est le cas par exemple, très souvent, des victimes d'un viol et de ceux qui le commettent. Mais, dans des conflits à plus grande échelle, les victimes peuvent, par la suite, devenir à leur tour des offenseurs et les offenseurs devenir des victimes; de ce fait, classer les gens en catégories bien définies ne mène pas à grand-chose. Si la pratique chrétienne accorde une sollicitude particulière au sort des victimes, la réconciliation et la guérison exigent à la fois la restauration et la guérison de la victime et le repentir et la transformation de l'offenseur. Ce sont des choses qui ne se font pas toujours dans un ordre bien défini; il n'en reste pas moins que devenir une «création nouvelle» (2 Co 5.17) implique une transformation des deux parties.

Il nous faut prêter une attention toute particulière à quatre aspects du processus de réconciliation et de guérison: la vérité, la mémoire, la justice et le pardon.

Il est souvent difficile d'établir la vérité sur le passé parce que les abus et les atrocités sont enveloppés de silence. La guérison exige que soit brisé ce silence et que la vérité puisse se faire jour. Cela permet la reconnaissance de ce qui a été caché.

Dans d'autres cas, celui par exemple d'un régime répressif, la vérité est systématiquement déformée. Le mensonge règne là où devrait résider la vérité: dans de tels cas, il faut affirmer la vérité. Cela vaut en particulier lorsque l'on fait un emploi abusif du langage de la réconciliation. Dans certains cas, des offenseurs ont appelé à la «réconciliation» mais, pour eux, cela signifiait simplement que les victimes devaient oublier le mal qui leur avait été fait et que la vie devait continuer comme si de rien n'était. Dans de tels cas, le sens du mot «réconciliation» a été tellement perverti qu'on ne peut même plus l'utiliser. Dans d'autres cas, les offenseurs incitent à une «réconciliation» rapide afin de ne pas même avoir à prendre en considération les revendications des victimes; c'est ainsi qu'ils peuvent donner à des chrétiens un sentiment de culpabilité pour n'être pas capables de pardonner rapidement. Il faut s'opposer à de tels emplois abusifs du concept de réconciliation.

Au niveau national, à la fin d'une longue période de conflits et de combats, des commissions « vérité et réconciliation » ont été mises en place pour essayer de faire la vérité sur les événements passés : la plus connue est peut-être celle qui a été instituée en Afrique du Sud. La nécessité de telles commissions montre bien à quel point il est difficile





d'établir la vérité et combien celle-ci est importante pour la guérison et la réconciliation.

Dans de telles situations, la conception chrétienne de la vérité peut être très utile. L'Esprit de Dicu est vérité (cf. Jn 14, 7), et Jésus a prié pour que ses disciples soient consacrés par la vérité (cf. Jn 17,17). Il est parfois difficile d'établir la vérité, en particulier après des conflits; savoir que Dieu est la source de la vérité nous amène à respecter la vérité.

La mémoire est étroitement liée à la vérité. Comment va-t-on évoquer le souvenir du passé, comment va-t-on en parler? Si elle est authentique, la mémoire devrait permettre d'arriver à la vérité sur le passé. Souvent, il faudra guérir les souvenirs traumatisants d'actes de malfaisance ou d'atrocités avant de pouvoir en faire des éléments constitutifs d'un avenir différent. Guérir les mémoires, cela signifie éliminer la toxicité des souvenirs; si l'on y arrive, les souvenirs cessent de faire de nous des otages du passé et nous sommes alors en mesure de créer un avenir qui exclura la possibilité que se reproduisent de tels actes. Mais les souvenirs ne concernent pas uniquement le passé; c'est sur eux que se fonde l'identité. La manière dont nous nous souvenons du passé va déterminer non sculement la manière dont nous allons vivre et entretenir des relations les uns avec les autres dans le présent, mais aussi la manière dont nous allons envisager l'avenir. C'est pour cette raison que la mémoire est au cœur du processus de réconciliation et de guérison.

Les souvenirs qui ne guérissent pas peuvent empêcher la réconciliation; il faut parfois plus d'une génération pour que la guérison puisse s'effectuer. Dans certains cas, les victimes sont tellement enfoncées dans leurs souvenirs qu'il faut les aider à s'en libérer. Il arrive aussi parfois que des victimes ne veulent pas être guéries et qu'elles se servent de leurs souvenirs pour bloquer tout progrès. Ceux qui œuvrent pour la réconciliation ont en particulier le devoir d'accompagner les victimes pour les aider à se libérer de souvenirs traumatisants.

Si l'on veut bâtir ensemble un avenir différent, il est souvent important de rétablir une mémoire qui a été supprimée ou faussée; à titre d'exemples, on citera la publication des conclusions des commissions « vérité et réconciliation » (comme cela a été fait en Afrique du Sud) ou la collecte des souvenirs de ce qui s'est passé (comme cela a été fait au Guatemala). Rétablir la mémoire peut constituer une menace pour les offenseurs qui détiennent encore le pouvoir — ce que nous rappelle tragiquement l'assassinat de Mgr Gerardi, au Guatemala, après qu'il eut annoncé les conclusions d'un rapport allant dans ce sens.



Dans la pratique et le témoignage des chrétiens, il est essentiel de faire revivre la mémoire et de faire en sorte qu'elle nous aide à vivre au présent et à imaginer l'avenir. Nous célébrons l'Eucharistie pour rappeler ce qui est arrivé à Jésus: il a été trahi, il a souffert, il est mort et il a été ressuscité des morts. C'est la mémoire de ce que Dieu a fait dans l'histoire de Jésus qui nous donne l'espérance; et c'est l'Esprit Saint qui nous donne les forces nécessaires dans notre œuvre de réconciliation.

La justice est une dimension essentielle de l'œuvre de réconciliation. La justice est nécessaire sous trois formes. D'abord, il y a la justice rétributive: les offenseurs doivent assumer les conséquences du mal qu'ils ont fait. Cela est important car cela permet à la fois de reconnaître qu'un mal a été commis et d'affirmer qu'on ne tolérera plus, à l'avenir, de tels méfaits. La justice rétributive devrait relever de la responsabilité de l'Etat légalement constitué. Les châtiments exercés en dehors de ce cadre peuvent être des abus de pouvoir ou des actes de pure et simple revanche; aussi faudrait-il les éviter. Si l'Etat lui-même est impliqué dans la corruption, une justice rétributive peut éventuellement prendre la forme de contestations non violentes, ainsi que l'ont fait les «mères des disparus» en Argentine. Mais cela exige un sacrifice personnel important.

Ensuite, il y a la justice réparatrice : il s'agit de restituer aux victimes, soit directement, soit sous une forme symbolique, ce qui leur a été indûment enlevé; il pourra s'agir soit de réparations, soit de compensations. Dans d'autres cas, par exemple lorsque l'offenseur ou la victime sont morts, il sera peut-être nécessaire de trouver d'autres moyens d'affirmer la réconciliation, sous la forme par exemple d'un mémorial public. Et, enfin, il y a la **justice structurelle**: il s'agit dans ce cas de réformer les institutions de la société pour empêcher que se répète l'injustice. Il est souvent nécessaire d'accorder une attention toute particulière aux dimensions de justice réparatrice et de justice structurelle; ainsi, pour établir la justice économique, il sera nécessaire de réformer les lois et mécanismes du commerce international. Pour assurer la justice dans les relations entre les sexes, il faudra accorder une plus grande attention aux contributions spécifiques que peuvent apporter les femmes pour vaincre l'injustice et maintenir des relations équitables. Il faudra aussi des réformes structurelles pour vaincre le sexisme et le racisme. On a vu aussi s'affirmer, au cours de ces dernières années, la nécessité d'une justice écologique.

Par la voix des prophètes d'autrefois, l'Esprit Saint s'est prononcé contre l'injustice; il a conféré l'onction à Jésus afin qu'il apporte aux opprimés la délivrance (cf. Lc 4,18-19). Aujourd'hui encore, l'Esprit

confère des dons de prophétie et de courage aux chrétiens qui s'efforcent, en particulier, de contribuer au processus de justice réparatrice et à l'adoption des réformes qu'exige la justice structurelle. De telles réformes de la société peuvent s'appuyer sur l'image de l'alliance que l'on trouve dans la Bible, qui implique notamment de manifester de la sollicitude pour tous et d'instaurer de justes relations entre Dieu et l'humanité. Une illustration particulière en est donnée par la collecte faite auprès des Eglises et que l'apôtre Paul apporte à Jérusalem afin que leur entraide puisse établir l'«égalité» entre les Eglises (cf. 2 Co 8.14).

Le pardon est souvent considéré comme une dimension spécifiquement religieuse de la réconciliation et de la guérison. Il faut bien se rendre compte que, pardonner, ce n'est pas approuver le mal qui a été fait par le passé ni même s'abstenir de châtier. Quand on pardonne, on reconnaît ce qui s'est passé autrefois, mais on s'efforce d'établir une relation différente à l'égard tant de l'offenseur que de l'acte commis. Si nous ne pardonnons pas, nous restons enfermés dans nos relations avec le passé et nous ne pouvons pas avoir un avenir qui soit différent.

