

page blanche

PERSPECTIVES
MISSIONNAIRES 52
2006/2

Table des matières

ÉDITORIAL – Missiologie participative

Jean-François ZORN 5

Oser la mission, des actes et des paroles

Jean-Marie AUBERT, Jacques MATTHEY 8

Accueil

Jean-Marie Aubert, Président de l'AFOM 9

Introduction au programme

Jacques MATTHEY, AFOM et Conseil œcuménique des
Églises, Genève 13

Les Lumières, aux racines de l'Europe actuelle

François BOUSQUET 14

L'Europe, un cas exceptionnel ?

Grace DAVIE 27

La subjectivité radicale

Entre modernité et postmodernité

Knut WENZEL 44

L'âme de l'Europe, un autel au Dieu inconnu

Tomas HALIK 53

PM
67

**La réception des Lumières
dans les Églises aux Pays-Bas**

Mechteld JANSEN 62

**Des années 70 à aujourd'hui : réception et crise des
Lumières, un point de vue orthodoxe**

Anastasia VASSILIADOU 75

**Le pentecôtisme, les Lumières
et la mission chrétienne en Europe**

Allan ANDERSON 81

**Les conséquences des Lumières :
Le point de vue de la Communauté des Églises
d'expressions africaines de France (CEAF)**

Majagira BULANGALIRE 89

**Les conséquences des Lumières – Le point de vue
des communautés orthodoxes en France**

Patriciu VLAICU 94

**La mission dans la perspective
du mandat missionnaire du Ressuscité**

Francisco PÉREZ HERRERO 98

Quel témoignage ? Perspective missiologique

Tormod ENGELSVIKEN 117

Pour une missiologie de la culture occidentale

Jean-François ZORN 123

**La pneumatologie, un potentiel pour la mission dans
l'Europe contemporaine**

Kirsteen KIM 129

**Questions posées par les nouvelles spiritualités à
l'évangélisation en Europe après les Lumières**

Bernard UGEUX 139

Une présence configurée par la mission

Darrell JACKSON 146

Une liturgie configurée par la mission

András LOVAS 162

Les ministères en Europe après les Lumières

Peter LODBERG 172

**Quelle mission ? – La mission en Europe
et la mission universelle : réciprocité, partenariat...**

Elisabetta RIBET 179

Interpellations et exigences

Témoignage d'un théologien africain

Léonard SANTEDI KINKUPU 185

Rapport du groupe d'écoute

..... 197

Une présence humble et ferme dans l'espace public

Jean-Arnold DE CLERMONT 201

**Liste des participants à la 3^e Conférence européenne de
missiologie, Paris, 24-28 août 2006**

..... 204

ÉDITORIAL

Missiologie participative

Jean-François ZORN

Avec la livraison de ce numéro 52 de *Perspectives Missionnaires*, vous allez découvrir beaucoup de nouveautés. D'abord il est plus volumineux que d'habitude. En effet, l'équipe de rédaction de *PM* a décidé de publier l'intégralité des Actes de la conférence des sociétés européennes de missiologie qui s'est tenue à Paris du 24 au 28 août 2006 à Paris. C'est pourquoi une partie des rubriques habituelles de la revue est reportée au numéro suivant. Organisée sous l'égide de l'Association internationale d'études missionnaires (IAMS), cette conférence a été accueillie par l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) avec laquelle *PM* a de nombreux contacts. Son président, Jean-Marie Aubert, fait d'ailleurs partie de l'équipe de rédaction de *PM*. Il était donc tout naturel que, vu le sujet de cette conférence : « l'Europe après les Lumières : oser la mission dans une Europe qui se construit », *PM* mette à disposition de son lectorat francophone les résultats de cette importante conférence. La revue catholique d'expériences et de recherches missionnaires *Spiritus* a eu la même idée, c'est pourquoi son logo figure sur la couverture de notre revue et réciproquement. Cette collaboration, recherchée de longue date entre les deux revues confirme la volonté de *PM* d'être porteur d'une identité protestante ouverte aux autres confessions. Les Actes de cette conférence paraîtront aussi en anglais dans la revue du Conseil œcuménique des Églises *International Review of Mission* dirigée par Jacques Matthey, également membre de l'équipe de rédaction de *PM*.

Une autre nouveauté qui n'apparaîtra pas à la lecture de la revue, mais qui a son importance pour vous, lecteurs et lectrices, et pour nous équipe de rédaction, est la constitution de *Perspectives Missionnaires* en une association (du type loi 1901, française) lors de sa réunion annuelle de septembre 2006. Quel est l'intérêt de cette création ? Tout d'abord *PM* n'avait plus d'existence légale depuis 1992, année à partir de laquelle les Groupes Missionnaires (de tendance évangélique),

créateurs de la revue en 1981, avaient cessé toute responsabilité à son égard. Devenue autonome, l'équipe de rédaction de *PM* chercha alors, et obtint, le parrainage des principaux services missionnaires de traditions évangélique et luthéro-réformée, de langue française en France et en Suisse (liste en 3^e page de couverture). Ce parrainage assura une base protestante élargie à *PM*, mais ne lui donna en rien une existence légale. L'association ainsi créée sous le titre *Perspectives Missionnaires* s'est donné pour objet «de rassembler et de diffuser des informations, analyses et autres connaissances relatives à l'histoire et à l'actualité dans le domaine de la mission notamment en servant aux adhérents la revue semestrielle *Perspectives Missionnaires*». Pour réaliser cet objectif, *PM* peut ainsi rechercher des financements, mais vivra essentiellement des cotisations de ses membres auxquels la revue sera servie automatiquement.

Lecteurs et lectrices de *PM*, en payant ce que, jusque-là, nous nommions un abonnement, et qui s'intitule désormais légalement une cotisation, vous devenez membres de *Perspectives Missionnaires* et serez invité(e)s à l'assemblée générale annuelle, et vous recevrez la revue : vous voici rendu(e)s **participant(e)s** de notre entreprise dont la tâche essentielle demeure d'éditer la revue. En effet, le conseil d'administration de l'association *PM*¹ est pratiquement identique à l'équipe de rédaction de la revue avec, à sa tête, Claire-Lise Lombard assistée d'Andy Buckler et de Silvain Dupertuis. Jean-François Hérouard qui a assumé la direction de la rédaction de *PM* du n°45 (2003) au n°51 (2006), a souhaité passer la main. Nous le remercions vivement de sa collaboration qui a contribué au renouvellement de la revue. Nous lui souhaitons une heureuse retraite dont nous savons qu'elle est aussi, associativement parlant, très active.

Désormais, dans chaque numéro de la revue, vous trouverez une rubrique d'information sur nos projets et un appel à contributions et à réactions. D'ores et déjà nous avons programmé les sujets du dossier thématique des prochains numéros. Le n°53, à paraître au printemps 2007, placé sous la responsabilité de Christian Delord, portera sur un thème trop peu abordé : les rapports de la mission et de l'économie, comment relever le défi de la pauvreté, entre les théologies de la

¹ Jean-François Zorn est président de l'Association *Perspectives Missionnaires*. Le Bureau du Conseil d'administration de l'Association *Perspectives Missionnaires* se compose comme suit : Président : Jean-François Zorn, Vice-Présidente : Claire-Lise Lombard ; Secrétaire : Silvain Dupertuis ; Trésorier : Olivier Labarthe.

libération et celles de la prospérité. Le n°54, à paraître à l'automne 2007, placé sous la responsabilité d'Andy Buckler et de Bernard Coyault, portera sur les nouvelles formes de l'Église dans le monde, notamment dans les zones où la conversion au christianisme est interdite. Comme vous le constatez, ces sujets sont d'une actualité brûlante au regard de la situation économique de plus en plus dégradée des pays d'Outre-Mer et des zones urbaines et rurales d'Europe où simultanément s'est propagé le réveil missionnaire depuis le XIX^e siècle. Devant la situation des minorités chrétiennes dans tous les pays où l'islam et l'hindouisme sont instrumentalisés par la politique, on peut craindre que l'équilibre confessionnel du monde qui s'était établi depuis le temps colonial ne bascule dans plus de violence. Un dossier d'une revue de missiologie, fût-il bien fait, n'a jamais renversé le cours de l'histoire, mais la légitimité des Droits de l'homme et le témoignage rendu à l'Évangile réclament des hommes et des femmes de bonne volonté qu'ils/elles ne renoncent ni à penser, ni à parler, ni à agir. Nous serons de cette génération-là.

Merci de lire et de faire lire *PM* en relayant la campagne d'adhésion que nous lançons via les pasteurs des Églises de France et de Suisse !

Oser la mission, des actes et des paroles

Jean-Marie AUBERT
Jacques MATTHEY

Accueil

Je suis heureux, au nom de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie, de présenter les Actes de la troisième conférence européenne de missiologie qui s'est tenue à Paris du 24 au 28 août 2006 sur le thème : *L'Europe, après les Lumières : oser la mission dans une Europe qui se construit*.

Cette rencontre avait été préparée depuis deux ans en partenariat soutenu avec les associations européennes membres de IAMS, *International Association for Mission Studies*. Il s'agit de *British and Irish Association for Mission Studies* (BIAMS), *Central and Eastern European Association for Mission Studies* (CEEAMS), *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft* (DGMW), *Missions Wissenschaftliches Institut* (MWI) et *Nordic Institute of Mission and Ecumenical Research* (NIME). La conférence a été réellement co-organisée par l'ensemble de ces associations que je remercie de leur collaboration à la fois efficace et fraternelle.

Nous étions cent vingt-cinq théologiens issus de vingt-six pays d'Europe et de pratiquement toutes les Églises chrétiennes existant sur le continent européen, accompagnés par quelques théologiens venus des autres continents, réunis pour partager notre expérience et notre réflexion concernant la mission dans l'Europe marquée par les conséquences du Siècle des Lumières.

Un point remarquable de cette conférence a été la présence de nombreux *jeunes théologiens* notamment parmi les participants venus d'Europe de l'Est ou du Nord. L'Europe du Sud, par contre, a été trop peu présente, malgré nos efforts pour des invitations ciblées, essayant de profiter de la situation charnière de la France entre l'Europe latine et l'Europe anglo-saxonne.

Les *représentants des autres continents* ont pris leur part dans la recherche commune, apportant des contrepoints essentiels à notre démarche, nous rappelant que la mission est de partout à partout, et que personne n'est jamais missionnaire tout seul.

La missiologie se construit dans le *croisement des perspectives* entre christianisme et cultures, c'est tout l'enrichissement de la révélation chrétienne apportée par l'annonce du même Évangile à tous les peuples, comme dans le croisement entre les différentes traditions chrétiennes et c'est toute la richesse de l'interrogation réciproque entre les Églises se réclamant du Christ.

Il s'agit de la *troisième conférence* des associations européennes de missiologie membres de IAMS. La première conférence, à Stavanger en Norvège, a été organisée sous l'égide du *Nordic Institute of Mission and Ecumenical Research* (NIME) en août 1998 sur le thème : « le christianisme dans des sociétés multi-religieuses, perspectives missiologiques ». La seconde conférence tenue à Halle en Allemagne sous la responsabilité de la *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft* (DGMW) en août 2002 s'était donné pour but d'explorer « l'Europe post-moderne, contexte et mission »¹. La conférence de 2006 a donc pour thème : *L'Europe, après les Lumières : oser la mission dans une Europe qui se construit* (ou qui se cherche !).

La plupart des *intervenants*, membres ou non de nos associations européennes de missiologie, ont pu vivre les quatre jours de rencontre et apporter leur point de vue non seulement au cours de leur exposé, mais aussi dans les groupes de travail programmés, comme dans les discussions de couloir dont nous savons qu'en de telles circonstances, elles sont particulièrement importantes.

Tout au long de ces quatre jours, nous avons eu l'occasion d'approfondir notre réflexion sur la mission des Églises dans l'Europe actuelle : *l'Évangile est-il encore une proposition de salut aujourd'hui pour une Europe ouverte sur le monde, et à quelles conditions ?*

Jean-Marie Aubert,
Président de l'AFOM

¹ Les Actes ont été publiés dans *Swedish Missiological Themes*, vol. 86 (1998), n° 4 et vol. 90 (2002), n° 4.

Introduction au programme

Il m'incombe d'expliquer brièvement le déroulement du programme de cette conférence et donc la structure de la publication qui en rend compte.

Suite à la présentation faite par Jean-Marie Aubert, président de l'AFOM et président de la conférence, je ferai la parenthèse qui suit avant de revenir sur le programme lui-même. Si l'on fait exception du développement des mouvements pentecôtistes ou charismatiques issus des réveils successifs du siècle passé ou de la difficulté d'une interprétation théologique de la place des religions dans le monde, les changements sociaux et culturels en Occident et leurs implications sur les comportements religieux peuvent certainement être estimés comme le défi missiologique le plus important de ce début de millénaire. Nous sommes les témoins de la fin d'une époque de près de 2000 ans qui avait commencé avec l'empereur Constantin, mais ne savons pas encore vers quel paysage ecclésiastique les transformations actuelles vont nous mener dans les années à venir. Il est donc très heureux qu'après les conférences de Stavanger et Halle, les associations européennes de missiologie se consacrent de nouveau entièrement à la réflexion sur les changements actuels discernés dans le monde européen et les conséquences que cela a, aura et pourrait avoir pour le témoignage chrétien dans ce qu'il est de plus en plus convenu de considérer comme le « champ missionnaire » le plus difficile du monde contemporain.

Les trois grands axes de la conférence

Dans une **première partie**, nous nous sommes interrogés sur l'interprétation du contexte historique, idéologique, social et culturel dans lequel les Églises européennes se trouvent. Les exposés de ce premier axe ont été centrés sur l'histoire des idées, l'analyse sociologique des changements, la mutation des modèles d'interprétation et les valeurs spirituelles qui sous-tendent les motivations et perceptions de nos contemporains. Si ces premiers intervenants représentent certes des spécialisations et des approches variées, il a semblé essentiel au groupe organisateur d'enrichir la démarche par deux réactions en provenance respectivement du monde pentecôtiste et grec-orthodoxe. Sans ce que nous avons appelé dans le programme des « contre-points », notre perception de la réalité aurait, en effet, été incomplète.

On peut d'ailleurs se demander si une conférence missiologique comme celle de Paris, tenue dans une dizaine d'années, n'inverserait pas l'approche en offrant un programme dans lequel les thèmes principaux seraient développés par des orateurs et oratrices spirituellement héritiers

et héritières du mouvement charismatique et de la tradition orthodoxe, et les contre-points présentés par des missiologues reliés au protestantisme et au catholicisme de la partie occidentale de notre continent.

La structure du programme, consacrant le premier jour à l'analyse du contexte, avant d'aborder de front les questions bibliques et théologiques, pouvait laisser entendre que le discours missiologique des associations membre de IAMS était entièrement dépendant de l'approche dite « contextuelle », c'est-à-dire qu'il ne peut se développer que sur la base de l'analyse sociale ou idéologique de la réalité continentale. Les exposés qui sont réunis dans ces Actes montrent que les intervenants de cette première partie ne sont pas neutres du point de vue théologique ni ne prétendent l'être. L'analyse, même sociale ou historique, n'est pas sans lien avec la vision que l'on a de l'héritage chrétien et de la mission des Églises. On le sait bien, la théologie contextuelle n'échappe pas au cercle herméneutique; car aucun discours ne peut faire abstraction des expériences et des choix du chercheur en matière de religion. Il reste que cette structure du programme est nécessaire dans une conférence des associations européennes liées à IAMS; car ce sont précisément les théologiens européens qui dans l'histoire de l'Église et l'histoire missionnaire ont le plus péché par l'universalisation consciente et inconsciente de leurs discours et interprétations bibliques, les imposant aux Églises ou facultés de théologie issues de cultures tout à fait différentes. Nous devons constamment garder en mémoire les critiques virulentes qui avaient été faites aux chrétiens d'Occident en 1972 lors de la conférence missionnaire de Bangkok. Elles n'ont pas encore vraiment perdu leur pertinence.

La **deuxième partie** du programme était consacrée à la tentative de comprendre comment les évolutions qui ont été discernées influencent la vie, le mode d'organisation, le discours et le témoignage d'Églises concrètes. Il n'était pas possible, dans le cadre d'une conférence comme celle de Paris, de faire justice à tous les contextes spécifiques du continent européen. Une intervention principale à partir du contexte néerlandais, et deux contrepoints ont dû suffire. Le travail en ateliers a offert un espace pour des apports supplémentaires en provenance d'autres pays ou régions du continent. Il n'est par contre pas repris dans ces Actes.

Cette deuxième partie du programme s'est achevée par la rencontre et le dialogue avec des représentants ecclésiastiques et missionnaires français, au siège de l'ancienne Société des missions évangéliques de Paris, au boulevard Arago. Les participants à la conférence y ont été reçus par le Défap-Service protestant de mission. C'est à cette occasion que le pasteur Jean-Arnold de Clermont, président de la Fédération protestante de France et président de la Conférence des Églises Européennes (CEE-KEK), a prononcé le discours reproduit dans ces Actes.

La **troisième partie** du programme de la conférence de Paris avait pour but de relire les textes fondateurs de tout « envoi » dans la tradition biblique, puis de tenter une nouvelle synthèse missiologique pour définir les principes du témoignage chrétien contemporain en Occident, tant de la part des personnes que des communautés. A cause d'un empêchement de la part de l'orateur principal chargé de la synthèse, les organisateurs avaient demandé à plusieurs participants et participantes d'accepter de préparer dans de très brefs délais des présentations sur quelques thèmes spécifiques liés à leur compétence particulière, afin de remplacer l'exposé missiologique prévu à l'origine. Les quatre textes publiés dans ces Actes sont donc issus de ces interventions, plus ou moins retravaillées suite à la conférence. Une note rappellera le caractère nécessairement contextuel de telles interventions. Peut-être était-ce là une incitation de passer d'une forme de théologie et d'exposé académique héritée de la modernité à une manière de procéder plus postmoderne...

Cette troisième partie de la démarche se devait de donner de la place aux expériences concrètes de la vie et du témoignage des Églises. Durant la conférence, une première approche s'est tout naturellement faite par la participation aux services liturgiques du dimanche matin dans des communautés à Paris. La partie formelle incluait, elle, des présentations détaillées d'expériences faites actuellement en Europe. Plus que toute autre branche de la théologie, la missiologie perd sa crédibilité si elle n'est pas articulée à la réalité du témoignage vécu. Parmi les questions abordées, on pouvait noter les types de présence, les questions d'ordre liturgique, et une réflexion sur les ministères ainsi que sur l'aspect universel du mandat de l'Église. Même si la conférence de Paris était consacrée à la réflexion sur la mission en Europe, l'envoi à la suite du Seigneur crucifié et ressuscité ne peut jamais se limiter à un seul contexte. Il incombait donc également de réfléchir à la manière dont la participation des Églises d'Europe à la mission mondiale peut se faire dans le contexte historique précis qui est le nôtre. Un « contrepoint » important a clos cette partie de la conférence : il s'agissait d'interventions de missiologues orthodoxes d'Europe de l'Est sur des aspects de la théorie et pratique de la mission dans leurs Églises. Pour des raisons de place, ces nouveaux contrepoints peuvent être consultés sur le site www.afom.org.

À ce point de la démarche, la parole fut donnée à un « grand témoin » du Sud. Car si les chrétiens européens portent la responsabilité principale pour discerner la volonté de Dieu et le mandat des Églises dans leur continent, ce discernement ne pourra être que partiel, voire partial, sans un dialogue sérieux avec ceux et celles qui portent un regard de l'extérieur sur nos cultures et nos Églises, qu'ils vivent parmi nous comme représentants des autres cultures ou que leur discours provienne d'autres

continents. Ce n'est qu'au prix d'un large dialogue interconfessionnel et interculturel que le Saint Esprit nous guidera vers la vérité *tout entière*, selon la promesse de l'Évangile de Jean.

On ne peut que souhaiter que ce genre de rencontre de théologiens de la mission s'intensifie encore à l'avenir, pour le bien du témoignage chrétien en Europe, comme dans les autres continents. Une occasion en sera offerte dans les mois et années qui viennent par le processus international et interconfessionnel d'études visant à préparer les célébrations du centenaire de la conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg en 2010. Les contributions et discussions de la conférence de Paris publiées dans ces Actes sont une contribution à ce processus.

Durant la conférence, un « groupe d'écoute » avait été constitué avec des représentants et représentantes de chacune des associations missiologiques participantes. Ce groupe avait été chargé de discerner des pistes importantes pour la réflexion future, de rendre visibles des éléments communs et des divergences, mais pas d'offrir un texte que la conférence aurait à approuver. Le rapport a été lu en séance plénière, mais ni discuté ni adopté. Il représente l'état de la réflexion commune du groupe d'écoute.

L'ordre des textes de cette publication correspond dans l'ensemble à l'ordre dans lequel les exposés ont été tenus. Dans certains cas, des explications supplémentaires ont été insérées en guise d'introduction à certaines interventions.

Jacques MATTHEY,
AFOM et Conseil œcuménique des Églises, Genève.

Les Lumières, aux racines de l'Europe actuelle

François BOUSQUET

Bien que n'étant pas historien, mais philosophe et théologien, j'ai accepté de donner la conférence d'ouverture de notre colloque, tout simplement parce que la théologie ne se passe pas dans le ciel, mais dans le corps social et historique que sont les traditions religieuses, et parce que la philosophie, contrairement à une dérive fréquente, n'est pas d'abord rapport à la bibliothèque mais aux « choses mêmes ». C'est pourquoi la mise en situation historique est si capitale dès que l'on veut comprendre, et non pas seulement expliquer. Bien évidemment, c'est une certaine herméneutique que je proposerai, mais en sachant que les interprétations proposées seront aussitôt soumises à un contrepoint et au débat qui s'ensuivra. Il n'est de science que dans le dialogue...

Je ferai d'ailleurs une première remarque, qui sera d'inviter au respect de la complexité, parce que trois siècles plus tard, les Lumières, en version idéologiquement simplifiée (par exemple les Lumières françaises ne sont pas l'exact équivalent de l'*Aufklärung* à l'allemande), ont beaucoup servi tantôt d'étendard, tantôt de repoussoir. *Étendard* de la connaissance contre l'obscurantisme, de la démocratie contre la tyrannie, de l'humanisme contre la religion. Mais à chaque fois il faudrait corriger : le scientisme et le positivisme de la fin du XIX^e siècle sont assez éloignés de l'enthousiasme émergent de l'*Encyclopédie*; la démocratie aura encore bien des progrès à faire au-delà de la demande des classes montantes de participer au pouvoir; et enfin les Lumières ne sont pas d'abord athées, mais récusent plutôt toute mainmise de l'Église et des clercs sur la « chose publique », la *res publica*. L'État ne se veut pas « sans Dieu », il récusé l'Église. *Repoussoir*, parce que les réactions du XIX^e siècle, de Burke à de Maistre, dénoncent non sans paradoxe la tolérance et les Droits de l'homme comme source des excès et violences de la Révolution. Ce paradoxe se prolonge au XX^e siècle avec le feu croisé de la critique des Lumières par les mouvements conservateurs ou nationalistes et par ceux qui se demandent pourquoi une civilisation comme celle des

Lumières n'a pu empêcher le drame de la Shoah¹. Tout ceci doit nous avertir, s'il en était besoin, que les choses ne sont pas si simples...

Il faut d'abord s'entendre sur une datation : j'adopterai celle de Pierre Chaunu : 1680-1780, en « dates rondes » comme il dit². Il ne faut pas oublier, ajoute-t-il, que les Lumières se situent dans le prolongement du tournant des années 1620-1650. « *Trente ans, le temps d'une organisation, 1620-1650, quelques centaines de bourgeois, gentilshommes, officiers, proches des strictes disciplines de la marchandise, libérés par la rente et par l'État du souci du gagne-pain quotidien. Le miracle européen de la révolution mécaniste, soyons précis, le deuxième quart du XVII^e siècle, se place désormais en facteur commun de toute périodisation. Voilà le temps dur sur lequel la civilisation de l'Europe classique organise ses pensées. Voilà le rôle temporel sur lequel les Lumières, à l'état second, et la civilisation scientifique du XX^e siècle même, un peu plus indirectement mais tout aussi sûrement, prennent extension et appui.* »³ Pour les années 1680-1715 Paul Hazard a parlé d'une « crise de la conscience européenne », une sorte d'effroi devant les bouleversements qui s'annoncent, et que va permettre, entre 1730 et 1770, en l'espace de deux générations, le doublement de population. Au-delà de 1780, c'est un ensemble plus brutal de révolutions qui s'inaugure.

En tout cas, il n'est pas déplacé de parler des Lumières comme de l'une des racines de l'Europe, telle qu'elle s'est longtemps perçue ou a été perçue par les autres, telle qu'elle a voulu aussi en faire mémoire dans le préambule de son projet de Constitution. D'où vient alors, nous aurons à nous poser la question, que ces racines soient pourtant périodiquement contestées, sous plusieurs aspects ? Les Lumières ont cherché passionnément un universel, mais celui-ci est critiqué par le réveil des cultures colonisées, par la radicalisation d'un certain islam, et aussi par l'émergence actuelle, dans un monde globalisé et polycentré, de puissances continentales comme la Chine ou l'Inde, qui

¹ Voir par exemple *Les Anti-Lumières* de Zeev Sternhell, Paris, Fayard, 2006, 590 p., collection « L'espace du politique ».

² Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 2003, 429 p., collection « Champs », n° 116. La première édition date de 1971, mais il faut constater, trente-cinq ans plus tard, même si les études ont progressé depuis, que l'approche demeure étonnamment pertinente, en particulier en ce qui concerne les conditions de possibilité du développement de la culture (population, technologies, édition, échanges économiques, etc.)

³ *Ibid.*, p.8.

réduisent l'Europe actuelle à un ensemble régional dont l'influence décroît. Comment se fait-il qu'on se réclame des Lumières tout en les contestant ? Ceci doit nous inviter à une étude de la culture où la pensée n'est jamais abstraite, mais a toujours un impact politique considérable. La réflexion sur une culture ne peut se dispenser d'examiner quelles puissances elle libère, et ce qu'elle opprime...

C'est pourquoi, à titre heuristique, je ferai le choix de me limiter à quatre points qui me paraissent décisifs : l'autonomie de la raison ; le souci de l'universel en faveur des Droits de l'homme et contre la religion politique ; ce qu'il y a d'inoubliable dans la liberté revendiquée comme valeur suprême ; une transformation des modes de vie, enfin, dont certains traits marquent encore notre époque.

A chaque fois, il conviendra de regarder, avec ce qui demeure, en quoi l'héritage est contesté, sans oublier notre problématique spécifique d'une interrogation sur la mission chrétienne aujourd'hui.

L'autonomie de la raison et l'héritage contesté des puissances qu'elle libère

L'esprit est bien la première caractéristique des Lumières : une intelligence ouverte, vive, curieuse, pratique, légère voire ironique, sans pesanteur. Les « philosophes » deviennent lisibles, en usant d'une gamme incroyable de genres littéraires. L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (parue en vingt ans, de 1751 à 1772) est un énorme succès de librairie. Les journaux (*Journal des savants*, *Gazette*, *Mercur de France*, pour ne citer que les français, mais ils prolifèrent tout autant en Angleterre et en Allemagne) font circuler les idées et nourrissent les débats. Ce siècle est grand lecteur : aux moyens traditionnels de la culture, « voir faire et ouï-dire », comme dit joliment Chaunu, succède une alphabétisation massive, ou plutôt « l'acquisition d'un niveau de lecture efficace, par une fraction désormais non négligeable, à l'ouest, de la population »⁴. Il y a surtout cette idée que le savoir rend libre, que l'éducation « civilise » (avant le retour à la nature et le mythe du « bon sauvage » de Rousseau et des pré-romantiques), et qu'à l'obscurité de l'histoire doit se substituer l'universel de la raison.

L'heureuse mémoire que nous avons des Lumières, et qui répond à leur optimisme, se souvient de la confiance dont ce moment de la culture témoigne envers le savoir, l'éducation et le progrès. Ce qu'on

⁴ *Ibid.*, p.10.

oublie trop souvent de mettre en valeur, c'est qu'au plan politique, la lutte par la raison contre la peur, fille de la violence, est un des éléments majeurs du projet des Lumières. La vérité, en dernière instance, n'est pas seulement ce qui fait ses preuves sans attendre l'eschatologie, mais ce qui s'atteint au sein d'un régime de liberté. « Oser penser par soi-même », comme le dit Kant dans son opuscule *Qu'est-ce que les Lumières ?* L'esprit critique devient une valeur primordiale, sans moratoire possible dans la modernité qui s'instaure ainsi, détrônant la tradition comme principe de légitimation.

S'il ne fallait être bref, quel plaisir ce serait de s'attarder aux merveilleux écrivains du XVIII^e siècle français, anglais, allemand ; à l'essor des sciences en tous domaines, astronomie et physique mathématique, botanique, zoologie, minéralogie, géographie, et toutes sortes de techniques, de l'horlogerie à l'architecture en passant par l'automatisme et la navigation, sans parler de la multiplication des Académies de toutes sortes. Consulter les planches de l'*Encyclopédie* est un vrai régal. L'*Aufklärer*, l'homme éclairé, se comprend avec enthousiasme comme celui qui sort des ténèbres de l'ignorance.

Mais comment est-on passé de l'optimisme des Lumières, en matière de raison et de raison politique, au tragique dont nous sommes les contemporains ? C'est sans doute la chute des grandes espérances fondées sur les progrès de la connaissance qui nous laisse le plus nostalgiques. L'idéologie du progrès s'est brisée en 1945 à Auschwitz et Hiroshima, tandis que la critique de la raison bourgeoise par l'École de Francfort a fait apparaître que la raison, en ses versions totalitaires et ses puissances technologiques, pouvait à son tour servir la violence, et faire peur.

C'est ce basculement précis qui doit nous interroger, entre un moment où la religion est rapportée au monde de la peur et des superstitions, et le moment (le nôtre) où ce sont la science et la technologie qui font peur, tandis que la religion oscille entre religion qui fait peur et religion qui dit « N'ayez pas peur ! ». Au moment des Lumières, il y a pour ainsi dire trois enjeux majeurs : une exigence critique, un souci de l'universel, et un appel à la liberté. La « religion » est créditée d'un triple handicap : son obscurité, qui doit laisser place à la transparence de la conscience éclairée ; sa particularité historique,

telle qu'énoncée clairement par « la question de Lessing »⁵, à laquelle doit succéder une universalité pensée; enfin l'autorité d'une tradition, en particulier dogmatique, qui doit s'effacer au profit du débat et de l'argumentation. Tout cela, bien évidemment, au profit de la liberté, et contre les peurs suscitées par l'ignorance et la violence.

Je voudrais insister, des Lumières à nous, sur le déplacement considérable qui s'est opéré, et n'a pas demandé moins de deux siècles, dans la manière d'envisager le rapport entre raison et religion. Le jeu entre science et foi, c'est étonnant, se joue maintenant à front renversé. La foi était critiquée comme superstition et obscurantisme, or les « maîtres du soupçon » (Marx, Nietzsche, Freud) ont critiqué la supposée transparence de la conscience, en renvoyant à l'obscur de l'inconscient, le désir qui sous-tend nos rationalisations. Les religions, en particulier le judaïsme et le christianisme, semblaient compromettre l'universel dans leurs particularités historiques, plus encore, dans leur attachement à l'histoire; mais il est apparu, au XIX^e et surtout au XX^e siècle, qu'un universel simplement pensé pouvait conduire à des utopies voire à des régimes totalitaires, montrant en contrepoint qu'en matière d'universel concret, c'est la vérité du particulier qui l'élève à l'universel. L'autorité des dogmes enfin était désignée comme responsable de la servitude de la pensée, le contraire même de sa liberté; et voici que le principe en œuvre dans la religion des prophètes s'avère être un puissant principe critique des dominations qui se font passer pour rationnelles mais sont en fait aliénantes, fût-ce quand elles se veulent libérales. Si l'on regarde les trois principaux contenus, le retournement est impressionnant⁶.

⁵ Je reprendrai ici la formulation à laquelle s'attache le génial *Post-Scriptum* de Kierkegaard: « Lessing a dit que les vérités historiques contingentes ne peuvent jamais servir de preuves aux vérités éternelles de la raison, et que le passage grâce auquel on veut édifier une félicité éternelle sur une donnée historique est un saut. » Sören Kierkegaard, *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), Œuvres complètes, vol. 10, Paris, Editions de l'Orante, 1977, p. 88.

⁶ Cf. François Bousquet, « La ragione contro la paura e la paura della ragione. Di fronte alla violenza la crisi congiunta dell'eredità dell'Illuminismo e del concetto di religione » (en italien; « La raison contre la peur et la peur de la raison. Face à la violence, la crise conjointe de l'héritage des Lumières et du concept de religion »), dans *L'eredità dell'Illuminismo e la critica della religione*, coll. : « Quaestiones Disputatae », n° 1, Collana di studi a cura delle Associazione Italiana di Filosofia della Religione, Roma, Aracne Editrice, 2004, 116 p., Atti (à suivre...)

Il aura fallu que la culture européenne, en ses diverses composantes, du nord au sud et de l'ouest à l'est, digère en quelque sorte un réaménagement considérable, sur les trois plans: la critique issue de la raison et celle issue des prophètes ne sont pas en conflit mais en synergie, l'universel doit être poursuivi non pas seulement par la pensée mais par son inscription dans la vérité du particulier et des différences; enfin Jérusalem autant qu'Athènes peut contribuer à la liberté. Les Lumières furent en quelque sorte un temps inaugural, car il fallait qu'au-delà des Révolutions politiques qu'elles ont rendu possibles, les deux siècles suivants prennent à bras le corps la question de la violence dans l'histoire. Elles auront eu le mérite en tout cas de prôner l'universel, de dénouer une intrication du religieux et du politique, et d'inscrire dans la culture, non seulement des élites mais du peuple, l'idéal de la liberté pour tous.

Le souci de l'universel, en faveur des Droits de l'homme et contre la religion politique

L'héritage des Lumières, issu d'un espace européen à la fois un et pluriel, héritage le plus connu et le plus discuté, est caractérisé par la recherche d'une nouvelle forme du vivre-ensemble, fondé sur l'universalité des Droits de l'homme, qui implique au plan de la société une critique radicale du théologico-politique. L'un et l'autre dossier, celui de l'universel et celui du religieux, sont complexes.

L'universel

L'universel est celui de « l'homme », de sa dignité, encore faut-il voir en quel sens l'établir, avant d'en montrer les conséquences quant à la compréhension du religieux.

Aux privilèges de la naissance les Lumières vont opposer progressivement ceux du mérite et du talent, de l'esprit plus encore que de la « vertu ». Il faut évidemment distinguer par exemple entre la société anglaise, où l'ascension sociale est beaucoup plus fluide, et la société française, où l'abolition des privilèges sera la plus grande révolution. L'essentiel est surtout la dignité reconnue à chaque être humain par nature dans le cadre de la cité. C'est l'effort de penser en se mettant à la place de l'autre qui permettra de bâtir un monde commun. Qui-

(...suite)

del III Convegno annuale della Associazione Italiana di Filosofia della Religione, Ferrara, 16-17 Giugno 2004, pp. 17-36.

conque a rencontré un univers réellement structuré par les castes peut mesurer l'incroyable retournement de pensée que cela représente. Par suite, l'essentiel héritage politique des Lumières est celui de la démocratie et de l'état de droit, et l'humanisme demeure la plus belle des valeurs européennes.