Pour œuvrer à l'instauration de la réconciliation au sein de la communauté humaine aujourd'hui, il ne suffit pas non plus de se contenter d'une vision chrétienne de l'ensemble: il faut aussi une interaction avec les différentes communautés de foi. Pour nous, chrétiens, cela implique que nous ayons une certaine idée de la manière dont les autres grandes traditions religieuses envisagent la guérison et l'intégralité: en effet, dans bien des cas, il nous faudra agir ensemble. Là aussi, nous, les chrétiens, devons être en mesure de faire connaître aux autres la contribution que nous pouvons apporter à cette entreprise commune. De nombreuses cultures disposent de ressources spirituelles et rituelles pour arriver à la réconciliation et à la guérison; chaque fois que c'est possible, il faudra en tenir compte dans notre œuvre de réconciliation.

Le pardon a une grande importance pour les chrétiens. Nous croyons que c'est Dieu qui pardonne les péchés (cf. Mc 2,7-12); lorsqu'il est venu parmi nous, Jésus a prêché le pardon des péchés (cf. Lc 24,47), il a souligné l'action gratuite de Dieu et la possibilité de surmonter le passé pour que soit possible un avenir différent. Lorsque des individus font personnellement l'expérience de l'acceptation et de la grâce, leur vie peut s'en trouver transformée: ils peuvent alors témoigner concrètement de l'amour pour leur prochain et transformer la société, ainsi que l'illustre l'histoire de Zachée (cf. Lc 19,1-10). Après sa résurrection, Jésus, avant de les envoyer pratiquer un ministère de pardon, a soufflé sur ses disciples pour leur faire recevoir l'Esprit Saint (cf. Jn 20,21-23).



56

Le pardon accordé par Dieu est nécessairement associé à celui que nous sommes disposés à accorder aux autres (cf. Mt 6,12 et 14-15). C'est pour cela que les chrétiens disent souvent qu'il nous faut « pardonner et oublier ». Mais ce n'est pas ce que dit la Bible: on ne peut jamais oublier le mal qui a été fait, comme si rien ne s'était passé. Demander cela aux victimes, ce serait les avilir une fois encore. Nous ne pouvons jamais oublier; en revanche, nous pouvons nous souvenir d'une manière différente, d'une manière qui permette que s'établisse une relation différente tant avec le passé qu'avec l'offenseur. C'est à cela que nous sommes appelés en tant que chrétiens.

La réconciliation et la guérison sont des objectifs que nous poursuivons; lorsque nous employons un langage biblique, nous disons qu'ils sont shalom ou le Royaume de Dieu. Dans un langage contemporain, nous parlons aussi de la vision de la justice, de la paix et de l'intégrité de la création. En d'autres termes, il faut que la guérison et la réconciliation s'adressent à l'ensemble de la création de Dieu. Au stade actuel de l'histoire, nous ne pouvons en donner une description complète ni l'imaginer dans sa totalité; pourtant, c'est ce que nous devons essayer de faire car c'est ainsi que nous renouvelons l'espérance. A vrai dire, pour instaurer la réconciliation et la guérison dans notre monde, il nous faut sans cesse voir dans la réconciliation à la fois un objectif à atteindre et le processus qui permet de l'atteindre. C'est une entreprise qui, nécessairement, prend du temps et n'est pas facile, et on ne peut la poursuivre que dans l'esprit de cet amour qui « excuse tout, croit tout, espère tout, endure tout» (1 Co 13,7). Dans ce processus, nous ne perdons pas espoir; en même temps, c'est en lui que nous focalisons notre participation à l'œuvre de réconciliation et de guérison de l'Esprit Saint dans la création tout entière.

4) La réconciliation : mission de l'Eglise

L'Esprit Saint transforme l'Eglise et lui permet d'être missionnaire. «L'Esprit Saint transforme les chrétiens en témoins vivants, courageux et hardis (cf. Actes 1,8)». Aussi la mission est-elle pour l'Eglise non pas une option, mais un impératif: «La mission a une importance fondamentale pour la foi et la théologie chrétiennes. Elle n'est pas une option, mais plutôt une vocation d'ordre existentiel. La mission fait partie de l'être même de l'Eglise et de tous les chrétiens et elle le conditionne». Par nature, l'Eglise est appelée à participer à la mission

de Dieu: «A travers le Christ dans l'Esprit Saint [...], la participation à la mission de Dieu devrait [...] être naturelle pour tous les chrétiens et toutes les Eglises».8

La mission de l'Eglise dans la puissance de l'Esprit Saint consiste à œuvrer pour la réconciliation et la guérison dans un monde déchiré. La réconciliation constitue une caractéristique et un point focal importants de la mission de Dieu et, par conséquent, de la mission de l'Eglise: «L'Eglise est envoyée dans le monde pour appeler les hommes et les nations à la repentance, pour leur annoncer le pardon des péchés et une vie renouvelée par Jésus-Christ dans leurs relations avec Dieu et leurs prochains »⁹. La réconciliation, c'est l'établissement du *shalom*, c'est-à-dire la création — ou re-création — de relations harmonieuses de justice. C'est un processus global, dont Dieu est l'initiateur et qui s'étend à toute la création, tant humaine que non humaine. Nous qui, avec toute la création, nous efforçons de nous libérer « de l'esclavage de la corruption, [...] l'Esprit vient en aide à notre faiblesse [et] intercède pour nous en gémissements inexprimables » (Rm 8,22-26).

Rupture des relations et réconciliation

Il y a rupture des relations, en premier lieu, entre *Dieu* et l'humanité. L'évangile de réconciliation est un appel à se tourner vers Dieu, à se convertir à Dieu et à renouveler notre foi en Celui qui, en permanence, nous invite à être en communion avec Dieu, les uns avec les autres et avec toute la création. Nous nous réjouissons de ce que, par notre Seigneur Jésus-Christ, cette réconciliation a été rendue possible: «Nous mettons notre orgueil en Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par qui, maintenant, nous avons reçu la réconciliation» (Rm 5,11). Nous sommes appelés à étendre cette réconciliation au reste du monde dans la mission et à associer nos efforts à l'action de l'Esprit de Dieu dans la création.

Ce que nous constatons aujourd'hui au cœur de notre monde déchiré, c'est la distorsion et la destruction du lien intégral qui existait, dans l'ordre divin, entre l'humanité et le reste de la *création*. Du fait que, dans la création, l'être humain a séparé à son profit exclusif l'humain du non-humain, certaines parties de l'humanité ont eu tendance à conquérir et à détruire la nature. On peut attribuer une bonne part de la crise écologique que nous connaissons actuellement à un manque de respect pour la vie et pour l'intégrité de la création. Ce qu'envisagent les chrétiens, c'est une guérison écologique — une «écociliation» —, à savoir la réconciliation de toutes choses, «sur la terre et dans les cieux» (Col 1,20). Dans le Symbole de Nicée-Constantinople, nous



confessons que l'Esprit est «Seigneur et source de vie». La mission dans l'Esprit impose une perspective nouvelle: une approche «biocentrique» qui permettra à la terre de porter du fruit en abondance et de nourrir les communautés humaines. Ce modèle de réconciliation et de guérison cosmiques constitue une solide base sur laquelle édifier la réconciliation dans l'humanité.

Bâtir des ponts

Mais cet état de rupture, nous le constatons aussi dans les relations entre les êtres humains: l'image de Dieu est brouillée par l'aliénation et la haine, et cela est fréquemment en rapport avec les structures de pouvoir. Concrètement, cela se traduit par des discriminations fondées sur la caste, la race, le sexe, la religion, l'orientation sexuelle et le statut socio-économique. Dans ce contexte, considérée dans sa dimension de réconciliation et de guérison, la mission consiste à dépasser et transcender de telles frontières et, ce faisant, à faire retrouver la conscience de l'image de Dieu dans l'humanité. En pratique, la mission de l'Eglise consiste à tout faire pour détruire ces murs de séparation, tant à l'intérieur des Eglises qu'en dehors d'elles. Cela signifie participer aux entreprises œcuméniques qui visent à la réconciliation dans les Eglises et entre elles, et participer aussi aux luttes de tous ceux qui s'efforcent de reconstruire la société sur la base de la justice et des droits humains. Il y a, dans le corps du Christ, une multiplicité de dons spirituels (cf. 1 Co 12.8-10; Rm 12.6-8); s'ils sont exercés par amour (cf. 1 Co 13.1-3; Rm 12,9-10), ces dons édifient la communauté et expriment son unité réconciliée dans la diversité.

Dans les situations où coexistent des victimes et des auteurs d'injustice et d'exploitation, l'Eglise a, dans le cadre de sa mission, un rôle particulier à jouer: il s'agit de bâtir des ponts — entre les riches et les pauvres, les femmes et les hommes, les blancs et les noirs, etc. On a dit de l'Esprit Saint qu'il était le «Dieu-Intermédiaire» en raison du rôle qu'il joue dans la création et le maintien de la communion (cf. Ep 2,18; 4,3; voir aussi John V. Taylor¹⁰). Il ne s'agit pas de considérer cette position d'«intermédiaire» comme étant de valeur neutre; il faut plutôt y voir une position qui implique des risques et des épreuves. Tout en prenant le parti des victimes, l'Eglise a également la mission de s'adresser aux offenseurs pour leur faire entendre les impératifs de l'Evangile. Dans sa dimension d'«intermédiarité», la mission consiste, d'une part, à donner, en les accompagnant, du pouvoir à ceux qui n'en ont pas et, d'autre part, à convaincre ceux qui ont fait le mal de se repentir. En ce sens, la mission devient une mission de don mutuel de vie.