Nous aurons l'occasion de revenir sur la grandeur de ce qui se passe alors avec cette mutation. J'insisterai sur un seul point concernant l'héritage. Le pouvoir doit être « éclairé », qu'il s'agisse de Frédéric II, de la grande Catherine ou de Necker. Mais aujourd'hui, avec la multiplication de la puissance que procurent les technologies advient un problème de fond : les deux intérêts fondamentaux de la société deviennent l'avoir (qui annonce le primat de l'économie) et le savoir (sous la forme du progrès technologique). Le XVIII^e siècle a longuement posé le problème éthique, et multiplié les variations sur la « vertu » (qui se cherchent des modèles antiques, puis transitent de Rousseau à Saint-Just). Les théories du pouvoir (maintenant inséparables du savoir et de l'avoir) éclateront aux XIX^e et XX^e siècles entre les valeurs de liberté et de justice. Le capitalisme (marchand depuis la Renaissance et maintenant industriel ou de services) a besoin de liberté, mais il peut tourner à un libéralisme qui use de la liberté du renard dans le poulailler. Le socialisme, de Proudhon, Marx et successeurs, réclame la justice, mais peut se radicaliser en réduction des libertés publiques, quand l'*intelligentsia* devient *nomenklatura*. Bref, la réflexion des Lumières sur l'universel, appliquée génialement par Montesquieu à la question du pouvoir, n'avait pas prévu ces nouveaux pouvoirs sans contre-pouvoir que sont aujourd'hui le pouvoir économique et le pouvoir médiatique, et ce curieux universel concret que sont les multinationales.

A quoi il faut ajouter que le coût, intellectuel et politique, d'un universel de la rationalité (finalement technique) n'est pas seulement la minorisation des différences (les langues régionales, les histoires particulières des peuples, la variété des cultures), mais le risque de compromission entre colonisation et entreprises de « civilisation ». On le voit : quand on se met à parler de l'universel, il faut aussitôt se demander : *au profit de quel sujet ?* Qui, à la fin, sera sujet de son destin, dans l'histoire commune, et comment les sujets seront-ils solidaires ? C'est ici qu'il convient d'aborder la « religion » des Lumières.

Le religieux

Le religieux des Lumières n'est pas d'abord anti-chrétien, mais refus du pouvoir politique de l'Église. Par refus de la collusion de la religion avec un ordre archaïque qu'elle sacralise, les Lumières veulent une religion naturelle, ou encore « dans les limites de la simple raison »⁷.

On ne saurait sous-estimer le traumatisme qu'a pu représenter en Europe le caractère ravageur des guerres de religion et la rupture du vivre ensemble qu'avait assuré tant bien que mal la chrétienté médiévale, apte malgré tout à intégrer les différenciations nationales naissantes au sein d'une inspiration commune. Si le principe religieux divise jusqu'au sang (et la mémoire du sang versé est longue), au lieu d'unifier dans un certain idéal partagé, alors le Prince, mais aussi la République ou les autres régimes à venir, seront tentés, au-delà de l'épisode intermédiaire appliquant le principe *cujus regio hujus religio*, de renvoyer le religieux au domaine du privé et des opinions qui n'ont pas à interférer dans la vie publique.

Vu par des chrétiens d'aujourd'hui, le paradoxe est dévastateur : ce siècle a confiance en l'homme, mais il n'est pas croyant. Certes il ne s'agit pas de nier que le XVIII^e siècle a été un grand siècle mystique au sein du catholicisme, comme l'ont montré les travaux de l'abbé Brémond, ou un siècle de *revivals*, de « réveils » étonnants dans le monde protestant. Les Lumières ne sont pas un simple retour à la rationalité grecque, elles ne peuvent se comprendre sans l'inspiration chrétienne. Seulement, celle-ci apparaît à chaque fois comme tronquée. Il y a dans les Lumières comme dans le christianisme, une affirmation fondamentale d'universalité, mais l'égalité de tous les humains n'est plus rapportée à l'image de Dieu en eux. Le christianisme comme les Lumières tiennent l'homme comme un être rationnel et moral, capable de faire des choix sans prédestination, mais la « nature » qui devient la règle relève davantage de la mécanique ou de « l'horlogerie » du monde avant d'être saluée comme création. Rousseau est ici le point de clivage, avant que ne s'opère le retour des romantiques à la nature reconnue comme création. Enfin, le christianisme comme les Lumières ont confiance en l'avenir, mais c'est l'idée de progrès qui s'est substituée à l'espérance, et il faudra attendre le XIX^e pour qu'adviennent des versions sécularisées et politiques du

⁷ Cf. Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968, 267 p.

messianisme, figure politico-religieuse qui inclut toujours la référence à la souffrance des peuples, et une désignation du mal comme injustice et non pas seulement comme ignorance.

En fait, les *Te Deum* ont fini par expulser la croix. Dieu n'est plus le Père de Jésus, mais l'Être suprême des théophilanthropes, ou la pâle Providence de Bernardin de Saint-Pierre. Le théisme finit par faire le lit de l'a-théisme quand on s'apercevra que les deux fonctions de l'Être suprême pris pour Dieu, à savoir: donner la pichenette de départ à la mécanique du monde et garantir la moralité, sont remplies plus efficacement, au sein de l'immanence, par la matière d'une part (La Mettrie, d'Holbach, Helvétius), et par l'appel au sanctuaire de la conscience morale d'autre part (au-delà de la critique kantienne de la raison pratique).

Il ne faut pas s'y tromper : l'héritage qui sépare religion et foi, religion de l'homme et foi théologale, s'origine bien plutôt à la pratique de la commende, qui confie le pouvoir dans l'Église aux grands par le biais du pouvoir politique. Les Lumières ne sont pas contre la foi, elles visent plutôt « l'infâme », pour parler comme Voltaire: la manière dont un ordre politique, de plus en plus incapable de gérer le salut du peuple, et devenant insupportable par sa violence sur les consciences, se pare de l'autorité religieuse pour retarder sa fin. L'incroyance des élites, quand ce n'est pas celle des prélats qui en sont issus, est le triste symptôme d'une contradiction qui ne pouvait s'achever que dans une catastrophe. La véritable reconstruction, au XIX^e siècle, ne s'appuiera pas tant, en définitive, sur une restauration de l'ordre ancien, que sur le lien, profondément missionnaire, mis entre la foi et le souci des pauvres.

Indispensable et fragile liberté

Péguy, parlant de Descartes, écrivait : « ce cavalier parti d'un si bon pas... ». L'homme des Lumières s'engendra lui-même avec enthousiasme. Tant de choses devenaient possibles ! Mais « l'homme capable » oublia peut-être trop vite « l'homme faillible », pour parler comme Ricœur. La problématique qui fait entrer avec les Lumières dans un nouvel âge de la raison est celle de la liberté, qui permettra

enfin « l'éducation du genre humain », pour reprendre un titre de Lessing⁸.

Malheureusement, deux siècles plus tard, on dirait qu'un piège s'est refermé. Ce sans quoi il n'est effectivement pas de liberté, l'usage de la raison, n'a pas empêché la construction de ce monstre paradoxal que sont des rationalités qui semblent aveugles, avec leurs logiques inhumaines, que ce soit pour organiser la guerre, ou pour optimiser des fonctions vitales telles que l'économie, et en général toute l'organisation de la vie collective. L'efficacité superbe de ces machines peut enthousiasmer, ou glacer d'effroi. D'ailleurs le mythe de la rédemption du genre humain par la connaissance s'étend de deux manières : brutalement à Auschwitz et Hiroshima, comme on l'a dit, et de manière moins voyante et plus diffuse, parce que la meilleure connaissance des déterminismes qui nous conditionnent ne suffit pas à conjurer leur effet, qu'il s'agisse de la chaîne alimentaire ou de la pollution atmosphérique. Le pire serait un retour à l'irrationnel, sous toutes ses formes, y compris de religiosité. Mais la raison – nous l'avons maintenant expérimenté – si elle multiplie la puissance, nous laisse toujours décider, c'est heureux et c'est tragique, si c'est pour la vie ou pour la mort. Nous voilà plus conscients, mais pas forcément moins sauvages.

La question doit être posée avec insistance : aujourd'hui, n'a-t-on pas peur de la raison comme on a eu peur de la religion ? Que s'est-il passé intellectuellement ? Il est frappant de constater que la question de la liberté face à l'aliénation est au centre des préoccupations philosophiques des deux derniers siècles, de Hegel à Marx, et des existentialistes aux théologies de la libération. Il n'y a pas de doute : c'est la puissance que donne la raison, du moins la rationalité analytique, qui explique la formidable montée en puissance technologique et économique de l'Occident, tandis que, précisément, technologie et économie financiarisée sont les deux facteurs majeurs de la sécularisation. Mais la puissance tourne à la violence si elle n'a pas de régulateurs. Et si les deux régulateurs que peuvent être la raison et la religion s'inversent, et rendent possible ou cautionnent la violence, dans quel monde de peur sommes-nous entrés ?

On voit ici la critique qui s'impose. Du côté des Lumières, c'est la raison qui est le régulateur en dernière instance. Mais que faire si la

⁸ Lessing, *L'éducation du genre humain*, traduction de Pierre Grappin, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

raison devient la raison du plus fort, comme pour la liberté ultralibérale, qui s'apparente à la liberté du renard dans le poulailler, tandis que l'irrationnel refléurit dans l'imaginaire collectif? Et, d'un autre côté, dans la problématique opposée où c'est la religion qui viendrait tempérer de sagesse et de valeurs un monde voué à la technicité rationnelle, si la religion à son tour, chrétienne, musulmane ou hindouiste, sacralise les violences communautaires des intégrismes de tous bords, de quel recours pouvons-nous disposer?

Des Lumières à nous, nous aurons appris au prix fort à ne pas opposer liberté et religion. Car la liberté à rechercher est la liberté réelle, concrète, solidaire. L'homme religieux et rationnel à la fois s'interroge avec pertinence sur la division de l'être humain d'avec lui-même, qui veut et ne veut pas cette liberté : la lutte contre ce qui s'appelle théologiquement le péché est indissolublement lutte contre la violence et contre l'illusion. La liberté a besoin de l'égalité, mais plus encore de la fraternité.

Une transformation de certains modes de vie qui marque encore notre époque

Je voudrais en terminant pointer, pour la période des Lumières, quelques mutations dans l'art de vivre. Assurément, les modes de vie se sont transformés beaucoup plus radicalement entre 1920 et le XXI^e siècle qu'au cours des trois siècles précédents, que ce soit dans le rapport au temps et à l'espace, ou la communication, la sociabilité et l'économie. Mais quelques mutations de ce moment restent décisives.

On a dit que les Lumières étaient la renaissance de l'individu ; assurément, mais c'est aussi la ville : cet individu est très urbain, à tous les sens du mot. Contrairement à aujourd'hui, la masse demeure rurale, et l'on n'en est encore économiquement qu'au stade pré-industriel. Mais la ville, avec ses salons, ses cafés, ses théâtres, sa presse, et aussi un premier cosmopolitisme, commence à modifier en profondeur les comportements.

On sait que les Lumières ont pour idéal de la culture l'excellence ; il faut y ajouter, autre trait moderne, qu'elles prônent le bonheur (cette « idée neuve en Europe » comme le dira Saint-Just). La musique, la peinture, l'architecture, la littérature de la période nous en laissent une saveur toujours renouvelée.

Les Lumières enfin, c'est une attention à « l'autre », le lointain, l'étranger, qui n'est plus la première découverte du XVI^e siècle, mais

une attention plus réfléchie, plus distanciée, qui compare les cultures : le Turc fait peur ou fait rire, le Persan sert de contrepoint à Montesquieu, l'Inde étonne, la Chine fascine, l'Afrique hélas est exploitée mais les premières réactions anti-esclavagistes se font jour.

Nous sommes là dans le domaine des pratiques sociales, plus que de la théorie. Il est intéressant cependant de remarquer que nous aussi, par-delà le XIX^e siècle industriel et le XX^e siècle si sanglant, nous retrouvons ce goût du bonheur, de l'excellence et de l'égalité à la fois, la fascination des autres cultures, et la question de l'individu dans la ville, avec l'envie de débats démocratiques, dans la presse, les cafés, les cercles d'amis réunis par affinité. Notre mode de communication s'est diversifié ; il n'est pas sûr que les moyens de transmettre l'information qui sont les nôtres aient multiplié la véritable communication qu'est la parole échangée, tellement superbe au moment des Lumières. La mission n'échappera pas à la question de la communication, et de l'estime de l'autre.

Conclusion

Les Lumières et l'Europe : revisiter l'héritage

L'héritage des Lumières, on peut le dire sans hésiter, garde toute sa pertinence, peut-être davantage dans ce qu'il a semé que dans ce qu'il a critiqué. Ce qu'il a semé est la liberté que cela donne de « penser par soi-même ». Ce qu'il a critiqué recouvre diverses malfaçons de la religion (*corruptio optimi pessima...*), entre autres la volonté de puissance qui arrive à s'exprimer dans la sclérose ou l'hypocrisie des institutions. L'autonomie de la raison est toujours nécessaire, et les peurs encore à combattre. Notre colloque se propose de revisiter l'héritage, sous l'angle de la mission. Époque critique entre toutes, à tous les sens du mot, les Lumières ont vu leur critique largement critiquée. Pourtant, la « réception » de ce moment de la culture est loin d'être achevée, ce qui demande que nous nous interroguions à nouveaux frais, en termes d'avenir mondial, sur les questions essentielles : comment promouvoir la dignité et les Droits de l'homme ? Comment permettre la construction de sujets qui demeurent solidaires ? Quels rapports, différenciés selon les cultures, imaginer entre le théologique et le politique ? Quel usage faire des puissances de la raison ? Quel universel viser concrètement, de telle sorte qu'il permette de bâtir ensemble l'avenir ? En définitive quelle Bonne Nouvelle de Dieu

annoncer aux nations pour que l'espérance soit fondée jusque dans le concret ? Il y a du pain sur la planche pour le temps qui vient.

François BOUSQUET est professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut Catholique de Paris (France) où il dirige également l'Institut de science et de théologie des religions (ISTR).

L'Europe, un cas exceptionnel ?

Grace DAVIE

Si l'on veut comprendre la place de la religion dans l'Europe du XXI^e siècle, on doit tenir compte d'un certain nombre de facteurs¹. Parmi ceux-ci, nous retiendrons :

- le rôle des Églises historiques dans la formation de la culture européenne ;
- la conscience que ces Églises ont encore un rôle à jouer à des moments particuliers de la vie des Européens modernes, bien qu'elles ne soient plus en mesure d'opérer un contrôle sur les croyances et les comportements de la grande majorité de la population ;
- un changement observable dans le profil des personnes fréquentant les Églises : celles-ci fonctionnent désormais davantage sur le modèle du choix que sur le modèle de l'obligation ou du devoir ;
- l'arrivée en Europe de groupes de populations venant de différentes régions du monde, avec des aspirations religieuses très différentes de celles de leurs sociétés d'accueil.

On passera tour à tour en revue chacun de ces facteurs afin de répondre à la question posée dans le titre de cet article : l'Europe est-elle un cas exceptionnel en ce qui concerne les formes d'expression du

¹Pour un aperçu général sur le thème de la place de la religion dans la société, lire : Gerhard Robbers, éd., *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996 ; René Rémond, *Religion et société en Europe aux XIX^e et XX^e siècles : essai sur la sécularisation*, Paris, Seuil, 1996 ; Andrew M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium : A Sociological Profile*, London, Transaction, 2003 ; John Madeley and Zsolt Enyedi, éd., *Church and State in Contemporary Europe, The Chimera of Neutrality*, London, Frank Cass, 2003 ; Hugh McLeod and Werner Ustorf, éd., *The Decline of Christendom in Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 ; et les publications de la *European Values Study*, que l'on trouve sur le site EVS régulièrement mis à jour : <www.europeanvalues.nl/index2/htm>. À côté de ces ouvrages qui traitent de la religion en général, se développe rapidement une littérature sur la présence de l'islam en Europe ; pour une vue d'ensemble, lire Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 2004.

religieux ? La réponse à cette question en appelle d'autres. En effet, si nous arrivons à la conclusion que l'Europe constitue de fait une exception à cet égard, nous devons répondre à la question : pourquoi cette exception ? Et inversement, si nous concluons qu'il n'y a pas d'exception, nous devons également dire pourquoi. Et que pouvons-nous dire concernant l'avenir ? L'Europe poursuivra-t-elle la trajectoire historique qui est la sienne ou empruntera-t-elle de plus en plus les formes du religieux que l'on rencontre ailleurs ? Ou bien encore – la question mérite d'être posée – *le reste du monde ressemblera-t-il encore plus à l'Europe ?*

Héritage culturel

Deux points sont importants en ce qui concerne le rôle joué par les Églises historiques dans la formation de la culture européenne : la tradition chrétienne y a indiscutablement joué un rôle crucial, mais elle ne fut en aucun cas la seule à l'œuvre dans l'évolution qu'a connue l'Europe. O'Connell identifie trois facteurs constitutifs ou thèmes ayant joué un rôle dans la création et la re-création de l'unité de ce que nous appelons l'Europe : le monothéisme judéo-chrétien, le rationalisme grec, et le système d'organisation romain². Ces facteurs évoluent et se transforment au fil du temps mais leurs diverses combinaisons peuvent être considérées comme étant ce qui forme et reforme un mode de vie que nous en sommes venus à reconnaître comme européen. Au sein de ces combinaisons, la dimension religieuse s'impose d'elle-même.

Un seul exemple suffira. La tradition chrétienne a produit un effet irréversible sur la structuration du temps et de l'espace dans cette partie du monde. Semaine et année sont organisées selon un rythme chrétien, même s'il est vrai que les grandes fêtes commencent à perdre de leur sens pour de larges tranches de la population. Dans le même registre, des débats passionnés ont eu lieu dans certaines régions d'Europe pour savoir s'il fallait laisser ouverts ou non les magasins le dimanche (le vendredi n'entrant d'ailleurs pas en ligne de compte pour une large majorité d'entre nous, encore que cela puisse changer). La même chose est vraie de l'organisation de l'espace. Où que l'on regarde autour de soi en Europe, les églises chrétiennes (édifices)

² James O'Connell, *The Making of Modern Europe. Strengths, Constraints and Resolutions*, University of Bradford Peace Research Report, no. 26, Bradford : University of Bradford, 1991.

prédominant et ont toujours, pour certaines, une valeur symbolique considérable. On ne peut cependant pas nier que dans certaines régions du continent européen (en particulier les grandes villes), la ligne d'horizon est en train de devenir un indicateur d'une diversité religieuse croissante. L'Europe change, mais l'héritage du passé demeure profondément inscrit dans l'environnement physique et culturel.

Religion par procuration

La présence physique et culturelle est une chose ; la mainmise sur la vie quotidienne de la population européenne en est une autre. Les commentateurs de diverses tendances s'accordent sur le fait que cette mainmise n'est plus une aspiration réaliste pour les Églises historiques en Europe. Cela ne signifie cependant pas que ces institutions ont perdu toute signification comme indicateurs de l'identité religieuse. Au cours de mes propres travaux, j'ai exploré cette ambiguïté persistante au moyen du concept de « religion par procuration »³.

Par ce concept, je veux signifier *la notion de religion mise en œuvre par une minorité active au nom d'un beaucoup plus grand nombre de gens qui (au moins implicitement) non seulement comprennent mais encore approuvent très clairement ce que fait la minorité*. La première partie de cette définition est relativement claire et reflète le sens habituel du terme – à savoir, faire quelque chose au nom de quelqu'un d'autre. La seconde moitié de la définition est par contre plus controversée. Quelques exemples permettront de comprendre ce qu'on veut dire au juste. Il semble que la religion puisse fonctionner « par procuration » de bien des façons : les Églises et leurs représentants officiels célèbrent des rites au nom d'autres gens ; les représentants officiels et les membres réguliers des Églises croient au nom d'autres gens ; les représentants officiels et les membres réguliers incarnent des normes morales au nom d'autres gens ; les Églises, enfin, peuvent offrir un espace où un débat par procuration peut avoir lieu sur des questions encore non résolues au sein des sociétés modernes. Je vais reprendre l'une après l'autre chacune de ces propositions. Je montrerai ainsi qu'une telle approche de la religion en Europe peut être productive.

³ Cf. Grace Davie, *Religion in Modern Europe : A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Dans la liste susmentionnée, le point le moins controversé concerne le rôle des Églises et de ses représentants officiels auxquels il incombe de célébrer des rites au nom d'une palette très diverse d'individus et de communautés à des moments-clés de leur existence. Naissances, mariages et funérailles tout particulièrement constituent les exemples les plus évidents de cette demande persistante en matière de rites religieux y compris dans une société modérément sécularisée. Dans de nombreuses régions d'Europe, mais pas partout, la demande relative aux deux premières occasions, naissances et mariages, a nettement diminué au cours des dernières décennies du XX^e siècle. On ne peut en dire autant des célébrations religieuses à l'occasion d'un décès. C'est à ce moment-là, plus qu'en aucune autre occasion, que la plupart des Européens prennent contact avec leurs Églises et se montrent profondément choqués quand leur demande est rejetée. Un refus opposé à une demande de liturgie de funérailles ou d'accompagnement pastoral circonstancié vient heurter des conceptions profondément enracinées.

On peut évidemment renverser l'argument. Il est tout à fait possible d'avoir une cérémonie profane lors d'un décès ; *de facto* cependant, *relativement* peu de gens choisissent ce type de cérémonie. On assiste plus souvent à ce qu'on pourrait appeler des funérailles d'économie mixte, c'est-à-dire une célébration liturgique qui se déroule en présence d'un professionnel du religieux et dont la structure ecclésiale est conservée, mais dans laquelle on introduit une variété d'éléments étrangers : de la musique ou des textes empruntés au monde profane, et de plus en plus souvent, un éloge du défunt à la place de l'homélie. Les funérailles de la princesse Diana en septembre 1997 en ont offert un exemple éloquent. Les Églises continuent à célébrer par procuration des rites auxquels une grande partie de la population peut faire appel si la situation l'exige. Les gens se permettent une certaine liberté dans l'expression rituelle mais attendent en même temps que les structures institutionnelles soient sauvegardées.

Il est clair que les Églises et leurs représentants officiels font bien plus que présider de telles cérémonies : ils croient pour d'autres personnes. Plus le représentant religieux occupe une place de premier plan, plus il est important qu'il s'acquitte convenablement de sa tâche. Les évêques anglais, pour ne donner qu'un exemple, sont sévèrement critiqués (et la presse à sensation n'est pas la dernière à s'en charger) s'ils expriment des doutes en public ; après tout, n'est-ce pas leur

« métier » que de croire ? À cet égard, l'affaire qui a suscité le plus vif retentissement au sein de l'Église d'Angleterre, retentissement qu'elle ne méritait pas entièrement, concernait la personne de David Jenkins, évêque de Durham de 1984 à 1994, surnommé alors « l'évêque sceptique »⁴. La controverse a été dans une large mesure centrée sur une affirmation faite par celui-ci au sujet de la résurrection, affirmation souvent citée de façon déformée. La phrase « [la résurrection] n'est pas un simple tour de magie opéré sur des ossements » a été vite interprétée en sens contraire, ce qui a valu à l'évêque d'être fortement critiqué. Autrement dit, ce que la culture attend des évêques, c'est qu'ils aient la foi. Lorsqu'ils se mettent à douter, quelque chose ne va plus.

On note des attentes similaires en ce qui concerne les normes de comportement : les professionnels du religieux (tant au niveau local que national) se doivent d'observer certaines normes de comportement – en particulier des modèles de vie de famille plutôt traditionnels – et en cas de non-observance s'exposent à des critiques, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de leurs Églises. Tout se passe comme si des gens qui ne participent pas à la vie de l'Église, exigeaient néanmoins que ses représentants incarnent un certain ordre social et moral, permettant de pérenniser ainsi un mode de vie qui a cessé depuis longtemps d'être la norme dans l'ensemble de la population. Tout échec en ce domaine conduit à des accusations d'hypocrisie mais aussi à des manifestations de déception collective (on notera avec intérêt que les divorces au sein de la famille royale provoquent le même type de réactions). Les attentes deviennent parfois déraisonnables, particulièrement à l'égard des conjoints et des enfants du personnel religieux ; il n'est guère surprenant que des familles de pasteurs souffrent de tensions. Les pressions subies par les prêtres catholiques, bien que d'une nature quelque peu différente en raison de l'exigence du célibat, ne sont pas moins fortes.

On peut avancer un dernier point de vue en ce qui concerne la notion de procuration. Il nous aidera à approfondir la notion de religion par procuration de façon à susciter encore plus le débat. Se

⁴ Peu de temps après la consécration de David Jenkins dans la Cathédrale d'York, le bâtiment fut touché par la foudre. Certains ont voulu voir dans cet événement le signe d'une désapprobation divine. Cet épisode a bénéficié d'une couverture médiatique considérable à l'époque. Il est possible de se reporter également au récit que David Jenkins en fait lui-même dans *The Calling of a Cuckoo*, London, Continuum, 2002.

pourrait-il que les Églises offrent à la société un espace pour aborder des sujets particuliers et souvent controversés dont on n'aime pas parler ailleurs ? Le débat actuel sur l'homosexualité au sein de l'Église d'Angleterre est une possible illustration de ce phénomène. L'attention soutenue des médias sur cette question nous fournit d'ailleurs des raisons de le croire – et pas seulement en Grande-Bretagne. S'agit-il simplement d'un débat interne au sujet de l'affectation des membres du clergé aux postes les plus en vue, débat devenu le champ de bataille entre divers lobbies à l'intérieur même de l'Église ? Ou bien est-ce, pour la société dans son ensemble, un moyen de faire face aux changements qui affectent en profondeur le climat moral ? Si cette dernière hypothèse n'est pas la bonne, on ne voit pas pourquoi l'on accorde autant d'attention aux Églises à ce sujet. Si en revanche elle s'avère vraie, la réflexion sociologique doit en tenir compte. Dans les deux cas, une bonne partie des médias européens semblent vouloir le beurre et l'argent du beurre, braquant les projecteurs sur les controverses au sein de l'Église tout en soutenant que les institutions religieuses doivent se situer, en vertu de leur « nature » même, en marge de la société moderne.

Les sociologues ne peuvent se permettre de telles erreurs. Ils doivent prendre au sérieux l'intérêt du public illustré dans les exemples ci-dessus et s'efforcer de comprendre l'importance des institutions religieuses pour les gens qui n'en font pas partie. D'autant plus que cela semble être la norme dans les sociétés européennes, contrairement à ce qu'on peut observer aux États-Unis. Au cours d'une décennie d'enseignement en Europe et aux États-Unis, il m'est en effet rarement arrivé de rencontrer en Europe un auditoire qui ne comprenne pas immédiatement le concept de « religion par procuration » et ses implications dans le contexte européen. Il en va tout autrement aux États-Unis où les relations entre population et organisations religieuses sont très différemment appréhendées. Il y a bien sûr des exceptions mais pratiquer une religion au nom d'autres gens ne fait pas partie de l'auto-compréhension des Américains⁵.

Ce que je viens d'évoquer ici offre un élément important pour comprendre ce qui fait la nature « exceptionnelle » du fait religieux en Europe. L'Europe est héritière d'une histoire particulière sur le plan

⁵ Grace Davie, « Vicarious Religion : A Methodological Challenge, » in : Nancy Ammerman, éd., *Everyday Religion : observing Modern Religious Lives*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 21-37.

des relations Église/État, qui est à l'origine de la notion d'Église d'État (ou ses substituts), à savoir une Église conçue davantage comme un service public que comme une organisation privée. Un service public est accessible à l'ensemble de la population quand celle-ci en a besoin et il est financé par les impôts. C'est cette combinaison que l'on trouve dans les pays luthériens d'Europe. Ailleurs, les accords statutaires et financiers entre les Églises et l'État ont été modifiés (parfois radicalement), mais les mentalités qui les sous-tendent sont, semble-t-il, plus difficiles à changer.

De l'obligation à la libre consommation

Il est important de bien comprendre la nature des changements dans la pratique religieuse en Europe. Pour y parvenir, il est nécessaire de se faire une idée claire du profil des fidèles qui continuent à fréquenter les Églises. Bien sûr, leur nombre diminue rapidement, mais il reste significatif. Ils perpétuent la tradition au nom des gens dont il était question dans la section précédente. On note cependant un changement facilement observable d'une culture de l'obligation ou du devoir à une culture de la consommation ou du choix. Ce qui était autrefois imposé (avec toutes les connotations négatives de ce mot), ou hérité (une formulation déjà plus positive) devient affaire de choix personnels : « Je vais à l'Église (ou je fréquente une autre organisation religieuse) parce que je le veux. J'y resterai pour une brève période ou je la fréquenterai plus longtemps. Je le fais plus pour satisfaire un besoin spécifique que pour répondre à un besoin général dans ma vie. Je continuerai à le faire aussi longtemps que l'institution répondra à mes besoins personnels, mais *je ne me sens pas du tout obligé* de le faire, ni de continuer à le faire si je ne le souhaite plus. »

En tant que tel, ce modèle est tout à fait compatible avec le principe d'une religion par procuration : « Les Églises doivent être là afin que je puisse y aller si je choisis de le faire ». L'« alchimie » toutefois change peu à peu. On le note aussi bien au plan de la pratique que de la croyance, sans parler du lien entre les deux. L'évolution de la confirmation au sein de l'Église d'Angleterre est un exemple de changement facilement observable. Le nombre des confirmations a énormément chuté dans la période de l'après-guerre, preuve encore une fois du déclin de l'institution. En Angleterre, mais toutefois pas encore dans les pays nordiques, la confirmation n'est plus un rite de passage pour adolescents mais un événement devenu relativement rare et qui résulte d'un choix personnel émanant de personnes de tous âges.

On constate en effet une augmentation considérable de la proportion des adultes – jusqu’à 40 % du total des confirmands au milieu des années 90 (ce qui ne suffit certes pas à compenser la chute du nombre d’adolescents).

La confirmation s’est donc transformée en un événement de grande signification pour les individus qui la choisissent. Cela affecte inévitablement le rite lui-même : on y a introduit une profession de foi publique. La confirmation devient une occasion de rendre public ce qui était souvent resté de l’ordre d’une démarche strictement privée. Il est de plus en plus courant de baptiser un candidat adulte juste avant de le confirmer, un geste qui apporte à lui seul la preuve de la chute du nombre des baptêmes d’enfants intervenue trente ans auparavant. Pris ensemble, ces éléments caractérisent un changement de plus en plus visible dans le profil des membres réguliers des Églises historiques, lesquelles en viennent, sous certains aspects, à ressembler de beaucoup aux Églises non-établies. Une démarche volontaire (un marché libre) commence à s’affirmer *de facto*, peu importe la position statutaire des Églises. Ou, pour pousser un peu plus loin l’analogie avec le processus chimique, un ensemble de nouvelles réactions a été déclenché. À plus *long* terme (et les italiques ont leur importance), ces réactions auront un impact profond sur la compréhension du concept de procuration.

Ces tendances sont nettement plus visibles dans certaines régions d’Europe que dans d’autres. Il est, par exemple, possible d’établir un parallèle très marqué entre l’Église anglicane et l’Église catholique en France : les baptêmes d’adultes au sein de l’Église d’Angleterre suivent de très près les baptêmes d’adultes en France – la similitude des statistiques est en quelque sorte un mystère, étant donné les différentes ecclésiologies (l’une catholique, l’autre protestante)⁶. Mais précisément, le fait qu’une même évolution a lieu dans des confessions très différentes renforce l’hypothèse que quelque chose de profond est en train de se passer. Les nations luthériennes – malgré leur réputation d’être les plus sécularisées d’Europe – continuent à s’en tenir à un modèle plus traditionnel de confirmation, même si la forme de celle-ci est en train de changer. Un grand nombre de jeunes optent désormais pour un « camp » de confirmation plutôt que pour une série de rencontres hebdomadaires⁷. À travers ce choix, la confirmation prend les allures d’une « expérience » tout en restant un rite de passage, ce

⁶ Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, p. 71–2.

⁷ Les chiffres des Confirmations restent particulièrement élevés en Finlande.

qui permet un meilleur ajustement aux autres aspects de la culture des jeunes.

L’insistance sur l’expérience est également importante à d’autres niveaux. On le constate dans les choix des pratiquants, du moins en Grande-Bretagne. Au sein d’une population de fidèles dont le nombre est à l’évidence réduit, deux options jouissent d’une popularité disproportionnée. La première est l’Église de type évangélique conservateur – c’est elle qui a remporté la palme de la fréquentation durant le dernier quart du XX^e siècle – aussi bien pour les membres des principales Églises historiques que pour les autres. Les Églises évangéliques recrutent leurs membres sur un territoire relativement vaste et travaillent selon un modèle congrégationaliste plutôt que paroissial. Les individus sont invités à « poser un choix » plutôt qu’à rester « spectateurs » ; devenir membre signifie alors s’engager à adopter un ensemble d’articles de foi et de règles de comportement. Pour un nombre significatif de gens, ces Églises offrent des points de repères solides, une orientation claire et un soutien considérable – une protection efficace contre les vicissitudes de la vie. Il est intéressant de noter cependant que ce sont les formes charismatiques modérées du christianisme évangélique qui se portent le mieux ; le « biblicisme » vieux style, par contre, est en train de perdre du terrain.

La deuxième option, très différente, est moins souvent mentionnée dans les études sur la religion au Royaume-Uni. Il s’agit des cathédrales et des églises de centre-ville qui jouissent d’une grande popularité. Les cathédrales et autres églises de même importance attirent un public très divers. Il y a d’abord les habitués, puis les irréguliers et, à une plus grande distance, les pèlerins, les visiteurs et enfin les touristes, même si les lignes de partage entre ces différents groupes demeurent souvent floues. Leur nombre est impressionnant – surtout à certaines occasions particulières, civiles et religieuses. D’où le souci constant de bien entretenir et aménager les locaux, ce qui conduit à des débats âpres concernant les finances. Du point de vue de la consommation, les cathédrales sont des lieux qui offrent cependant un produit tout à fait spécifique : une liturgie traditionnelle, une musique de premier ordre, une prédication de qualité, le tout dans un bâtiment chargé d’histoire et souvent très beau. Visiter une cathédrale est une expérience esthétique que bon nombre de gens recherchent, y compris ceux qui éprouvent des difficultés à devenir membres ou s’engager plus avant. Ce sont des lieux où précisément il n’y a pas d’obligation de choisir, de s’inscrire ou de participer à des activités communautai-

res en dehors du service religieux proprement dit. On pourrait presque les considérer comme l'image inversée des communautés évangéliques susmentionnées⁸.

Est-il possible de discerner un trait commun dans ces développements ? S'agit-il du facteur « expérience », du fait « que l'on se sent bien » lors d'une célébration de type charismatique ou dans la tranquillité d'un service de vêpres, ou encore lors d'une cérémonie particulière dans une cathédrale (une célébration musicale de Noël, ou un événement civil). Ce qui importe, c'est que nous *ressentions* quelque chose, que nous fassions *l'expérience* du sacré, de ce qui est mis à part. Ce qui est d'ordre purement intellectuel est moins attrayant. Durkheim avait entièrement raison sur ce point : c'est le fait de participer et les émotions ainsi engendrées qui importent le plus pour les populations de l'ère moderne tardive⁹. Si nous ne ressentons rien, nous serons beaucoup moins enclins à prendre part tout d'abord à l'expérience et à la prolonger ensuite.

De nouveaux arrivants

Le dernier élément de cette mosaïque complexe est d'une nature quelque peu différente : le nombre croissant de nouveaux venus au sein de presque toutes les sociétés européennes. Il y a eu deux étapes dans ce processus. La première est intimement liée au besoin urgent de main-d'œuvre qui s'est fait sentir dans l'Europe de l'après-guerre pour satisfaire des économies en plein essor – surtout en Grande-Bretagne, en France, en Allemagne et aux Pays-Bas. Dans la mesure du possible, chacun de ces pays a cherché dans ses anciennes colonies la main-d'œuvre supplémentaire. La Grande-Bretagne l'a trouvée aux Caraïbes et dans le sous-continent indien, la France au Maghreb, l'Allemagne (sans empire colonial) en Turquie et dans l'ex-Yougoslavie, et les Pays-Bas en Indonésie et Surinam, mais aussi au Maroc. La seconde vague d'immigration a eu lieu au courant des années 1990. Aux pays déjà mentionnés, sont venus s'ajouter à la fois les pays nordiques et les pays de l'Europe méditerranéenne (Grèce, Italie, Espagne, Portugal) – il faut toutefois garder à l'esprit le fait que ces

⁸ L'attrait des cathédrales et des églises de centre-ville est en lien étroit avec l'accroissement du nombre des pèlerinages à travers l'Europe. Cf. Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, p. 156–62.