Il faut enfin constater que, de nos jours, cet état de fracture est aussi, malheureusement, une caractéristique de l'*Eglise*. Les divisions — tant doctrinales que non théologiques — entre Eglises constituent un défi que doit relever la mission de réconciliation et de guérison. Une Eglise divisée est une aberration du corps du Christ (cf. 1 Co 1,13) et elle afflige le Saint Esprit (cf. Ep 4,25-32). Si les Eglises ne sont pas capables de se réconcilier entre elles, elles ne répondent pas à l'appel de l'Evangile et leur témoignage ne sera pas crédible. (...)

Si la réconciliation doit être à la fois l'objectif et le processus de la mission, il est impératif que l'Eglise relise son passé et se livre à une introspection et à un examen de conscience portant sur sa mission dans le monde. Pour être crédible dans sa mission, l'Eglise doit commencer par confesser que sa mission n'a pas toujours été le reflet de la mission que Dieu voulait pour elle et qu'il poursuit dans le monde par l'œuvre et le ministère de l'Esprit Saint (missio Dei). Si nous avons proclamé l'amour de Dieu tout en haïssant notre frère ou notre sœur, nous sommes des menteurs (cf. 1 Jn 4,20). L'Eglise est appelée à la repentance ou à la conversion (métanoïa) pour les cas où l'entreprise missionnaire chrétienne a été — ou est encore — complice d'une entreprise coloniale impériale qui se traduit par des croisades violentes, la destruction de cultures et religions autochtones, la fragmentation de communautés et même la division entre chrétiens. Se repentir, c'est confesser le péché de colonisation violente au nom de l'Evangile. Cela est important pour la «guérison des mémoires», laquelle est partie intégrante de la mission de réconciliation et de guérison. L'Eglise doit s'occuper de guérir les blessures du passé (cf. Jr 6,14-15). En confessant ces péchés, nous reconnaissons aussi qu'une bonne part de la mission chrétienne authentique s'est faite — et se fait encore — dans un esprit de paix et de réconciliation. Les fruits d'une telle mission sont la paix en Dieu, des vies guéries, des communautés restaurées ainsi que la libération socio-économique de populations marginalisées.

Spiritualité de réconciliation

(...) La spiritualité de réconciliation est une spiritualité d'humilité et de renoncement ou dépouillement de soi (*kenosis*; cf. Ph 2,7); en même temps, c'est une expérience vécue de la puissance sanctifiante et transformatrice de l'Esprit Saint. S'efforçant de réconcilier les juifs, les païens et d'autres factions, l'apôtre Paul déclarait que la puissance de Dieu donnait toute sa mesure dans la faiblesse (cf. 2 Co 12,9; 1 Co 2,3-5). La spiritualité de réconciliation est la spiritualité à la fois de la Passion et de la Pentecôte. Dans le contexte global du retour de l'impérialisme — surtout sous la forme de la puissance hégémonique

de la mondialisation —, cette spiritualité de kénose s'adresse tant aux victimes qu'aux auteurs de la violence et de l'injustice systémiques. Le trésor que nous avons, « nous le portons dans des vases d'argile, pour que cette incomparable puissance soit de Dieu et non de nous » (2 Co 4,7). Une fois encore, dans ce contexte, l'Eglise a pour mission d'être dans l'« intermédiarité » — entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui n'en ont pas — afin de donner du pouvoir à ceux qui n'en ont pas et d'appeler les puissants à se dépouiller de leur pouvoir et de leurs privilèges au profit de ceux qui en sont dépourvus. La spiritualité de réconciliation remet aussi en cause les structures de pouvoir des communautés locales — y compris des Eglises.

Une spiritualité de kénose, c'est aussi une spiritualité du portement de la croix. L'Eglise est appelée à porter la croix de Jésus-Christ en se rangeant aux côtés de ceux qui souffrent. Par exemple, le *Programme œcuménique d'accompagnement en Palestine et en Israël* vise à être aux côtés des Palestiniens et des Israéliens qui, par leurs actions non violentes et des interventions concertées de défense des droits, visent à mettre fin à l'occupation. Une telle spiritualité de résistance non violente fait partie intégrante de la réconciliation et de la guérison à une époque où les pauvres et les exclus continuent à être exploités. Dans ces situations d'oppression, de discrimination et de mal, comme dans d'autres, la croix du Christ est puissance de Dieu pour le salut (cf. 1 Co 1,18).

Les sacrements et la vie liturgique de l'Eglise sont des expressions symboliques de cette mission de réconciliation et de guérison. (...)

La foi et les traditions chrétiennes ne sont pas les seules à disposer de ressources spirituelles pour la réconciliation et la guérison, et cela nous oblige à étudier sérieusement la dimension des relations avec les autres religions dans le cadre de la mission. (...) Pourtant, aussi important que soit le dialogue, il faudra parfois, avant de pouvoir l'entamer, aborder les problèmes de la vérité, de la mémoire, de la justice et du pardon. L'«intermédiarité» de la pratique missionnaire signifie que, dans certains cas, il faut d'abord recourir à la puissance prophétique de l'Evangile pour critiquer des pratiques et croyances religieuses qui favorisent l'injustice et pour susciter la repentance.

Le ministère de l'Esprit Saint — auquel l'Eglise a le privilège de participer — consiste à guérir et réconcilier un monde déchiré. Pour exercer cette mission avec intégrité, l'Eglise doit être une communauté qui vit effectivement l'expérience de la réconciliation et de la guérison en Christ. La spiritualité de réconciliation consiste à se dépouiller et à porter la croix afin que la puissance salvifique de Dieu puisse être



démontrée. L'Esprit Saint accorde à l'Eglise des dons et des ressources pour qu'elle puisse exercer ce ministère et, dans l'esprit du dialogue, les chrétiens sont disposés à apprécier les ressources qu'y apportent les représentants d'autres religions. La mission de l'Eglise consiste à intervenir comme intermédiaire entre les parties aliénées ou en conflit. Cela signifie qu'elle doit les accompagner dans leurs luttes et, en même temps, contester les forces d'injustice et de violence afin que s'établisse la réconciliation. A terme, il s'agit d'édifier des ommunautés de réconciliation et de guérison qui, dans leur engagement et dans leur ministère concret, seront elles-mêmes missionnaires.

5) S'équiper pour la réconciliation : vision du Royaume, pédagogie et pastorale

Ce qui inspire notre mission de réconciliation, c'est la vision évangélique de la paix sur la terre (cf. Lc 2,14). Lorsque, en paroles et en actes, notre Seigneur Jésus-Christ a prêché le Royaume de Dieu, il nous a montré ce à quoi ressemble le Royaume de Dieu: c'est le royaume de la vérité et de la justice, de la repentance et du pardon, où les premiers sont les derniers et où les chefs sont serviteurs de tous. Dans les épîtres, les apôtres ont enseigné aux Eglises comment être des communautés de réconciliation, et celles-ci donnent «le fruit de l'Esprit: amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi » (Ga 5,22-23). Les membres de ces communautés sont appelés à s'aimer les uns les autres, à vivre en paix les uns avec les autres et à bénir ceux qui les persécutent, laissant la vengeance à Dieu (cf. Rm 12,9-21). Dans l'Apocalypse, saint Jean présente la vision qui lui est donnée du ciel nouveau et de la terre nouvelle, de la nouvelle création qui est l'œuvre de l'action réconciliatrice de Dieu en Christ (cf. Ap 21,1-5; 2 Co 5,17-18). La nouvelle Jérusalem est la cité réconciliée où Dieu demeure avec son peuple; dans cette cité, il n'y a plus ni deuil, ni cri, ni souffrance parce que justice a été faite. Il n'y a plus non plus de ténèbres parce que tout baigne dans la lumière de la gloire de Dieu. Au centre de cette cité coule le fleuve de vie pour la guérison des nations (cf. Ap 21,1 - 22,5).

Pourtant, bien des gens ont proclamé la paix alors qu'il n'y avait pas de paix, et ils n'ont traité que superficiellement les profondes blessures causées par la rupture des relations et l'injustice (cf. Jr 6,14). Une approche pédagogique et pastorale de la mission doit prendre en compte le fait que le ministère de guérison et de réconciliation est un processus en profondeur, qu'il prend beaucoup de temps et que, en conséquence, il requiert des stratégies à long terme (cf. Rm 8,25). Dès



lors que l'Eglise croit que la mission appartient à Dieu et qu'il ne s'agit pas d'une activité frénétique dont elle prend l'initiative, sa mission est tendue vers un objectif à long terme : créer des communautés de réconciliation et de guérison. Si nous voulons que notre espérance se réalise, il faut faire preuve de patience et de sensibilité pastorale et disposer d'une méthode pédagogique appropriée.

Un élément clé de ce processus pédagogique, c'est la conscience que nous avons d'être humains. Les êtres humains sont, par essence, des êtres en relation, liés les uns aux autres et actifs dans le tissu de la vie. Pour notre survie, nous dépendons les uns des autres et, par conséquent, il nous faut vivre dans des relations justes, fondées sur la confiance, et édifier des communautés de réconciliation et de guérison. Dans la perspective d'une anthropologie chrétienne, les êtres humains sont également des êtres pardonnés — pardonnés par Dieu. S'il constitue une catégorie théologique, le pardon a également des ramifications dans le domaine de l'éthique. Le ministère de réconciliation et de guérison par le pardon implique, outre la justice, de dire la vérité. En d'autres termes, la pédagogie de la justice est ce qui fait du pardon un concept radical. Un pardon qui sape la justice, ce n'est pas un pardon chrétien.