⁹ Voir en particulier : Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912 ; rééd. : Paris, P.U.F., 1990.

derniers, jusqu'à très récemment, ont davantage été des pays d'émigration que des pays d'immigration. Le renversement de la situation a été particulièrement frappant. La meilleure illustration en est donnée par la transformation de Dublin, Irlande, dans les années 1990, qui est passée d'une situation de ville relativement pauvre à celle d'une cité en plein essor, où la vie est chère et dont le caractère est de plus en plus cosmopolite¹⁰.

Cette diversité, du côté des sociétés d'accueil comme des pays d'origine, a contribué à créer un paysage complexe – toute généralisation est donc dangereuse. Il y a cependant quelques traits communs qu'on retrouve dans la plupart des situations pour ne pas dire partout. Il est important de se rappeler que les personnes qui arrivent en Europe viennent en premier lieu pour des raisons *économiques* – elles viennent chercher du travail. Si la première vague a permis de répondre aux besoins de main-d'œuvre nécessités par des économies en plein essor industriel, la seconde vague a servi à combler un vide d'un autre ordre. À l'approche de la fin du XX^e siècle, les Européens ont pris de plus en plus conscience du nombre proportionnellement insuffisant d'actifs capables de soutenir une population de personnes « dépendantes », en particulier des retraités en nombre sans cesse croissant. Dans ce cas de figure, c'est l'évolution du paysage démographique européen qui a déclenché le mouvement. Un deuxième point en découle : tout va bien, ou relativement bien, aussi longtemps qu'il y a du travail pour tous dans une économie qui réussit à faire face aux besoins des nouveaux arrivants. Cela va moins bien lorsqu'on a affaire à une économie en déclin (fin des années 70 et les années 80) ou quand ceux qui travaillent pour aider des Européens « dépendants » deviennent à leur tour « dépendants ». D'où les émeutes des banlieues en France pendant l'automne 2005 : une population exclue à la fois de l'économie et des avantages qui en découlent, est descendue dans la rue pour y exprimer sa frustration.

Quelles sont les implications pour la réalité religieuse en Europe ? Une réponse rapide pourrait être de dire que les conséquences varient selon les contextes, à la fois en fonction de la société d'accueil et des nouveaux arrivants. Dans ce contexte, il est intéressant de comparer la Grande-Bretagne avec la France. En Grande-Bretagne, l'immigra-

¹⁰ Du point de vue de la situation religieuse, l'Irlande est à bien des égards un pays « méditerranéen ». Elle est également très semblable à la Pologne dans la mesure où le catholicisme y est aussi devenu un marqueur de l'identité nationale.

tion a été beaucoup plus variée qu'en France, tant du point de vue des origines géographiques que du point de vue de l'affiliation religieuse. Les Caribéens par exemple sont chrétiens – et des chrétiens bien mieux formés sur le plan de la foi que leurs homologues britanniques. Il en résulte des communautés chrétiennes afro-caribéennes très vivantes dans les principaux centres urbains de la Grande-Bretagne, communautés chrétiennes qui comptent parmi les plus dynamiques de tout le pays¹¹. Du sous-continent indien sont venus les Sikhs et les hindous de même qu'une communauté numériquement importante de musulmans (1,5 million). La Grande-Bretagne est aussi un pays où ethnicité et religion s'entremêlent produisant une stupéfiante variété de formes (les Sikhs et les Juifs sont les seuls à revendiquer une identité ethno-religieuse particulière). La situation en France est très différente: les immigrés, originaires pour l'essentiel du Maghreb, font de la France le pays d'Europe avec, de loin, la communauté musulmane la plus nombreuse (entre 5 et 6 millions) – une population presque entièrement arabe. À tort ou à raison, il est devenu courant en France de parler d'« Arabes » ou de « musulmans » comme si ces termes étaient interchangeables.

On peut comparer la Grande-Bretagne et la France sur d'autres plans encore, ce qui ne manque pas de soulever des questions intéressantes, au nombre desquelles la tension entre démocratie et tolérance. La France par exemple est sensiblement plus démocratique que la Grande-Bretagne selon presque tous les critères institutionnels et constitutionnels. La France est une république, dotée d'un État laïc, de deux chambres élues, et où aucune Église ne jouit d'un statut privilégié (au sens de ses relations avec l'État). On y insiste également sur l'égalité entre les citoyens, indépendamment de leur origine ethnique ou religieuse. La France défend une politique fortement assimilatrice vis-à-vis des immigrés, avec l'intention expresse d'éradiquer les différences. Ainsi accueille-t-on volontiers des individus qui restent fidèles à leurs croyances et pratiques religieuses d'origine à condition qu'ils cantonnent celles-ci dans le domaine de leur vie privée. On les décourage activement de développer toute forme de revendication identitaire. En d'autres termes: toute forme de loyauté (religieuse ou autre) susceptible de s'interposer entre le

¹¹ Cette histoire comporte un versant négatif. Pour des raisons diverses, parmi lesquelles le racisme, les Afro-caribéens se sont trouvés exclus des Églises historiques à leur arrivée en Grande-Bretagne. C'est là quelque chose que ces Églises sont venues à regretter amèrement.

citoyen et l'État est considérée en France sous un angle négatif. Le résultat, voulu ou non, est un certain manque de tolérance, si par tolérance on entend la liberté de promouvoir des manifestations – collectives et individuelles – d'une identité religieuse donnée, c'est-à-dire des manifestations qui ont un impact aussi bien sur la sphère publique que sur la sphère privée.

La situation en Grande-Bretagne est très différente. Du strict point de vue de la démocratie, la Grande-Bretagne se porte moins bien que la France. Elle ne dispose pas d'une constitution écrite, connaît encore une monarchie, une Chambre des Lords à moitié réformée et toujours pas élue, ainsi qu'une Église d'État. Plus positivement, la Grande-Bretagne bénéficie d'une tradition plus développée en matière d'accueil de communautés aux identités diverses (y compris des identités religieuses). Cela est dû en grande partie au pluralisme religieux relativement plus ouvert qui y prévaut depuis plusieurs siècles déjà et non depuis quelques décennies seulement. D'où une politique très différente à l'encontre des nouveaux arrivants: l'objectif est d'accueillir la différence et non de l'éradiquer. Pourtant, si l'on regarde de plus près ceux qui, au sein de la société britannique, se font l'avocat de la tolérance religieuse par opposition à la tolérance ethnique, on arrive à des conclusions plus controversées. On s'aperçoit qu'il s'agit très souvent de personnes qui, dans la société, ne dépendent pas des électeurs pour leur mandat: la famille royale, des porte-parole importants au sein de la Chambre des Lords (où les autres confessions religieuses sont représentées par des personnalités nommées et non pas élues) ainsi que des membres de premier plan de l'Église établie. En fait, ces derniers se posent davantage en protecteurs de la « foi » en général qu'en protecteurs d'expressions spécifiquement anglaises du christianisme¹².

Un autre point significatif reflète un changement qui est en train de se produire partout en Europe. La présence croissante de communautés d'autres religions, musulmanes en particulier, vient remettre en question certaines idées parmi les mieux ancrées en Europe. La conception selon laquelle la foi relève de la sphère privée et devrait donc être proscrite de la sphère publique – en particulier de ce qui relève du fonctionnement de l'État et du système éducatif – est

¹² Pour une présentation plus détaillée de ce débat incluant la discussion d'exemples spécifiques, cf. Grace Davie, « Pluralism, Tolerance and Democracy: Theory and Practice in Europe », in: Thomas Banchoff, éd., *Democracy and the New Religious Pluralism*, New York, Oxford University Press, à paraître).

largement répandue en Europe. Inversement, bon nombre de nouveaux arrivants ont des convictions très différentes et représentent, de par leur simple présence, un défi pour les façons de faire européennes. Les sociétés européennes ont ainsi été obligées de rouvrir le débat sur la place de la religion dans la sphère publique comme dans la sphère privée. D'où les controverses enflammées au sujet du port du voile à l'école, de la légitimité ou non d'autoriser des publications jugées offensantes par une communauté religieuse en particulier. Les répercussions des caricatures danoises désormais fameuses (ou infâmes) en sont une illustration éloquent¹³. Le manque de compréhension de part et d'autre dans cette affaire et la mauvaise volonté dans la recherche de compromis ont conduit avec une rapidité alarmante à de dangereuses confrontations en Europe et au-delà.

Ces épisodes soulèvent une autre question qui, si on la développait, pourrait donner lieu à un nouvel article. Il s'agirait d'explorer dans quelle mesure les élites européennes sécularisées utilisent ces événements pour articuler des alternatives à la religion. Étant donné l'espace limité qu'il nous reste, il suffira de souligner que ces élites, tout comme leurs homologues religieux, varient énormément d'une région à l'autre de l'Europe. Le fait que ces caricatures aient d'abord été publiées au Danemark n'est pas une simple coïncidence. De même, l'insistance des médias, dans certains pays plus que dans d'autres (en particulier la France), pour qu'elles soient reproduites à plusieurs reprises afin d'affirmer la liberté d'expression, n'en est pas une non plus. De telles attitudes ont des racines historiques. La France, par exemple, est la société européenne où les Lumières ont été de toute évidence conçues comme la liberté vis-à-vis des croyances, attitude trouvant son expression dans les institutions démocratiques – du reste pas toujours très tolérantes – que nous avons déjà présentées. Aux États-Unis, les Lumières ont revêtu une forme toute différente : la liberté de croire. Une étude plus élaborée de ce thème révélerait toutefois que d'autres sociétés européennes (la plupart des sociétés de l'Europe du Nord, l'Allemagne et l'Italie) se situent entre ces deux pôles. Comme toujours, l'Europe est loin d'être homogène.

¹³ Les caricatures ont été tout d'abord publiées à l'automne 2005 et ensuite reproduites dans de nombreuses régions d'Europe au cours des premiers mois de 2006. Les représentations qu'elles faisaient du prophète Mahomet ont été considérées comme offensantes par de nombreux secteurs de la communauté musulmane. Pour la plupart des Européens, il ne s'agissait « que » de caricatures.

Remarques conclusives

Bien des choses se déroulent simultanément dans le paysage religieux en Europe. Le fait que tout se passe en même temps est en partie une coïncidence – chaque événement, cependant, en favorise un autre. En dépit de leur présence continue, les Églises historiques sont incapables de discipliner la pensée religieuse au sein de pans entiers de la population (en particulier les jeunes). Dans le même temps, l'éventail de l'offre religieuse s'élargit sans cesse à l'intérieur des Églises historiques comme à l'extérieur. De nouvelles formes religieuses arrivent en Europe, suite aux migrations. Enfin, un certain nombre de nouveaux arrivants met sérieusement en question des conceptions bien ancrées concernant la place que la religion doit occuper dans les sociétés européennes.

Il est également clair qu'on peut approfondir au moins quelques traits typiques de cette « exception européenne » en reformulant les affirmations ci-dessus sous forme de questions et en étudiant leur impact sur la situation religieuse de ce continent. Par exemple, l'Europe est-elle susceptible de produire un marché du religieux comparable à ce que l'on trouve au États-Unis ? Le passage d'une pratique d'obligation à une pratique de consommation pourrait être considéré sous cet éclairage. À l'inverse, ce qu'il reste de l'Église d'État est-il suffisamment solide pour résister à ce développement, et sauvegarder ainsi la notion de religion comme service public plutôt que comme activité volontaire librement choisie ? Et où situons-nous dans cette équation complexe les populations nouvellement arrivées, chrétiennes ou non ?

Les réponses sont nécessairement provisoires, mais j'en offrirai trois. La dernière prendra la forme d'un pronostic prudent quant à l'avenir de la religion en Europe.

Il existe en effet en Europe deux économies du religieux qui fonctionnent en parallèle. La première est un marché naissant qui émerge parmi les groupes très minoritaires de fidèles qui fréquentent les Églises dans la plupart sinon toutes les sociétés européennes, et au sein desquelles l'adhésion volontaire devient la norme *de facto* si ce n'est *de jure*. La seconde économie résiste à cette tendance et continue à sauvegarder une conception de service public, dans le cadre duquel l'appartenance religieuse relève davantage d'une attribution que d'un choix. Dans cette économie, se situer en marge de l'institution plutôt que de choisir de s'y engager demeure la norme, attitude particulièrement visible au moment de la mort. De façon intéressante, si ces deux

économies sont en tension partielle, elles dépendent également l'une de l'autre, chacune venant combler les lacunes de l'autre. L'exploration de ces tensions permettrait d'entrer de façon constructive dans les complexités de la situation religieuse de l'Europe du XXI^e siècle.

La religion va pénétrer de plus en plus dans la sphère publique, une tendance largement favorisée par la présence de l'islam dans différentes régions d'Europe. Paradoxalement, il est plus facile aux minorités chrétiennes actives, de plus en plus souvent engagées sur la base d'un choix personnel, de comprendre cet état de choses qu'à ceux qui continuent de se rattacher passivement à une Église historique (suivant le modèle de service public). Pour les premières, avoir des convictions fermes conduit à les manifester publiquement ; pour les secondes, le fait de tenir fermement à des convictions constitue bien plus une menace qu'une chance.

L'Europe jouit actuellement et continuera à jouir d'une situation religieuse à part (sinon exceptionnelle), en raison des héritages du passé. Cette situation n'est pas pour autant statique. Les choses sont clairement en train de changer, et même très rapidement en certains endroits. Il n'est toutefois pas facile de dire avec précision comment elles évolueront, mais pour conclure, j'établirai un pronostic prudent, décliné en trois temps, avec un degré de probabilité croissant. Tout d'abord, je *pense* que la religion par procuration se maintiendra au moins jusqu'au milieu du siècle présent mais n'ira probablement pas beaucoup plus loin. Il s'ensuit que les personnes actives sur le plan religieux en Europe adopteront une logique de marché. Toutefois, le fait que l'éventail des choix inclura aussi les Églises historiques va compliquer la situation (les différentes alternatives ne s'excluent pas mutuellement contrairement à ce qu'on peut penser à première vue). En deuxième lieu, je *sais* que la présence de l'islam constitue un facteur central que nous ignorons à nos risques et périls. Non seulement l'islam se présente comme une possibilité de choix supplémentaire mais il est devenu le catalyseur de changements beaucoup plus profonds dans le paysage religieux européen. Enfin, troisièmement, la *combinaison* de tous ces facteurs va davantage accroître l'importance de la religion dans le débat public et privé que la réduire. C'est là une tendance qui se trouve encouragée par la présence toujours plus évidente de la religion dans l'ordre mondial actuel. À cet égard, il est plus probable que c'est le reste du monde qui influencera la situation religieuse en Europe et non l'inverse.

Traduit de l'anglais par Claire-Lise Lombard

Traduit et reproduit avec la permission de la *Hedgehog Review* qui a publié l'original « Is Europe an Exceptional Case ? » dans son numéro spécial *After Secularization*, vol. 8, n° 1-2, 2006, p. 23-33.

Grace DAVIE est professeur de sociologie à l'Université d'Exeter (Grande-Bretagne) où elle dirige en outre le *Centre for European Studies*.

La subjectivité radicale Entre modernité et postmodernité

Knut WENZEL

La situation contemporaine que connaît en Europe la croyance dans sa forme traditionnelle est façonnée au plan épistémologique non seulement par des changements théoriques, mais aussi par des changements socioculturels, politiques et économiques. Comme spécialiste en théologie systématique, je ne suis pas compétent pour analyser tous ces développements avec la même rigueur. Ce que je vais faire, c'est décrire sous forme d'ébauche et à grands traits cette situation épistémologique en me concentrant sur les conditions théoriques et socioculturelles, celles-ci étant plus proches des outils d'analyse philosophique et théologique. Cette ébauche reste en même temps ouverte aux sphères du politique et de l'économique.

Je me propose de rassembler mes considérations sous la notion de « subjectivité radicale », une formulation à valeur à la fois de titre et de thèse. Certains pourront même noter que ce titre/thèse se trouve en résonance – tout en s'en tenant à une certaine distance et d'une façon critique – avec un projet théologique bien connu sous le nom de *Radical Orthodoxy*¹.

Parler de subjectivité radicale signifie poursuivre une analyse critique des théories dites de la postmodernité, et reconstruire le concept moderne de subjectivité en face de sa critique postmoderne. Pour le dire de façon un peu présomptueuse, la subjectivité radicale vise à déconstruire la postmodernité. Ici, à Paris, où la déconstruction est devenue partie intégrante de l'argot intellectuel, il va peut-être de soi que la déconstruction ne signifie pas le rejet pur et simple d'une chose pensée ou dite, mais la mise à nu de ce qui reste non-dit dans ce qui est dit. Ce qui est non-dit dans la destruction postmoderne de la

¹Sur le programme de « Radical Orthodoxy », voir John Milbank, *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London, Routledge, 2003 ; James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a post-secular Theology*, Grand Rapids, Mic., Baker Academics, 2004 ; Laurence Paul Hemmings, éd., *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot et al., Ashgate, 2000.

subjectivité ou son rejet ou sa banalisation, c'est la fragile importance du sujet.

Critique de la « subjectivité comme pouvoir »

Le discours de Pic de la Mirandole sur la dignité humaine est considéré comme l'un des textes fondateurs de la modernité. En effet, il place en son centre le concept d'un sujet fort et créatif². L'être humain est capable de créer son monde propre et sa propre identité personnelle à l'intérieur de ce monde. Ce sujet capable – *l'homme capable* selon les termes de Paul Ricœur³ – est supposé être constitué par une relation très étroite au pouvoir et à la possession – ainsi qu'à la possession du pouvoir⁴. Capable de soi-même, source inépuisable de vie, ce sujet « moderne » prend la place de Dieu, et par là même acquiert la position de garant de la stabilité et de l'identité du sens. Ainsi que nous l'avons appris de Michel Foucault et d'autres, l'être de pouvoir pour définir le sens et, ainsi, faire advenir la réalité – laquelle, produite de cette façon, est toujours une réalité dominée et possédée – produit inévitablement l'autre comme ignoré, opprimé, exploité – objet de cette exubérance du pouvoir subjectif, objet du sujet de pouvoir. Le discours postmoderne, parce qu'il est, dans ses divers modes, un discours qui parle d'honorer l'autre⁵, développe des formes radicales de critique du pouvoir. Basée sur la cohésion du pouvoir et de la subjectivité telle qu'énoncée auparavant, la critique postmoderne du pouvoir intègre une critique radicale du concept de subjectivité jugé moderne. Il existe aujourd'hui des courants théologiques pour se saisir de ces tendances de la critique postmoderne de « la subjectivité comme pouvoir » et les transformer en une méfiance théologique ou

² Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate/ Über die Würde des Menschen* (1486/87), ed. et trad. par Gerd von Gönna, Stuttgart Reclam, 1997.

³ Cf. Paul Ricœur, « Devenir capable, être reconnu », dans *Esprit*, n° 4, juillet 2005.

⁴ Cf. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir (1982) », dans *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p.222-243.

⁵ Cf. ID, « La Vie des hommes infâmes », dans *Les Cahiers du Chemin*, n° 29, Paris, 1977.

même un rejet de la modernité volontiers désignée comme transgression⁶.

Découverte de la dignité humaine dans le sujet en manque

Qu'est-il en train de se passer là ? Peut-être sommes-nous en face d'une interprétation fatalement mauvaise de la modernité. Revenons encore une fois à Pic de La Mirandole et revisitons l'un des textes aux sources de la modernité. Commençons par une étude complexe, celle du contexte socioculturel du discours dans lequel Pico fait l'éloge de la créativité comme incarnation de la dignité de tous les êtres humains. Ce contexte est celui de la cour des Médicis, à Florence, ancêtre de l'absolutisme. Dès ses origines, le projet moderne de la subjectivité est donc porteur d'une différence subversive à l'encontre des manifestations de l'autorité au pouvoir. À lire l'éloge de la dignité humaine par Pic de la Mirandole sur la toile de fond de l'histoire de l'absolutisme encore à venir, on voit apparaître ce texte fondateur de la modernité tel un manifeste qui démocratise radicalement la dignité humaine, un texte toujours en dissidence face à toutes les tentatives de lier la dignité au pouvoir, d'absorber la reconnaissance de la dignité humaine dans les dispositions du pouvoir.

Mais ceci n'était qu'une observation à la fois historique et systématique concernant un point de départ socioculturel paradigmatique de la modernité. Il vaut la peine de s'intéresser de plus près au texte de Pic de la Mirandole. Dans un jeu ironique sur la mise en scène biblique de la création, Pic présente la créativité de l'homme – par laquelle la subjectivité est désignée dans le discours de la modernité – non comme une manifestation de pouvoir et d'autosuffisance, mais comme le résultat d'un manque originel. Dans la file d'attente de la création, l'homme vient en dernier, d'après le livre de la Genèse⁷ et Pic. Lorsque le tour de l'être humain arrive enfin, les réservoirs du Créateur en matière d'attributs, d'aptitudes et de fonctions sont

⁶ Cf. seulement deux exemples récents : Hans-Joachim Sander, « Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault », dans Christian Bauer et Michael Hölz, eds., *Gottes und des Menschen Tod ? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz, Grünewald, 2003, p. 105-125 ; Jæri Schrijvers, « Ontotheological Turnings ? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentering of Modern Subjectivity », dans *Modern Theology*, n° 22 (2006), p. 221-253.

entièrement épuisés selon Pic. À cette absence complète de détermination, l'homme doit devenir cette créature contrainte à se déterminer elle-même. En conséquence, l'homme est relié à la créativité et au pouvoir non en termes de possession de soi, mais en termes de besoin.

Ici apparaît le concept moderne de subjectivité : la découverte de la dignité humaine dans le sujet en manque. Les êtres humains sont en manque d'une détermination d'eux-mêmes, en manque d'une émancipation politique et sociale, en manque d'institutions justes et transparentes, en manque d'épanouissement personnel, en manque de conditions de vie saines et satisfaisantes. L'identification de la dignité humaine dans le sujet en manque constitue une véritable découverte si l'on considère la tradition gréco-romaine occidentale. C'est en revanche une *re*-découverte aux yeux de la tradition biblique. La subjectivité radicale moderne doit être considérée comme une authentique re-formulation de la tradition biblique plutôt que comme une aliénation vis-à-vis de celle-ci. Bien plus, le concept moderne de subjectivité correspond à l'idéal postmoderne d'un « sujet faible »⁸, ce dernier ayant été posé en opposition au premier. Mais cette description de la subjectivité moderne est encore incomplète.

Elle est incomplète tant qu'elle n'est pas reconstruite à partir de la perspective même du sujet. C'est-à-dire que même le sujet en manque, même le sujet qui n'est pas épanoui, le sujet aliéné, le sujet opprimé... entretient un lien intime, originaire, inconditionnel à lui-même : comme sujet, tout être humain a la capacité originelle de dire « je », de commencer par lui-même. Cette capacité fondamentale n'a pas de relation essentielle au pouvoir mais constitue plutôt un point de départ constitutif que le sujet porte en lui tout au long de sa vie, à travers toutes les situations, même celles qui sont conçues pour éliminer sa dignité et son existence d'être humain. Cette capacité à dire « je » ne peut jamais être définitivement niée par une quelconque situation où s'énonce un « non ». Philosophiquement, ceci s'explique par le concept de subjectivité transcendantale. Théologiquement, on trouve cette idée dans le concept d'un Dieu qui s'adresse à l'homme et ce faisant l'honore. Il en va de l'essence sotériologique de l'évangile de la résurrection de Jésus que cette parole divine ne soit

⁸ Cf. Wolfgang Welsch, « Subjektsein heute. Zum Zusammenhang von Subjektivität, Pluralität und Transversalität », dans *Studia Philosophica*, n° 51 (1992), p. 153-182 ; Gianni Vattimo, « Jenseits vom Subjekt », Wien, Passagen, 2005.

nable par aucune réaction humaine, aussi négative soit-elle vis-à-vis de ce don gratuit.

Un sujet faible contraint d'être un sujet fort

Au cas où les diverses théories postmodernistes auraient eu pour intention, en évacuant les concepts modernes – et généralement occidentaux – que sont la pensée de l'unité, la stabilité du sens, l'intelligibilité du monde, la possibilité de se rattacher à un point de référence, l'intégrité de la raison, etc., d'évacuer ou d'affaiblir le sujet, elles ont échoué. Volontairement ou non, en déconstruisant le sujet, elles ont apporté la preuve de l'urgence du sujet. Elles ont prouvé qu'il y va de la subjectivité des êtres humains, autrement dit de leur capacité transcendentale constitutive de commencer par eux-mêmes et de se réaliser eux-mêmes, de dire « je ». La redécouverte du sujet par Michel Foucault dans ses écrits tardifs ne s'est pas produite par hasard et n'est porteuse d'aucune contradiction par rapport à sa pensée antérieure⁹.

Le champ d'une herméneutique du soupçon mentionnée auparavant qui, bien qu'appelée postmoderne, montre de fortes continuités avec les modes de pensée modernes authentiques – comme la critique de la raison par des moyens rationnels de Kant à Wittgenstein, la critique d'un sujet illusoire pensant, grâce à Sigmund Freud, avoir à sa disposition toutes les sources du psychisme – et révèle un sujet nu, privé de toutes structures d'orientation pré-établies. Discret, le sujet postmoderne se distingue par la multitude des exigences qui pèsent sur lui. La responsabilité personnelle ne peut plus se reposer sur des structures stables, qu'elles soient sociales, culturelles, économiques, « philosophiques », politiques, et qui procureraient à l'individu quelque soulagement¹⁰. Le sujet postmoderne a par contre à supporter le coût de son mode de vie individualiste. Dans tout ce qui est exigé du sujet, jamais rien n'a été aussi pesant pour lui qu'actuellement : qu'il s'agisse de réussir à s'orienter soi-même, réussir à s'inventer soi-même, réussir à se rendre flexible dans tous les domaines, personnel,

⁹ Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; Id., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, 2001.

¹⁰ Cf. Zygmunt Bauman, *Life in fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell, 1995 ; Ulrich Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, London et Newbury Park (Ca.), Sage, 1992.

social, géographique, professionnel. Jamais, par ailleurs, le réseau relationnel dans lequel le sujet s'inscrit et auquel il se rattache n'a été aussi fluide qu'aujourd'hui. Il n'a jamais été aussi difficile de dire « je » en sachant ce que l'on est en train de dire avec ce mot. Dans la mesure où le sujet est privé de toutes les moyens d'accéder à une identité de soi préconstruite, il est possible d'appeler le sujet postmoderne un sujet faible. Mais, dans le même temps, il est attendu de ce sujet faible qu'il réalise par lui-même tout ce qui vient d'être énuméré. Le voici donc contraint d'être un sujet fort, plus fort même qu'il n'en a les moyens. Devant cette situation, est-il justifiable de construire un sujet faible, et ce faisant, de reproduire la dure réalité d'un sujet faible accablé par des exigences fortes sur un niveau théorique ? Est-il – pour faire court – justifiable d'infuser du christianisme dans un monde sécularisé en faisant la promotion d'un concept du sujet faible, d'un « sujet eucharistique » passif et réceptif¹¹ ? J'en doute.

Honorer la subjectivité

La conclusion selon laquelle l'Église, s'adressant à l'individu, doit choisir la voie consistant à honorer l'homme ou la femme dans sa subjectivité, représente peut-être l'une des contributions les plus précieuses du Concile Vatican II. Cette conclusion se trouve particulièrement développée dans la déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae*, où elle vient en déduction d'une analyse de l'acte de croire comme acte relevant d'une inconditionnelle liberté, réponse à un appel qui vise l'être humain droit en son centre¹². Cette déclaration justifie, sur un plan théologique, la pratique qui consiste à honorer la subjectivité par le rappel de la pratique de l'évangélisation qui était celle de Jésus. Ce dernier n'a jamais forcé personne à être d'accord avec son message ou à le rejoindre. Tel est le paradoxe de sa prédication : à savoir que le message le plus urgent, message de libération, de salut et d'amour du Dieu qui s'est rendu lui-même proche, comme « père », de tous les êtres humains, le message le plus urgent a été apporté par Jésus comme une offre, une offre en attente d'acceptation. C'est ce paradoxe qui est la marque de l'évangélisation pratiquée par Jésus, une évangélisation qui témoigne de son respect du sujet. C'est ce paradoxe qui est énoncé dans *Dignitatis humanae* comme paradigmatique pour la pratique de propagation des apôtres et paradigmatique

¹¹ Jæri Schrijvers, *art. cit.*

¹² Cf. *Dignitatis humanae*, 3, 10.

par conséquent pour la pratique de propagation de l'Église tout entière¹³. Cet enseignement de Jésus résonne de façon toute contemporaine : apporter la Bonne Nouvelle d'un Dieu incarné libérateur signifie honorer l'être humain dans sa subjectivité, c'est-à-dire dans sa capacité transcendentale et inconditionnellement libre et existentiellement toujours déjà occupé à et requis de commencer par lui-même.

Conséquences pour la mission

Cette situation caractérisée par la notion de subjectivité radicale comprend une conséquence à deux niveaux pour la dimension missionnaire de l'Église :

En premier lieu, l'obéissance de l'Église à l'exemple donné par Jésus requiert une pratique missionnaire mise en œuvre dans le respect de l'intégrité et de la dignité de tous les êtres humains. Le processus consultatif qui s'est déroulé durant les années 90 et au début du XXI^e siècle dans les Églises catholiques de France et d'Allemagne a donné lieu à des documents très importants. Il s'agit de *Proposer la foi dans la société actuelle* (Parties I et II), *Lettre aux catholiques de France, Zeit zur Aussaat* (Un temps pour semer, 2000), *Missionarisch Kirche sein* (La dimension missionnaire de l'Église, 2003), qui peuvent être considérés comme des textes exemplaires pour un concept contemporain de mission comme imitation de l'exemple donné par Jésus¹⁴.

En deuxième lieu, la mission en tant qu'elle est le lieu où l'homme est honoré dans sa subjectivité, a le devoir de répondre à la situation concrète dans laquelle les gens vivent. Il s'agit, y compris en Europe, d'une situation dans laquelle la subjectivité se trouve être une subjectivité-sous-pression. En réponse à cette situation, il importe que la pratique missionnaire de l'Église soit interprétée comme un encouragement et un soutien à la subjectivité.

¹³ Cf. *Dignitatis humanae*, 11-12. Voir aussi Knut Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Herder, 2005, p. 225-234.

¹⁴ Cf. Hadwig Müller, Norbert Schwab et Werner Tzschetzsch, eds., *Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle / Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*, Ostfildern, Schwabenverlag, 2001 ; Klaus Vellguth, ed., *Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen*, Freiburg, Herder, 2002.

Créer un espace accessible et riche de sens

Tout en encourageant les gens et en les aidant à être eux-mêmes, l'Église missionnaire se préoccupe des conditions réelles, « matérielles » dans lesquelles ils vivent. Cette attention missionnaire de nature diaconale s'exprime dans la compassion, l'ouverture et la recherche de solutions. C'est pourquoi la pratique missionnaire vise aussi à guérir les formes les plus intimes d'aliénation dont souffre la subjectivité : la tentation du subjectivisme, le repli sur soi (théologiquement bien connu comme *incurvatio in seipsum*), l'aliénation radicale par rapport à soi-même et par rapport à Dieu, que l'on observe aujourd'hui comme une réponse courante mais désemparée face aux exigences d'une modernité fortement différenciée. Le sujet « fort », critiqué par les philosophes postmodernes et les théologiens, peut être identifié dans cette version – aliénée de soi et de Dieu – d'une subjectivité non pas radicale mais déracinée et qui n'est en son centre que désarroi. Le traitement ne peut résider ni dans une simplification des complexités de la vie, ni dans l'humiliation d'un sujet en apparence fort mais, au contraire, dans le renforcement de ce sujet au niveau de sa capacité la plus forte – en adoptant la position opposée au pouvoir et en accomplissant comme un acte de dessaisissement : il s'agit de l'acte fondamental qui consiste à avoir confiance, confiance en autrui, confiance en soi-même et, à travers tout cela, confiance en Dieu comme l'unique fondement de toute réalité digne de foi.

Ce champ d'une pratique ecclésiale à la fois missionnaire et diaconale, qui va de la critique des structures d'aliénation et des conceptions du sujet à la confirmation des actes fondamentaux de la subjectivité, est encadré par la présentation que l'Église donne d'elle-même : un espace accessible, un espace riche de sens et orienté vers un développement sans restrictions de la subjectivité – un espace significatif car structuré par le récit biblique et chrétien du Dieu trinitaire qui se présente lui-même comme le don où toute vie se fonde, se nourrit et s'accomplit. Un don signé d'une adresse, et qui appelle un destinataire capable de l'accueillir. La parole gratuite que Dieu lui-même adresse à l'homme est la chose qui, le plus radicalement – c'est-à-dire de la façon la plus créative – vient honorer la subjectivité radicale. L'Église réalise cette mise à l'honneur divine de l'homme à travers une pratique missionnaire qui est en même temps diaconale. Pour le dire avec les mots du pape Benoît XVI : « La

meilleure défense [et, ajouterions-nous, la meilleure propagation] de Dieu et de l'homme c'est la pratique de l'amour.»¹⁵

Pour finir, j'aimerais avancer, en réponse à l'intitulé de notre conférence, *L'Europe après les Lumières*, deux citations : une première de Wilhelm Genazino, l'un des écrivains allemands contemporains les plus importants, qui écrit : « Nous savons tous que notre modernité tardive a autant – sinon plus – besoin des Lumières que la pré-modernité »¹⁶. Et enfin, une citation du pape Benoît XVI qui, dans son discours prononcé à Ratisbonne le 12 septembre 2006, a déclaré : « Cet essai d'autocritique de la raison [...] n'implique pas du tout la conception selon laquelle il faudrait revenir en deçà de l'*Aufklärung* et congédier les vues de la modernité. »

Traduit de l'anglais par Claire-Lise Lombard

Knut WENZEL est professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Ratisbonne, Allemagne.

¹⁵ Benoît XVI, *Deus caritas est*, n° 31c.

¹⁶ « Wir allen wissen, dass unsere Spätmoderne genauso viel, wenn nicht mehr Aufklärung nötig hat als die Vormoderne ». Wilhelm Genazino, *Der gedehnte Blick*, München-Wien, Hanser, 2004, p. 14.

L'âme de l'Europe Un autel au Dieu inconnu

Tomas HALIK

L'Europe est le théâtre de très nombreux changements. Le rythme de l'intégration politique, économique, légale et administrative des anciens et des nouveaux membres de l'Union européenne s'est accéléré. Alors que le taux de natalité de nombreux pays européens est en baisse, le nombre des immigrants en provenance d'autres continents augmente, changeant la structure de la population de l'Europe. Ce phénomène est encore plus frappant dans les capitales du monde occidental.

L'effondrement de l'empire communiste n'a pas seulement modifié la carte politique de notre continent et l'équilibre géopolitique Est-Ouest. Avec la dissolution du « Second Monde », le « Premier » et le « Tiers Monde » sont confrontés à la tâche qui consiste à redéfinir leur identité et leurs relations mutuelles. L'islam radical lutte pour offrir un langage commun à une vaste partie du « Tiers Monde » et du « Quart Monde » – réfugiés, travailleurs immigrés, personnes socialement fragilisées et culturellement exploitées, cet îlot de pauvreté, de frustration et de colère qui gît au milieu du Monde occidental riche.

L'Ouest dispose-t-il d'un langage commun ? Peut-il, lui qui pendant longtemps s'est défini lui-même négativement, par son anti-communisme, donner naissance à une expression positive de son identité ? Il est en train de devenir évident que le processus d'intégration européenne ne peut pas consister seulement en des changements de structures économiques et politiques. Si l'Europe doit devenir un corps unique/organisme unique – et non pas juste une organisation gérée d'une manière bureaucratique –, ces changements doivent être accompagnés par la création d'une « conscience européenne » et d'une « conscience de soi européenne ».