Du point de vue pastoral, les modes d'expression de la mission chrétienne sont la compassion pour ceux qui sont brisés et le souci d'une vie dans toute sa plénitude. L'une des plus importantes sources d'enseignement sur ce ministère, c'est l'immense richesse de l'expérience quotidienne des gens, en particulier des pauvres et des vulnérables. La meilleure voie d'apprentissage, pour l'Eglise, consiste peut-être à participer à l'expérience vécue des gens, à leurs luttes pour affirmer la vie partout où elle est refusée. Cette pédagogie du partage des mémoires permettra à l'Eglise d'accomplir efficacement sa mission.

62

S'équiper pour la mission dans une perspective de réconciliation a des implications importantes pour les modèles existants de l'enseignement de la théologie ainsi que de l'éducation et de la formation à la mission. Infuser à l'Eglise une pédagogie de justice et une théologie pastorale centrée sur la compassion, cela va, à certains égards, remettre en question l'enseignement donné, tant dans sa forme que sur le fond. Il faudra toujours que les chrétiens qui vont assumer un ministère de réconciliation connaissent la langue, la culture et les traditions religieuses, une connaissance qui les aidera à entrer dans l'expérience des autres et à se mettre à leur service. Cependant, il est tout aussi important que nous ayons une théologie et une spiritualité de la réconciliation: il nous faut, ensemble, définir théologiquement la manière dont Dieu effectue la réconciliation dans le monde et le rôle qu'y jouent les chrétiens. Il faut

N

que l'Eglise apprenne et enseigne la dynamique et les processus de la réconciliation ainsi que l'importance des différentes dimensions du ministère de réconciliation: établir la vérité, guérir les mémoires, rendre justice, recevoir le pardon et pardonner aux autres. Pour dépasser la culture contemporaine de la violence et dénoncer le mythe de la violence rédemptrice, l'Eglise doit démontrer, dans sa vie et son témoignage, que l'on parvient à la justice et à la rédemption par une résistance non violente. Mais, pour cela, il faut une spiritualité de la réconciliation fondée sur la kénose et le portement de la croix au nom de la justice. Il nous incombe aussi d'employer et de développer les dons spirituels qui, s'ils sont utilisés dans un esprit d'amour, vont édifier la communauté et vaincre la division et la haine (cf. 1 Co 12,8-10; 13,1-3; voir aussi Rm 12,6-10).

Le thème principal de la Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation de 2005 : « Viens, Esprit Saint — guéris et réconcilie » attire notre attention sur la mission de l'Esprit. Selon l'évangile de saint Jean, l'Esprit Saint est envoyé par le Père pour être *Paraclet*, pour nous accompagner dans notre monde caractérisé par la solitude et la fragmentation. L'Esprit, l'Intercesseur, se trouve dans l'«intermédiarité», se faisant l'intermédiaire entre le Père, le Fils et toute la création. Ce Paraclet est l'Esprit de vérité qui nous guide vers la vérité tout entière et qui interprète pour nous les enseignements de Jésus. L'Esprit Saint nous unit à Dieu Père et Fils et nous fait entrer dans la missio Dei: apporter la vie au monde. L'Esprit nous enseigne à demeurer en Christ et à nous aimer les uns les autres, témoignant ainsi de l'amour du Christ. Là où règne la haine, l'Esprit nous réconforte et nous donne le courage de prononcer et proclamer la Parole de Dieu. Le Paraclet prend le parti de ceux qui souffrent et il «confond le monde en matière de péché, de justice et de jugement» (Jn 16,8). L'Esprit, qui est notre conseiller, est l'Esprit de paix dans un monde violent (cf. Jn 14,15 -16,15).

Le Paraclet donne à l'Eglise, pour son ministère de réconciliation, un modèle et un canal. L'Esprit Saint guérit et réconcilie en venant inspirer, éclairer et dynamiser l'Eglise. C'est l'Esprit qui nous permet d'affirmer ce qui est vrai et, en même temps, de discerner ce qui est faux et mauvais. L'Esprit nous relie tous ensemble et, dans l'Esprit, nous vivons une communion authentique, nous devenons une communauté fraternelle (cf. 2 Co 13,13). Si, pendant quelque temps encore, nous gémissons comme une femme dans les douleurs de l'enfantement, l'Esprit est notre sage-femme; et nous croyons que, une fois notre mission accomplie, notre affliction se transformera en joie pour la vie nouvelle de réconciliation (cf. Jn 16,20-22; Rm 8,18-25).

- ¹ Sur le thème de la réconciliation, Perspectives Missionnaires a déjà publié, entre autres: David J. BOSH: Processus de réconciliation. Douze thèses sur les exigences de l'obéis-sance. (n° 18, 1989)
 - Ronald J. SIDER: Le peuple de Dieu réconcilié. (n° 26, 1993)
 - Jean-François ZORN: De l'apartheid à la réconciliation. La théologie protestante aux prises avec les droits de l'homme en Afrique du Sud (n° 45-46)
 - Drs C. M. OVERDULVE: Identité et ethnicité au Rwanda. Une justice du survivant comme clé de la réconciliation (n° 45-46)
- La mission et l'évangélisation dans l'unité aujourd'hui; document d'étude adopté par la Commission de mission et d'évangélisation du COE lors de sa réunion de l'an 2000. Ce document a été quelque peu révisé avant d'être présenté comme Document préparatoire n° 1 de la Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation. On peut le consulter sur le site de la conférence à l'adresse suivante: www.mission2005.org.
- ³ Christopher DURAISINGH (dir.): Called to One Hope. The Gospel in Diverse Cultures, Geneva, WCC, 1998, pp. 27 and 28. Acts of commitment of the 1996 world mission conference in Salvador de Bahia, Brazil. Les actes d'engagement ont été publiés en français sous forme de tiré à part, sous le titre « Message de la Conférence et actes d'engagement »
- ⁴ La mission et l'évangélisation dans l'unité aujourd'hui, op. cit. (note 1), § 39.
- 5 Ibid., § 13.
- 6 La Commission de Foi et constitution et le Groupe mixte de travail de l'Eglise catholique romaine et du COE accordent une place importante, dans leurs programmes de travail respectifs, à la question du baptême.
- OCE, Unité II: Les Eglises en mission Education, santé, témoignage: Documents préparatoires aux travaux en sections, Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation Salvador de Bahia, 1996, COE, Genève 1996, p. 19. La mission et l'évangélisation dans l'unité aujourd'hui, op. cit. (note 1), § 62
- 8 Trois citations de: La mission et l'évangélisation dans l'unité aujourd'hui, op. cit. (note 1), §§ 13, 9 et 13.
- 9 Ibid., § 14.
- ¹⁰ John V. TAYLOR: The Go-Between God: the Holy Spirit and Christian Mission, SCM, Londres 1972.
- "" «Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun », Annexe C du 7^e Rapport du Groupe mixte de travail ECR/COE, Genève-Rome 1998, §§ 8 et 9.



Appel à témoins

Andréas Los

Penser l'avenir du témoignage chrétien dans nos sociétés européennes, où tous les secteurs de la vie sont en pleine mutation et où l'église est devenue une minorité parmi d'autres, voilà le défi que l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM) a lancé à une dizaine de chercheurs francophones (théologiens et non-théologiens) de différentes églises chrétiennes. Le fruit de ce travail est publié dans un ouvrage collectif sous la direction de Geneviève Comeau (professeur de théologie au Centre Sèvres Paris) et Jean-François Zorn (professeur de théologie pratique et d'histoire du christianisme contemporain à l'Institut protestant de théologie à Montpellier).

Les contributions abordent des sujets aussi divers que la montée de l'individualisme, les modes d'appartenance ecclésiale, les questions bioéthiques que posent la naissance et la mort, les liens entre santé et salut, le rôle des communautés dans l'économie et les médias, et l'importance du dialogue inter-religieux dans le témoignage chrétien. Des textes plus courts par des acteurs de terrain complètent chaque fois en 'contrepoint'les propos des chercheurs. Les auteurs non cités ici faute de place voudront bien nous le pardonner.

Dans sa préface, le professeur Zorn exprime une conviction sousjacente aux différents écrits. Le christianisme est-il destiné à devenir insignifiant dans la société occidentale? «Nous ne le pensons pas! Même si, de fait, le christianisme est devenu une proposition religieuse et spirituelle parmi d'autres, il a, selon nous, toujours des choses pertinentes à dire aux hommes et femmes d'aujourd'hui».

La grande mutation sociale des sociétés occidentales est traitée dans la contribution d'ouverture: l'individualisme. Félix Moser, auteur d'un livre important sur 'Les croyants non pratiquants' (Genève, 1999), y développe une réflexion sur les différentes formes et degrés d'appartenance d'un individu à un groupe, et constate que de plus en plus de contemporains adhèrent à des croyances (chrétiennes ou autres) sans lien ou avec un lien faible aux institutions religieuses. L'individualisme de la société moderne a infiltré profondément la sphère religieuse et crée 'un individualisme de croire'. Ce n'est plus le groupe (et sa pression sociale), mais l'individu qui choisit ses croyances, selon ses désirs



et ses besoins religieux. Il le fait, certes, en référence à des traditions religieuses mais de plus souvent sans lien avec des institutions religieuses officielles. Comment les églises peuvent-elles réagir à cette évolution pour mieux cheminer avec les croyants non pratiquants? Pour F. Moser, nos églises sont confrontées à deux finalités en tension: édifier des communautés attractives, vivantes et militantes et rester le plus ouvert possible à ceux qui sont en recherche ou «n'ont que» une demande de rites. La structure paroissiale ne peut plus répondre à elle seule à la mission de l'église. D'autres lieux chrétiens de spiritualité ou de solidarité humaine prendront de plus en plus d'importance au niveau du témoignage chrétien.