Il s'agit là cependant d'un processus de croissance à la fois spirituel et culturel. Cela ne se réalisera pas comme une simple « réplique » mécanique des événements qui ont eu lieu au niveau de l'infrastructure économique et politique, ainsi que le marxisme-léninisme l'imaginait. Cela ne peut pas non plus être planifié ou

commandé par des idéologues et des directeurs depuis leurs secrétariats politiques ou ecclésiastiques. Je dois admettre que les tentatives pour définir l'Occident avec des slogans aussi élémentaires que « christianisme » et « libéralisme » me donnent le sentiment d'être purement idéologiques, fondamentalistes, et sujettes à caution.

Apprendre à comprendre et à nourrir l'âme de l'Europe

Les Églises ont fait connaître leur intention de ne pas rester à l'écart de ce qui est en train de se passer en Europe. Cela pose bien sûr la question de savoir si la foi chrétienne qui, sans aucun doute, se trouve à l'origine du « projet politique et culturel européen » depuis de nombreux siècles peut devenir le « langage commun » de la nouvelle Europe, et si oui, dans quelle mesure ? L'Europe est aujourd'hui un continent multicolore et dans la plupart des pays, les Églises chrétiennes sont en déclin. Il semble que le christianisme européen se trouve sur le seuil d'une de ses nouvelles métamorphoses historiques. Je ne partage pas les rêves romantiques autour d'une future « Civilisation chrétienne ».

On entend souvent des chrétiens demander : « Donnez une âme à l'Europe ». Même si j'apprécie la préoccupation qu'exprime ce slogan, je ne peux m'empêcher d'y voir un cliché quelque peu arrogant. L'Europe est-elle vraiment sans âme ? Et quand bien même ce serait le cas, qui est capable de doter l'Europe d'une âme ? Ceux qui promettent de donner à l'Europe une âme ne sont-ils pas en fait en train de lui proposer une simple idéologie ?

Bien entendu, dans la phase actuelle de l'intégration européenne, tout se concentre sur le « corps de l'Europe » et la question de l'identité spirituelle de l'Europe semble secondaire. Pourtant, le courage d'accomplir sur le corps de l'Europe l'opération consistant à élargir et renforcer l'Union européenne ne découle-t-il pas précisément de l'idée selon laquelle il existe quelque chose qui donne sens à l'Europe ? Selon laquelle existe et agit ici un principe unificateur profondément enfoui, la force d'attraction tranquille et intrinsèque qui tient l'Europe ensemble en dépit de tous les changements ? Selon laquelle il y a ici quelque chose de difficile à saisir mais qui forme la base d'une identité européenne ? Oui, la volonté politique de réaliser l'intégration européenne, quelque superficielles que puissent être ses motivations immédiates, suppose d'avoir foi en une « âme de l'Europe ». *L'Europe*

n'a pas besoin que « nous lui donnions une âme » pas plus qu'elle n'attend de nous que nous le fassions mais c'est nous, les Européens d'aujourd'hui, qui avons besoin d'apprendre à comprendre son âme et à la nourrir.

Devenir un partenaire

Nous entendons souvent les représentants officiels des Églises dans de nombreux pays européens se lamenter sur le fait que leur environnement est non religieux ou non chrétien. À mon avis, la situation actuelle de l'Occident devrait être caractérisée autrement : l'Europe n'est pas simplement non chrétienne, ou non religieuse ; elle n'est pas non plus religieuse à la façon du christianisme. *Le christianisme n'est pas la religion de l'Europe actuelle et le christianisme européen n'est plus une religion.*

Toutefois, pour éviter tout malentendu, je me hâterai d'ajouter dans quel sens j'emploie ici le terme de religion. Ce que j'ai à l'esprit, c'est l'ancien concept européen de religion – *religio*, ainsi qu'on l'utilisait dans la Rome antique, qui est attesté environ depuis l'époque des Guerres puniques et des plus clairement défini par Cicéron. Cet ancien concept de *religio* comme un ensemble de symboles et de rituels agréés par l'État, tient beaucoup du concept moderne d'une « religion civile » qui a son origine chez Rousseau. C'est essentiellement une affaire de contact rituel avec les « fondements sacrés de la société », l'expression symbolique d'une identité partagée, de ce qui permet à une société de « tenir ensemble ». Il a fallu plusieurs siècles avant que le christianisme qui, à l'origine, était doté d'une forme bien différente – il s'agissait véritablement d'une « voie », d'une « orientation de vie », de suivre Jésus Christ –, revête la forme d'une « religion » au sens ancien, et joue ce rôle politique qu'on lui a connu non seulement à Rome après Constantin mais tout au long du Moyen-Âge. Sur le seuil de l'ère moderne, le christianisme a commencé à perdre ce rôle et, en un certain sens, la science fut destinée à devenir la « religion » de l'Occident. On assigna au christianisme le statut d'une « philosophie de la vie » (*Weltanschauung*) et on en vint à le considérer comme une idéologie parmi d'autres.

À mon avis, le pouvoir principal de la religion (au sens de *religio*) réside dans sa capacité à être le « langage commun » d'une civilisation donnée. Le christianisme (la doctrine chrétienne) est progressivement devenu une « langue morte » utilisée, comme le latin, uniquement pour les besoins de cérémoniaux ou lors de congrès d'experts. (Ce concept

de langage pourrait être comparé à l'idée de Michel Foucault d'un « régime de vérité »). Cependant, dans le courant du XX^e siècle, la science moderne est devenue si complexe qu'elle a perdu la capacité d'être le « langage commun » de la civilisation occidentale. J'ai le sentiment que, dans la société occidentale moderne, le rôle social d'une religion comme *religio* est plus probablement joué par les mass média. Ces derniers influencent d'une façon croissante les manières de penser et les comportements, servant de médiateurs de symboles et créant des réseaux entre les gens. Pour beaucoup de gens, les média sont les arbitres de la vérité : ce qui est réel et important, c'est ce qui est présenté au journal télévisé.

Durant la période de la « crise des idéologies » après les années 1960, le christianisme a également essayé de se sortir de la camisole de force que constituait son étiquette de « philosophie de vie » : c'était une époque où la praxis sociale et critique prenait de l'importance (à travers notamment la théologie de la libération et la théologie politique), une époque de réveil spirituel (particulièrement sous la forme du mysticisme), époque [d'émergence] de l'éthique sociale, de l'éthique scientifique... etc. *Il semblerait que ce sont là des domaines dans lesquels le christianisme pourrait participer au débat public et de cette manière aider à créer le langage de la civilisation future.* Je ne crois pas que nous puissions réalistement nous attendre à ce que le christianisme devienne par lui-même le « langage commun » exclusif de l'Occident, et qu'il puisse à nouveau jouer le rôle de *religio* comme au Moyen-Âge. Mais le christianisme pourrait devenir un partenaire très important du dialogue futur.

Reconnaître une compatibilité dans la diversité

L'espace culturel européen continuera à être habité par des gens qui parlent de Dieu et des gens qui sont silencieux à son sujet. De quelle manière la coexistence entre ces deux groupes sera-t-elle affectée par le processus d'intégration qui est par ailleurs en train de surmonter les frontières existant dans les domaines politique, économique, administratif et éducatif ? Les barrières existant entre ces groupes vont-elles là aussi « s'assouplir », ou au contraire va-t-on assister à une multiplication de chocs pénibles ? Il semble bien qu'au cours de la période récente ce sont les préjugés et la suspicion réciproques qui ont grandi entre eux.

Dans les rangs des avocats d'un humanisme sécularisé s'exprime une certaine méfiance. On se méfie de ceux qui parlent de Dieu – et

qui insistent en fait pour que son langage ne soit pas disqualifié, jusque dans les documents légaux au fondement d'une Europe unifiée. Faut-il voir en eux des alliés potentiels de ceux qui aimeraient faire reculer l'horloge de l'histoire vers des temps prémodernes et qui sont potentiellement capables – par haine pour la civilisation pluraliste et sa conception de la liberté – d'affirmer par la violence leur vérité – l'unique ? Parallèlement, parmi les croyants, on peut rencontrer une certaine méfiance, méfiance pour ceux qui ne disent rien au sujet de Dieu et veulent évacuer les résidus et symboles de Dieu hors de la vie publique. Ne sont-ils pas non seulement en train de scier l'une des branches de l'arbre d'une culture européenne en pleine expansion mais aussi en train de couper leurs propres racines et de préparer le terrain pour la ruine de l'Europe ?

Il faut que ces méfiances mutuelles puissent s'exprimer. Plus que cela, il est nécessaire de renoncer à ces deux formes de « pré-compréhensions » (au sens de *Vorverständnis*) hypothéquées par les traumatismes du passé, et de remplacer progressivement cette « herméneutique de la méfiance » par une « herméneutique de la confiance » – une nouvelle façon de voir le monde à travers les yeux d'autrui et d'élargir ainsi l'horizon de notre expérience : essayer de comprendre pourquoi certains attachent tant d'importance à la mention de Dieu » tandis que d'autres s'en effraient.

La tragique expérience de l'athéisme militant dans le communisme d'une part et l'utilisation abusive de la religion par les islamistes d'autre part, devraient inciter les Européens d'aujourd'hui à rechercher une voie alternative – à rechercher la possibilité d'une rencontre et d'une compréhension mutuelles entre le sécularisme et la religion, entre le silence au sujet de Dieu et le fait de parler de Dieu.

À travers ces réflexions, je ne cherche pas à obtenir un compromis à tout prix ou un mariage de convenance entre les deux groupes, religieux et non religieux, mais, bien plutôt, un moyen d'appréhender à nouveau frais ce qui, j'en suis convaincu, est l'« essence » à la fois de notre européanité et de notre appartenance au christianisme occidental – ainsi qu'une chance authentique à saisir pour l'un et l'autre. Le fait que foi chrétienne et sécularisme ont habité, côte à côte et pendant si longtemps, cet espace spirituel, sous des formes variées à la fois de « de voisinage et de conflit », signifie qu'il est possible de « les penser ensemble ». Cela ne veut pas seulement dire reconnaître cette diversité comme légitime – dans un esprit de tolérance polie –, mais reconnaître dans cette diversité une compatibilité. Ce n'est que

lorsque nous prenons conscience que c'est dans ce qui nous fait différents que nous avons besoin les uns des autres, que nous pouvons commencer à chercher des solutions pratiques et une issue aux nombreuses impasses dans lesquelles notre unilatéralisme passé nous a conduits.

Discerner la présence du Dieu « inconnu »

Dans son analyse des résultats d'une « Étude sur les valeurs européennes », le théologien de Tübingen Peter Hünemann précise que « dans le courant de l'ère moderne un changement fondamental s'est produit en Europe : jusque-là une évidence, un dieu familier, Dieu est devenu un étranger, un Dieu inconnu ». J'ajoute : ne faut-il pas voir là une chance énorme pour le christianisme, une chance restée jusqu'à présent inemployée ?

En conclusion, tournons-nous pour notre inspiration vers les tout premiers temps de l'histoire de l'Église. Je vois dans le discours de Paul à l'Aréopage l'une des tentatives les plus intéressantes d'« un dialogue ouvert » entre le christianisme primitif et la culture païenne. Dans son discours, Paul fait allusion à « l'autel au Dieu inconnu » et cherche à interpréter ce dieu inconnu. Cette tentative pour dialoguer prend fin au moment où Paul affirme que l'histoire de Jésus de Nazareth, sa mort et sa résurrection, ont été une manifestation de ce dieu. Le message de la résurrection est apparu aux Athéniens comme une simple histoire parmi tant d'autres histoires familières de la mythologie. Ils n'ont pas accordé à Paul une chance de leur démontrer que pour lui la résurrection était quelque chose de tout à fait autre : qu'elle était l'expression du paradoxe de la « kénose » à laquelle Paul fait référence dans sa lettre aux Philippiens. L'évangile de la résurrection n'est pas l'une de ces histoires qui parlent de « ressusciter des corps » à la façon dont les Athéniens le supposaient (et dont, je crains, de nombreux chrétiens le supposent également). Pour Paul, c'est un évangile, une bonne nouvelle dans le sens que, ce que certaines personnes regardaient comme une disgrâce, une défaite et un anéantissement, peut être vu, avec les yeux de la foi, comme une chance radicalement neuve, un don de Dieu.

Le monde qui nous entoure a toujours été rempli de « dieux familiers ». *L'Évangile, toutefois, ne peut pas être proclamé depuis les autels de dieux familiers.* Les dieux familiers ne sont pas des dieux du tout mais de simples idoles. Seul le Dieu « inconnu », insondable, toujours surprenant, le Dieu du paradoxe, le Dieu qui transforme la

défaite en victoire, et la mort en vie – celui qui fait « toutes choses nouvelles » – peut être le point de départ d'une évangélisation chrétienne.

Je ne peux m'ôter d'un doute : celui de savoir si nous, chrétiens, ne sommes pas au cours de l'histoire tombés dans le piège et si nous n'avons pas cédé à la tentation d'échanger le Dieu paradoxal du récit de Pâque, la Pâque du Christ, pour un « dieu familier » en harmonie avec les conceptions humaines et les attentes propres à chaque époque.

Et si cela s'est effectivement passé et que notre pensée chrétienne est hypothéquée par cet héritage, alors n'y aurait-il pas lieu de voir, dans tout ce phénomène complexe que nous nommons sécularisation, critique et sape de la religion, athéisme, etc. – ou du moins dans certains traits de ce phénomène – une bénédiction, l'occasion d'opérer un discernement, en faisant le ménage et en ouvrant un espace dans lequel nous pourrions peut-être à nouveau entendre le message de Paul ? La situation que nous connaissons, et dans laquelle Dieu est un dieu inconnu et étranger pour une large proportion de la population européenne, ne constitue-t-elle pas un appel solennel à un « nouvel Aréopage » ?

Peut-être « le dieu familier » doit-il mourir pour engendrer l'espoir que nous verrons de nouveau Dieu ? Peut-être devons-nous traverser une nouvelle expérience religieuse afin de nous retrouver face-à-face avec l'absolu mystère, le Dieu vivant, plein de paradoxes ? Ou cette expérience a-t-elle déjà été la « kénose » du christianisme dans notre civilisation ?

Comprendre le vrai sens du récit de Pâques

Notre époque a vu, dans bien des lieux, la défaite et la mort du christianisme – à tout le moins la mort de ses formes historiques habituelles. La destruction des Églises chrétiennes durant la période communiste n'a représenté qu'une forme – une forme frappante – parmi d'autres de la « kénose » du christianisme à notre époque. Au XVII^e siècle, un remarquable penseur chrétien, également évêque de l'Église protestante persécutée, était à l'œuvre dans ma patrie. Il s'agit de Jan Amos Komensky (Comenius), qui écrivit le « Testament d'une mère mourante, l'Unitas Fratrum (l'Union des Frères) », un message qui est aussi le testament d'une Église en train de disparaître. Au XX^e siècle, à l'époque des persécutions communistes, ce texte a inspiré l'un de mes professeurs, Oto Madr, un théologien longtemps emprisonné dans les geôles communistes. Il écrivit un article intitulé

«Modus moriendi ecclesiae»¹. Il semble donc bien que la «kénose de l'Église» est un thème récurrent de la pensée théologique dans mon pays, désigné aujourd'hui comme l'un des plus athées de la planète.

Nous devons apprendre à ouvrir le sens de la situation actuelle avec la clé du récit de Pâques : la Mort n'est pas la fin ultime. Mais la résurrection n'est pas non plus un retour vers le passé, elle n'est pas la ré-animation ou la restitution des conditions d'antan. Elle est l'ouverture à «une nouvelle dimension». St Paul voulait montrer que dans le miroir de l'histoire de la Pâque de Jésus, le Dieu «inconnu», et pourtant proche, manifeste qu'il est un Dieu de paradoxe. Son principal trait de caractère, c'est qu'il transforme la faiblesse en force, la mort en vie, la défaite en victoire, la folie en sagesse et la sagesse en folie. C'est pour cela qu'il est mystérieux, imprévisible, ambigu, qu'on ne peut que le «chercher à tâtons», mais qu'au lieu de cela, il rend accessible le mystère de son cœur précisément dans cette histoire de l'homme Jésus, lui qui s'est humilié lui-même, a assumé la condition d'un esclave et a été obéissant jusqu'au moment de son exécution ignominieuse – c'est pourquoi Dieu l'a élevé. La kénose du Fils de Dieu, son renoncement à lui-même, son dessaisissement, son auto-limitation, sa soumission – tel est le vrai visage du Dieu inconnu.

Nous pouvons toujours à nouveau nous ressaisir du miroir que nous tend l'histoire de Pâques et mettre notre main sur notre bouche pour un instant. Peut-être que dans ce geste de retour sur soi et d'attente, nous pouvons rassembler à la fois ceux qui usent du mot Dieu et ceux qui restent silencieux à son sujet. Peut-être là seulement un espace peut-il se créer, un espace propice à une conversation beaucoup plus en profondeur sur la question de savoir s'il y a lieu de parler de Dieu ou de rester silencieux à son sujet, mais aussi pourquoi et quand. Confrontés à la situation de l'Europe, nous devons, comme chrétiens, résister à la tentation du triomphalisme comme à la tentation de la résignation. Notre Dieu, le Dieu du paradoxe, est le Dieu de l'espérance.

Traduit de l'anglais par Claire-Lise Lombard

¹ Madr, «Modus moriendi ecclesiae», dans O. Madr, *Slovo o této době*, Prague, 1992

Tomas HALIK est enseignant à la Faculté de philosophie de l'Université Charles de Prague (République tchèque). Il est également recteur de l'église du St Sauveur et président de l'Académie chrétienne tchèque.

La réception des Lumières dans les Églises aux Pays-Bas

Mechteld JANSEN

Remarques préliminaires

Le titre de cette contribution, « La réception des Lumières dans les Églises aux Pays-Bas, » peut faire penser que les Églises (le terme renvoie aussi bien à l'institution qu'au rassemblement des fidèles) ne font que réagir aux mouvements de la société, c'est-à-dire qu'elles sont des spectatrices passives. En fait, leurs membres font partie de la société. Autrement dit : les Églises participent au développement des courants de pensée autant qu'elles y réagissent. Voilà ce qu'on peut observer en étudiant les Lumières aux Pays-Bas.

Je dis bien *les* Pays-Bas au pluriel. À l'époque des Lumières, on parlait en néerlandais des *Zeven Provinciën* (littéralement, les Sept Provinces). La diversité mise en évidence par cette appellation se perd quelque peu dans la traduction officielle : les Provinces-Unies. Dans le langage commun, l'expression « République néerlandaise » fut courante. Je l'utilise à plusieurs reprises dans cet exposé.

Je dois avouer que la question me semble si vaste et englobante que je risque de ne dire que des généralités. Il est évident que mes propos ne valent que globalement pour *les* Églises aux Pays-Bas. Il est bon de se rappeler que les Églises Réformées sont déjà officiellement au nombre de 17... Et toutes ces Églises ont probablement eu une attitude différente à l'égard des Lumières ; certaines sont peut-être *issues* d'une attitude particulière adoptée à cette époque !

Introduction

En général, les historiens limitent les Lumières à la période 1680-1800¹. Un recensement de l'an 1809 montre que la République néerlandaise comptait 2 205 000 habitants dont 55% de réformés, 38% de catholiques, 3% de luthériens, 2% d'israélites et 1,5% de menno-

¹ Cf. J.W. Buisman, *Tussen vroomheid en Verlichting* (Entre piété et Lumières), vol. I, Zwolle, Waanders, 1992, p. 17.

nites². La République avait perdu sa suprématie militaire et politique : l'Angleterre, la France et la Prusse rattrapaient leur retard. En outre, le développement industriel aux Pays-Bas n'était plus au même niveau que celui des nations voisines. La vie se déroulait généralement dans une atmosphère de régression, tandis que les moralisateurs et les prédicateurs exhortaient à la pénitence, considérant la régression comme une punition pour l'incroyance. Mon exposé est centré sur les années 1750-1800. C'est l'époque décisive pendant laquelle l'attitude des Églises aux Pays-Bas a pris forme. Cependant, si nous considérons les Lumières comme un processus caractérisé par la sécularisation, l'émancipation et l'humanisation, on ne peut le comprendre sans en examiner les racines (avant 1680) et les effets (après 1800). En ce qui concerne les racines, il faut faire mention de l'Âge d'Or aux Pays-Bas et du piétisme. En Allemagne et aux Pays-Bas, le piétisme a précédé et accompagné les Lumières, tandis qu'en Angleterre le Méthodisme a succédé aux Lumières. Le piétisme aux Pays-Bas, tout d'abord compris comme piétisme au sein de l'Église Réformée qui mettait l'accent sur la conversion et la piété personnelle, s'organisait en *conventikels*, des groupes de prière et d'étude composés de fidèles. Et s'il est vrai, comme l'observe l'historien Cossee³, que le *Romantisme* n'a pas trouvé un sol fertile aux Pays-Bas, en raison de l'attitude réaliste et posée de la majorité des Néerlandais, on peut également dire avec lui que les Lumières ont duré plus longtemps aux Pays-Bas que dans les autres pays européens.

Bien que toute la littérature concernant les Lumières soit remplie de contradictions quant à la description de ce qui les caractérise et que des opinions de tous bords aient été diffusées au 18^{ème} siècle, il n'est pas permis d'en conclure que les Lumières ne se laissent pas discerner comme époque et courant de pensée ayant contribué à l'émergence de pratiques typiques. Pour caractériser les Lumières je me réfère aux trois citations les plus célèbres :

- R. Descartes (1596-1650) : « Cogito ergo sum », dans *Principia Philosophica I*, p. 7.
- E. Kant (1724-1804) : « Der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit » (la sortie de l'homme de la

² Cf. O.J. de Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis* (Histoire des Églises aux Pays-Bas), Nijkerk, Callenbach, 1978, p. 304.

³ Cf. E.H. Cossée, et al., *De remonstranten* (Les arminiens), Kamp, Kok, 2000, p. 36.

tutelle qu'il ne doit qu'à lui-même -man's release from his self-incurred tutelage), dans *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?* In : *Kants Werke VI* Herausgabe W. Weischedel), p. 53.

- G.E. Lessing (1729-1781), « Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden » (les vérités historiques accidentelles ne peuvent jamais devenir des vérités rationnelles nécessaires – Accidental truths of history can never become the proof of necessary truths of reason), dans *Theologische Schriften III*, p. 12.

Toutefois, pour comprendre les Lumières dans la République néerlandaise, il ne suffit pas de citer les philosophes. Il importe d'écouter également les théologiens qui se sont réunis par exemple dans la société théologique Teyler, et en particulier leur déclaration de 1788 : « Chaque chrétien a le droit de juger par soi-même en matière de religion. »⁴

L'énorme quantité de définitions des «Lumières» a fait s'exclamer un des dirigeants d'un groupe de recherche à Leyde, Pays-Bas, que *l'enfer* doit être ce lieu où l'on passe son temps à discuter indéfiniment sur la définition des Lumières⁵. Et j'ajoute que, de toute évidence, le nombre des définitions de la religion n'apporte pas un courant d'air frais dans cet « enfer » ! Quoi qu'il en soit de la relation entre les Lumières et les *Églises* en général, je prends comme point de départ que cette relation est marquée par l'appel lancé à l'homme d'oser réfléchir et agir par lui-même. Cette audace morale et intellectuelle, embrassée par les uns et redoutée par les autres, a sans doute exercé une influence majeure sur toutes les *Églises* aux Pays-Bas. Aujourd'hui encore, on ne saurait comprendre les débats les plus aigus (sur l'islam, sur Ayaan Hirsi Ali, sur le parti politique des chrétiens d'une orthodoxie très stricte) sans tenir compte des différentes évaluations des Lumières dans les *Églises*.

Dès le début, la République, et surtout la ville d'Amsterdam, a été un lieu de propagation et de vulgarisation de la pensée des Lumières. Des penseurs comme Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677) et Bayle (1647-1706) y ont trouvé asile. En ce temps-là, les Provinces-

⁴ E. van der Wall, « Religie en Verlichting. Harmonie of conflict? », dans *De Achttiende Eeuw*, 32, 2000, p. 7.

⁵ Cf. Buijnsters, cité dans *ibidem*, p.6.

Unies avaient une bonne réputation de tolérance religieuse et de liberté d'expression. On trouve une preuve d'une telle réputation, parfois idéalisée⁶, dans des lettres et autres documents de réfugiés et de voyageurs. D'après J.I. Israël, la Hollande y est présentée aux débuts des Lumières comme tolérante et libre; un pays où les femmes ne sont pas soumises aux hommes et qui accorde des droits égaux aux nobles et aux citoyens; une vraie république antimonarchiste⁷.

L'image de la réception des Lumières aux Pays-Bas a connu une histoire curieuse qui peut être résumée ainsi : « À travers deux décennies, l'historiographie a évolué de l'affirmation curieuse que personne n'était éclairé à la conclusion non moins étonnante que presque tout le monde l'était »⁸. Il est généralement admis de nos jours que les Pays-Bas n'ont pas vécu la période des Lumières de façon aussi radicale que des pays comme la France. Partout dans la République des Provinces-Unies, on notait un esprit des Lumières modéré, caractérisé par le fait que personne ne manifestait le désir d'extirper la religion jusqu'à la racine. Les esprits éclairés aux Pays-Bas se montraient sceptiques sur la fiabilité des sources de la révélation de Dieu et de l'autorité des prédicateurs, mais ils ne doutaient pas de la capacité de l'homme à connaître la Vérité : l'idée que l'homme a de Dieu pourrait être juste⁹.

Les *Églises* se rendaient compte que les résultats des diverses sciences étaient en train de saper leur influence et cela sur un terrain dont elles se considéraient propriétaires. L'empirisme et les sciences physiques en général avaient déjà fait trébucher la croyance aux miracles. D'autres disciplines scientifiques semaient également le doute. La géologie et la paléontologie renversaient la perspective du temps biblique; le darwinisme mettait en question les récits de la création; l'anthropologie et la science des religions démontraient que

⁶ Cf. A. van der Lem, « Tolerantie » (Tolérance), conférence au Studium Generale, Leiden (<http://dutchrevolt.leidenuniv.nl/Nederlands/begrippen/godsdienst/tolerantie.htm>).

⁷ J.I. Israël, *De Verlichting, de Nederlanders en de toekomst der geschiedenis*, (Les Lumières, les Néerlandais et le futur de l'histoire), Groningen, Van der Leeuw-lezing en collaboration avec Volkskrant, 1998, p. 13.

⁸ W.R.E. Velema, *Enlightenment and Conservatism in the Dutch Republic : The Political Thought of Elie Luzac (1721-1796)*, Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1993, p. 2.

⁹ Cf. L. van Bunge, « Rationaliteit en Verlichting » (Rationalité et Lumières), dans *De Achttiende Eeuw*, 32, 2000, p. 161.

les mythes de la Bible n'étaient pas du tout originaux puisqu'ils faisaient également partie des traditions (plus anciennes) d'autres religions et qu'on les trouvait en outre dans certaines œuvres littéraires. Finalement, l'analyse historique examinait les évangiles et la personne de Jésus, montrant que le Nouveau Testament n'était peut-être pas aussi fiable que les Églises ne le pensaient. Comment maintenir la révélation authentique d'un Dieu unique dans un tel climat ?

L'Église catholique

Le terme « Lumières catholiques » ne figure pas dans les sources du 18^{ème} siècle¹⁰. Aux Pays-Bas, le terme « Lumières catholiques » surgit seulement pendant et après Vatican II pour désigner le renouveau de la doctrine catholique et de la communauté des croyants. Si l'on veut parler des Lumières chrétiennes aux Pays-Bas, c'est-à-dire du fait que les idées des Lumières ne sont pas tant disséminées par les *philosophes* que par les *pasteurs* et les écrivains croyants, il faut plutôt parler des Lumières *protestantes*. Il est nécessaire d'esquisser la situation des catholiques dans la République néerlandaise pour mettre cette affirmation dans son contexte historique.

Alors que les autorités hollandaises continuaient à privilégier les réformés, les catholiques aux Pays-Bas subissaient le contrecoup des mesures que les autres nations en Europe imposaient aux protestants. En position pénible, n'ayant rien à attendre du gouvernement néerlandais, la plupart des catholiques aux Pays-Bas adhéraient fermement à la doctrine de Rome. Ils dépendaient de Louvain et de Rome pour la formation des prêtres et ils détestaient généralement les idées avancées par ceux qui voulaient affaiblir le pouvoir suprême du Pape. On notait néanmoins un certain esprit de liberté et d'indépendance dans beaucoup de paroisses. Culturellement désavantagés parce que l'éducation était entièrement entre les mains des réformés, les catholiques essayaient de se maintenir dans leurs « Églises clandestines » et de s'acquitter avec ferveur de leurs devoirs religieux. La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, la récitation du rosaire et les pèlerinages se répandaient partout.

Au 18^{ème} siècle la plupart des catholiques orthodoxes résistaient à l'idée que les Lumières et la foi étaient compatibles. À leur avis, il

¹⁰ Cf. J. Røegiers, « Verlichting metterdaad » (Activisme des Lumières), dans *ibidem*, p. 165-173.

fallait admettre qu'il existait sans le moindre doute un lien intime entre la Réforme, les Lumières, la Franc-maçonnerie et la Révolution¹¹. Les prêtres, les évêques et les écrivains se conformaient à cette idée, renforçant ainsi l'opinion courante selon laquelle les Lumières étaient surtout protestantes, ce qui donnait des munitions à ceux qui attaquaient les catholiques parce que jugés « arriérés ». Les arguments des dirigeants catholiques contre les Lumières étaient centrés sur la nécessité d'une autorité établie pour prévenir une diversité trop grande, surtout en ce qui concerne l'interprétation des Écritures et la pratique religieuse. Il est néanmoins remarquable qu'au 18^{ème} siècle les catholiques remplaçaient de plus en plus le mot « catholique » par « la religion sainte » dans la catéchèse, la prédication et la littérature dévotionnelle, comme si, déjà, un certain relativisme s'installait¹².

Si nous considérons les Lumières comme un renouveau des *pratiques* (en médecine, dans la vie sociale, dans l'enseignement), nous constatons une évolution de l'Église catholique dans les domaines de l'aide aux indigents, de l'éducation, de la dévotion et de l'aide pastorale. Ce n'est pas un hasard que la théologie pastorale fut introduite à l'université à cette époque. Røegiers donne un exemple de cette évolution chez les catholiques dans la citation suivante, tirée d'un petit livre influent de Ludovico Muratori (1747) : « *Il est très aisé, comme le font les théologiens, de tirer de longs traits sur les vertus et de poser des questions qui ne servent qu'à piquer la curiosité : mais toute la théologie se réduit, pour les savants et les ignorants, à un point essentiel qui consiste à faire des actions agréables à Dieu. La science ne nous sauvera certainement pas. [...] Le titre de vrai savant n'est dû qu'à celui qui, bien que peu versé en littérature, connaît la vérité que l'Église lui enseigne, la met en pratique, et rejette toute action que Dieu réprouve.* »¹³

Le fait que cette petite œuvre, malgré des critiques véhémentes de quelques ordres religieux, ait reçu la bénédiction du pape, atteste qu'au milieu du 18^{ème} siècle, l'activisme catholique avait trouvé une place au centre de l'Église. La vraie piété est une pratique de foi, d'espérance et d'amour, ce qui vaut pour les sacrements en général mais surtout pour l'Eucharistie.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 166.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 169.

¹³ *Ibidem*, p. 172.

L'Église réformée

Aux temps des Lumières, l'Église réformée était préoccupée du déclin des mœurs. Les dirigeants de l'Église, comme ceux de l'État, avaient pour premier souci d'appeler les gens à vivre de nouveau comme de bons citoyens, dans l'honnêteté et faisant preuve de patriotisme. Les idées des Lumières servaient en premier lieu comme source d'inspiration pour cet effort d'éducation civique. On accueillait volontiers les Lumières, à condition que les idées propagées soient compatibles avec le piétisme des chrétiens. Voilà pourquoi, contrairement à ce qui se passait en France et en Angleterre, les idées des Lumières dans les Provinces-Unies étaient présentées avec une grande modération. Des historiens parlent même des « Lumières chrétiennes aux Pays-Bas »¹⁴.

Le Protestantisme cherchait à surmonter la distance entre les sciences et la foi. Il est vrai qu'un courant moderniste se développait au sein des Églises protestantes, mais le courant dominant restait antimoderniste¹⁵. Les Églises calvinistes (réformées) essayaient de lier les consciences par un appel pressant à la fidélité aux confessions et aux traditions. Car, pour beaucoup de dirigeants, aussi bien dans les Églises que dans les universités, le modernisme comme fruit des Lumières ne pouvait être que synonyme de sécularisation. La sécularisation se manifestait de plusieurs façons : la perte d'intérêt pour l'Église, le retrait des Églises de la vie publique, et l'adaptation de la foi aux normes modernes. C'est surtout ce dernier aspect de la sécularisation qui amenait à considérer tout modernisme comme une attaque contre les fondements mêmes des Églises. Les réactions ne se firent pas attendre : les Églises réformées jetèrent l'anathème sur toutes les formes d'amusement – opéra, danse, musique non-religieuse et sports (plus tard, le cinéma) – comme si, de cette manière, elles pouvaient se mettre à l'abri des influences du modernisme. Les grands désastres de l'époque, comme le tremblement de terre à Lisbonne (1755) et le violent incendie du théâtre à Amsterdam (1772), étaient

¹⁴ M.R. Wielema, *Ketters en Verlichters. De invloed van het Spinozisme en Wolffianisme op de Verlichting in Gereformeerd Nederland* (Hérétiques et penseurs des Lumières. L'influence du spinozisme et du wolffianisme sur les Lumières aux Pays-Bas réformés), Amsterdam, Vrije Universiteit, 1999, p. 179.

¹⁵ Cf. H.W. von der Dunk, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw* (Le ciel disparaît. De la culture de l'Europe au vingtième siècle), vol. I, Amsterdam, Meulenhoff, 2000, p. 115.

expliqués par la plupart des théologiens comme un châtement de Dieu pour la vie dissolue de ces villes¹⁶.

Même si l'orthodoxie calviniste triomphait, beaucoup de fidèles se soustrayaient peu à peu à l'autorité des dirigeants de l'Église. Cela valait surtout pour toutes les questions qui touchaient à la vie concrète. L'émancipation des fidèles était en route, en particulier chez les plus lettrés. Même les illettrés avaient accès aux pensées de Spinoza, sous couvert de la méthode géométrique. Ce sont ces idées qui, ayant trouvé un certain accueil, notamment après 1750, ne laissaient pas d'inquiéter les dirigeants des Églises :

- l'identification de Dieu à l'univers ; nulle réalité au-delà des lois de la nature, et donc ni miracles, ni révélation ;
- le rejet de la religion instituée ;
- l'abolition du paradis et de l'enfer comme récompense et châtement ;
- une morale du bonheur individuel ici et maintenant.

Les remonstrants (ou arminiens)

Bien que le nombre des remonstrants soit limité¹⁷, il vaut la peine de les inclure dans cet exposé, parce que ce sont probablement les remonstrants (rejoints par les mennonites) qui se sont efforcés d'accueillir les Lumières dans toute leur ampleur, sans pour autant tomber dans le piège de l'athéisme. Depuis la mort du « père spirituel » des remonstrants, Jacobus Arminius (1609), la théologie remonstrante s'est de plus en plus dirigée vers le rationalisme et l'esprit des Lumières¹⁸. Les remonstrants essayaient de se tenir au courant des développements scientifiques et de moderniser la formation de leurs pasteurs. En particulier, le professeur Jean le Clerc (1657-1736), venant de Genève, insistait sur l'idée de l'homme comme personnalité rationnelle et sur le rôle prépondérant de la raison humaine dans l'exégèse des Écritures. Son successeur, Johannes Jakobus Wettstein (1693-1754), venant de Bâle, voulait faire imprimer un texte du Nouveau Testament fondé sur des manuscrits nouvellement découverts. Le texte grec étant considéré « saint », ce projet a été retardé

¹⁶ Cf. J.W. Buisman, *op. cit.*, p. 97, 176-177.