La deuxième contribution aborde la question de l'individualisme contemporain sous un aspect davantage anthropologique et théologique. En discussion étroite avec des philosophes et des psychanalystes, Daniel Causse, théologien protestant, met en lumière plusieurs pièges courus par nos démocraties modernes: fragmentation totale découlant d'un individualisme exacerbé, ou conformisme réducteur d'une culture de consommation universelle, ou encore communautarisme clos refusant toute différence. Le message chrétien sur l'homme, qui refuse de réduire l'homme à des identités sociales (il se reçoit d'abord de Dieu) et qui fonde en même temps l'unicité et la dimension relationnelle de l'homme, n'a selon Causse, rien perdu de sa pertinence et de son actualité pour notre société.

Dans le troisième chapitre, des questions de bioéthiques (la procréation médicalement assistée, le diagnostic préimplantatoire, la recherche sur l'embryon et clonage, l'euthanasie et l'assistance aux mourants) sont traitées par plusieurs voix, catholiques et protestantes, pastorales et médicales. Si des points de vue différents s'expriment (par exemple sur le statut de l'embryon), catholiques et protestants se retrouvent sur un point fondamental: le refus de maîtriser la vie, son début et sa fin, parce qu'elle est considérée un don de Dieu. On s'arrêtera avec profit sur un texte 'Le droit de mourir'qui évoque le cas du jeune tétraplégique Vincent Hubert que sa mère a aidé à mourir. Ou encore la réflexion très dense de l'actuel président du Comité consultatif national d'éthique et chef de service de l'hôpital de Cochin, Didier Sicard.

Bernard Ugeux, prêtre missionnaire 14 ans en Afrique, aujourd'hui professeur de missiologie à l'Institut de science et de théologie des religions à Toulouse, livre une des réflexions les plus intéressantes du livre: le thème du rapport entre salut et santé, entre évangélisation et guérison. D'emblée il pose sa thèse «Aujourd'hui, il n'est plus possible de parler d'évangélisation et de salut sans prendre en compte les profonds déplacements dans les quêtes thérapeutiques et spirituelles





contemporaines». Ugeux se réfère autant aux réalités vécues dans le tiers-monde qu'à celles de l'Occident (New Age ou Renouveau charismatique!) pour montrer qu'il agit d'une quête universelle sous des formes très diverses.. Il se demande si le langage et l'approche des grandes églises, ne passe pas à côté des questions les plus urgentes et des attentes profondes des gens, à propos de la souffrance, du mal et de la quête d'un salut qui implique la santé. Il plaide pour que se créent, au sein du christianisme contemporain 'des communautés de compassion' qui sachent 'rester critiques dans la compassion et le discernement'.

In fine, Geneviève Comeau cherche dans la pluralité des voix et la diversité des contributions, ce qui fait leur unité. Elle reprend pour conclure une pensée de J-D. Causse 'être chrétien aujourd'hui c'est «une façon singulière d'habiter le monde, dans la foi, courageusement, sans jamais s'y soustraire».

Avec 'Appel à témoins', l'AFOM nous offre un livre avec 'des regards chrétiens'pleinement ouverts sur la société contemporaine marquée par des mutations multiples et profondes. Cet ouvrage offre plusieurs diagnostics argumentés, fins et critiques sur l'homme dans la société occidentale. Les défis posés aux églises y sont clairement formulés. Nous pouvons cependant regretter que peu d'articles parviennent à tirer des conséquences plus concrètes pour la vie et la mission des églises. Des mutations sociales sont diagnostiquées, certes, mais les mutations nécessaires à la vie de l'église pour rester 'en phase' avec notre temps sont apparemment plus difficile 'à penser'. Sans doute à l'avenir, comme le suggère Félix Moser, des lieux de témoignage chrétien hors de nos structures classiques paroissiales vont prendre de plus en plus d'importance. Pensons par exemple au rayonnement des lieux comme la communauté de Taizé, de certains monastères et autres centres de retraite, des communautés nouvelles, des «espaces d'art et foi», de dialogue interreligieux, ou de 'silence au cœur de la ville', ou encore des fraternités 'Mission populaire'. Les auteurs du livre, croient dans la pertinence du message chrétien pour notre temps. Ils en témoignent chacun à sa manière et nous appellent à en être des témoins à notre tour. Un message d'espérance et de lucidité chrétienne.

Appel à témoins, mutations sociales et avenir de la mission chrétienne, sous la direction de Geneviève Comeau et Jean-François Zorn, avec la collaboration d'Edith Bernard. (Le Cerf, AFOM, Paris, 2004, 214 p., 19.— €)

Andréas LOF est pasteur de l'Eglise réformée de France en Savoie.



BRÈVES

I - CONFÉRENCES ET COLLOQUES

ÉVÉNEMENTS À VENIR

Un monde, des théologies: série de leçons publiques

La Faculté libre de théologie protestante de Paris, en collaboration avec le DEFAP-Service protestant de mission, organise d'octobre à janvier 2004 un cours intitulé: «Etudes de théologies et d'exégèses contextuelles, perspectives ecclésiologiques ». Afin de faire bénéficier un plus large public de la venue de théologiens de différentes régions du monde, la Faculté organise en outre une série de leçons publiques sur le thème: Un monde, des théologies. Les personnalités invitées sont: Javier Ulloa, professeur de théologie à Mexico, Israël Selvanayagam, théologien indien, actuellement professeur à Birmingham en Grande-Bretagne, Tihiri Lucas, doctorant tahitien à la Faculté de théologie de Montpellier, Vuadi Vibilia, professeur de théologie à Kinshasa, Congo démocratique et Fadi Daou, théologien catholique libanais Pour de plus amples renseignements concernant le programme des leçons publiques, contacter la Faculté au 01 43 31 61 64.

Le NIME - Nordic Institute for Missionary and Ecumenical Research —, réseau interdisciplinaire pour l'étude de la mission et de l'œcuménisme, historique et contemporaine, et qui regroupe 20 établissements d'enseignement théologiques (pays nordiques et baltes) organise à Copenhague, du 7 au 11 mars 2005, un cours intitulé: Pluralité méthodologique et intégrité/rigueur académique en missiologie. Neuf professeurs invités représentant trois continents : Amérique, Asie et Afrique. Ce cours s'adresse à des étudiants en maîtrise et en cycle doctoral des pays du Nord de l'Europe mais il est prévu d'y associer également des étudiants venant d'autres continents. Renseignements et programme sur le site: http://www.missionresearch.net/

La BIAMS, British and Irish Association for Mission studies, organise sa conférence 2005 à l'Union Theological College de Belfast du 28 juin au 1er juillet sur le thème The Next Christendom - Chrétienté de demain -, avec comme invités le Dr V. Ramachandra, le Prof. Werner





Ustorf de l'Université de Birmingham et le Dr Valentin Dedji de Londres. Ce dernier fera une intervention sur le thème: «Pentecôtisme non-blanc sur un continent blanc: défis missiologiques en provenance d'Afrique», http://www.martynmission.cam.ac.uk/BIAMS.htm

(C.L.-L)

ÉVÉNEMENTS À PASSÉS

XXIIe colloque du CREDIC

«Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassement et imaginaire ». Tel était le titre du vingt-deuxième colloque du Centre de Recherche et d'Échange sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC) qui s'est tenu à Belley (Ain) du 31 août au 3 septembre 20004. Selon son organisateur, Jean Pirotte, professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Louvain-la-Neuve, les conditions matérielles de la mission ont contribué à modeler l'être au monde du missionnaire dans son action concrète, dans ses réactions adaptatives aux différents milieux de vie, mais aussi dans ses facons de concevoir l'idéal missionnaire. Cette expression conditions matérielles englobe tous les éléments physiques qui concourent à maintenir en vie l'agent de la mission, à faconner son décor quotidien et à lui donner les movens de réaliser ses objectifs: nourriture, vêtement, logement, éclairage, moyens de transport, conditions climatiques et sanitaires, moyens financiers, œuvres matérielles en complément de leur œuvre spirituelle. Ces conditions matérielles sont évidemment à rechercher sur les terrains de la mission, avec les contraintes et les nécessaires dépassements de ces contraintes, mais il faut. aussi les détecter en amont (accent mis sur ces aspects dans le recrutement missionnaire ou dans la collecte de fonds) et en aval (importance de ces conditions matérielles et de leur dépassement dans les imaginaires des agents de la mission). Pour tous ces points, il s'agit d'observer les interactions entre le milieu d'origine et le milieu d'accueil et aussi les changements apportés dans la vie et les idéaux missionnaires suite aux importantes évolutions des conditions matérielles des sociétés. Quelques pistes de recherche ont regroupées autour de trois pôles: les conditions concrètes de l'existence quotidienne et la culture matérielle; la maîtrise de l'espace et du temps; les représentations et les imaginaires liés à ces conditions de vie. Au-delà de l'événementiel, il s'agit, d'une part, de vérifier et de mesurer l'impact des conditions matérielles à la fois sur le travail d'évangélisation, sur les mentalités des missionnaires, sur le message même des agents de la mission et sur les comportements des populations; d'autre part, de prendre en compte le fait que la mission s'est



engagée dans de véritables entreprises artisanales, agricoles et industrielles qui dépassent de loin le prolongement éducatif et sanitaire de l'œuvre d'évangélisation à travers l'école et le dispensaire. La mission a, en quelque sorte, expérimenté des modèles économiques qui l'ont fait entrer de plein pied dans la problématique contemporaine du développement.

Les intervenants ont d'abord traité des auxiliaires des missions que sont les finances, les publications et autres moyens de propagande, les moyens de transport depuis la marche à pied jusqu'à l'aviation. Les autres volets se sont successivement intéressés aux initiatives missionnaires en Extrême Orient, en Afrique et aux Amériques. Comme d'habitude au CREDIC, les contributions ont croisé les problématiques catholiques et protestantes et couverts plusieurs séquences historiques du XVIII° au XX°. Les actes de ce colloque seront publiés en 2005 dans la collection « Mémoires d'Églises » des éditions Karthala.

Jean-Pirotte — Jean-François Zorn

Deux congrès de missiologie:

Le congrès international Tertio Millennio s'est tenu à Kinshasa, du 11 au 17 Juillet 2004, sous le patronage de la Congrégation romaine pour l'Evangélisation des Peuples, organisé par la Conférence des Evêques du Congo Démocratique et les Facultés catholiques de Kinshasa, en présence d'un certain nombre d'invités des autres pays d'Afrique, d'Europe et même d'Asie ou d'Amérique. Le thème en était: l'avenir de l'activité missionnaire de l'Eglise Ad Gentes, perspectives pour le XXI^e siècle.

L'expérience missionnaire de l'Eglise catholique a été resituée dans son histoire et dans ses développements théologiques actuels marqués par le contexte de la mondialisation. Puis c'est la réflexion sur les défis de la mission et les voies de la recherche théologique en Afrique, qui ont orienté la rencontre, avec pour ne citer que celles-là, une intervention remarquée de Monseigneur Monsengwo (archevêque de Kisangani) sur l'Eglise Famille de Dieu, et une autre de Monseigneur Djomo (évêque de Tschumbe) sur l'autofinancement des Eglises en Afrique. Pour reprendre les mots du Père Léonard Santedi, doyen de la Faculté de théologie, il faut développer la théologie africaine selon trois dimensions: prophétique (ce qui exige de dénoncer, mais aussi d'annoncer et de renoncer pour soi-même), sapientielle (une sagesse fondée sur la qualité de la vie et la fraternité) et poétique (une théologie de la créativité). On a beaucoup parlé de créativité, peut-être moins montré la créativité à l'œuvre dans la pratique des théologiens ou des Eglises.

L'Association internationale (et œcuménique) de Missiologie, IAMS, a réuni son congrès quadriennal à Port Dickson en Malaisie, du



31 Juillet au 7 Août, avec 200 participants de 40 nationalités différentes, parmi lesquels une forte représentation d'Anglo-Saxons et d'Asiatiques. Le nombre des Latino-Américains était fort réduit de même que celui des Africains, et encore plus celui des francophones. L'Asie a manifesté son dynamisme en ce qui concerne les publications ou les projets de recherche (encyclopédie sur les théologies chrétiennes asiatiques, etc.).

La réflexion a été orientée autour du thème : Intégrité de la mission à la lumière de l'Evangile : porter le témoignage de l'Esprit..

Un consensus théologique de fait s'est établi rapidement entre les participants: la mission est celle de Dieu et non de l'Eglise, la mission est de partout à partout, le témoignage commun entre les Eglises est essentiel, la théologie est forcément contextuelle et en relation avec la pratique, la missiologie n'est pas seulement un cours dans le cursus ni une discipline de «théologie pratique», mais l'aiguillon qui doit orienter toute la formation («théologie fondamentale»). Ce consensus était frappant de la part de protestants réformés ou évangéliques, de catholiques romains et d'orthodoxes.

Un tel consensus serait négatif s'il empêchait de laisser apparaître la différence, et donc s'il empêchait la réflexion. Il manifeste cependant qu'un nouveau paradigme missionnaire est de fait en constitution, au risque peut-être de constituer un discours de nous-mêmes pour nous-mêmes: parle-t-il aux chrétiens sur le terrain du témoignage, parle-t-il aux biblistes, aux moralistes ou aux systématiciens dans le champ de leurs disciplines respectives?

En tout cas, il était intéressant de voir comment évangéliques et autres chrétiens sont d'accord pour souligner un lien nécessaire entre prédication et dialogue, entre prédication et prise en charge positive de la culture des peuples, entre prédication et vie sociale. Ceci est relativement nouveau. Ce consensus est-il spécifique à l'IAMS ou bien est-il plus large?

A signaler la communication de. Chun Chae Ok, présidente de l'IAMS de 1986 — 2000, aujourd'hui professeur émérite de l'Université d'Ewha à Seoul. Pour elle, la «Missiologie du Vide — mission du pauvre au pauvre » — constitue une contribution singulière des femmes en Asie. «Le fait est que des femmes dont les noms sont inconnus et, dans la plupart des cas, dont on ne fait aucune mention écrite, sont engagées dans la mission et ont contribué à répandre l'Evangile dans les églises en Corée et partout en Asie. L'existence d'une majorité féminine dans l'église commedans le monde ne doit plus être occultée. Au contraire, ceci devrait être un sujet de célébration et devenir une source d'inspiration pour une forme de mission plus authentique. (J.-M. A.)

II - BIBLIOGRAPHIES

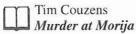
Thomas Mofolo

L'homme qui marchait vers le soleil levant

Confluences, 2003, 155 p., 15.— €

L'histoire du vacher Fékisi nous transporte au sud de l'Afrique, au début du 19° siècle, soit avant l'arrivée des Blancs. Son auteur n'est autre que Thomas Mofolo, écrivain célèbre pour avoir immortalisé la figure du chef zoulou Chaka dans un roman du même nom. Ce texte est en fait la première oeuvre littéraire de Mofolo, écrite en sotho, et pour la première fois publiée en français: œuvre de fiction, aux accents autobiographiques. S'y exprime la relation privilégiée — la connivence — qui unit le berger à son environnement naturel. On y découvre la quête individuelle, spirituelle et mystique, de cet homme résolument en marche vers Celui qui est à l'origine de toute chose.

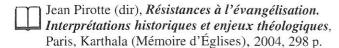
Une œuvre qui n'est pas sans interroger le théologien: dans quelle mesure peut-il y lire l'affirmation d'une révélation de Dieu au sein des cultures, de toute culture? «Les hommes venus de l'Orient connaissaient parfaitement les commandements de leur Seigneur, mais s'ils faisaient le bien, c'est en priorité par crainte de leur Chef. Tandis que notre jeune homme, lui, s'était jeté de toute la force de son être, dans cette recherche avec amour, poussé par son cœur, uniquement» (p. 148). (C.-L. L.)



Johannesburg, Random House, 2003, 469 p.

«Thriller missionnaire», ainsi que le laisse supposer son titre accrocheur? Le méticuleux travail de reconstitution historique entrepris par Tim Couzens dans *Murder at Morija* est bien autre chose encore. Biographie d'une des grandes figures de la Société des missions évangéliques, Edouard Jacottet, directeur du séminaire théologique de Morija, mort en 1920 dans des circonstances mystérieuses, l'ouvrage de Couzens est au moins autant une histoire de la mission protestante française au Lesotho des origines (1830) à 1920. De manière plus originale, il offre une porte d'entrée dans la vie ordinaire des missionnaires et de leurs familles. Il nous est ainsi permis de découvrir les tensions qui habitaient les missionnaires, déchirés entre fidélité à l'œuvre missionnaire et devoirs envers leurs proches, entre soumission à l'institution et expression de leurs sentiments personnels ou, de façon plus moderne encore, tiraillés entre des identités multiples. (C.-L. L.)

72



La rencontre de l'Évangile avec la diversité des cultures et des religions ne s'est pas toujours opérée sur un mode pacifique, mais a parfois été vécue comme une rupture. La mission est une annonce dérangeante qui suscite des oppositions. Doivent-elles être décriées ou au contraire considérées comme des réactions de santé des cultures concernées? La réflexion proposée dans cet ouvrage s'articule en deux volets, l'un méthodologique et l'autre par études de cas sur divers terrains de la mission, de la Chine ancienne aux Indiens d'Amérique en passant par l'Afrique, le monde islamique et l'Europe. Ce recueil d'études trouve son origine dans la journée de réflexion organisée à Louvain-la-Neuve, en mai 2003, par la Faculté de théologie de l'Université catholique à l'occasion de l'accession à l'éméritat des professeurs Maurice Cheza et Claude Soetens, l'un théologien, l'autre historien, unis par un intérêt profond pour le passé et le présent du peuple chrétien dans le monde. (J.-F.Z.)

Chawkat MOUCARRY: La foi à l'épreuve. L'islam et le christianisme vus par un arabe chrétien. (Editions La Clairière, collection Sentier, Québec, 2000 – 312 pages).