¹⁷ Les remonstrants comptaient 2 395 membres en 1810 (cf. E.H. Cossee, *op. cit.*, p. 37).

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 31.

pendant des années par les autorités de la ville d'Amsterdam¹⁹. Les Lumières exercèrent une influence de plus en plus profonde sur la vie religieuse de l'Église, preuve en est la traduction des Psaumes de Datheen qui fut remplacée par une traduction plus « éclairée » et l'apparition de la *tolérance* comme concept et pratique sociale de plus en plus enracinée dans la société²⁰.

Quelle que soit la façon de juger la matière des Lumières, il faut reconnaître que les remontrants ont fait preuve d'esprit de tolérance sur plusieurs questions sociales et ecclésiastiques : ils ont été les premiers à condamner les armes nucléaires, ils ont accueilli les homosexuels, ils ont instauré des dons réguliers pour la coopération avec les pays en voie de développement.

Les Églises aux Pays-Bas aujourd'hui

La population des Pays-Bas est stable et, selon Jenkins²¹, elle se maintiendra à 16 millions jusqu'à l'an 2050, si les statistiques ne nous trompent pas. En termes d'appartenance confessionnelle, les Pays-Bas sont atypiques : moins de la moitié de la population dit être membre d'une Église. Cependant, quand on examine la pratique ecclésiastique, on constate que 23 % assistent à un service religieux au moins une fois par mois et que le même nombre participe, de diverses manières, à la vie même des Églises (la plupart des pays européens enregistrent moins de 10 % de pratique)²². La notion de laïcité aux Pays-Bas diffère de celle qui prévaut en France. Les affaires publiques aux Pays-Bas, par exemple l'éducation, n'ont pas été « libérées » des interférences religieuses, même si aujourd'hui il y a des voix politiques qui plaident en faveur d'une telle « libération ». Par contre, la plupart des parents, chrétiens ou non, préfèrent les écoles protestantes et catholiques aux écoles publiques.

¹⁹ Cf. O.J. de Jong, *op. cit.*, p. 248.

²⁰ Cf. E.H. Cossee, e.a., *op. cit.*, p. 34.

²¹ Cf. Ph. Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 198.

²² Chiffres de L. Hogebrink, « Un nouveau débat sur le rôle de la religion dans la société européenne : le défi d'un fondamentalisme laïque », 2005, voir : http://www.protestants.org/textes/protestantisme_europe:hogebrink.htm; l'auteur est l'ancien directeur de l'Institut Église et Société de l'Église réformée des Pays-Bas.

L'Église catholique aux Pays-Bas est connue comme une des plus « libérales » du monde et, depuis 1960, elle a souvent été ressentie comme une cause permanente d'exaspération par le Vatican. Officiellement, l'Église Protestante (PKN) compte 2,5 millions de membres, mais chaque année elle en perd 60.000. Les croyants, fortement individualisés dans leurs croyances, manifestent de l'indifférence vis-à-vis des autorités et des institutions religieuses. Mais cela ne veut pas dire que le rôle des Églises dans la vie publique soit sans importance. Les chrétiens exercent une influence remarquable sur la « société civile » : dans les domaines du bénévolat, de l'aide sociale, de l'administration, des médias. Le rôle des courants évangéliques-charismatiques (dans et en dehors des Églises historiques) est également important. Leur attitude ambivalente vis-à-vis des effets durables des Lumières, – parfois antiscientifique dans le domaine de la théologie, mais pas du tout anti-technique quand il s'agit de trouver des moyens sophistiqués au service de la propagation de la foi –, se révèle attractive pour les jeunes. Ces courants constituent un défi culturel au protestantisme intellectualisé et dé-ritualisé dans une culture où, à l'heure de l'image, le tangible est d'une grande importance. Le fossé entre les « œcuméniques » et les « évangéliques-charismatiques » ne semble plus si profond que dans les années 1960-80. C'est comme si tous deux avaient compris leur nécessaire complémentarité : l'accent des évangéliques sur l'individualité sans dissoudre la vie collective – et – l'accent des « œcuméniques » sur les structures, les traditions vivantes et l'organisation sans oublier les besoins des individus. La Faculté de théologie de l'Université Libre à Amsterdam, par exemple, essaie de rassembler les forces vives des traditions réformées, évangéliques-charismatiques, pentecôtistes et mennonites. Étudiants et professeurs de tous ces courants s'y côtoient. Il va de soi que cela ne se passe pas « sans incidents ».

Défenseurs

Ceux et celles qui défendent une sécularisation toujours plus vaste partent du point de vue que la religion elle-même, et non les abus de la religion, est source d'intolérance, voire de violence. La religion, selon ces défenseurs des Lumières, représenterait au moins un des facteurs dans les conflits des Balkans, en Indonésie, au Soudan, etc. Selon eux, l'intolérance est inhérente à toute religion.

Je rencontre beaucoup de gens (membres et non-membres de l'Église) qui sont d'avis que les religions, y compris le christianisme,

n'ont jamais promu l'esprit de tolérance ; je pense que les Églises doivent en être conscientes, sans pour autant souscrire à ce point de vue. Il est trop aisé – et c'est ce que font trop d'intellectuels paresseux²³ – de dire que la religion est la vraie racine de la colonisation, de la répression, de la guerre ; bref de tous ces maux qu'on a connus depuis les origines du monde et que les Lumières n'ont pu arrêter.

Adversaires

Les adversaires des Lumières s'élèvent contre l'idée-phare que l'être humain peut et doit prendre son destin en ses propres mains, qu'il peut *faire* son propre futur et qu'il est autonome dans ses décisions. Beaucoup de critiques rejettent également l'idée qu'avec les Lumières un mouvement de progrès continu a commencé, ce mouvement de libération et de démocratisation que personne ne peut plus arrêter et que les nations les plus éclairées doivent répandre partout. Tout en reconnaissant le progrès scientifique et technique, les adversaires des Lumières mettent le doigt sur la plaie : le progrès social, politique et moral, ne découle pas « naturellement » de la science et de la technique. L'homme peut toujours faire plus et plus vite, mais le cœur de l'homme, sa volonté et ses passions, n'ont pas nécessairement changé en mieux ; ni en mal, d'ailleurs, car l'homme n'a pas changé, il est seulement devenu plus dangereux.

Débat

Les adversaires reprochent aux défenseurs des Lumières de devenir de plus en plus des *fondamentalistes des Lumières*, reprenant ce terme au philosophe et économiste anglais John Gray qui, dans sa conférence à Amsterdam²⁴, insistait sur le fait que les Lumières ont injustement situé l'homme au plan divin. Les Lumières et, à leur suite, la *foi au progrès* ont fait oublier l'origine terrestre de l'être humain. Cette foi triomphaliste doit se laisser instruire de nouveau par Saint Augustin sur le mal et sur l'homme imparfait qui ne peut faire triompher le bien dans l'histoire.

²³ Cf. Ph. Jenkins, *op. cit.*, p. 29-44.

²⁴ Cf. J. Gray, *Verlichting en terreur* (Lumières et terreur), Nijmegen, Damon, 2004, p. 20-36.

Par le terme «fondamentalisme des Lumières» (terme injuste selon Cliteur²⁵), les adversaires cherchent à démontrer que ceux et celles qui, en particulier dans la politique et dans les sciences, ne laissent aucun espace à la religion, sont aussi bornés que les fondamentalistes religieux. Leur «fondamentalisme», qui s'oppose en premier lieu aux musulmans, fait croire que tout le monde doit passer par une époque de Lumières pour être en mesure de bien participer à la culture néerlandaise. Et bien sûr, les chrétiens (ultra)orthodoxes le savent : si l'espace public pour les musulmans est délimité par les «fondamentalistes des Lumières », le même sort attend l'espace public des chrétiens. Tout cela touche également les Églises des immigrés auxquelles je consacre le dernier paragraphe.

Les Églises issues de l'immigration

Selon les estimations les plus récentes²⁶, on compte 930 Églises issues de l'immigration aux Pays-Bas. Voilà ce qui rend plausible la thèse de Philip Jenkins que le christianisme n'est pas du tout mourant. Selon Jenkins, on peut établir un parallèle historique entre les développements du 18^{ème} siècle et ceux de notre époque²⁷ : les Lumières avaient fait advenir le progrès en détruisant tous les bastions du christianisme. On ne croyait plus à la Trinité, à la divinité du Christ, à l'existence de l'enfer et l'on pensait que la foi chrétienne avait vécu sa dernière heure. Néanmoins, le rationalisme a été dépassé par un renouveau évangélique (*revival*) et le triomphe du « sécularisme » ne s'est pas révélé inéluctable. De même aujourd'hui, dans le monde entier, le christianisme est vivant, à l'exception de quelques régions isolées de l'Europe.

Il ne serait pas exact de placer toutes les Églises issues de l'immigration sous le même emblème d'« évangéliques-charismatiques ». Les Églises protestantes issues de l'immigration indonésien-

²⁵ Cf. P. Cliteur, «Kan Verlichting fundamentalistisch zijn?» (Des Lumières fondamentalistes?), dans *Civis Mundi*, 44(2005)3, p. 95-100.

²⁶ Cf. H. Euser, «Aantallen migrantenchristenen en hun kerken» (Nombre des chrétiens immigrés et de leurs Églises), dans *Migranten in Mokum: de betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam*, Amsterdam, Vrije Universiteit, 2006, p. 37.

²⁷ Cf. Ph. Jenkins, *op. cit.*, p. 9.

ne²⁸, par exemple, se considèrent comme des Églises réformées, touchées par un piétisme que ses membres éprouvent souvent comme incompatible avec le rationalisme et l'efficacité des Néerlandais, mais elles ne s'identifient pas comme évangéliques-charismatiques. Pour les Églises issues de l'immigration africaine, la situation est différente : la plupart comptent un grand nombre de membres versés dans la Bible comme Parole de Dieu ; ces Églises peuvent certainement apporter un message évangélique aux Pays-Bas. Aux yeux du monde sécularisé, elles peuvent paraître « fondamentalistes ». Cependant, à mon avis, ce terme péjoratif n'est pas approprié²⁹. Il est vrai que, contrairement aux Européens, la majorité des membres de ces Églises n'a aucune expérience des Lumières ni de la modernité, mais leur façon de vivre la foi et de la mettre en pratique n'a rien à voir avec une attitude anti-Lumières ou anti-démocratique.

En guise de conclusion

Voici la question que je me pose, en terminant cet exposé : « Est-il possible d'être croyant éclairé sans être rationaliste ? » Comme théologienne, j'aimerais la reformuler comme suit : « le Saint Esprit, en éclairant la raison et la pratique, ne peut-il pas nous mener vers un avenir qui ne soit ni rationaliste ni émotionnel, mais vers une *praxis piÉtatis* véritablement évangélique-libératrice ? » C'est un plaisir de pouvoir développer cette question à Paris et de pouvoir partager avec vous les réponses qu'elle pourra susciter.

Mechteld JANSEN, pasteure réformée, est enseignante et chercheur au sein du département de théologie pratique de la Faculté de théologie de l'Université libre d'Amsterdam, Pays-Bas. Elle travaille en particulier dans le domaine de la « théologie pastorale interculturelle ».

²⁸ Cf. M.M. Jansen, « Reverse or Revised Mission: Indonesian and Moluccan Immigrant Churches in the Netherlands », a paper for the ISSRC Conference in Princeton, July 9-12, 2006. (à paraître).

²⁹ Cf. M.M. Jansen, « African Pastors and Life Stories : the Case of French-speaking African Pastors in the Netherlands », dans K. Bediako et M.M. Jansen, (eds.), *A New Day Dawning. African Christians Living the Gospel*, Zætermeer, Bøekencentrum, 2004, p. 163-178.

Des années 70 à aujourd'hui : Réception et crise des Lumières

Un point de vue orthodoxe

Anastasia VASSILIADOU

Dans ma réaction à la conférence du Dr Davie, je vais essayer de me centrer sur mon contexte orthodoxe de l'Est et du Sud-Est de l'Europe et me contenterai de quatre séries de remarques.

Remarques d'introduction

La période qui s'étend des années 70 à nos jours peut aisément être caractérisée comme celle des plus grands changements dans l'histoire du christianisme orthodoxe contemporain. En Grèce, matrice traditionnelle de l'orthodoxie, un rapide processus de modernisation a commencé au milieu des années 70, aussitôt après la chute de la dictature de droite soutenue par l'Amérique. Un processus du même genre, quoiqu'un peu plus lent, a commencé au début des années 90 dans le reste du monde orthodoxe, libéré de la dictature communiste. Il y a d'abord un changement global dans l'attitude des citoyens envers leur tradition chrétienne qui affecte certainement la stratégie missionnaire dans la période après les Lumières et dans l'Europe postmoderne. À l'Ouest, les Européens, en recherche d'identité, reconnaissent à contrecœur leur héritage religieux, surtout leur héritage chrétien. L'élite séculière, en particulier, mais aussi les citoyens mettent plus volontiers l'accent sur les réalisations des Lumières. C'est tout le contraire dans les pays orthodoxes de l'Europe de l'Est. C'est à contrecœur que presque tous essaient de s'adapter au processus de modernisation et la plupart d'entre eux identifient pour ainsi dire identité nationale et religion orthodoxe.

L'arrière-plan ecclésiologique

D'un point de vue orthodoxe, la question en débat comporte, outre des aspects historiques et sociologiques évidents, quelques aspects théologiques. À mon avis, le problème de l'incompatibilité entre la

religion et le modernisme, et plus particulièrement entre l'Église et le laïcisme, est plutôt un problème causé par l'expression institutionnelle des Églises en Europe. C'est donc un problème *ecclésiologique*. Ceci veut dire que, pour que leur mission soit efficace dans le monde moderne, nos Églises doivent fonder celle-ci sur une compréhension authentique de l'Église. Et à ce sujet, la théologie orthodoxe (en termes ecclésiastiques et non confessionnels) a quelque chose à dire. Car ce n'est pas un hasard si, malgré la crise religieuse que connaît notre société occidentale, les Églises dans les pays dits orthodoxes sont encore pleines à craquer. Il doit y avoir un lien avec notre manière de comprendre l'Église et ses conséquences sur la mission. À l'Est, le commandement missionnaire de l'Église¹ en tant que *liturgie après la liturgie*, c'est-à-dire le problème de surmonter le mal, n'est pas d'abord compris comme une question de morale ou de doctrine ; c'est avant tout (et pour certains même exclusivement) une question ecclésiastique. Les responsabilités morales et sociales de l'Église (en tant qu'institution, mais aussi de ses membres pris individuellement) telles que le témoignage (*martyria*) sont la conséquence logique de son auto-compréhension ecclésiastique. Si des résultats tangibles ne sont pas encore apparus – à l'exception évidemment de la diaspora orthodoxe² –, cela est certainement dû à l'absence d'une rencontre constructive de l'orthodoxie avec le modernisme³.

D'une manière générale, il y a encore une certaine réserve entre l'orthodoxie et la modernité. Celle-ci est causée non seulement par le rejet traditionnel de la modernité par l'orthodoxie et son attitude négative envers tout ce qu'ont réalisé les Lumières, mais aussi par la résistance obstinée des adhérents du modernisme à permettre à des institutions historiques et diachroniques telles que l'Église orthodoxe, de jouer un rôle significatif dans la vie publique, sans être aliénées ou absorbées par elle. L'argument simple qu'ils avancent est que l'Église

¹ Cf. A. Yannoulatos, *Universality and Orthodoxy*, Athens, Akritas Publications, 2000 (en grec).

² Cf. Th. Hopko «Orthodoxy in Post-Modern Pluralistic Societies», dans *The Ecumenical Review*, 51 (1999), p.364-371.

³ Cf. E. Clapsis E, éd., *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, Geneva/Brookline, WCC/Holy Cross, 2004.

tire ses origines de l'époque prémoderne. Beaucoup de théologiens⁴ cependant croient qu'une rencontre est possible et même souhaitable (malgré les événements tragiques du 11 septembre et la guerre théologiquement injustifiable contre le terrorisme qui s'en est suivie), surtout à cause de l'indéniable transition de notre culture vers une nouvelle époque, *l'époque postmoderne*, qui a amené avec elle une résurgence de la religion.

Dans le passé, Peter Berger a essayé de décrire l'attitude de l'Église envers la révolution moderniste en termes d'opposition : adaptation et résistance⁵. La plupart des orthodoxes pensent maintenant que ces deux positions sont inadéquates d'un point de vue théologique. La *résistance* n'est plus préconisée comme une solution pratique, à cause des progrès de la théologie de la mission qui reconnaît maintenant que le Dieu-Trinité est en fait la source de tout progrès à l'intérieur comme à l'extérieur des Églises institutionnelles⁶. Quant à *l'adaptation*, l'impossibilité de son application provient de raisons théologiques et ecclésiologiques. L'Église est en effet incompatible avec au moins trois pierres d'angle du modernisme : le laïcisme, l'individualisme et la privatisation.

Si l'Église s'adaptait au modernisme et acceptait le laïcisme, son rôle, sa mission et sa nature se réduiraient automatiquement à son expression institutionnelle. L'Église deviendrait une institution de ce monde qui pourrait certes être la bienvenue et même jouer un rôle apprécié grâce au paradigme moderne dominant de tolérance dans le domaine public, mais elle perdrait son caractère prophétique et surtout eschatologique. L'Église, qui tire son *esse* et son identité non de ce qu'elle *est* à présent, ni de ce qui lui a été donné dans le passé, mais de ce qu'elle *deviendra* dans le monde à venir⁷, doit non seulement éviter d'agir comme une institution de ce monde, mais doit aussi réagir d'une manière critique et interpeller prophétiquement toutes les

⁴ Cf. P. Vassiliadis P., *Postmodernity and Church. The Challenge of Orthodoxy*, Athens, Akritas Publications, 2002 (en grec).

⁵ Cf. P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967. [Traduction française : *La Religion dans la conscience moderne*. Essai d'analyse culturelle, Paris, Le Centurion, 1971].

⁶ Cf. K. Raiser, *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, Geneva, WCC Publications, 1991.

⁷ Cf. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York, SVS Press, 1985. [Traduction française : *L'être ecclésial*, Paris, Labor et Fides].

structures institutionnelles et injustes. Quant à l'*individualisme*, il est tout à fait évident que l'Église, comme communion de foi, *koinonia* de personnes libres (et non système communautaire opprimant ou ignorant les droits des personnes) est incompatible avec tout système qui pose comme principe premier l'individu et non ses relations avec l'autre, tout autre et évidemment Dieu, « l'Autre Ultime ». Enfin, la relégation et le confinement de l'Église à la *sphère privée* contredisent son identité, et surtout rendent nulles sa responsabilité et son obligation de prêcher la bonne nouvelle jusqu'aux extrémités de la terre. Cette mission, bien sûr, ne doit pas avoir un caractère expansionniste, ni une attitude ou des pratiques impérialistes, comme cela a été le cas dans le passé⁸. Elle ne doit pas non plus avoir pour but « la propagation ou la transmission de convictions intellectuelles, de doctrines, de commandements moraux, etc., mais la transmission de la vie de communion qui existe en Dieu »⁹.

Ne pouvant légitimer théologiquement ni l'adaptation ni la résistance au paradigme critique moderne, l'Orthodoxie suit une troisième voie, celle de l'*intégration sociale*. L'Église l'a mise en œuvre en raison de sa responsabilité missionnaire pendant l'âge d'or du 4^e siècle ; c'est la fameuse *synthèse* byzantine où l'Église a pris le risque de se lier à « l'Empire » et de pratiquement rejeter le « désert »¹⁰. À cette période critique de son histoire, l'Église ne s'est pas seulement intégrée à la société contemporaine qu'était l'Empire romain, elle n'a pas seulement montré du respect à l'égard de ce qu'elle appelait auparavant « Babylone la prostituée » (Ap 17, 5), elle a même inclus l'Empire – une institution on ne peut plus « séculière » – dans ses tablettes liturgiques. La seule chose qu'elle a gardée intacte a été son identité (et cela non sans risques et difficultés) et sa voix prophétique sur tout le processus historique. En d'autres termes, elle a ici suivi l'exemple de Paul et non celui du prophète de l'Apocalypse.

⁸ Cf. P. Vassiliadis, *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, WCC Publications/Holy Cross Orthodox Press, Geneva/Brookline, 1998.

⁹ I. Bria I., éd., *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, Geneva, WCC Publications, 1986, p. 3.

¹⁰ Cf. G. Florovsky G., « Antinomies of Christian History : Empire and Desert », dans *Christianity and Culture*. Vol. II of *The Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, Nordland, 1974, p. 67-100.

L'Église comme réalité eschatologique

Tous ces développements dans la théologie de la mission orthodoxe contemporaine amènent une réévaluation radicale de ce qu'est réellement l'Église et de ce que devrait être sa mission dans notre Europe pluraliste, moderniste ou même postmoderniste et multiculturelle.

Dès l'origine, la mission de l'Église orthodoxe, du moins en théologie, a été en relation avec la compréhension eschatologique de l'Église. L'Église en tant qu'entité et communauté eschatologique, dynamique, radicale, a toujours lutté pour témoigner authentiquement du Royaume de Dieu, c'est-à-dire pour manifester le Règne de Dieu « *sur la terre comme au ciel* » (Mt 6 :10). Les Apôtres ont reçu mission de proclamer non une théorie sociale ou une éthique spécifique, non un corps de doctrine ou des règles morales. Ils ont reçu mission d'annoncer le Royaume qui vient, la Bonne Nouvelle d'une réalité eschatologique nouvelle ayant pour centre le Christ crucifié et ressuscité, dans la confiance en la présence du Saint-Esprit qui continue à demeurer parmi les êtres humains, les guidant pour qu'ils puissent transformer l'ordre mondial présent – « déchu » et injuste – et préparer le chemin vers le Royaume de Dieu idéal, le monde nouveau.

C'est donc sur le fondement de cette réalité du Royaume que tous les fidèles étaient appelés – pas tellement en tant qu'individus mais en tant que corps ecclésial – à endosser toutes les responsabilités exigées de la race choisie du peuple de Dieu. Ils se considéraient comme le « *sacerdoce royal* » en raison du fait que tous, sans exception, ont l'autorité spirituelle et sacerdotale pour faire dans le monde le travail de la classe sacerdotale et pour marcher vers l'unité (« *afin que tous soient un* » Jn 17, 23) en abandonnant toutes les œuvres des ténèbres et en exerçant la justice dans l'ensemble de la société.

Selon certains historiens, cela n'a été possible qu'à cause de l'expérience de *koinonia* dans l'Eucharistie (à la fois verticale par sa Tête et horizontale par le peuple de Dieu, et par extension toute l'humanité à travers la mission de l'Église), expérience qui continue toujours à constituer la seule expression de la conscience de l'Église, son mystère par excellence.

Conclusion

Le christianisme peut donc encore proclamer l'Évangile d'une manière réaliste en Europe. Néanmoins, m'appuyant sur ma théologie et mon expérience en contexte orthodoxe oriental, j'estime que cela ne peut se faire sous la forme arrogante (parfois naïve) qui est adoptée de l'autre côté de l'Atlantique, ni sous la forme d'une religion de salut du passé qui n'est vraiment pas adaptée à la situation moderne ou même postmoderne ; on ne peut pas non plus se centrer sur les réalités institutionnelles, ni sur les prémisses doctrinales (kérygmiques, orientées vers la foi et finalement idéologiques) ni même sur des valeurs morales ou sociales. Le christianisme, en ce moment critique, doit plutôt se limiter à un processus de *construction de la communion* fondé sur sa tradition du «Royaume de Dieu». Et c'est là un processus de *metanoia* missionnaire.

Traduit de l'anglais par Geneviève Éguillon

Anastasia VASSILIADOU est théologienne au sein de l'Église orthodoxe grecque.

Le pentecôtisme, les Lumières et la mission chrétienne en Europe

Allan ANDERSON

Le pentecôtisme est une exception dans le déclin de la pratique ecclésiale dans certaines parties d'une Europe prétendument « séculière », l'exception à l'exception. L'Europe connaît un pentecôtisme différent et moins développé que le reste du monde¹. Pourtant il y a des pays européens comme le Portugal, l'Italie, la Grande-Bretagne, la Norvège, la Suède, la Finlande, la Russie, la Bulgarie et surtout l'Ukraine et la Roumanie où la population pentecôtiste est importante. Il y a un assez fort mouvement de renouveau ou charismatique à l'intérieur des Églises établies en Europe et, en Angleterre, les Églises charismatiques anglicanes sont parmi les plus importantes du pays. Dans certains pays, le pentecôtisme est en pleine croissance, contredisant ainsi l'hypothèse du déclin du christianisme². Depuis la désintégration du communisme, les pentecôtistes d'Europe centrale et orientale jouissent de plus de liberté, mais non sans défis. En particulier, les nouveaux groupes pentecôtistes de l'Ouest en recherche de lieux de mission ont inondé les anciens pays communistes en utilisant des techniques d'évangélisation agressives qui ont fait naître une opposition de la part des Églises dominantes orthodoxes et même de certains gouvernements nationaux. Quelques unes des nouvelles Églises ainsi créées sont arrivées à attirer un grand nombre de fidèles ; il y a une Église à Kiev, dirigée par le Nigérian Sunday Adelaga, qui peut s'enorgueillir de compter vingt mille membres ; c'est peut-être la

¹«Pentecôtisme» se réfère à des mouvements variés qui mettent tous l'accent sur les dons de l'Esprit (tels qu'énumérés dans 1 Co 12) et inclut les dénominations pentecôtistes qui ont émergé au début du XX^e siècle, le mouvement charismatique à l'intérieur des Églises catholique et protestantes et les Églises «néo-pentecôtistes» indépendantes nées depuis les années 70.

²Cf. Allan Anderson, *An introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge, 2004, p. 83.

plus grande communauté d'Europe³. Mais d'autres choses se sont développées : l'institutionnalisation des dénominations pentecôtistes, la création et l'expansion de collèges théologiques pentecôtistes qui ont produit, dans certains pays, des mouvements pentecôtistes plus centrés sur eux-mêmes.

Nous tenterons ici de répondre aux interventions précédentes et nous terminerons par quelques suggestions sur les leçons qu'il est possible de tirer de l'expérience du pentecôtisme en Europe.

Un essai de réponse

Restauration

Je vais essayer de donner rapidement ce qui, je pense, serait la réaction de beaucoup de pentecôtistes aux exposés. Je pense tout d'abord qu'un certain nombre d'entre eux seraient assez étonnés par cette discussion sur l'adaptation au déclin du christianisme en Europe. Ils diraient que ce déclin n'est pas dans leur expérience et qu'il est le fait d'Églises qui ont perdu la capacité d'attirer ceux qui ont besoin d'être revivifiés et transformés par le pouvoir du Saint-Esprit. Il existe toujours un courant de restauration dans le pentecôtisme : la conviction que les Églises institutionnelles en Europe ont perdu leur vision et leur mandat d'évangéliser le « monde ». En ces « jours derniers », pensent-ils, Dieu répand son Esprit pour rétablir l'Église dans sa gloire passée. Cette restauration comporte des dons spirituels qui rendent possible une évangélisation agressive envers toutes les nations jusqu'au retour du Christ. Une des raisons du succès du pentecôtisme dans bien des parties du monde tient au fait qu'en appelant à un engagement à vie, ces Églises ont obtenu dévouement et énergie de la part de leurs membres. « Croire sans appartenir » n'existe pas dans le pentecôtisme, même s'il y a un nombre grandissant de « post-pentecôtistes » dans le monde occidental. L'autorité des Églises sur la vie des gens a terriblement diminué au XX^e siècle alors que dans le même temps celle du pentecôtisme a régulièrement augmenté. Les statistiques indiquent que les nouvelles Églises pentecôtistes et charismatiques continuent à gagner de nouveaux membres, même si cela est parfois dû au

³ Cf. Sunday Adelaga, « Go to a Land that I Will Show You ! » dans C. Peter Wagner and Joseph Thompson, eds., *Out of Africa*, Ventura, Ca, Regal Books, 2004, p. 37-55 ; Kwabena Asamoah-Gyadu, « Reversing Christian Mission : African Pentecostal Pastor Establishes God's Embassy in the Ukraine », non publié, mai 2004.

prosélytisme. Cette autorité peut évidemment être source d'exploitation et d'abus, surtout quand des leaders individuels détiennent trop de pouvoir et n'ont de comptes à rendre à personne. Mais le « modèle de choix » proposé par Grace Davie a certainement été profitable pour les nouvelles Églises en Europe. Ces dernières gagnent de nouveaux membres parmi ceux qui quittent d'autres Églises ou parmi les convertis du sécularisme. Elles sont une alternative attirante sur le marché du religieux. Beaucoup trouvent que l'atmosphère informelle de ces nouvelles Églises, la convivialité, l'usage de la musique moderne dans la liturgie en font des lieux où l'on se sent chez soi, accueilli dans un environnement social et amical qui aide à échapper à la solitude d'un rythme de vie impersonnel, effréné, et soumis à toutes sortes de pressions dans cette foire d'empoigne qu'est la vie en Europe au XX^e siècle.

Vérités simples

Deuxièmement, je pense que le pentecôtisme est une réaction spécifique au rationalisme des Lumières. Pour les pentecôtistes, un intellectualisme rationaliste a détruit l'âme du christianisme. Il en est résulté des institutions présidées par des clercs formés à la théologie philosophique européenne qui leur semble s'être éloignée des vérités simples et centrales de la Bible. La réaction postmoderne aux Lumières a aussi profité au pentecôtisme. Knut Wenzel parle de « la découverte de la dignité humaine dans un sujet en manque ». C'est précisément sur ce « sujet en manque » que se sont focalisés l'expansionnisme et l'évangélisation des pentecôtistes, c'est certainement là leur activité la plus centrale. La mission pentecôtiste est fondamentalement et essentiellement de proclamer et de démontrer le message holistique du Christ dans le pouvoir de l'Esprit aux sujets en manque. Comme le dit K. Wenzel, « la pratique missionnaire vise à guérir les formes les plus intimes d'aliénation dont souffre la subjectivité : la tentation du subjectivisme, le repli sur soi ». Les communautés pentecôtistes apportent souvent l'antidote à cette tendance en affirmant la dignité humaine et un sens d'appartenance pour ceux qui ont été marginalisés par la société. Il y a un fort mouvement pentecôtiste à travers tout le continent parmi les Tziganes, et les migrants d'Afrique, d'Asie et d'Amérique Latine qui apportent avec eux leurs vigoureuses formes de christianisme Pentecôtiste. Dans bien des cas ce n'est qu'un juste retour des choses : les colonisés d'hier reviennent

vers leurs anciens oppresseurs et considèrent les pays européens comme ayant grand besoin de la mission chrétienne.

Leçons pour la mission en Europe

Voici quelques caractéristiques du pentecôtisme : une foi en une rencontre avec Dieu et l'implication ou l'irruption du sacré dans le monde, ce qui inclut guérison, libération des forces hostiles et maléfiqes et, par dessus tout peut-être, une spiritualité spontanée, enivrante, qui refuse de séparer le « spirituel » du « physique », le « sacré » du « profane ». Je voudrais suggérer les points suivants comme des indicateurs importants pour un tournant assez raide à prendre à l'intérieur de ce qui reste de christianisme en Europe. Il y en a sûrement d'autres mais ces cinq là sont donnés comme des suggestions préliminaires.

Enthousiasme contagieux

Les chrétiens pentecôtistes possèdent un enthousiasme contagieux. Le culte chrétien est une expérience joyeuse dans laquelle doit entrer toute la personne. Aucun Européen ne peut prétendre que ce christianisme libre et exubérant est simplement un trait culturel des Africains ou des Latino-Américains qui sont enthousiastes, amoureux du rythme et bruyants. Il n'y a qu'à assister à un match de football en Europe pour voir que les Européens sont capables d'un enthousiasme semblable. Peut-être avons-nous besoin de cet enthousiasme de terrain de foot dans nos Églises ? Le problème n'est pas la culture des masses européennes, mais peut-être cela a-t-il quelque chose à voir avec la culture de nos Églises – peut-être est-ce là une des raisons pour lesquelles elles n'attirent pas les foules ? Le nouvel accent mis sur le rôle de l'Esprit dans les célébrations ainsi que dans le travail et le témoignage de l'Église constitue l'une des principales raisons de cet enthousiasme. L'expérience de la présence de l'Esprit est considérée comme faisant normalement partie de la vie quotidienne et elle doit donc influencer toutes les situations. Dans une pneumatologie bien comprise, le salut de Dieu est perçu dans les différentes manifestations de sa présence continuelle par l'Esprit, révélation divine qui nous assure que « Dieu est là » pour aider partout où il y a un besoin⁴. Des pratiques et des expériences religieuses holistiques, extatiques se

⁴ Cf. Asamoah-Gyadu, *ibid.*, p.4.

rencontrent aujourd'hui en christianisme dans le monde entier. Les chants avec refrains, les prières spontanées, la danse et d'autres formes d'expression que l'on rencontre dans le pentecôtisme mondial mettent en valeur la liberté, l'égalité, la communauté et la dignité de chaque personne aux yeux de Dieu. L'expérience de la puissance de l'Esprit peut être un facteur d'unité dans une société globale encore profondément divisée, et elle peut être un catalyseur pour l'émergence d'une nouvelle société où régnera la justice pour tous et où germera l'espoir pour un monde désespérément violent.

Attitude positive

Grâce à cet enthousiasme, les pentecôtistes ont une attitude positive en ce qui concerne leur mission en Europe. Beaucoup d'entre eux, y compris des migrants africains, ne sont pas encombrés par des structures et des hiérarchies ecclésiales obsolètes. Ils ont le sentiment d'être appelés par Dieu pour accomplir quelque chose d'important pour lui. De fait, ils mettent plus l'accent sur le fait d'être « envoyés par Dieu » et sur ce qui peut être appelé « la conduite par l'Esprit » que sur les structures formelles. Des personnes « appelées par Dieu » s'engagent dans la mission en Europe, simplement parce que l'Esprit le leur a demandé, souvent par l'intermédiaire d'une révélation spirituelle comme une prophétie, un rêve ou une vision, voire un appel direct de Dieu. Il s'ensuit que les pentecôtistes abordent leur ministère et leur engagement dans l'Église avec un total don d'eux-mêmes. Ils sont prêts à se sacrifier et à affronter les difficultés pour que se réalise leur vision divine. Tous n'accèdent pas au succès dont ils rêvent, mais leur dévouement à la mission de l'Église est exemplaire. Malgré d'importants facteurs sociaux et historiques, c'est avant tout leur capacité à s'adapter et à répondre à des aspirations *religieuses* qui continue à être leur force essentielle. Il nous faudrait préciser davantage ces aspirations, afin de parvenir à mieux discerner dans quelle mesure les Églises européennes répondent vraiment aux besoins actuels. L'existence d'Églises pentecôtistes africaines pleines de vie pousse implicitement les chrétiens européens à reconsidérer sérieusement l'efficacité, le contenu et la pertinence de la mission de l'Église. Nous devons être assez humbles pour tirer profit de cet exemple qui sait se saisir de toutes les occasions pour proclamer l'Évangile en paroles et en actes. Accompagnement pastoral personnalisé, veillées où toute la communauté s'assemble pour reconforter et être reconfortée, célébrations durant les week-ends, télévision et autres mass

media (ce qui revient certainement à apprendre ce que Halik appelle le « langage commun » de notre société contemporaine), les pentecôtistes utilisent tout cela et bien d'autres occasions encore pour évangéliser avec zèle et prendre en compte les besoins des gens. C'est ce qui explique la croissance de leurs Églises.