Chrétien d'origine arabe, docteur en islamologie de la Sorbonne et actuellement professeur au Collège *All Nations* à Londres, Chawkat Moucarry a vécu son enfance dans une société à majorité musulmane. Il puise dans cette expérience une volonté de comprendre l'autre et de jeter des ponts. Sans prétendre à l'impartialité – que l'auteur ne croit pas possible –, il propose une lecture honnête des textes fondateurs des deux religions, en examinant ceux sur lesquels se basent les critiques de l'islam à l'égard du christianisme, et leurs différentes interprétations. Moucarry fait un large appel à la Tradition Prophétique (*Hadith*) et base son interprétation du Coran sur le «Grand Commentaire» de Razi.

Il appelle les uns et les autres, sur la base de leur propre foi, à renoncer à la confrontation et à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour s'écouter et se comprendre. Dans une partie consacrée aux problèmes actuels du Moyen-Orient, Moucarry se démarque de certaines positions évangéliques en contestant théologiquement toute idée d'une terre sainte qui serait réservée à un peuple, et appelle à un retour aux valeurs bibliques de justice et d'accueil de l'étranger.

S'adressant aussi bien aux chrétiens qu'aux musulmans, l'ouvrage est un outil précieux pour dépasser les préjugés enracinés dans l'histoire. ٦٥

L'auteur montre un immense respect pour les musulmans sans cacher sa foi chrétienne – et sans craindre de les appeler à lire la Bible et à découvrir que Jésus est peut-être davantage que ce que le Coran dit de lui. Ce Jésus qui, aux yeux des juifs, ne peut être l'Envoyé de Dieu, puisqu'il a été crucifié, tandis qu'aux yeux des musulmans, il ne peut avoir été crucifié, puisqu'il était l'Envoyé de Dieu, ne serait-il pas, comme l'Evangile le dit, l'Envoyé de Dieu et le Sauveur du monde à travers sa crucifixion et sa résurrection? (S. D.

Olivier Servais et Gérard Van't Spijker (dir), Anthropologie et théologie, XIX^e-XX^e siècles. Entre connivence et rivalité

Paris, Karthala (Mémoire d'Églises), 2004, 463 p.

Peuples et cultures se sont toujours rencontrés, plus ou moins bien. De la rencontre réfléchie des peuples et des cultures, aux XIXe et XXe siècles, naissent deux disciplines: la missiolope chrétienne et l'anthropologie culturelle. Missionnaires et anthropologues veulent comprendre les cultures des autres et apparaissent comme ayant un grand nombre de buts et de méthodes communs — connivence — mais sans toujours s'en rendre compte ou vouloir le reconnaître — rivalité. La richesse de l'ouvrage, fruit du colloque du CREDIC et de l'AFOM d'août 2003 à Doom aux Pays-Bas, vient de ce que la problématique générale est illustrée par une longue série d'exemples historiques traités par des représentants de tous les champs scientifiques concernés: anthropologues, missiologues, philosophes, historiens. En outre, quelques grandes figures de missionnaires-anthropologues (Hermann Nekes, Alexandre le Roy, Maurice Leenhardt) sont présentées, chacune dans son lieu.

(J.-F. Z.)



III - SOMMAIRES DE REVUES



Sauf indication contraire, les sommaires sont établis par Claire-Lise Lombard. Les mentions [eng], [fre], [ger] et [spa] indiquent les langues d'origine des articles. Ce sont des mentions normalisées.

Chakana 2004, n°3: Thématique: Identité religieuse et migration Agnes Brazal, Par-delà les divisions religieuses et sociales: l'émergence d'une identité Mindanawon (Philippines) [eng]; Jorge Castillo Guerra, Pour une théologie de la migration: perspectives et propositions [spa]; Mechthild Herberhold, Défier la partialité: des femmes chrétiennes autochtones dans une Allemagne-pays d'immigration: contribution à une théologie féministe de la libération dans le contexte

allemand [ger]; David Anthony, Identité religieuse et migration dans le contexte de la Malaisie [eng].

Exchange 2004, n° 2 [eng]

Alle Hoekema, Karl Barth et l'Asie: non à une théologie ennuyeuse!; Jung Han Kim, Christianisme et culture coréenne: les raisons du succès du christianisme en Corée; Marthinus T. Mawene, Le Christ et la théologie de la libération en Papouasie; Benedict Ssettuuma, La mission comme service en faveur de la vie: réflexions à partir d'une vision du monde africaine.

International Bulletin of Missionary Research, 2004, n° 3 [eng]

Heather Sharkey, Les traités arabes contre les missionnaires: des réponses musulmanes à l'évangélisation chrétienne dans le Moyen-Orient moderne (article suivi d'une importante bibliographie); Herb Swenson, L'orientalisme de Edward W. Said et l'étude des missions chrétiennes; Colin Chapman, Est-il temps d'abandonner l'idée d'une mission chrétiennes en direction des musulmans: quelques réflexions en provenance du Moyen Orient; John Hubers, Samuel Zwener et le défi de l'islam: de la polémique à l'amorce d'un dialogue; Michael C. Griffiths, Mon parcours missionnaire; W. Harold Fuller, L'héritage de Leslie E. Maxwell; Michael Jaffarian, Y a-t-il plus de missionnaires non occidentaux que de missionnaires occidentaux?

International Review of Mission 2004, n° 369 [eng]

Todd M. Johnson et Sun Young Chung, Le centre de gravité du christianisme: entre l'an 33 et l'an 2100: quelques statistiques; Philip L. Wickeri, La mission à partir des situations vécues par les populations marginalisées: la Missio Dei à l'heure de la crise du christianisme mondial; Tobias Brandner, La théologie Janshe: quelques réflexions sur le processus de reconstruction théologique en Chine; Damayanthi Niles, En quoi l'étude des religions populaires peut nous aider dans notre travail théologique; John S. Mbiti, Le rôle de la Bible juive au sein des Eglises indépendantes africaines; Rudolf von Sinner, Restaurer des relations de confiance au sein de la société: la lutte pour la citoyenneté au Brésil; Armin Zimmermann, Vers une nouvelle éthique sexuelle: l'éclairage du VIH/SIDA; Kirsteen Kim, La missiologie comme conversation globale: le programme missionnaire de l'UCA (United College of the Ascension, Birmingham); Seng-Kong Tan, Une ontologie trinitarienne des missions.

Le Fait missionnaire, 2004, n° 14

Thème du n°: Le catholicisme en Afrique australe: Namibie, Zimbabwe, Mozambique. Andreas Eckl, Au service des intérêts politiques

K

des souverains Kavango: les débuts de la mission catholique au Nord de la Namibie [eng]; Marja Hinfelaar, Des femmes catholiques connues: le rôle public et politique joué par le mouvement Chita cha-Maria dans le bidonville de Mbare, au Zimbabwe, 1945-1965 [eng]; Zélia Pereira, Les Jésuites et la formation d'élites au Mozambique, 1961-1974 [fre]; Nicholas Creary, Les perspectives jésuites sur la formation du clergé africain et des instituts religieux au Zimbabwe, 1922-1959 [eng]

Missiology 2004, n°2 [eng]

Livingstone M. Huff, Les Croisades et l'impérialisme colonial: quelques considérations historiques concernant l'interaction et le dialogue entre musulmans et chrétiens; Jean-Paul Heldt, Revisiter l'Evangile total: vers un modèle biblique de mission holistique pour le 21° siècle; Douglas W. Terry, Evaluer le travail des missionnaires à mi-mandat; J. Todd Billings, Ministère incarné et christologie: pour une ré-appropriation de la voie de l'humilité; W. Jay Moon, Devrions-nous jouer du tam-tam ou bien écouter le gardien du Teng Nyono (le sanctuaire)?; Sunday Babajide Komolafe, Le changement de visage du christianisme africain: revisiter la créativité africaine.

Missiology 2004, n°3 [eng]

Roberta R. King, Vers une ethnomusicologie chrétienne: modèle missiologique; Krikor Hablelian, Art, théologie et contextualisation; l'expérience de l'Eglise orthodoxe arménienne; Kenneth R. Ross, La pandémie du VIH/SIDA: quel enjeu pour la mission chrétienne?; Kirsteen Kim, L'Esprit et les esprits lors de l'Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises de Camberra en 1991; Mark D. Baker et J. Ross Wagner, Lire l'épître aux Romains dans un Honduras ravagé par un cyclone: modèle de conversation interculturelle et interdisciplinaire; Darrell Whiteman et Norman Thomas, Sélection commentée de titres missiologiques sur l'Océanie.

Missionalia 2004, n° 1 [eng]

Gert J. Steyn, L'avenir de l'enseignement théologique par extension (ETE) en Afrique; Edwina Ward, Transitions: paradoxes de la formation au ministère; Graham Duncan, La fermeture du Federal Seminary of South Africa comme expression de la crise du concept de «Mission dans l'unité»; Johannes Reimer, Comprendre la théologie orthodoxe de la mission: la mission comme action kénotique; S. T. Kgatla, Moloi ga na mmala = Une sorcière n'a pas de couleur: accusations de sorcellerie en Afrique du sud; Pieter Verster et Frans Hancke, Les principaux facteurs de réussite qui déterminent l'impact de l'action missionnaire de l'église locale (étude analytique portant sur des Eglises sud-africaines)



Mission, septembre 2004, n°143 [fre]

Changement de cap: la relation Nord-Sud en question avec un coup de projecteur sur l'aide directe: témoignages et réflexions.