Leadership charismatique

Le *leadership religieux* de la mission pentecôtiste diffère fondamentalement du leadership au sein des Églises européennes plus anciennes. Dans la pratique pentecôtiste, le Saint-Esprit est donné à tous les croyants sans conditions préalables. Il en résulte que la dichotomie entre « clergé » et « laïcat » n'existe généralement pas⁵. Jusqu'à une époque relativement récente les pentecôtistes n'ont pas eu une tradition de formation formelle pour des « ministres » qui constitueraient une classe à part. Les ministres pentecôtistes ont pour qualifications principales l'appel de Dieu et la capacité à prêcher avec efficacité. La grande importance donnée au leadership charismatique est un des traits distinctifs du pentecôtisme aujourd'hui et ceci s'accompagne d'inévitables problèmes (spécialement l'émergence de leaders dictatoriaux). Néanmoins, il en résulte également des Églises qui sont souvent bien organisées et où l'accent est mis sur l'écoute de la « Parole de Dieu », une Parole qui vient répondre de façon pertinente aux besoins quotidiens des auditeurs.

Questions non résolues

Le phénomène de la croissance des Églises pentecôtistes en Europe indique que l'Église doit faire face à des questions non-résolues, comme le rôle du « succès » et de la « prospérité » dans l'économie de Dieu, le fait de jouir de Dieu *et* de ses dons, y compris la guérison et les biens matériels, la dimension holistique du « salut maintenant ». Beaucoup de pentecôtistes africains considèrent les succès financiers et la prospérité comme des preuves de la bénédiction de Dieu et une récompense pour la foi manifestée dans des circonstances financières difficiles. Cependant, cette « prospérité » est aussi considérée comme un moyen pour faire avancer l'œuvre de Dieu et la possibilité de

⁵ Cf. Willem A Saayman, « Some Reflections on the Development of the Pentecostal Mission Model in South Africa », dans *Missionalia* vol. 21, n°1, avril 1993 (40-56), p. 43.

donner généreusement à ceux qui sont dans le besoin. Les problèmes « d'ici et maintenant » auxquels se consacrent ces Églises sont des problèmes qui interpellent l'Église tout entière⁶. Un prédicateur nigérian l'exprime ainsi : « Nous vivons en des temps plutôt difficiles ; sans cesse les rêves se brisent sur les rochers de l'adversité. Les gens ont désespérément besoin de savoir que les choses vont aller mieux. [...] Nous prêchons en disant qu'il y a de l'espoir pour demain au-delà des échecs d'hier. [...] Nous prêchons que les miracles arrivent encore ! Dieu répare toujours les vies brisées. Bien souvent, la seule chose qui peut éviter un suicide est un mot de réconfort ou d'espoir. Ce message d'espérance transcende les races, les cultures, les classes sociales et les croyances. Tout le monde a besoin d'espérance. Une Église qui prêche l'espoir, l'encouragement et la guérison ne manquera jamais de membres »⁷.

La remarquable croissance du pentecôtisme dans une large partie du monde – dans des régions pourtant en proie à d'incroyables difficultés naturelles, économiques et politiques – contrastée au déclin en Europe du nombre de membres dans les Églises plus anciennes, manifeste bien que la stratégie de ces Églises doit être réexaminée. Il se pourrait qu'il y ait quelque chose que les pentecôtistes font, et font bien, et dont tous les chrétiens pourraient bénéficier dans l'accomplissement de leur tâche missionnaire. Et inversement, les Églises européennes ont peut-être omis de faire quelque chose – ou l'ont mal fait-, ce qui a causé leur immense déclin. Des questions importantes se posent au sujet de la pertinence de la foi et de la vie des Églises en Europe. Si les gens de l'extérieur perçoivent les enseignements et les pratiques des Églises comme incapables de répondre à leurs besoins quotidiens, ces Églises ne doivent pas, confrontées à de telles carences, continuer comme si de rien n'était.

Communauté séparée

L'Église est considérée comme une communauté, celle du peuple de Dieu, appelée à sortir du monde environnant et dotée d'une mission spécifique. Les Églises pentecôtistes et charismatiques s'identifient clairement comme une communauté séparée dont le but principal est

⁶ Cf. Allan Anderson, *African Reformation : African Initiated Christianity in the Twentieth Century*, Trenton, NJ, Africa World Press, 2001, p. 175-86

⁷ Paul Adefarasin, « The Kingdoms of this World », dans Wagner & Thompson, *ibid.*, p. 144.

de faire avancer leur cause parmi ceux du dehors. Pour eux, l'« Église » est l'activité la plus importante dans leur vie. Pour eux encore, aucune situation n'est étrangère à la foi chrétienne, qu'il s'agisse d'obtenir un visa pour pouvoir rester dans un pays, de trouver du travail, de se battre contre le racisme et l'exclusion, de rechercher une aide financière, de prendre conseil sur des questions matrimoniales ou familiales, ou de guérir de la maladie ou de toute autre affliction supposée être une attaque de Satan. Bref, l'Église devient à la fois une communauté thérapeutique, un refuge dans les orages et les difficultés d'une nouvelle vie et un centre de conseil dans toutes sortes d'occasions. Cependant, la leçon la plus importante est sûrement que les Églises européennes, influencées par les sociétés séculières et rationalistes au sein desquelles elles se trouvent, ont largement perdu ce sens d'être une communauté thérapeutique et d'appartenance qui est si centrale dans le christianisme pentecôtiste. Les chrétiens européens sont une espèce en danger qui a besoin de retrouver sa caractéristique essentielle de *koinonia* (unité, appartenance) si elle veut avoir la moindre efficacité dans l'Europe du XXI^e siècle. En fait, ce pourrait être le moyen d'éviter un déclin continu jusqu'à l'extinction. La situation est encore fluide et les prochaines années seront déterminantes pour la direction que prendra le christianisme pentecôtiste en Europe, mais il est évident qu'il est là pour rester. Largement indépendant de missionnaires étrangers, son avenir semble prometteur et il est possible que les formes de christianisme pentecôtistes et charismatiques aident à sauver l'Église de l'oubli qui la menace dans ce continent postchrétien.

Traduit de l'anglais par Geneviève Éguillon

PM
88

Allan ANDERSON est professeur d'études pentecôtistes générales à l'Université de Birmingham (Royaume Uni).

Les conséquences des Lumières : Le point de vue de la Communauté des Églises d'expressions africaines de France (CEAF)

Majagira BULANGALIRE

La période des Lumières est l'époque de l'écroulement des royaumes et empires en Afrique noire : la traite des Noirs y a mis fin. Si les ténors des Lumières, Montesquieu, Rousseau et Voltaire, sont unanimes à dénoncer et condamner les méfaits de l'esclavage, aucun parmi eux ne fait cependant le lien entre les représentations dénigrantes des Noirs et la justification de leur servitude qui en découle. Les Églises n'ont guère fait mieux. Au-delà de l'acceptation des faits, certaines sont même allées jusqu'à diffuser l'idée que le sort des Noirs était leur destin. En général, le statut du Noir est identique à celui des biens immobiliers. Dans les consciences, les représentations dégradantes demeurent. L'Afrique sub-saharienne est conçue comme une et indivisible : nègre.

En France, la révocation de l'Édit de Nantes en 1685 marque le début d'une double déchirure : les protestants, contraints à l'exil, subissent la répression féroce remise en vigueur par Louis XIV, alors que le catholicisme est en pleine crise janséniste. La bulle *Unigenitus* de 1713 devient loi d'État en 1730. Dans ce cadre, acquérir la liberté de penser et d'agir se comprend en France comme l'affranchissement de la tutelle des autorités tant politiques que religieuses. C'est dans ce contexte qu'il faut apprécier les lois de séparation Église-État et les distinctions qui en découlent. Elles trouvent leur origine dans la Révolution de 1789 qui fut spirituelle et temporelle.

PM
89

Le caractère englobant de la foi des Africains

Contrairement aux préjugés, le monde africain est désenchanté. Les cosmogonies africaines proposent des univers continus où les êtres sont ordonnés en une hiérarchie totalisante. L'ordre social fait partie d'un ensemble d'ordres qui constituent globalement l'ordre du

monde. Il s'ensuit que les vivants ne sont pas chez eux sur la terre. Ils s'y installent momentanément avec l'accord des véritables maîtres : les dieux connus et inconnus. Ces derniers y exercent leurs prérogatives de maîtres de maison et imposent des sanctions en cas de nécessité. Cette double réalité confère aux prêtres et aux devins un rôle d'intermédiaires obligés et un pouvoir redoutable. Mais fort heureusement, ce rôle est limité car aucun dieu ne peut prétendre au monopole du pouvoir. Ce qui est interdit par l'un peut être exigé par un autre. Aux hommes de jouer le jeu et de mettre cette concurrence à leur propre profit. L'homme dispose d'une demeure dont il ne connaît jamais tout à fait le propriétaire et dont il ne reçoit jamais un mode d'emploi complet. Son existence est donc nécessairement incertaine. Inversement, aucune situation n'est sans recours. D'où ces quatre réflexions :

- l'ouverture au pardon et la possibilité de repartir toujours de nouveau, notion biblique essentielle, trouve ici un point d'ancrage unique ;
- la possibilité d'échapper aux conséquences prônées par le légalisme catholique déprimant qui veut faire aboutir les gens au ciel ou à l'enfer, est réelle ;
- la négociation permanente permet de comprendre le spirituel comme conciliable avec la conception néotestamentaire de la grâce ;
- la possibilité de multiplier les adhésions et les fidélités est une véritable ouverture à l'accueil de nouvelles ou d'autres religions.

Religion et politique

Fondamentalement, l'activité religieuse est diplomatie et stratégie. Elle est de la même nature que l'activité politique en général. Elle consiste à interpréter les signes par lesquels les puissances supérieures expriment leurs intentions, à respecter les interdits qu'elles décrètent, à leur offrir les dons susceptibles de les apaiser et les amadouer : elle prend la forme d'une perpétuelle négociation. Par les dons et les flatteries, on cherche à s'attirer les bienfaits des dieux et à parer aux divers contrecoups. De ce point de vue, les offrandes et les sacrifices jouent le même rôle que les redevances et les tributs. Dans tous les cas, il est question de payer le prix de la sécurité garantie et offerte. Bref, politique et religion exigent les mêmes qualités : appréciation réaliste des rapports de force, tact, prudence et vigilance. Elles mettent en œuvre les mêmes catégories, les

mêmes principes et les mêmes procédés. Du point de vue de l'action, politique et religion ne forment qu'un seul et même domaine désenchanté.

Nous avons donc affaire à un domaine désenchanté où s'appliquent au premier chef les mêmes maximes millénaires de la sagesse des nations, notamment le droit du plus fort, l'égoïsme éclairé, etc. En revanche, la notion de péché y est inconnue : il n'y a que des erreurs d'appréciation rattrapables et des fautes de calcul. Culpabilité et remords n'existent pas. Entre Dieu et les hommes, il n'y a pas d'amour, pas de reconnaissance, pas de miséricorde, au mieux le respect de la parole donnée et une loyauté réciproque. On comprend alors la tendance récurrente de la politisation du religieux et vice-versa, la difficulté d'accepter ou d'intégrer les exclusives, et les intolérances constructives du christianisme et/ou de l'islam. Pour pénétrer dans cet univers, le christianisme comme l'islam doivent s'adapter, soit en fermant les yeux sur les dérives fétichistes, soit en intégrant certaines pratiques comme le maraboutage. Mais est-ce alors encore du christianisme ou de l'islam ?

Le sens de la parole

Ce n'est pas parce que l'Afrique noire n'avait pas de système d'écriture qu'elle continue à attribuer la préséance à la tradition orale. C'est bel et bien un choix délibéré, lié à la conception de la parole et à la signification qu'on lui accorde. La parole est conçue de façon radicale à la fois comme force concrète et tangible et comme transcendance spirituelle qui confère aux sociétés humaines leurs caractéristiques majeures. L'Afrique a développé une véritable philosophie de la parole. L'univers entier et son histoire y trouvent leur place. N'est-ce pas le cas aussi dans la littérature johannique ?

La religion en Afrique noire

La religion est expérience. C'est en participant à l'accomplissement des rites que les fidèles saisissent la signification de leur religion. Tout comme les odeurs, la musique est un stimulus sensoriel qui crée un climat de participation. Il en est de même pour les formes et pour les couleurs. Tous les objets sont fabriqués, peints de telle façon qu'ils offrent à la vue de quoi *renforcer l'expérience participative*. C'est en passant par l'art que nous pouvons franchir les

barrières qui nous séparent de la créativité et de la sensibilité propre à une culture, à un peuple.

Conclusion

Les Lumières, très influencées par des concepts liés à la civilisation judéo-chrétienne, en sont issues. Loin de remettre en cause cette civilisation, elles interrogent le monde et l'homme grâce aux acquis d'une société fécondée et orientée par cette même civilisation. Les différentes avancées ne s'éloignent de la chrétienté qu'en apparence. Une étude attentive permet de relever des similitudes et des cohérences indéniables. Seul le doute systématique qui intègre la psychanalyse n'a pas de correspondant spirituel.

Les Églises charismatiques, évangéliques, et celles d'expressions africaines ont-elles compris l'enjeu ? Ont-elles trouvé une façon d'occuper et d'habiter ce vide créé par les Lumières ? La question est posée ! La vision globalisante et totalisante des communautés d'expressions africaines qui conduit à l'engagement dans tous les domaines est-elle une des meilleures façons pour répondre aux attentes des gens ? Ne faudrait-il pas alors l'étudier ? La question n'est plus de savoir comment faire la mission (les techniques actuelles permettent une communication maximale) mais plutôt comment adapter nos structures ecclésiales de façon à répondre aux besoins spirituels d'aujourd'hui et aux angoisses générées par une société de plus en plus matérialiste. La science, la raison et même la technique ont dû admettre leurs limites. Confrontés aux attentes des gens, nous ne pouvons offrir ni argent, ni or, toutes choses qui ne font pas partie de notre héritage. Il nous faut au contraire refaire personnellement la découverte de l'Évangile et, à l'instar des disciples du Christ, devenir percutants : « Je ne possède ni argent ni or, mais ce que j'ai, je te le donne. Par le nom de Jésus-Christ le Nazaréen, lève-toi et marche ! »

Qui peut encore oser ? Oser me semble pourtant la seule réponse. L'Église du Christ doit se rappeler que c'est dans ses faiblesses et ses impuissances qu'elle apprend à lever les yeux vers le maître, simplement parce qu'elle sait que ce n'est « ni par force, ni par puissance, mais par l'esprit » qu'elle peut affirmer sa présence. Est-elle capable de mettre en place, enfin, une sorte d'œcuménisme raisonné, pratique et concret, qui tienne compte des différents apports et des différentes formulations d'adaptation ? Ceci, afin de construire une ecclésiologie plus ouverte et plus accueillante,

d'offrir une définition du ministère qui intègre davantage le sacerdoce universel et une liturgie qui se laisse interroger par les uns et les autres en vue de son amélioration. Telles sont les questions auxquelles il nous faut sans cesse essayer de répondre au quotidien.

Majagira BULANGALIRE est président de la Communauté des Églises d'expressions africaines de France (CEAF). Il est également pasteur de l'Église réformée de France à Cambrai.

Les conséquences des Lumières Le point de vue des communautés orthodoxes en France

Patriciu VLAICU

Quand il m'a été proposé de présenter une communication –contre-point sur le thème, *Les conséquences des Lumières, du point de vue des communautés orthodoxes en France*, j'ai eu un moment d'hésitation : de quelles conséquences devais-je parler ? Il existe beaucoup de conséquences positives, mais du point de vue de la vie religieuse, les Lumières ont aussi favorisé le développement de la sécularisation et le renvoi de la vie religieuse dans le domaine privé. Je vais aborder ces deux aspects après avoir fait une brève présentation de l'identité de l'Église orthodoxe en France.

L'Église orthodoxe et sa présence en France

Beaucoup pensent que l'Église orthodoxe est une confédération d'Églises indépendantes. En réalité, il ne s'agit pas d'Églises indépendantes, mais d'Églises autocéphales qui se trouvent dans un rapport d'interdépendance, de « périchorèse »¹. Conformément au principe de l'autocéphalie, chaque Église établie localement peut mettre en pratique, d'une manière particulière, les principes d'organisation et d'administration ecclésiale, à condition que cette démarche se réalise dans le respect de l'unité dogmatique avec les autres Églises autocéphales, et en accord avec la tradition canonique de l'Église d'Orient. Ainsi, l'Église d'un territoire vit en communion

¹ Ce terme est employé principalement pour parler de l'unité dans la trinité, mais par extension il peut éclaircir le type de rapport existant entre les « corps ecclésiaux » et la communion trinitaire. Par « périchorèse » on signifie « l'échange mutuel de vie entre les trois personnes divines, entre le Verbe de Dieu et l'humanité de Jésus-Christ, ainsi que l'union sans mélange, sans confusion et sans division – sans séparation, des deux natures en l'unique personne du Verbe incarné, qui établit ce qu'on appelle communément la « communication des idiomes », c'est-à-dire des propriétés de chacune des deux natures. « Perméation », interpénétration, *périchorisis (étreinte réciproque)*

avec les autres Églises autocéphales, tout en préservant ses particularités.

Ce n'est qu'à l'époque moderne que des communautés issues de pays de tradition orthodoxe s'établissent en Europe occidentale. En 1816, à la suite de l'occupation de Paris par les troupes russes, une paroisse russe est instituée dans la capitale et, en 1820, la première paroisse grecque en France est fondée à Marseille. Les premières églises orthodoxes en France remontent au milieu du XIX^e siècle : l'église de la Dormition de la Mère de Dieu à Marseille en 1845 ; la première chapelle roumaine à Paris en 1853 ; et, en 1860, avec le rattachement de Nice à la France, l'église Sainte-Alexandra devient la première église russe érigée en France. L'église russe de Saint-Alexandre-de-la-Néva à Paris a été inaugurée en 1861 et l'église grecque Saint-Étienne, également à Paris, en 1895.

Dès avant la guerre de 1914-18, et même avant l'apparition d'émigrations massives en Europe occidentale, certains milieux intellectuels occidentaux, notamment français et allemands, commençaient à s'éveiller à la culture et à la pensée russes, grecques et roumaines et, à travers elles, à l'Orthodoxie.

Avec la Première Guerre mondiale et les grands événements politiques et sociaux qui en résultent en Russie, en Turquie, et dans les Pays des Balkans, ce sont les arrivées massives d'immigrants et de réfugiés qui ont alimenté les communautés orthodoxes : deux vagues d'immigrants grecs, l'une après l'occupation du Dodécanèse par l'Italie, l'autre après la catastrophe d'Asie mineure, où plus d'un million de Grecs sont massacrés ou expulsés par l'État turc ; puis, à partir de 1920, c'est l'arrivée de réfugiés russes fuyant la révolution bolchevique. À ces communautés se sont ajoutés, surtout après la Seconde Guerre mondiale, des Bulgares, des Serbes et des Roumains, et suite aux conflits du Liban, des Arabes chrétiens dont le nombre en Occident a considérablement augmenté.

Le développement d'une mentalité associative

Tandis que s'organisent les paroisses, des groupes de laïcs actifs s'unissent en confréries. Ils se donnent comme objectif de favoriser les liens entre les Français et les intellectuels orthodoxes de première ou de deuxième génération. Ainsi, dans les milieux orthodoxes, apparaissent deux catégories de communautés : les paroisses et les associations ou confréries. Quand paraît la loi de 1905, l'Église est en phase d'organisation. Pour pouvoir jouir de la personnalité

juridique, les communautés existantes ont été organisées en associations culturelles et cela n'a pas été perçu sur le moment comme quelque chose d'inapproprié.

Mais la non-reconnaissance des cultes a provoqué des déséquilibres dans l'organisation ecclésiale de l'Église orthodoxe en France. La loi encourageant l'organisation des associations à but culturel, les paroisses orthodoxes se sont donc organisées sur ce modèle, provoquant ainsi une confusion entre communion ecclésiale et communion associative. Il est vrai qu'à cause des réalités historiques et politiques de l'Europe de l'Est, les communautés voulaient être indépendantes par rapport à toute influence politique de leur pays d'origine. À cet égard, l'organisation associative convenait mieux que l'organisation hiérarchique. Afin d'éviter la confusion entre communion associative et communion hiérarchique, nous faisons une distinction entre la paroisse comme institution relevant du droit canonique et qui existe sans avoir de personnalité juridique, et l'association culturelle qui en est l'appareil administratif. Par exemple, tous les membres de la communauté orthodoxe roumaine d'un territoire donné font partie de la paroisse, mais seuls ceux qui le désirent expressément font partie de l'association culturelle. Le système est fragile car il peut arriver que la paroisse ne soit pas suffisamment représentée dans l'association culturelle et que, de ce fait, la majorité qui dirige l'association prenne des décisions qui entrent en contradiction avec la vision pastorale et missionnaire du prêtre ou de l'évêque.

Conséquences de la sécularisation

En passant au deuxième aspect – la sécularisation nourrie par les Lumières –, nous pouvons observer que, dans la société sécularisée, la religion est souvent tolérée mais qu'elle ne joue plus de rôle déterminant dans la vie sociale, morale, culturelle ou politique. Tolérée, la religion est marginalisée : la foi devient une affaire privée plutôt que collective. L'homme sécularisé n'est pas forcément athée. Simplement, il ne saisit pas la présence de Dieu dans le monde ni dans sa vie personnelle. L'homme contemporain a souvent une vision déiste de Dieu : il accepte Dieu en admettant qu'il est quelque part, mais il lui est difficile d'entamer une relation personnelle avec lui. La société sécularisée est largement individualiste, narcissique et autosuffisante. Elle entre souvent en contradiction avec les principes de solidarité et d'humanisme développés pendant les

Lumières, et l'homme qui ignore la présence de Dieu glisse vers le narcissisme ou vers le désespoir. L'individualisme extrême de l'homme sécularisé se traduit parfois dans une course à l'argent, l'expérience de la solitude et le manque de repères. L'homme qui n'a plus de lien avec Dieu « cherche l'infini dans les choses finies avec une passion infinie »². La société sécularisée, où l'homme est la seule mesure de l'existence, est souvent indifférente ou hostile à la vie religieuse ; le vide spirituel créé par la sécularisation n'est pas supportable à long terme. Il est souvent rempli par une forme de religion civile (*civil religion*), où l'on imite la religion sans référence à Dieu. On divinise facilement les passions humaines.

Implications éthiques

Dans les paroisses, nous devons tenir un équilibre entre les principes de vie chrétienne dont nous témoignons et ce qui constitue l'environnement de nos fidèles. Les émigrés de l'Europe de l'Est, qui ont été privés de liberté pendant des dizaines d'années sont tentés de se laisser emporter plus facilement par la vague. L'émigré a quitté sa famille pour fuir les persécutions ou pour rejoindre un monde meilleur. Sa mentalité est différente. Il cherche un terrain propice pour fixer ses racines et il est très important qu'il puisse identifier les valeurs et les pièges.

Les Lumières ont énormément apporté à la société humaine. C'était une époque de renouveau et de redécouverte de la liberté dans les manifestations humaines. Pour pouvoir profiter du positif de cette époque, il nous faut être formés au discernement et être conscients que nous avons le devoir de profiter de toutes les richesses de l'humanité, tout en restant vigilants afin de ne pas laisser la liberté se transformer en libertinage.

Patriciu VLAICU est membre du Conseil permanent de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale (diocèse de l'Église Orthodoxe Roumaine) et recteur de la paroisse roumaine Saints-Constantin-et-Hélène de Nice (France).

² Mgr Daniel Ciubotea, métropolite de Moldavie en Roumanie, a donné une conférence à Nice, en mars 2005, sur la vie chrétienne dans un monde sécularisé. Une partie de cette conférence a été publiée dans le SOP (Service Orthodoxe de Presse), numéro de mai 2005.

La mission dans la perspective du mandat missionnaire du Ressuscité

Francisco PÉREZ HERRERO

Au cours des dernières décennies, le concept de « mission » a subi une transformation notable. Dans une étude récente, le professeur M. Deneken analyse le phénomène. Il en donne pour preuve la façon dont les prêtres utilisent ce terme dans leur homélie du dimanche de la Mission universelle : « On passe d'une prédication qui insistait sur l'élan missionnaire vers d'autres pays à une autre qui vise la mission à l'intérieur des communautés chrétiennes¹. » Sans possibilité d'établir une trop grande distinction entre une mission *ad extra* et une mission *ad intra*, nombreuses sont les difficultés que l'Église rencontre dans cette tâche imprescriptible de « manifester et communiquer la charité de Dieu à tous les hommes et à toutes les nations »². Le Conseil Pontifical de la Culture les a mises en relief dans le document publié à l'occasion de l'Assemblée plénière de l'année 2004. Il y est question de la dérision et du ressentiment affichés dans certains médias envers l'Église, d'une attitude diffuse de relativisme, d'athéisme pratique et d'indifférence, de vague religiosité sans référence à un Dieu personnel, etc.³

Bien que la situation actuelle de notre monde soit très sombre du point de vue religieux, l'Église ne renonce pas à y chercher des points d'ancrage pour l'annonce de l'Évangile. Elle sait que seule la

¹ Cf. M. Deneken, « La mission comme nouvelle évangélisation », dans *Revue de Sciences Religieuses* 80 (2006) p. 217-231 ; texte cité p. 219. Bien que cette transformation ait été perceptible ces dernières décennies, elle se laissait déjà entrevoir dans le livre bien connu de H. Godin – Y. Daniel, *La France, pays de mission ?*, Paris, 1943.

² Conc. Œcum. Vat. II, Décr. *Ad gentes*, 10 ; Cf. Ioannes Paulus II, Litt. Enc. *Redemptoris Missio* (7 décembre 1990), n. 31 ; AAS 83 (1991), p. 276 ; Benedictus XVI, « La charité, âme de la mission ». Message pour la Journée missionnaire mondiale (29 avril 2006).

³ Conseil Pontifical de la Culture, *Où est ton Dieu ? La foi chrétienne devant l'incroyance religieuse* (www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents)

Bonne Nouvelle d'un Dieu-Amour peut éteindre la soif de plénitude et d'éternité que ce même Dieu a mise dans le cœur de l'homme. Les journées actuelles de l'Association francophone œcuménique de missiologie en sont une belle preuve. Le thème est éloquent : « L'Europe après les Lumières : oser la mission dans une Europe en construction ».

L'invitation que Jean-Marie Aubert m'a lancée, de participer à ces journées par une réflexion sur la mission dans une perspective biblique, montre que dans cette aventure à laquelle l'Église ne peut pas renoncer, la Bible ne saurait être oubliée. La Parole de Dieu sera toujours une lampe pour nos pas et une lumière sur la route (cf. Ps 119 : 105). Étant donné qu'une étude biblique transversale de la mission exigerait plus de temps que celui dont nous disposons⁴, je me centrerai sur les textes que je considère les plus significatifs. S'agissant de la mission, il ne fait pour moi aucun doute que les textes fondamentaux sont ceux que nous offrent les évangélistes en racontant la rencontre du Ressuscité avec ses disciples. La Pâque est un moment décisif aussi bien dans la pensée que dans la vie chrétienne. F.-X. Durrwell a su le percevoir avec clarté et a réussi à le transmettre avec passion. Dans une œuvre que l'auteur présentait comme « offrande du soir », conçue comme la récapitulation des éléments disséminés dans ses nombreux écrits précédents, il affirmait de manière catégorique : « Tout commence avec la résurrection de Jésus. « Il est ressuscité » a été le cri de l'Église naissante. La foi s'est éveillée le jour de Pâques, dans la rencontre avec le Ressuscité. Aujourd'hui encore, c'est dans cette rencontre que cette foi continue à s'illuminer »⁵. Il vaut la peine de prendre notre temps pour lire le mandat missionnaire du Ressuscité, tel qu'il est consigné dans nos quatre évangiles. Nous y rencontrerons de nombreux éléments capables d'illuminer et d'orienter l'Église en ce qui concerne les fondements, les contenus et les méthodes de la mission telle qu'elle doit continuer à se déployer aujourd'hui. Respectant l'ordre chronologique le plus probable des textes, nous

⁴ Cf. F. Pérez Herrero, « Biblia », en E. Bueno – R. Calvo (eds.), *Diccionario de Misionología y Animación misionera*, Burgos, 2003, p. 125-140.

⁵ F.-X. Durrwell, *Cristo, nuestra Pascua*, Madrid 2003, p. 12. [original français : *Christ, notre Pâque*, Paris, Éd Nouvelle Cité, collection « Racines », 2001].

laisserons pour la fin ce que nous offre Marc dans son appendice canonique.

Matthieu 28 : 18-20

« De toutes les nations faites des disciples »

C'est à la rencontre du Ressuscité avec ses disciples que l'évangéliste Saint Matthieu consacre le dernier récit de son œuvre (28 : 16-20). Le fait que cette rencontre soit annoncée par trois fois (26 : 32 ; 28 : 7 ; 28 : 10) parle de soi-même de son importance. Après une espèce de prélude, qui indique le déplacement des onze disciples au lieu prévu et la réaction que suscite en eux la « vision » du Ressuscité (v.16-17), résonnent avec force les paroles que le Ressuscité leur adresse, articulées en trois courtes phrases : révélation de son autorité universelle ; mandat missionnaire ; révélation et promesse de sa présence permanente (v.18-20). Cette disposition fait que tout tourne autour du « mandat missionnaire », encadré par deux révélations en étroit parallélisme : au pouvoir du Ressuscité, dilaté aux dimensions de l'univers, correspond sa présence permanente au milieu des disciples jusqu'à la fin des temps⁶.

Révélation d'une autorité universelle (v.18b)

La première chose que le Ressuscité révèle à ses onze disciples, en s'approchant d'eux comme quelqu'un qui veut leur redonner courage et les orienter⁷, c'est qu'il lui a été conféré le don qui le constitue Seigneur de l'univers : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre ». La forme du verbe utilisé (aoriste passif) signifie que c'est déjà arrivé et qu'il ne s'agit donc pas d'une promesse ou d'une espérance pour l'avenir, elle signifie aussi un don qui a son origine en Dieu, son Père, « Seigneur du ciel et de la terre » (11 : 25). Dieu le Père agit de telle manière en faveur du Crucifié et Ressuscité qu'il

⁶ La bibliographie sur ces versets est infinie. Je trouve particulièrement utiles les pages réservées à l'épisode par M. Cairoli, *La « poca fede » nel vangelo di Matteo. Un Studio esegetico-teologico*, coll. : « Analecta Biblica », n° 156, Roma 2005, p. 223-252.

⁷ Tout au long de l'évangile apparaissent souvent des personnes qui « s'approchent de Jésus ». En deux occasions seulement, c'est Jésus qui « s'approche » des disciples : après sa transfiguration (17 : 6-7) et dans ce passage, après sa résurrection (28 : 18). Le contexte nous permet de déduire que les connotations de cette approche sont similaires.

lui confère son propre pouvoir. La phrase contient donc une affirmation essentielle sur la relation entre Dieu le Père et le Fils ressuscité d'entre les morts.

Ce pouvoir est plénier. Il ne connaît de limites ni dans sa nature, ni dans son extension. Déjà durant sa vie terrestre, Jésus parlait et agissait « avec autorité ». En sept occasions au long de l'évangile, son enseignement et son œuvre sont ainsi caractérisés (7 : 29 ; 8 : 9 ; 9 : 6 ; 21 : 23, 24 et 27) et en d'autres occasions l'évangéliste signale que Jésus fait participer les disciples et la communauté à sa propre autorité (9 : 8 ; 10 : 1). Cette autorité qui, même surprenante, n'en connaît pas moins les limites de l'espace et du temps, devient illimitée avec sa résurrection. En elle se manifeste maintenant son identité de Fils et en elle se fonde son activité permanente à travers ses disciples.

Mandat missionnaire (vv.19-20a)

Relié à l'affirmation précédente par une conjonction consécutive (*oûn*), c'est-à-dire s'appuyant solidement sur l'autorité reçue et se présentant comme sa conséquence logique, le mandat missionnaire est formulé de telle manière que tout est dominé par l'impératif *mathèteúsate* (= « faites des disciples »). Cette action présuppose l'attitude itinérante des Onze (« étant allés ») et est accompagnée de l'administration du baptême et de la transmission d'un enseignement (« baptisant » – « enseignant »).

Le verbe qui confère au mandat missionnaire du Ressuscité sa note caractéristique (« faire des disciples ») exprime beaucoup plus qu'un simple « proclamer » (*kèryssein*). Il ne s'agit pas seulement de présenter ou d'offrir un message, mais de faire entrer dans une relation étroite et personnelle, dont le modèle est la relation établie entre le Jésus terrestre et ses disciples ; il les a reçus à son école et les a unis à lui par un lien personnel (non par un enseignement plus ou moins novateur). Ce lien personnel, qui détermine leur union avec Jésus et qui est au fondement de la suite du Christ, détermine en même temps la relation entre eux comme membres du groupe des disciples, comme membres d'une véritable communauté autour de la personne de Jésus, maître unique. En effet, ceux qui, comme disciples de Jésus, jouissent déjà d'une longue et profonde expérience de relation avec lui, reçoivent alors de lui le commandement de « faire des disciples » de toutes les nations. La mission future des Onze ne sera pas autre que reproduire et rendre effective dans les

autres l'expérience qu'eux-mêmes ont eue avec Jésus. Cette expérience n'est donc pas un privilège singulier, réservé à eux seulement. Bien qu'elle ait une valeur propre comme expérience personnelle et normative, une telle expérience doit être transmise, communiquée, passée par contagion, et c'est là le fondement et la raison de toute leur activité future.

La transmission de cette expérience de « disciples » ne connaît pas les barrières de race, de langue ou de classe sociale. Tous les peuples sans exception sont appelés et invités à se convertir en disciples de Jésus. Ce qui paraissait expressément défendu en 10 : 5 est maintenant explicitement ordonné. Comme dans d'autres textes de Matthieu où est utilisée l'expression *pánta tà éthnè*, celle-ci fait référence à tous les êtres humains (cf. 25 : 32). Israël non plus n'est pas exclu de l'horizon de cette mission universelle. Les Onze doivent s'adresser à tous les hommes pour mener à bien la mission reçue. Ils ne peuvent rester chez eux, attendant les bras croisés que les autres viennent à eux ; ils doivent se mettre en chemin (« étant allés ») et, répondant au style itinérant de Jésus, s'approcher eux-mêmes de tous les hommes. Ici, ceux que Jésus interpelle sont seulement les Onze. Mais, tenant compte de la notation géographique (« tous les peuples ») et de la précision temporelle ultérieure (« jusqu'à la fin des temps »), la conclusion s'impose que cette mission revient, à travers les Onze, à tous leurs futurs collaborateurs et successeurs, c'est-à-dire, à tout chrétien, dont la définition la plus dense et la plus brève sera toujours d'être « un disciple faisant des disciples ».

On obtient la condition de disciple en acceptant le *baptême* et on vit comme disciple de Jésus en écoutant et observant son *enseignement*. D'où la consigne de faire des disciples en « administrant le baptême » et en « enseignant ». Les deux participes sont subordonnés au verbe principal (« faites des disciples ») et le spécifient.

En ce qui concerne l'ordre *d'administrer le baptême*, rite connu comme purification des péchés (cf. 3 : 6-10), la formule trinitaire qui l'accompagne attire particulièrement l'attention : « les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit ». Cette formule, outre qu'elle distingue le baptême chrétien des autres baptêmes comme celui que recevaient les prosélytes juifs ou celui de Jean-Baptiste, indique la *signification et l'effet* de ce baptême. C'est ce qu'invite à penser la force de l'expression grecque *eis tò ónoma*. La préposition *eis* indique le mouvement et la direction. Il s'agit donc d'un rite

qui conduit à un objectif concret. Cet objectif est immédiatement déterminé : c'est le « nom », c'est-à-dire, la personne même de Dieu, Père, Fils et Esprit Saint. On pourrait paraphraser la formulation de diverses manières : le baptême qui fait entrer dans la proximité de Dieu, qui situe sous la protection de Dieu, qui relie à Dieu, qui fait appartenir à Dieu, etc. Le sens est toujours le même : le baptême a pour effet une relation particulière entre le baptisé et le Dieu révélé en Jésus-Christ, un Dieu Père, Fils et Esprit Saint. Si on se rappelle la forme originelle de ce rite, qui consistait en une immersion totale dans l'eau, on peut parler d'une « immersion » totale dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Le baptême purifie et relie : il enlève tout ce qui sépare de Dieu et initie une communion intime de vie avec lui.