Mission de l'Eglise, 2004, n° 144 [fre]

Appelés à célébrer: dossier en trois temps: Des témoignages d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine; Un approfondissement du thème avec des contributions de Ghislain Lafont, Paul Bony, François Kabasélé Lumbala et Hyacinthe Ya Kuiza N'Guezi. Une fenêtre ouverte sur d'autres rites avec deux illustrations, l'une congolaise par Sylvain Kalamba Nsapo et l'autre indienne par Michael Amaladoss

Mission de l'Eglise, 2004, Supplément au n° 144 [fre]

Dossier sur «Interculturalité, métissage et mission de l'Eglise»: un thème traité en trois parties: Mobilité et disponibilité, enjeux théologiques, nouveaux défis missionnaires

Mission studies 2004, n° 1 [eng]

Batara Sihombing, Les Batak et les richesses matérielles: étude critique du matérialisme dans les Eglises batak d'Indonésie; Kirsteen Kim, La missiologie comme conversation globale entre les théologies contextuelles; Jacob Kavunkai, Mission ou évangélisation?; Jonathan Y. Tan, Missio inter gentes: vers un nouveau paradigme dans la théologie de la mission de la Fédération des conférences épiscopales asiatiques; W. Goheen, L'avenir de la mission au Conseil œcuménique des Eglises: le dialogue entre Lesslie Newbigin et Konrad Raiser; Frank Hoare, Approche pastorale de la possession et des manifestations de sorcellerie parmi la population fidjienne

Nouvelle Revue de Science missionnaire 2004, n°2

Simone Steppacher, L'expulsion des missionnaires d'Immensee hors de Chine, 1951-1954: une enquête dans la perspective de la recherche sur les migrations [ger]; Richard Fox Young, Rendre la missiologie comparée encore plus comparée: le principe de traduction connaît-il un corollaire dans la tradition bouddhiste? [eng]; Silas Cyprian Kwimba, Le fondamentalisme des nouveaux mouvements religieux au Kenya: conséquences pour l'inculturation [eng]; Josef Kaiser, A l'occasion du décès de Johannes Baur (1920-2003), historien de l'Eglise en Afrique [ger]

Nouvelle Revue de Science missionnaire 2004, n°3

Urban Schwegler, Fondements et théorie de l'histoire missionnaire sclon Johannes Beckmann (1901-1971) [ger]; Jan van Wiele, Religions et cultures non-chrétiennes dans les manuels de religion en Occident: analyse contextuelle et historique [eng]; Josef Meili, Représen-



tation et réception de la figure de Jésus Christ en Chine: à l'occasion de la publication de l'ouvrage de R. Malek: «Le visage chinois de Jésus-Christ» [ger]; Hans Münk, Ethique théologique et christologique en Afrique: l'éthique de la culture de Johannes Messner dans l'interprétation de B. Werle [ger]

Sedos Bulletin 2004, n°5/6

Actes du Séminaire 2004 du SEDOS sur « Stratégies pour construire la réconciliation dans un environnement dominé par la violence » (trilingue: anglais, français, espagnol)

Sedos Bulletin 2004, nº 7/8

Frans Wijsen, La théologie interculturelle en remplacement de la missiologie? Un vin nouveau dans de vieilles outres? [eng]; Francis Anekwe Oborji, Afrique: revisiter le lien entre Mission et Aide [eng]; Reprise de la revue Débats-Courrier de l'Afrique de l'Ouest autour du thème de la laïcité avec deux contributions: Quelle laïcité? par l'imam Mamadou Dosso (CEDRIS) et «Laïcité, dialogue des religions» par Jena Sinsin Bayo (UCAO); Vasana Chinvarakorn, L'état du bouddhisme Theravada en Thaïlande; Michael Amaladoss, Les Instituts missionnaires du nouveau millénaire [eng]

SMT-Swedish missiological themes, 2004, n°2

A noter un article en français: Asa Dalmalm, Dialogue avec le paganisme: théologie contextuelle ou syncrétisme: l'exemple de l'Eglise évangélique du Congo (Brazzaville)

Spiritus, 2004, n° 176 [fre]

Dossier: Radicalité évangélique et dynamique missionnaire: Maurice Pivot, Mission en réciprocité; Michaël Mac Cabe, Missionnaires de demain; Jacques Vermeylen, Rencontrer autrui, se découvrir soimême, aller vers les autres; Raymond Rossignol, De nouveaux missionnaires pour l'Asie; Gilles Pagès, Le missionnaire sera-t-il un ange qui transpire?; Paul Bony, Le Christ frère des hommes (étude de deux passages de l'épître aux Hébreux); Jean-Yves Baziou, La leçon des départs missionnaires

Information-Evangélisation, octobre 2004, n° 5 [fre]

Dossier spécial sur le thème : Communautés étrangères : des extrémités de la terre jusque chez nous

Bernard Coyault, Les Eglises issues de l'immigration; Marc Spindler, Eglises étrangères en Europe: un gâteau feuilleté;

1^{re} partie: Expériences: Jean-Pierre Zang, Communautés camerounaises en région parisienne; Annie Disashi, La pastorale des migrants:



accueil et accompagnement des catholiques étrangers vivant en France; Gilles Boucomont: T'as vu, j'ai la marque des lunettes! Les communautés africaines dans la région de Rouen; César Taguba, Lettre ouverte aux chrétiens d'Europe; Bernard Coyault, Panorama des Eglises issues de l'immigration en région parisienne et en France;

2º partie: Témoignages: Saïd Oujibou, Oasis is good; Emmanuel Toussaint, Les Eglises évangéliques haïtiennes en France; Interview de Marie-France Lubeth, secrétaire générale de la Communauté des Eglises d'expression africaine en France

La salle paroissiale, petite pièce théâtrale

Fiche technique pour le prêt de locaux

Fiche pratique pour la vie quotidienne avec des communautés étrangères

Repères bibliographiques

Publications

The International Mission Bibliography, 1960-2000 —, Bibliographie internationale sur la mission, de 1960 à 2000 -, éditée par Norman Thomas, ancien responsable du Groupe de travail de l'IAMS sur «Documentation, Archives et Bibliographie», est sortie chez Scarecrow press en novembre 2003, dans la collection ATLA Bibliography Series. Cet ouvrage œcuménique dans sa conception inclut une sélection de titres publiés sur cette période principalement en anglais, français, allemand, espagnol. Il est organisé dans une première partie en sections thématiques (histoire des missions, théologie de la mission, christianisme et autres religions, mission et économie, mission et éducation, mission et communication, évangélisation, mission et réveil, spiritualité, mission et politique, mission et société) et dans une deuxième partie en sections géographiques par continent. Index des auteurs. http://www.scarecrowpress.com



IV - PERSONALIA

Jacques Delord

Le missionnaire Jacques Delord est décédé le 30 août 2004 à Dieulefit à l'âge de 93 ans. Il était né le 19 juillet 1911 à Chailly-sur-Lausanne, le 5° enfant de M. et Mme Philadelphe Delord, eux-mêmes longtemps missionnaires de la SMEP en Nouvelle-Calédonie.

Après des études de théologie à Montpellier, Jacques Delord avait été

consacré au ministère pastoral à Valence le 25 mai 1939. Quelques jours plus tard, il partait pour la toute première fois au Togo, pays dont il ne revint qu'après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. En 1946 il épousa Mlle Françoise Bertrand en compagnie de laquelle il repartit aussitôt pour le Togo.

C'est au Nord du Togo, plus exactement en pays Kabiè, que Jacques Delord fonda en 1947 une première station, pour se consacrer pendant toute la durée de son ministère au Togo à cette région et à sa population. Il s'attacha en particulier à en étudier la langue. Jacques Delord était devenu un spécialiste reconnu du Kabiè, publiant plusieurs ouvrages de linguistique. Il fut rattaché à partir de 1962 au CNRS.

Beyers Naudé

Le pasteur blanc sud-africain Christiaan Frederick Beyers Naude est mort le mardi 7 septembre 2004, à Johannesburg, à l'âge de 89 ans.

Né le 10 mai 1915, Christiaan Frederick Beyers Naude devient pasteur après des études de théologie à l'université de Stellenbosch, haut lieu du nationalisme afrikaner. Il est alors le plus jeune membre du Broederbund. la fraternité secrète qui fournit son armature au régime d'apartheid instauré en 1948.

Dès les années 1950, il est rongé par des doutes quant à « la volonté de Dieu de séparer les différentes races de sa propre création ». Le massacre de Sharpeville le fait changer de camp et il passe dès lors pour « traître » aux yeux des siens. Lorsque Beyers Naude presse le Conseil occuménique des Eglises d'adopter une ferme condamnation de l'apartheid, le premier ministre d'alors, Hendrik Verwoerd, obtient de l'Eglise réformée hollandaise de l'Afrique du Sud son retrait de ce forum international. En 1963, Naudé est en outre expulsé des rangs des ministres du culte de son Eglise : il entre en dissidence.

Militant de la cause anti-apartheid, fondateur de l'Institut chrétien consacré au dialogue œcuménique, Beyers Naude fut «banni» pour cinq ans, en 1977, par le gouvernement. Assigné à résidence, il a vécu dans l'isolement mais sans fléchir, soutenu par sa femme, Ilse, également une figure de la lutte anti-apartheid. Beyers Naude a succédé à l'archevêque Desmond Tutu à la tête du Conseil des églises sud-africaines. Il a fait partie de la toute première délégation ayant accepté de rencontrer, en 1987, à Dakar, des représentants du Congrès national africain, l'ANC. (d'après Stephen Smith dans Le Monde du 11/09/04)