Les Onze doivent faire de nouveaux disciples non seulement en administrant le baptême, mais aussi par une activité d'*enseignement* dont le contenu est méticuleusement précisé : « leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit ». Jusqu'à ce moment-là, les disciples avaient reçu du Maître la mission de « prêcher », mais pas d'« enseigner », ce qui avait été une activité exclusive de Jésus, tout au long de son ministère public (cf. 4 : 23 et 26 : 55). Maintenant il leur transmet sa propre mission, mais sans que cela implique une substitution. Même en qualité de maîtres pour toutes les nations, ils ne cesseront jamais d'être « disciples » du Maître unique (cf. 23 : 8, 10). Cela est confirmé par la précision sur le contenu de l'enseignement qu'ils ont à transmettre : l'observance de ce qui a été prescrit par Jésus. Ce que Jésus a prescrit aux disciples est recueilli de manière spéciale dans les cinq grands discours qui structurent toute son œuvre. L'enseignement donné au cours de son ministère terrestre n'est donc pas un enseignement dépassé ou passé de mode. Son contenu reste pleinement en vigueur et il est nécessaire de le connaître. Plus encore, il faut le mettre en œuvre, le garder et le vivre. C'est à cela que les disciples doivent consacrer leur vie, en étant logiquement les premiers à garder ce qu'ils doivent enseigner à garder. La parole prêchée doit être soutenue et accompagnée par la vie. La confession purement verbale de Jésus comme seigneur du ciel n'est suffisante ni pour celui qui annonce, ni pour celui qui reçoit cette annonce.

Révélation et promesse d'une présence permanente (v. 20b)

La dernière parole de Jésus est une promesse qui vaut comme garantie de sa présence protectrice pour toujours. À aucun moment les disciples ne seront abandonnés par celui qui a tout pouvoir au ciel et sur la terre. Dans cette promesse résonne l'écho de nombreux textes bibliques où Dieu assure de sa présence active et salvatrice soit son peuple soit des personnes précises auxquelles il confie une mission singulière : Moïse (Ex 3 : 10-12), Josué (Jos 1 : 2-6), Jérémie (Jr 1 : 5-7), etc. C'est toujours Dieu qui confie une mission et c'est toujours sa présence toute puissante qui donne courage, aidant à surmonter tous les obstacles. À la place de Dieu, c'est le Ressuscité qui parle, mais il le fait de la même façon. Fait Seigneur universel par sa résurrection, il porte à son achèvement la promesse salvifique de Dieu, concentrée dans le nom du descendant davidique : l'Emmanuel, le Dieu-avec-nous (cf. 1 : 22-23).

L'« être avec », formulé au présent de l'indicatif, est encadré entre un « je » solennel et une expression qui renvoie à la fin de l'histoire. Ce n'est pas fréquent que Jésus se présente dans l'évangile de Matthieu avec le pronom personnel⁸. Son usage relativement rare confère à ce pronom une force spéciale, surtout lorsque, comme ici, il est suivi du verbe « être » (évoquant la signification du nom divin par excellence) et de la locution « avec vous » (qui renvoie au nom messianique d'Emmanuel, « Dieu avec nous »). Celui qui a tout pouvoir au ciel et sur la terre assure les siens de sa présence protectrice tous les jours, c'est-à-dire sans interruption, « jusqu'à la fin du monde ». Avec cette précision conclusive, la présence protectrice du Ressuscité est garantie tout au long de l'histoire, même si elle est cachée. Cependant cette précision ne prétend pas marquer une fin à cette présence. Après « la consommation de ce monde », moment où aura lieu la *parousie*, la présence du Ressuscité, loin d'arriver à son terme, cessera d'être voilée et cachée pour se transformer en une présence glorieuse et manifeste.

⁸ En fait cela se passe 22 fois : 5 : 22, 28, 32, 34, 39, 44 ; 8 : 7 ; 10 : 16, 32-33 ; 11 : 28 ; 12 : 27-28 ; 14 : 27 ; 16 : 18 ; 20 : 22 ; 21 : 24bis, 27 ; 23 : 34 ; 26 : 39 ; 28 : 20.

Luc 24 : 45-49

« C'est vous qui en êtes les témoins »

C'est à la rencontre du Ressuscité avec tout le groupe des disciples (pas seulement avec les Onze) que Luc consacre le troisième panneau de son majestueux « triptyque pascal », en faisant le point culminant d'une manifestation chaque fois plus « tangible » de la part du Ressuscité. Dans le premier panneau, il ne se manifeste qu'à travers des signes (tombeau vide, linges) et des messagers divins (Lc 24 : 1-12). Dans le second il le fait sous la forme d'un marcheur inconnu, qui disparaît précisément lorsqu'on le reconnaît (24 : 13-35). Dans le troisième, il se manifeste ouvertement par des gestes et des paroles qui corroborent sa corporéité, qui éclairent son destin et qui, en plus, indiquent la mission que les disciples doivent accomplir (24 : 36-53)⁹. C'est la mission d'être témoins de ce qu'ils ont vu et entendu. Pour mener à bien cette mission, le Ressuscité commence par ouvrir leur intelligence et, après les avoir instruits par le détail sur ce que les Écritures disent de lui, il leur promet la force d'en haut.

Ouverture de l'intelligence (v. 45)

L'expression « ouvrir l'intelligence », que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans les deux parties de l'œuvre lucanienne, rappelle l'expression parallèle de « ouvrir le cœur ». C'est ce que réalise le Ressuscité en Lydie pour qu'elle accepte les paroles de Paul à Philippes (Ac 16 : 14). Cette expression nous rappelle également « l'ouverture des yeux » qui se produit chez les disciples d'Emmaüs quand le Ressuscité prend dans ses mains le pain, le bénit, le rompt et le leur donne (Lc 24 : 31). Dans le cas des disciples d'Emmaüs, c'est cette ouverture des yeux qui les conduit à la reconnaissance du Ressuscité, faisant que l'explication des Écritures n'en reste pas à une simple brûlure du cœur. Pour les disciples rassemblés, c'est aussi cette ouverture de l'intelligence par le Ressuscité qui leur

⁹ Le Ressuscité est le véritable protagoniste de ce troisième panneau. C'est de lui que procèdent la presque totalité des actions et des paroles : il salue, il demande, il reproche, il ordonne, il montre ses mains et ses pieds, il demande même quelque chose à manger et il mange devant ses disciples. Ceux-ci, à part le geste d'offrir au Ressuscité un morceau de poisson grillé, se limitent à écouter en silence. Parmi les nombreuses études sur ces versets, je distinguerai celle de E. Manicardi, « La terza apparizione del Risorto nel Vangelo secondo Luca », dans *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 1 (1997), p. 5-27.

permet de comprendre ce que l'Écriture dit de lui et aussi, à travers cette intelligence, leur donne la possibilité de le reconnaître dans sa véritable condition du Ressuscité. Comme l'exprime E. Manicardi, « les Écritures seules ne feraient que réchauffer le cœur (la situation des disciples d'Emmaüs) ; pour l'ouvrir complètement (la situation des disciples rassemblés), il faut un don que seul le Ressuscité peut accorder. Les Écritures conduisent au Ressuscité, mais seulement si le Ressuscité ouvre l'intelligence pour comprendre les Écritures »¹⁰.

Instruction (vv. 46-47)

Rendus capables d'une intelligence des Écritures qui les conduit au Ressuscité, les disciples entendent du Ressuscité lui-même ce que les Écritures disent de lui : « que le Messie souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour et que l'on prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations à commencer par Jérusalem » (Lc 24 : 46-47)¹¹. Déjà, au cours de son ministère terrestre, Jésus avait parlé à ses disciples de sa mort et de sa résurrection comme des événements prédits par les Écritures et donc appartenant au dessein divin de salut (cf. Lc 9 : 22 ; 17 : 25 ; 18 : 31-33). C'est aussi ce qu'entendent les femmes devant le tombeau vide et les disciples d'Emmaüs sur le chemin (Lc 24 : 7, 26)¹². Mais c'est la première fois qu'il est question de l'annonce universelle de conversion, jointe à la mort et à la résurrection du Messie, comme élément constitutif de ce dessein divin. La portée de ce lien est bien perçue par J. Dupont : « Au sujet du Messie, les prophéties annonçaient trois choses : sa passion, sa résurrection, sa mission d'annoncer le salut à toutes les nations. Ces trois points deviennent autant de signes permettant de reconnaître que Jésus est bien le Messie promis. La Passion et la Résurrection ne suffiraient pas sans

¹⁰ E. Manicardi, *art. cit.*, 19.

¹¹ De nombreux auteurs préfèrent lire le dernier participe (« en commençant par Jérusalem ») comme le début de ce qui suit : Cf. R. Meynet, « « Commençant à partir de Jérusalem, vous êtes les témoins de cela ». L'annonce du kérygme aux nations en Lc 24 : 33b-53 », dans *Studia Missionalia*, 51 (2002), p. 1-22. Les arguments apportés ne manquent pas de valeur. Mais cette question ne change pas de manière décisive l'enseignement du texte.

¹² Il est inutile de rechercher dans l'Ancien Testament des textes concrets annonçant en ces termes le destin du Messie. Cela se dégage seulement d'une lecture globale orientée précisément par les événements de sa mort et de sa résurrection.

l'évangélisation des nations païennes. Sans ce troisième signe, la mission assignée au Messie resterait incomplète, et discutable l'accomplissement des oracles messianiques par Jésus. Pour que Jésus puisse être reconnu comme le Messie, il est indispensable qu'il apparaisse comme « le Seigneur de tous » (Ac 10 : 36), « la lumière des nations » (Lc 2 : 32 ; Ac 13 : 47 ; 26 : 23) »¹³.

Les destinataires, la modalité et le contenu de cette annonce sont présentés en détail. Les destinataires sont toutes les nations sans exception, en commençant par Jérusalem (Ac 1 : 8). La ville qui a vu arriver son Messie avec des lamentations et des paroles dures sur ses lèvres, la ville où le Messie a vécu sa passion, sa mort et sa résurrection selon les prophéties bibliques, cette ville sera celle où commence à résonner l'annonce du salut destiné à toutes les nations.

La modalité de l'annonce est précisée par l'expression « en son nom ». Ce ne sera pas le Ressuscité qui l'accomplira directement mais cela devra se faire en son nom. Cela implique, entre autres, que celui qui le fera devra s'appuyer sur l'autorité du Ressuscité, non sur la sienne propre ou sur celle de quelqu'un d'autre, et que l'attention des auditeurs devra être centrée sur la personne du Ressuscité, non sur celle de celui qui parle ou de quelqu'un d'autre.

Le contenu de l'annonce est concrètement « la conversion pour le pardon des péchés ». Le pardon que Jésus avait demandé sur la croix au Père pour ses propres bourreaux (cf. Lc 23 : 24) doit être désormais offert à tous. Tous pourront atteindre la réconciliation et l'amitié avec Dieu ; tous pourront intensifier leur union à lui grâce à l'annonce de la conversion et par la conversion qui est un changement radical de mentalité et de comportement. Se convertir signifie avant tout laisser Dieu occuper la place qui lui correspond dans la vie de chacun, commencer à voir cette vie avec les yeux de Dieu, abandonner toute autosuffisance, reconnaître que l'être humain a besoin de Dieu pour répondre fidèlement à sa volonté. En d'autres termes, la conversion est l'humilité de se livrer à l'amour de Dieu, qui se transforme en mesure et critère de l'existence humaine.

¹³ J. Dupont, « La portée christologique de l'évangélisation des nations », en ID., *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, coll. : « Lectio Divina », n° 118, Paris, Cerf, 1984, p. 37-57 ; citation p. 57.

Témoins dans la force de l'Esprit (vv.48-49)

Comme épilogue à l'instruction donnée, le Ressuscité établit ses disciples « témoins de cela » et, pour qu'ils puissent bien accomplir leur mission de témoins, il les assure de l'envoi de « la promesse » de son Père.

En tant que témoins les disciples sont engagés à témoigner, par leur parole et leur vie, de ce qu'ils ont vu et entendu. Le témoin est celui qui met sa vie en ce qu'il dit. Pour la première fois, on désigne ainsi les disciples de Jésus dans l'œuvre de Luc. La deuxième partie de cette œuvre – le livre des Actes des Apôtres – permettra de percevoir toute la portée du titre (cf. Actes 1 : 8.22 ; 2 : 32 ; 3 : 15 ; 5 : 32 ; 10 : 39, 41 ; 13 : 31). L'auteur lui confère une signification spéciale dans tout le nouveau Testament. À la capacité de mettre en valeur avec authenticité les actes et leur signification s'ajoute toujours l'élément d'engagement personnel¹⁴.

Sous le terme générique « cela », le contexte oblige à penser non seulement à tout ce qui a été dit dans les Écritures sur le Messie (mort, résurrection et annonce universelle de la conversion), mais aussi à leur propre expérience pascale, expérience qui leur a permis de reconnaître au milieu d'eux le Ressuscité non comme un fantôme, mais comme quelqu'un qui continue à avoir sa consistance réelle et sa corporéité personnelle. La force pour accomplir cette mission de témoins leur viendra du don de l'Esprit qu'en tant que « promesse » du Père, le Ressuscité lui-même se charge d'envoyer¹⁵.

Cette façon de parler respecte l'enseignement de l'Ancien Testament qui présente l'Esprit comme don de YHWH (Jl 3 : 1-2 ; cf. Ac 2 : 17), mais en même temps elle souligne la nouveauté de l'expérience chrétienne : le Messie ressuscité, qui peut parler de Dieu comme « mon Père », est le dispensateur de l'Esprit. Père, Fils et Esprit, en leur unité et leur diversité, sont au commencement d'une mission par laquelle le Messie porte à l'accomplissement parfait sa propre mission.

La consigne finale de rester à Jérusalem jusqu'à ce que vienne le temps d'entreprendre la mission confiée correspond au dessein de

¹⁴ Cf. J. Beutler, « Mártys », dans H. Balz et G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, p. 183.

¹⁵ C'est la seule fois où, dans les Évangiles, on désigne l'Esprit comme « promesse », mais cette dénomination n'est inconnue ni de Luc ni de Paul : Cf. Ac 1 : 4 ; 2 : 33 ; Ga 3 : 14 ; Ep 1 : 13, etc.

Dieu sur le lieu à partir duquel doit s'élancer l'annonce universelle de la conversion (Lc 24 : 47) et prépare en même temps l'événement de Pentecôte (Ac 2 : 1-41), événement qui ouvre au monde le mystère pascal. Mais cette consigne souligne en même temps que, pour être de véritables témoins du Ressuscité, ne suffisent pas la rencontre avec lui et la pleine reconnaissance de son identité ; il faut aussi la réception de l'Esprit. Alors seulement les disciples seront dans une situation similaire à celle de Jésus qui, conçu de l'Esprit, commence et mène à bonne fin son ministère sous l'impulsion constante de l'Esprit.

Jean 20 : 21-23

« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie »

C'est à la rencontre du Ressuscité avec ses disciples que l'évangéliste saint Jean consacre les deux derniers chapitres de son œuvre (Jn 20-21). C'est une rencontre qui se répète jusqu'à ce qu'elle les conduise à la foi véritable. Elle se déploie en trois scènes distinctes : près du tombeau (20 : 1-18), dans la maison où les disciples étaient réunis (20, 19-29) et près du lac de Tibériade (21 : 1-23). La maison ou salle de réunion sera par deux fois la scène de cette rencontre (20 : 19-23 ; 24-29). La première fois, au soir de ce même jour de Pâques et en l'absence de Thomas, le Ressuscité apparaît à l'improviste, les salue, se fait reconnaître et, une fois reconnu par les disciples, qui passent de la peur paralysante à la joie la plus profonde, leur confie une mission par un geste au milieu de paroles pleines d'autorité¹⁶.

Envoyés comme le Fils (v. 21)

Reconnaissance et joie créent l'atmosphère propice à la mission. Après avoir répété son salut de paix¹⁷, le Ressuscité envoie ses disciples et éclaire cet envoi à partir de sa mission propre : « Comme

¹⁶ Parmi les nombreuses études consacrées à Jn 20, je soulignerai celle de F. Blanquart, *Le premier jour. Étude sur Jean 20*, coll. : « Lectio Divina », n° 146, Paris, Cerf, 1991.

¹⁷ La répétition du salut (« La paix soit avec vous ») permet de comprendre qu'il y a là plus qu'une simple formule de courtoisie. Précédant la mission, il laisse pressentir qu'il s'agit du don effectif de la paix, du don pascal par excellence, du don qui accompagnera les disciples dans leur tâche apostolique et qui attestera à la face du monde qu'elle est la véritable paix.

le Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie». La formule comparative («comme...ainsi») exprime beaucoup plus qu'une simple similitude ou analogie ; elle exprime surtout un lien indissoluble entre la mission du Fils et la mission des disciples, lien souligné par le temps du verbe utilisé pour faire allusion à la mission du Fils : « m'a envoyé » (*apéstalten*). Le parfait verbal montre que l'envoi du Fils n'est pas un événement relégué dans le passé, mais qu'il garde une valeur permanente. Le Fils est toujours envoyé et sera – y compris maintenant qu'il est ressuscité – l'Envoyé. Il ne suffit donc pas de dire que l'envoi des disciples est la « prolongation » dans le temps et l'espace de l'envoi du Fils. Plus que d'une prolongation, il s'agit de la « transparence visible » de l'unique envoi et de l'unique envoyé : le Fils. Il n'y a pas deux missions, mais une seule. Ce détail philologique permet d'entrevoir toute la profondeur de la comparaison et la véritable nature de la mission. L'envoi du Fils par le Père n'est pas seulement un ordre ; il jaillit d'une relation de communion et d'amour. La source de cette mission est la communion trinitaire : trois personnes qui s'aiment et se donnent réciproquement et qui, non seulement jouissent de leur don réciproque, mais se font don. Se faire don, c'est justement cela la mission. De la même façon, la mission des disciples ne peut jaillir que d'une communion forte avec le Dieu un et trine. La deuxième partie de la phrase rappelle ce que, dans un autre passage de l'évangile, Jésus avait dit à ses disciples : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; c'est moi qui vous ai choisis et institués pour que vous alliez, que vous produisiez du fruit et que votre fruit demeure » (Jn 15 : 16). La conclusion s'impose d'elle-même : la mission des disciples découle d'une élection consciente et d'un mandat personnel de Jésus. Le disciple ne peut configurer et modeler sa mission à son caprice. C'est une mission déléguée. Pour connaître le mode, le temps et le lieu où il doit la mener à bonne fin, il devra régulièrement fixer son regard sur le modèle¹⁸.

¹⁸ Le lecteur de l'évangile est ainsi invité à relire les nombreux passages où a été décrite la mission que Jésus a reçue du Père : cf. 3 : 17.34 ; 5 : 36, 38 ; 6 : 57 ; etc. La mission du Fils est présentée à l'aide de verbes comme « sauver », « annoncer la parole de Dieu », « donner l'esprit sans mesure », « donner la vie », « accomplir les œuvres du Père ». Un commun dénominateur sous-tend tous ces verbes : l'obéissance au Père. « Jésus n'est pas venu prononcer ses propres paroles ni accomplir ses œuvres personnelles. Il est par excellence l'Obéissant. Dans tout ce qu'il dit et fait, il ne veut être autre que la transparence parfaite du Père. Il est évident qu'ainsi doit être la mission de l'Église » (B. Maggioni, *I racconti* (à suivre...))

Envoyés dans le souffle de l'Esprit (v. 22)

Envoyés comme le Fils, les disciples sont rendus capables de leur mission en recevant du Ressuscité la force créatrice de l'Esprit. C'est l'idée sous-jacente au « souffle » du Ressuscité (*enephsèsen*), geste qui rappelle celui de Dieu au moment de créer l'homme (cf. Gn 2 : 7)¹⁹. Le geste de Jésus est par là signe d'une nouvelle création. Commence alors un monde nouveau pour les disciples. Ils renaissent à une vie nouvelle où il n'y aura plus place pour la peur. Celui qui « possède la vie en lui-même » (cf. Jn 5 : 21.26) la transmet aux siens, les transformant en créatures nouvelles. Comme dans la Pentecôte lucanienne (Ac 2 : 1-11), ici aussi l'Esprit recrée la communauté des disciples et les rend capables pour la mission. Mais, avec plus de précision que Luc, le quatrième évangéliste souligne que la force de l'Esprit est le don du Ressuscité et, situant ce don le jour même de Pâques, évite le risque de séparer le temps de l'Esprit du temps du Christ.

Dans la parole qui éclaire le geste (« Recevez l'Esprit Saint »), on a recours à la désignation biblique traditionnelle (et non au terme johannique de « Paraclet »), mais cette désignation reste chargée de tout ce que Jésus avait révélé à propos de l'action propre de l'Esprit : il donne accès au règne de Dieu (Jn 3 : 5-6), rend possible l'adoration du Père en vérité (4 : 23), accorde la vraie vie (6 : 63) et apaise la soif profonde de l'être humain (7 : 37-39) ; en lien direct avec l'œuvre du Christ, il « enseignera » et « rappellera » tout ce qu'il a dit (14 : 26) – pour que le croyant puisse l'assimiler et en faire sa vie propre –, il « conduira » à la vérité tout entière (16 : 13) – dans le sens qu'il fera comprendre toutes les richesses de la vie, de l'être et de l'agir de Jésus – et, finalement, il « dévoilera » même tout ce qui doit venir (16 : 13), c'est-à-dire, il fera découvrir au croyant le véritable sens de l'histoire, lui permettant de contempler tous les événements avec des yeux neufs grâce à la lumière vive de cette révélation qui a atteint son point culminant dans la personne et l'œuvre du Christ.

(...suite)

evangelici della risurrezione, Assisi, 2001, p. 115).

¹⁹ L'allusion est d'autant plus évidente que dans les deux cas on utilise un verbe à peine connu.

Envoyés pour pardonner les péchés

Dans notre récit, le don de l'Esprit est directement lié au pardon des péchés. C'est en fonction du pardon que les disciples doivent accorder, ce qui est concrètement l'objet de leur mission (v. 23). Ils sont envoyés avec la force de l'Esprit pour accorder le pardon des péchés. Bien que le quatrième évangile n'ait jamais parlé ainsi (voir cependant Mt 16: 19 et 18: 18), l'affirmation est à peine surprenante. La mission des disciples est identique à celle du Fils, et celui-ci a pu être présenté par Jean-Baptiste comme l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde (Jn 1 : 29 ; cf. 1 Jn 1 : 7). Il est logique qu'il revienne également aux disciples d'enlever le péché du monde en exerçant le ministère du pardon, manifestant de cette façon la situation totalement nouvelle inaugurée par la résurrection du Christ. La formulation positive et négative (pardonner – retenir) répond au style sémitique qui aime exprimer la totalité par l'intermédiaire d'un paradoxe des contraires. En parlant ainsi, l'évangéliste veut signifier en effet que le Ressuscité confère aux siens la totalité de son pouvoir miséricordieux, un pouvoir qui, logiquement, ne s'impose pas à la liberté humaine et doit donc compter sur la possibilité de ne pas être accueilli. L'usage de la voix passive pour indiquer l'effet obtenu implique que l'auteur du pardon est toujours Dieu. « Qui peut pardonner les péchés sinon Dieu seul ? » (Mc 2 : 7). Enfin, l'emploi au parfait des verbes qui expriment cet effet (*aphéontai/kekrátentai*) souligne leur caractère permanent et définitif. Mais, étant donné que l'accent du texte repose sur le pouvoir de pardonner, non sur celui de retenir, personne ne pourra y recourir pour parler de condamnation sans appel. Le fait de « retenir » n'est qu'un appel renouvelé à la conversion.

PM
112

Marc 16 : 15-18

« Proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création »

L'évangile de Marc se termine vraisemblablement en 16,8, en soulignant le silence des femmes qui avaient découvert le sépulcre vide et qui avaient reçu la charge de transmettre aux disciples la Bonne Nouvelle de la résurrection du Crucifié : « Elles sortirent et s'enfuirent loin du tombeau, car elles étaient toutes tremblantes et bouleversées ; et elles ne dirent rien à personne, car elles avaient peur ». Cette finale abrupte contient une extraordinaire richesse théologique. Le message de la résurrection résonnera sans cesse non pas à travers les paroles de quelques femmes, mais à travers une

parole bien plus autorisée : celle du messenger céleste²⁰. Il est cependant facile de comprendre que ce silence sépulcral, motivé par la peur, laissera insatisfait de nombreux lecteurs ou auditeurs de l'Évangile. Au milieu du deuxième siècle, on comblera cette insatisfaction en ajoutant une espèce de « résumé » des apparitions racontées dans les autres évangiles, qui a probablement été utilisé dans la catéchèse de la communauté (16 : 9-20)²¹. L'alternance du style narratif et discursif permet d'articuler l'ensemble en trois unités littéraires distinctes : l'unité centrale recueille le discours de mission de la part du Ressuscité (v.15-18), discours qui est encadré par une récapitulation de trois apparitions (v.9-14) et par le récit de l'ascension (v.19-20). Celle-ci marque le commencement d'une mission dans laquelle le Ressuscité collabore avec ses disciples et confirme par des signes la parole qu'ils proclament.

Le discours du Ressuscité est expressément adressé aux onze disciples qui jusque-là ont résisté à croire. Leur incrédulité et la dureté de leur cœur sont des motifs de reproche, mais pas de rejet. Le Ressuscité continue à compter sur eux. Il leur confie la mission de proclamer la Bonne Nouvelle à toute la création, leur dévoilant les conséquences de l'accueil ou du non-accueil de cette proclamation et les signes qui accompagneront ceux qui l'accueilleront avec foi.

Ordre explicite d'envoi (v. 15)

Plus qu'en tout autre texte se trouve soulignée ici l'universalité d'une mission qui a pour objet la proclamation de l'Évangile. Toute la création est destinataire de cette bonne nouvelle et, pour que cette Bonne Nouvelle atteigne toute la création, il faut aller au monde entier, sachant rompre avec les liens familiaux, régionaux ou nationaux : « étant allés..., proclamez ». On ne peut écarter l'hypothèse que l'association des expressions « le monde entier » et « toute la création » réponde au désir de présenter le Ressuscité comme Seigneur de la création tout entière (cf. Mt 28 : 18). Mais l'idée

PM
113

²⁰ Pour approfondir les connotations de cette « finale ouverte », je renvoie à mon ouvrage *Pasión y Pascua de Jesús según san Marcos*, coll. : « Publ. Facultad de Teología », n° 67, Burgos, 2001, p. 364-367.

²¹ Deux ouvrages ressortent dans les études consacrées à ces versets : J. Hug, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16 : 9-20)*, Paris, 1978 ; J.A. Kelhoffer, *Miracle and Mission. The Authentication of Missionaries and their Message in the Longer Ending of Mark*, Tübingen, 2000.

fondamentale contenue dans ces expressions saute aux yeux : l'Évangile est destiné à tous les hommes du monde habité. Il doit être proclamé à tous, c'est-à-dire qu'on doit l'annoncer ouvertement à tous, sans complexes ni peur, avec éclat et force, pour qu'ils puissent y répondre par la conversion et la foi (cf. Mc 1 : 15).

Le laconisme de la phrase ne précise pas le contenu concret de cette Bonne Nouvelle qui doit être proclamée à tous et partout. À partir du contexte global de l'Évangile, on pourrait préciser que c'est la Bonne nouvelle de Jésus, Christ, Fils de Dieu (1 : 1). C'est la Bonne Nouvelle par antonomase, celle qui peut susciter à l'intérieur de l'homme la joie la plus profonde et durable. En Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, s'est approché de nous le Christ, le Fils de Dieu. Comme Christ, il est le « roi d'Israël » (15 : 32), c'est-à-dire, l'envoyé de Dieu comme roi définitif pour accorder le salut, la vie en plénitude, à son peuple et à toute l'humanité (cf. 8 : 29 ; 12 : 35 ; 14 : 61-62). Comme Fils de Dieu, il a avec Dieu une relation unique de filiation, une relation qui le distingue des autres hommes de façon essentielle. Cette relation est aussi le fondement de sa mission unique dans le monde et dans l'histoire. Ce n'est pas parce qu'il est le Christ qu'il est Fils de Dieu, mais parce qu'il est le Fils de Dieu qu'il est le Christ.

Conséquences de l'acceptation ou du rejet de l'Évangile proclamé (v. 16)

La proclamation de l'Évangile est une offre que l'on peut accepter ou refuser. L'Évangile ne s'impose pas. Il se propose. Il demande une réponse libre de l'auditeur. Si on croit en lui et si on ratifie sa foi par la réception du baptême, on peut déjà compter sur le salut eschatologique comme don gratuit d'un Dieu qui est fidèle à ses promesses. Si on refuse de l'accepter, Dieu ne pourra nous faire participer à sa propre vie ; il ne pourra nous sauver. L'incrédulité de l'homme le rend incapable d'accueillir ce don que Dieu offre à tous sans exception.

Les signes qui accompagneront ceux qui auront cru (v. 17-18)

Le discours du Ressuscité se termine en énumérant les signes qui accompagneront non pas les missionnaires, comme on pourrait s'y attendre (cf. v. 20), mais ceux qui auront accepté l'Évangile que ceux-ci proclament. Les forces du mal cessent d'être menaçantes. Ils expulseront les démons, c'est-à-dire qu'ils réussiront à se libérer de

toutes les puissances aliénantes et redeviendront maîtres d'eux-mêmes. Ils parleront des langues nouvelles, c'est-à-dire qu'ils pourront entamer facilement des relations d'amitié avec les autres, dans un climat de dialogue et de compréhension. Ils seront capables de surmonter tout danger sérieux pour la vie humaine – reptiles vénéneux, substances nocives ou maladies –, c'est-à-dire qu'ils pourront se sentir assurés au plus profond de leur être, ils pourront savourer la paix véritable. Ces signes montrent que la foi est déjà utile dans le temps présent mais, comme signes, ils renvoient à l'au-delà, à la vie éternelle près de Dieu, au salut définitif du péché et de la mort.

Conclusion

Les nouveaux défis de notre monde – l'incroyance et l'indifférence religieuse, la sécularisation des croyants et la nouvelle religion du moi – sont pour les Églises et pour chaque chrétien de nouveaux appels à continuer leur mission avec un enthousiasme toujours renouvelé. Sans fermer les yeux sur « les signes des temps », le regard vers les origines, la référence constante au *commandement missionnaire du Ressuscité* nous permettra de cheminer avec assurance et sans vaciller au milieu des espérances et des angoisses qui agitent l'homme d'aujourd'hui. Ce mandat missionnaire du Ressuscité, les quatre évangélistes nous le proposent avec leurs particularités linguistiques et théologiques, nous permettant d'affronter de manière plurielle et créative les problèmes nouveaux qui apparaissent à chaque époque de l'histoire. Il n'est pas difficile de remarquer cependant que le témoignage des évangélistes se caractérise surtout par leur harmonieuse homogénéité et complémentarité sur l'essentiel. La mission de l'Église sera toujours de montrer par transparence et de rendre visible l'unique mission du Fils de Dieu, qui jaillit d'une relation de communion et d'amour avec le Père dans l'Esprit Saint. L'Église doit témoigner de cette communion de vie et d'amour en proclamant la Bonne Nouvelle de Jésus, Christ et Fils de Dieu, à toute créature et en faisant de tous les peuples des disciples. Pour ce faire, elle doit aimer comme Dieu, ce qui exige de vivre de lui et en lui. C'est ce que Benoît XVI souligne dans son message pour la Journée missionnaire mondiale de cette année (22 octobre 2006), sous le thème *La charité, âme de la mission* : « Dieu est la première « maison » de l'homme et seul celui qui demeure en lui brûle d'un feu de charité divine capable « d'in-

cendier » le monde. N'est-ce pas là la mission de l'Église en tous temps ? Alors, il n'est pas difficile de comprendre que la sollicitude missionnaire authentique, engagement primordial de la communauté ecclésiale, est liée à la fidélité à l'amour divin et cela est valable pour chaque chrétien, pour chaque communauté locale, pour les Églises particulières et pour le peuple de Dieu tout entier²².

Traduit de l'espagnol par Edith Bernard

Francisco PÉREZ HERRERO est professeur à la Faculté de théologie de Burgos (Espagne).

²² Benoît XVI, « La charité, âme de la mission », n°3.

Quel témoignage ? Perspective missiologique

Tormod ENGELSVIKEN

Dans ce bref exposé sur le témoignage de la mission, je voudrais présenter trois perspectives sur la mission qui me semblent à la fois nécessaires et complémentaires¹

Perspective trinitaire

La mission est avant tout l'œuvre de Dieu et non des hommes. La foi trinitaire est un critère de la foi chrétienne. Tous les textes traditionnellement appelés « Envois en mission » ont une base trinitaire et se trouvent dans un contexte trinitaire (cf. Mt 28 : 18-20 ; Lc 24 : 46-49 ; Jn 20 : 20-23). La mission ne reçoit pas d'autorisation de l'Église, ni dans le passé, ni aujourd'hui, ni jamais. Nous ne sommes pas libres de décider de nous engager ou non dans la mission. Elle a son origine et sa source en Dieu le Père qui a envoyé son Fils et l'Esprit. C'est la *missio Dei*.

Le fait que Dieu le Père, le créateur, soit la source de la mission veut d'abord dire que la mission n'apporte pas Dieu aux hommes ; il est déjà là, présent dans sa création, dans les hommes créés à son image, image qui leur donne leur valeur et leur dignité intrinsèques. Le Fils est venu « dans son propre bien » (Jn 1 : 11). En mission, les disciples du Christ viennent dans le propre monde de Dieu. Cette vision biblique de la création implique que l'Église en mission respecte tous les peuples quelles que soient leur foi ou leur situation. Elle peut coopérer avec toutes les personnes soucieuses de la

¹ À cause d'un changement de programme, on m'a demandé durant la conférence elle-même de présenter ce thème. Il y avait peu de temps pour préparer. Je me suis donc largement inspiré d'un chapitre d'un livre sur la missiologie, encore à paraître en anglais, que j'ai écrit et édité en collaboration : Berentsen, Jan-Martin, Engelsviken et Jorgensen, Knuds, eds, *Missiologi i dag*, 2^e éd., Oslo Universitetsforlaget, 1994. Ce chapitre, rédigé par les éditeurs, est intitulé « Grunntrekk i misjonens teologi », pp 173-186. Cependant, ayant apporté quelques changements et additions, j'assume complètement la responsabilité du présent article.

« justice, de la paix et de l'intégrité de la création » selon l'expression bien connue.

Ensuite, la perspective trinitaire signifie que le point central et le message de la mission chrétienne sont Jésus-Christ et son œuvre dans sa particularité historique. Elle est christocentrique, bien que non christomoniste. La mission dans le monde comme un acte délibéré n'a commencé qu'après l'incarnation, le ministère terrestre, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ. Il est le seul Dieu incarné ; son ministère a uni sa manière d'être, des paroles et des œuvres de miséricorde et de puissance qui sont normatives pour l'Église en mission. Sa mort a racheté les péchés du monde entier, sa résurrection est l'authentification divine de son œuvre de salut, la garantie de la résurrection à venir et de la présence du Christ vivant dans son Église aujourd'hui. Aucun passage de l'Évangile sur Jésus ne peut être minimisé ou omis sans un sérieux dommage pour l'Église et le témoignage qu'elle doit rendre au Christ.

Le Christ est l'unique Seigneur et Sauveur, « il n'y a pas d'autre nom par lequel il nous faille être sauvés », affirmation de l'apôtre Pierre qui n'est pas seulement une expression du type « langage d'amour », mais qui a une signification normative universelle pour l'Église en mission². « Nous ne pouvons pas indiquer d'autre voie de salut que Jésus-Christ ; en même temps nous ne pouvons pas mettre de limites à la puissance de salut de Dieu. »³

Cela veut aussi dire que l'Église invite à la foi au Christ et attend une réponse. Jésus lui-même a appelé des croyants juifs pieux ou moins pieux à se convertir et à devenir ses disciples pour entrer dans le Royaume de Dieu (cf. Mc 1 : 15). Le Royaume de Dieu n'est pas le règne de Dieu sur le monde, c'est le salut dans toutes ses dimensions que le Christ a « déjà » apporté comme une réalité et qui sera consommé dans le « pas encore » eschatologique lorsque le Royaume

² Le Pr Karl Olav Sandnes a réfuté d'une manière à mon avis convaincante sur des bases exégétiques la thèse de Stendahl disant que Ac. 4 : 12 est une expression du type « langage d'amour », voir Karl Olav Sandnes : « Beyond love language? A Critical Examination of Krister Stendahl's Exegesis of Acts 4:12 », in : *Studia Theologica*, n° 1, 1998, pp. 43-56

³ La fameuse déclaration de la conférence du COE sur la mission et l'évangélisation, San Antonio, 1989, cf. « Mission in Christ's Way: Your Will Be Done », in : James A. Scherer and Stephen B. Bevans, eds., *New Directions in Mission and Evangelization I, Basic Statements 1974-1991*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1992, p. 78.

viendra en puissance. On entre dans le royaume en « venant » au Christ, c'est-à-dire par la foi en lui. C'est là le témoignage fondamental de l'Église. Le crucifié et le ressuscité, le Christ vivant et présent est le centre de la proclamation missionnaire libératrice (cf. 1 Co 1 : 22-23).

Enfin, la perspective trinitaire implique que le Saint-Esprit soit la force, la motivation et le dynamisme de la mission. Les deux premiers chapitres des Actes sont la suite du récit évangélique de Luc.

Le premier témoin du Christ est l'Esprit (cf. Jn 15 : 26-27). Le don de l'Esprit – ou le baptême dans l'Esprit – fait intégralement partie de l'initiation chrétienne liée à la conversion, à la foi et au baptême d'une manière qui ne peut être entièrement exposée ici. On ne peut pas être chrétien sans l'Esprit, mais il est souhaitable voire nécessaire que les chrétiens aient une véritable expérience de l'Esprit Saint afin d'être équipés et rendus plus forts pour la mission par la parole et par l'action (cf. Rm 15 : 18-19). C'est ce que les mouvements pentecôtistes et charismatiques ont découvert et légué à l'Église « configurée par la mission » du XX^e et du XXI^e siècles. Dans des travaux récents, des penseurs pentecôtistes ont insisté sur le fait qu'avec l'orthodoxie et l'orthopraxie devrait se conjuguer l'orthopathie, c'est-à-dire une passion pour le Royaume que seul l'Esprit peut donner et qui amène inévitablement à la mission et à l'évangélisation⁴.

La mission chrétienne doit donc s'exercer dans la louange et la gratitude, malgré la souffrance et ce qu'il peut en coûter à chacun ; tout est pour la gloire de Dieu. Il y a là une profonde dimension doxologique que la tradition orthodoxe a saisie d'une manière très spéciale. Le but final de la mission est également exprimé en Ap 7 : des gens de toutes les nations remercieront et glorifieront Dieu tous ensemble.

Perspective ecclésiologique

La mission est aussi *missio ecclesiae* car Dieu se sert de son peuple comme d'un instrument pour sa mission. Jésus a appelé ses disciples à le suivre et à devenir pêcheurs d'hommes, à faire que d'autres deviennent disciples de Jésus. Être appelé par Jésus à la communion

⁴ Voir Stephen J. Land : *Pentecostal Spirituality, A Passion for the Kingdom*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

avec lui, être appelé à la mission, être envoyé par lui, sont inextricablement liés ensemble, comme on peut le voir dans la vie des douze apôtres, dans celle de Paul, l'apôtre des gentils, et dans la vie de l'Église primitive (cf. 1 Th 1 : 1).

Ceci veut dire que l'Église est *essentiellement* missionnaire ; elle est elle-même envoyée au monde comme un témoin (cf. Jn 20 : 21). Elle ne le devient pas en envoyant des missionnaires, mais elle envoie des missionnaires parce qu'elle est de par sa nature configurée par la mission. Ceci implique en outre que chaque chrétien est missionnaire, quel qu'un qui est envoyé comme témoin du Christ. Le sacerdoce de tous les croyants est un appel à la mission de tous les croyants (cf. 1 Pierre 2 : 9). Cette « nature missionnaire » est aussi exprimée dans le Symbole de Nicée par le terme « apostolique ». L'Église est apostolique parce qu'elle est bâtie sur les apôtres, et aussi parce qu'elle est envoyée au monde comme l'apôtre de Dieu.

La perspective ecclésiale veut encore dire que le but de la mission inclut aussi la croissance et l'expansion de l'Église, c'est-à-dire lorsque se joignent de nouveaux croyants et disciples. Le fait de planter de nouvelles Églises parmi les peuples – tout comme la multiplication des Églises et des congrégations là où l'Église est déjà implantée – est la conséquence naturelle du désir que « toute l'Église porte tout l'Évangile à tout le monde », que tous aient l'occasion d'entendre la bonne nouvelle et d'y répondre dans la foi.

Le *kérygma*, la proclamation du message concernant le Christ en paroles écrites ou orales, reste toujours le travail indispensable de la mission. Il doit cependant être accompagné par le service – *diakonia* – qui essaie de répondre aux besoins concrets et variés des personnes et qui exprime l'amour de Dieu pour tous d'une manière tangible. Jésus est le modèle de la mission pour l'Église : « Comme le Père m'a envoyé, moi je vous envoie » (Jn 20-21). La richesse et la variété du ministère de Jésus, son attention spéciale aux pauvres et aux marginalisés, devraient aussi caractériser la mission de l'Église, même dans la riche Europe où la souffrance et la marginalisation sont encore de tristes réalités.

Des sacrements comme le Baptême et l'Eucharistie et toute la liturgie de l'Église ont aussi une forte dimension et signification missionnaires. Le Baptême est l'entrée dans l'Église, dans la vie de disciple, puisqu'il procure le pardon des péchés et le don de l'Esprit (cf. Ac 2 : 38), ce qui veut dire à la fois la vie nouvelle dans l'Esprit et la force pour la mission. L'Eucharistie exprime de la manière la

plus profonde la communion – *koinonia* – de l'Église, peuple du Royaume de Dieu partageant la vie nouvelle du Christ par l'union à sa mort et à sa résurrection, peuple en pèlerinage vers le Royaume qui vient. La liturgie de l'Église devrait être attirante pour ceux du dehors et, bien qu'elle puisse varier selon les traditions et les cultures, nous pouvons remarquer que les Églises qui ont une riche tradition liturgique, comme les Orthodoxes ou les Pentecôtistes, ont aussi des églises pleines.

L'Église doit être inculturée dans toutes les cultures, même dans l'Europe moderne et postmoderne, et elle prendra nécessairement des formes différentes. Nous avons besoin d'études empiriques pour voir comment fonctionne l'Église. Elle ne peut et ne doit plus s'appuyer sur les structures du pouvoir politique, et « l'Église du peuple » avec sa structure paroissiale, comme nous le voyons dans certaines parties de l'Europe, ne se justifie qu'en tant que structure de mission qui permet d'atteindre plus de monde. La base de la mission en Europe ne peut pas être l'ensemble des baptisés, mais seulement le noyau vivant des croyants actifs et engagés. Ils pourront être organisés de diverses manières et de nouveaux modèles d'Églises aux noms différents sont d'ailleurs en train de naître comme autant de signes de l'Église de demain.

Dans cette perspective ecclésiologique, l'Église n'est finalement pas seulement configurée par la mission, « l'Église est charismatique » comme le dit le titre d'un livre édité par le COE au début des années 80⁵. L'Esprit et ses dons devraient être une réalité vécue et expérimentée dans l'assemblée. La croissance des Églises pentecôtistes et charismatiques dans le monde entier n'est pas seulement un phénomène sociologique, elle a des racines et des conséquences théologiques très profondes. C'est un défi opportun pour les Églises historiques, qu'elles soient de tendance conservatrice ou libérale.

Perspective sotériologique

Toutes les grandes traditions religieuses sont concernées par la question du salut, mais elles définissent de manières très différentes la situation tragique de l'homme et la solution qu'il convient d'y apporter. Sans aucun doute, la mission chrétienne est fondamentalement concernée par la question du salut. Pour Paul, son ministère de mission était sacerdotal, il offrait les gentils en sacrifice à Dieu (cf.

⁵ Arnold Bittlinger, éd., *The Church Is Charismatic*, Genève, COE, 1981.

Rm 15 : 16-17) et, en Rm 10 : 13-15, avec ce que l'on peut appeler une « logique de mission », il montre que le salut et la mission sont liés.

La situation dramatique des êtres humains peut varier et être décrite différemment selon les contextes, mais elle inclut toujours une aliénation ou un conflit avec Dieu, les autres, soi-même et la création. La Bible l'appelle mort, esclavage ou péché ; en réalité les humains, sans Dieu, sont perdus (cf. Ep. 2 : 1-3 ; Jn 3 : 16) et ont besoin d'être sauvés par lui en invoquant son nom avec foi (cf. Rm 10 : 13). Le salut comprendra donc toujours une réconciliation, d'abord avec Dieu (cf. 2 Co 5 : 17-21) mais aussi entre les hommes. Autant dire une réconciliation verticale aussi bien qu'horizontale⁶.

Finalement, la perspective sotériologique doit être regardée à la lumière de l'eschatologie. C'est une question d'espérance. L'Église en mission a un message de salut déjà réalisé en cette vie. Certes, les hommes souffrent et meurent et ils ont besoin de l'espérance en la résurrection et en la vie éternelle offerte par l'Évangile. Bien plus, l'avènement final du Royaume de Dieu est encore à venir, avènement qui comprendra toute la création (cf. Rm 8 : 21-22). La mission est la proclamation et la démonstration que le Royaume de Dieu est une réalité transcendante donnée par Dieu qui surgit déjà dans ce monde par divers signes, mais qui est aussi le contenu de l'espérance chrétienne pour l'avenir, contenu devant être proclamé à toute personne jusqu'au retour du Christ. Il s'agit de salut et d'espérance – aussi pour l'Europe aujourd'hui.

Traduit de l'anglais par Geneviève Éguillon

Tormod ENGELSVIKEN est professeur à la Norwegian Lutheran School of Theology à Oslo (Norvège).

⁶ Voir pour la mission comme réconciliation le document pour la dernière conférence missionnaire du COE à Athènes en mai 2005 : « Mission as Ministry of Reconciliation », in : *You are the light of the world* » *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980 – 2005*, WCC Publications, 2005, pp. 90-126.

Pour une missiologie de la culture occidentale

Jean-François ZORN

Je reprends volontiers ici cette formule « missiologie de la culture occidentale » forgée par le regretté théologien David Bosch, au cours d'un atelier dont il fut l'inspirateur ici même à Paris en 1992¹. Cette formule m'inspire six remarques initiales sur la situation marginale actuelle de la missiologie avant d'esquisser quelques pistes pour tenter de sortir de cette marginalité.

Situation marginale de la missiologie

Premièrement, si Bosch a éprouvé le besoin de préciser « missiologie de la culture occidentale », c'est parce qu'il savait très bien que, traditionnellement, la missiologie n'est pas articulée à cette culture occidentale mais à d'autres cultures, dites alors non-occidentales, voire non-chrétiennes, ces cultures que le mouvement missionnaire inscrit par Bosch dans le sillage des Lumières, a rencontrées depuis le début du XIX^e siècle.

Deuxièmement, « comme étude scientifique raisonnée du phénomène missionnaire », la discipline ou la science missionnaire n'en est pas moins un pur produit des Lumières dans le sens où elle est venue mettre de la rationalité dans un phénomène qui ne l'était pas : la mission née à l'époque romantique, le fameux réveil religieux du début du XIX^e siècle. Cette rationalisation ne s'est d'ailleurs pas faite sans difficulté. Nous savons que les premières chaires universitaires de missiologie autour de Gustav Warneck, pour les protestants, et de Joseph Schmidlin, pour les catholiques, n'ont vu le jour qu'à la fin du XIX^e siècle, soit plus d'un siècle après le début du mouvement missionnaire dans le monde et l'envoi de ses

¹ David Bosch, « Croire en l'avenir. Vers une missiologie de la culture occidentale », dans *Lettre Inter-Églises*, n°69-70, Paris, CRTM, 1995.

premiers agents². Ce retard de la missiologie universitaire par rapport à la mission de terrain s'explique par la résistance qu'ont opposée les missionnaires à l'intrusion de la science dans leur domaine, avec les risques de conflits herméneutiques qu'elle pourrait introduire jusqu'au cœur du mouvement, à savoir la vocation des chrétiens occidentaux à devoir aller révéler les Lumières de la vérité évangélique à des gens supposés plongés dans les ténèbres du paganisme.

Troisièmement, la missiologie est née parce que le mouvement missionnaire était en difficulté à compter du milieu du XIX^e siècle du fait du début de la conquête coloniale qui éveilla les soupçons des premiers évangélisés quant à la visée émancipatrice réelle de la mission. Le réveil des religions traditionnelles et l'émergence des vellétés nationalistes des peuples désormais colonisés obligèrent les missionnaires à consulter des théologiens et des anthropologues pour se faire expliquer leurs difficultés. Ainsi est née la missiologie, à la fois dans l'adversité missionnaire, et dans la collaboration avec la mission. Elle se donna pour objectif de sauver la mission de ses périls en lui trouvant des justifications dont elle s'était jusque-là passée.

Quatrièmement, cette marque identitaire de la missiologie fut à la fois sa chance et son malheur. Sa chance parce qu'elle avait trouvé son objet, je n'y reviens pas ; son malheur parce que née pendant la période coloniale et dans un milieu réfractaire à l'esprit universitaire et souvent en marge des Églises instituées, la missiologie a été marginalisée : elle a peiné à se démarquer du contexte colonial dans lequel elle est née malgré son rapport distancié avec ce contexte ; elle a peiné à se faire une place dans l'organisation universitaire de la théologie héritée depuis Schleiermacher du côté protestant d'une architecture ne lui laissant aucune place spécifique ; elle a peiné à faire admettre aux Églises que les pasteurs et les prêtres formés pour l'Occident auraient tout intérêt à étudier aussi la missiologie car l'Occident a amorcé sa sortie de la chrétienté depuis l'ère des Lumières.

Cinquièmement, devant ces obstacles de taille, certes, il faut dire que les missiologues se sont quelque peu repliés sur leur pré carré :

²Cf. Willi Henkel, « Centres de recherches missiologiques germaniques », dans Marc Spindler & Jacques Gadille (dir.), *Sciences de la mission et formation missionnaire au XX^e siècle*, Actes de la XII^e session du CRÉDIC, Vérone, août 1991, Lyon/Bologne, LUGD/EMI, 1992, pp. 88-91.

la missiologie s'est de plus en plus spécialisée dans la missiologie des cultures non-occidentales. Cela a eu un effet secondaire tout à fait intéressant à observer, à savoir que dans les régions évangélisées et décolonisées on voit naître quelquefois des Facultés, non pas de théologie, mais de missiologie. L'objet symbolique d'étude de ces institutions n'est plus « Dieu », duquel il est difficile de parler autrement que de manière spéculative, mais « la mission », c'est-à-dire l'envoi de sa parole dans le monde et les effets qu'elle produit. D'ailleurs les théologiens occidentaux se sont empressés de récupérer ce fait en reparlant, à partir des années 1950, de la *missio Dei*, réarticulant ainsi Dieu et sa mission, autrement dit Dieu avec ce qu'il est vraiment : un Dieu qui s'incarne en Christ, sa parole faite chair³.

Sixièmement, cette marginalité de la missiologie s'est manifestée encore dans nos Facultés de théologie d'Europe de la manière suivante : elle n'a souvent été qu'une information hors programme, confiée à des missionnaires de passage ; au mieux elle est devenue un enseignement à option, confié à des chargés de cours extérieurs, rarement à des professeurs titulaires des dites Facultés.

Sortir de cette situation marginale

Comment sortir de cette situation qui, certes change, mais pas fondamentalement ? Dans une intéressante étude du début des années 1980, le professeur Marc Spindler, théologien protestant français ayant exercé sa profession aux Pays-Bas, à Leiden où il dirigea en 1969 l'Institut Inter-Universitaire de Missiologie et d'Œcuménisme (IIMO) a fait une distinction intéressante entre ce qu'il appelle une « missiologie anonyme » et « une missiologie responsable »⁴. La « missiologie anonyme » est caractéristique de l'éparpillement des études missionnaires dont il faut sortir en promouvant la « missiologie responsable » qui serait une perspective unifiante du phéno-

³C'est lors de la conférence mondiale du Conseil International des Missions à Willingen en 1952 que la notion de *missio Dei* est réapparue dans la missiologie œcuménique. Cf. Jean-François Zorn, « Mission (*missio Dei*) », notice n° 59, dans Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLE, 2001, p. 216-218.

⁴ Marc Spindler, « Missiologie anonyme et missiologie responsable », dans *La Revue Réformée*, 1983/34.

mène missionnaire dans l'univers des sciences théologiques : autrement dit, en faisant le tour des quatre grands ateliers théologiques, il est aisé, selon Spindler de montrer qu'existent bel et bien une missiologie biblique (1), une missiologie historique (2), une missiologie doctrinale (3), une missiologie pratique (4). Spindler ajoute un cinquième atelier, la missiologie spirituelle qui est la saisie intuitive du phénomène missionnaire renouant avec les origines de la mission qui n'est pas d'abord modèle théorique et application pratique, mais appel et engagement.

Ce que montre Spindler par cette opération, c'est que notre architecture théologique héritée des Lumières, mais traduite dans une organisation départementalisée qui cloisonne les disciplines théologiques, supporterait d'être réinterprétée missiologiquement sans exploser, mais au contraire, en s'unifiant autour d'un projet.

Alors pourquoi cela ne se fait-il pas, ou se fait-il si timidement ? La question est immense et la réponse difficile⁵. Je m'en tiendrai à des hypothèses, celles-là mêmes qu'un jeune chercheur suisse de l'Université de Strasbourg, Jean-Georges Gantenbein, avec lequel je collabore, a émises dans un travail intitulé « 'La France, pays de mission ?', la définition de la mission et les critères d'une missiologie de la culture occidentale »⁶.

Gantenbein estime qu'il faut d'abord « briser un tabou » autour du terme mission, connoté négativement, politisé, discrédité, divisé, bref « culturellement incorrect » selon l'expression de Matthias Sallman. Élaborer une missiologie de la culture occidentale permettrait de briser ce tabou à condition, selon Gantenbein, de « rompre le silence » que les chrétiens occidentaux se sont imposé quant à la communication verbale de l'Évangile. Les raisons de ce fait sont multiples : crise du contenu de la foi et perte de convictions personnelles et communautaires qui produisent une confusion du pluralisme religieux avec le relativisme de ses propres convictions ; privatisation du religieux qui produit une confusion du témoignage évangélique avec le prosélytisme agressif. Ce déficit de communication serait le fait, selon Gantenbein, d'une « contextualisation non

⁵Je me suis expliqué sur ce point dans Jean-François Zorn, *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique*, Genève, Labor et Fides, 2004.

⁶Jean-Georges Gantenbein, « *La France, pays de mission ?* », la définition de la mission et les critères d'une missiologie de la culture occidentale, Mémoire de Master en théologie protestante, Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006, pp. 80 à 120 pour l'essentiel.

renouvelée» en Occident, malgré la fascination des théologiens pour la contextualisation dans les autres contextes, d'une part, et le fait que nos théologies classiques étaient bel et bien contextuelles, d'autre part, mais que le contexte a changé ! Gantenbein analyse ce blocage à l'aide des travaux de David Bosch, de Lesslie Newbigin et de Friedemann Walldorf. Ces travaux mettent en avant deux séparations caractéristiques de la modernité, la première entre les valeurs et les faits et la seconde entre la sphère privée et le domaine public, deux séparations qui rejettent le christianisme, l'une dans la défiance, y compris vis-à-vis de lui-même, et l'autre dans l'insignifiance.

Il faut donc retrouver la force interpellatrice de l'Évangile dans la vie et son caractère public. Mais pour que ceci ne reste pas un slogan, Gantenbein estime qu'il faut sortir de « l'impossible croyance » dans laquelle la situation du religieux en Occident a plongé les chrétiens : perte de sens et d'influence du religieux d'un côté et recomposition du religieux de l'autre, créent un véritablement égarement. Une missiologie de la culture occidentale devrait s'attacher prioritairement à la connaissance de ce double visage du religieux actuel afin, d'une part, d'en débusquer les nouvelles et probablement aussi les anciennes idolâtries et, d'autre part, d'affirmer la libération par Dieu de toutes les servitudes y compris religieuses.

Ces tâches, connues mais qui pourtant tardent à devenir des programmes incontournables dans la théologie, constituent selon Gantenbein un « apprentissage humiliant » pour les chrétiens occidentaux qui ne se remettent pas, selon lui, de n'être plus le centre du monde alors que d'autres chrétiens déferlent en Occident. Ces derniers sont pourtant porteurs de projets missionnaires susceptibles d'enrichir notre compréhension du Christ et de nous rendre plus vigilants envers nos propres « syncrétismes » et compromis de la foi chrétienne. Et il conclut : « Cet apprentissage n'est possible que dans la mesure où les chrétiens occidentaux sont prêts à s'humilier par un travail approfondi sur leur propre histoire des missions, par une acceptation de la critique de la culture occidentale exprimée par des chrétiens de l'hémisphère Sud, par l'aveu de notre pauvreté spirituelle et par l'acceptation de l'aide en ce qui concerne

une “nouvelle” évangélisation de l’Occident»⁷. De grands chantiers en perspectives pour nos sociétés de missiologie !

Jean-François ZORN est professeur d’histoire du christianisme à l’époque contemporaine à l’Institut protestant de théologie, Faculté de Montpellier (France).

⁷*Ibid.*, p.98.

La pneumatologie, un potentiel pour la mission dans l’Europe contemporaine

Kirsteen KIM

Dans cette brève présentation, je voudrais, ainsi que cela m’a été demandé, exposer diverses raisons qui m’amènent à penser que la pneumatologie, de par ses nouveaux développements, détient un potentiel susceptible d’aider la mission et l’évangélisation dans l’Europe actuelle. La pneumatologie – ou théologie de l’Esprit saint – est une branche de la théologie fortement développée au sein des Églises d’Orient mais en revanche beaucoup moins bien appréhendée au sein des Églises d’Occident. Suite au dialogue engagé avec l’Orient, en particulier depuis la fin du XIX^e siècle, les protestants, puis les catholiques, ont redécouvert cette théologie. Le développement du mouvement pentecôtiste-charismatique a contribué à stimuler encore plus cet essor. Bien que cet article s’intéresse avant tout au Saint-Esprit, ce serait une erreur d’y voir un manque d’intérêt pour la personne de Jésus-Christ ou un rejet des doctrines traditionnelles relatives à la personne et à l’œuvre du Christ. Dans cette démarche qui consiste à revisiter la théologie de la mission, je souhaite me montrer fidèle au témoignage biblique et reste par ailleurs soucieuse de l’évangélisation.

L’Esprit, point de contact avec la postmodernité

Les théologiens se plaignent souvent de ce que les Lumières – qui ont ouvert la voie à ce qu’il est convenu d’appeler la modernité – ont conduit à mettre l’accent sur la dimension matérielle ou empirique des choses et à reléguer la dimension spirituelle dans le domaine de la spéculation ou de l’opinion davantage que dans celui des faits (or les faits étaient premiers dans l’esprit des penseurs des Lumières)¹. Elevée en Grande-Bretagne durant les années 70, j’ai été touchée par

¹ Par exemple, Michael Welker, *God the Spirit*, (trad. par John F. Hoffmeyer), Minneapolis, Fortress Press, 1994, pp. 4-5.

le mouvement charismatique. On parlait alors beaucoup du Saint-Esprit dans l'Église mais je n'avais pas ou peu conscience du sens du mot « esprit », car il n'en était pas question hors de l'Église. Aujourd'hui pourtant, les mots « esprit » et « spiritualité » se rencontrent un peu partout – du moins pour ce qui est de la langue anglaise. Ils sont désormais utilisés par la société laïque, dans des groupes se rattachant au *New Age* ou dans les nouvelles Églises. Bien que le sens attaché au terme « esprit » varie beaucoup selon les contextes, l'emploi qui en est fait représente pour les chrétiens un point de contact possible avec la société dans son ensemble².

L'Esprit est descendu sur tous : l'accueil des nouvelles Églises

Dans le livre des Actes, la manifestation de la puissance de l'Esprit aussi bien parmi les gentils que parmi les juifs apportait la preuve qu'il ne pouvait être question d'opérer entre eux de distinction (cf. Ac 10, 44-48 ; 15, 8-9). Et dans les écrits de l'apôtre Paul, la vie nouvelle de l'Esprit surmonte les divisions de la chair (cf. Rm 8, 1-9). De la même façon, le travail de Dieu par son Esprit visible aujourd'hui dans les Églises d'Afrique, d'Asie, d'Amérique atteste que les chrétiens qui ont reçu plus tardivement la Parole dans ces régions du monde ne devraient pas être traités de chrétiens de seconde zone. Il n'est pas nécessaire qu'ils se soumettent à la théologie de l'Europe, ni à sa culture ni à sa doctrine. Ils sont pleinement chrétiens et ont une importante contribution à apporter au corps du Christ.

Mes réflexions au sujet de la pneumatologie sont le résultat de l'étude que j'ai menée sur le Saint-Esprit dans les théologies chrétiennes de l'Inde³ et, plus récemment dans les théologies chrétiennes de la Corée⁴. Dans ces deux contextes, l'Inde et la Corée, il existe une pré-compréhension culturelle de l'« esprit » qui informe la lecture chrétienne de la Bible et jette une lumière nouvelle sur le

² Cf. *ibidem*, p. 2.

³ Cf. Kirsteen Kim, *Mission in the Spirit: The Holy Spirit in Indian Christian Theologies*, Delhi, ISPCK, 2003.

⁴ Cf. mon article dans *The Spirit in the World: Global Conversation Toward Mission Theology of the Holy Spirit*, Maryknoll, NY, Orbis Books, à paraître en 2007.

caractère du Saint-Esprit. Au cours de mon travail, je m'efforce d'utiliser ces perspectives pour développer une pneumatologie pour la postmodernité. La théologie de la mission a déjà été influencée de multiples manières par l'essor de la pneumatologie – c'est ce que je vais décrire dans les points suivants, avant de me pencher sur quelques-uns des possibles développements d'une pneumatologie pour la mission.

Dieu dans la création : une occasion d'affirmer tout ce qui est bon et vrai

Dans le prolongement des Lumières, les missions chrétiennes et les missionnaires se sont souvent vus accusés d'agir en pourfendeurs et critiques de ce qui les avait précédés. Il est vrai que nous avons souvent démonisé ce qui nous a précédé et que nous avons été parfois hésitants à louer ou à soutenir les initiatives d'autres groupes humains pour tout ce qu'elles apportaient de bon et de vrai en paroles et en actes. Toutefois, une approche négative de ce type n'est plus possible alors même que nous reconnaissons l'action de l'Esprit dans le monde par-delà les frontières du temps et de l'espace. C'est en prenant conscience de l'histoire et de la liberté de l'Esprit que nous découvrons les nombreuses possibilités de discerner sa présence et son action dans des domaines situés hors des frontières de l'Église ou des milieux chrétiens. Les exemples qui suivent illustreront quelques-uns de ces domaines.

Tout d'abord, l'Esprit est à l'œuvre dans la totalité du monde créé. À partir de références à l'Ancien testament telles que Genèse 1 : 2 où nous lisons que l'Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux lors de la création, Jürgen Moltmann et d'autres avec lui ont élaboré une théologie de la création⁵. La croyance en une action continue et vivifiante de l'Esprit (voir par exemple Psaume 104 : 30 ; Job 33 : 4) a conduit John V. Taylor à mettre l'accent sur la création et la créativité dans la mission⁶. Le lien établi entre Esprit et guérison a introduit dans la mission une préoccupation pour le corps aussi bien

⁵ Cf. Jürgen Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation* (traduit par Margaret Kohl), The Gifford lectures 1984-85, London, SCM Press, 1985 ; *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, (trad. par Margaret Kohl), London, SCM Press, 1992 [1991].

⁶ Cf. John V. Taylor, *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*, London, SCM Press, 1972, pp. 25-41.

que pour l'âme. C'est en particulier ce qu'on trouve dans la théologie féministe du Tiers-monde⁷. La mission chrétienne en vient ainsi à s'engager sur le terrain de l'écologie et à adopter une approche holistique dans la mesure même où l'Esprit saint est reconnu comme «dispensateur de vie» (Symbole de Nicée-Constantinople).

Deuxièmement, les cultures humaines font l'expérience de l'Esprit. C'est en se fondant sur des constructions pneumatologiques que Karl Rahner⁸ et Paul Tillich⁹ en particulier ont encouragé les chrétiens à reconnaître les cultures humaines et à penser la mission comme inculturation de l'Évangile.

Troisièmement, l'Esprit est à l'œuvre dans les mouvements sociaux. Jésus-Christ a été oint de l'Esprit de Dieu pour «apporter la bonne nouvelle aux pauvres» (Luc 4 : 18). Des théologiens de la libération, en particulier des théologiens asiatiques tel Samuel Rayan, nous ont appris à discerner l'Esprit à l'œuvre dans des mouvements sociaux dont l'objectif est de redonner pouvoir et responsabilité au pauvre et au marginalisé¹⁰.

Quatrièmement, l'Esprit se laisse reconnaître dans la diversité des traditions religieuses de notre monde. C'est Stanley Samartha, du Conseil œcuménique des Églises, qui a posé un fondement pneumatologique au dialogue interreligieux¹¹. Le caractère imprévisible de l'Esprit (cf. Jn 3 : 8) – l'Esprit qui conduit dans toute la vérité (cf. Jn 16 : 13) – est ce qui fournit un ancrage à cette ouverture

⁷ Voir par exemple, Rosemary Radford Ruether, éd., *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*, London, SCM Press, 1996.

⁸ Cf. Karl Rahner, « Trinity, Divine » in : Karl Rahner, éd., *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, London, Burns & Oates, 1975, pp. 1755-64 (1760).

⁹ Voir par exemple : Paul Tillich, *Systematic Theology*: Vol. III, *Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pp. 245-265.

¹⁰ Voir par exemple Samuel Rayan, « The Search for an Asian Spirituality of Liberation », dans Virginia Fabella, Peter K.H. Lee, & David Kwang-sun Suh, éd., *Asian Christian Spirituality: Reclaiming Traditions*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1992, pp 11-30.

¹¹ Cf. Stanley J. Samartha, *Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Interreligious Relationships*, Geneva, World Council of Churches, 1981, pp. 10-14.

aux autres que requiert le dialogue. À cours de l'année 2003, j'ai pris part à deux rencontres en Grande-Bretagne (rencontres dont les résultats n'ont pas été diffusés aussi largement qu'ils le méritaient). Nous y avons abordé le thème suivant : « Le Saint-Esprit dans un monde marqué par le pluralisme religieux »¹². Nous avons décrit l'Esprit comme impulsion pour le dialogue mais aussi comme moyen pour le dialogue. Nous étions ouverts à l'idée que l'Esprit puisse parler à travers tous les partenaires engagés dans le dialogue, quels qu'ils soient. Et nous avons ainsi ouvert la voie à un nouveau sujet sur lequel faire porter le dialogue : les concepts d'esprit dans les autres religions. Parmi ceux qui nous ont aidés à réfléchir dans cette direction se trouvait Amos Yong, un pasteur pentecôtiste des États-Unis, dont l'arrière-plan bouddhiste lui vient de ses origines malaises. Le pasteur Yong ose penser positivement la relation aux autres religions¹³.

Cinquièmement, l'Esprit est présent au cœur de la diversité réconciliée. Amos Yong a approfondi sa recherche et a suggéré de voir dans l'événement de la Pentecôte une nouvelle manière d'être ensemble, non plus les juifs et les gentils les uns à côté des autres, mais juifs et gentils ensemble dans l'Esprit – un modèle de diversité réconciliée¹⁴. Le ministère de réconciliation (cf. 2 Cor 5 : 18) – qui est aussi le ministère de l'Esprit (cf. 2 Cor 3 : 8) – est désormais largement reconnu comme le paradigme missionnaire le plus approprié au sein d'un monde traversé par les conflits¹⁵.

¹² Cf. Consultation on « The Holy Spirit in a World of Many Faiths » at the United College of the Ascension, Selly Oak, Birmingham, 11-13 Feb. 2003 ; « *Yr Ysbryd*, The Spirit in a World of Many Faiths », Conference of the Churches' Commission on Inter-faith Relations Held at the University of Wales College Newport, Caerleon, 14-17 July 2003.

¹³ Cf. Amos Yong, *Discerning the Spirit(s) : A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000 ; Id., *Beyond the Impasse : Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Grand Rapids, MI, Wm B. Eerdmans, 2003.

¹⁴ Cf. Id., « 'As the Spirit Gives Utterance' : Pentecost, Intra-Christian Ecumenism and the Wider Oikoumene », dans *International Review of Mission*, 92/366 (2003), pp. 299-314.

¹⁵ Cf. Robert J. Schreiter, « The Theology of Reconciliation and Peacemaking for Mission », in : Howard Mellor & Timothy Yates, éd., *Mission, Violence, and Reconciliation*, Sheffield, Cliff College Publishing, 2004, pp. 11-28 (11-15).

L'Esprit de la mission et la mission de l'Esprit : un nouveau paradigme missionnaire

Toutes les confessions reconnaissent dans la mission la précedence de l'action de Dieu sur l'initiative humaine – ce que nous appelons la *missio Dei*. Par exemple, John Zizioulas, de l'Église orthodoxe, décrit l'Église comme « constituée dans l'Esprit »¹⁶. Voilà donc un déplacement dans la réflexion : de l'Esprit de la mission on passe à la mission de l'Esprit¹⁷. La mission est dès lors comprise comme effort pour découvrir où l'Esprit est à l'œuvre et pour l'y rejoindre.

Même si beaucoup de choses viennent déjà d'être dites, je souhaiterais faire encore quelques suggestions complémentaires.

Le Saint-Esprit en interaction avec différentes cosmologies

Si la mission consiste à déterminer où l'Esprit est à l'œuvre pour l'y rejoindre, le discernement devient la tâche première de la mission¹⁸. Dans bien des discussions concernant la pneumatologie, l'Esprit de Dieu est simplement décrit comme « l'Esprit » (avec un E majuscule) ou même juste comme « Esprit » (sans article). Pourquoi donc utilisons-nous souvent le mot « saint » pour qualifier le mot « esprit » ? En Corée, j'ai été frappée par le fait que l'adjectif « saint » était important ; en effet, dans ce contexte au substrat chamanique très marqué, il existe une conscience d'une pluralité d'esprits. Considérer le « Saint » Esprit comme un esprit parmi d'autres esprits correspond, dans la plupart des cas, au langage du Nouveau Testament au sujet du monde spirituel, monde spirituel que les penseurs influencés par les Lumières ont regardé avec mépris ou rangé parmi les superstitions. Le théologien catholique nigérian Justin Ukpong a mis en évidence le fait que, dans les temps bibliques, les sociétés humaines connaissaient aussi bien les bons que les mauvais esprits : les anges sont des « esprits serviteurs » (cf. Hébr

¹⁶ John D. Zizioulas, *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 140.

¹⁷ Cf. Kirsteen Kim, « Postmodern Mission : A Paradigm Shift in David Bosch's Theology of Mission ? », dans *International Review of Mission*, 89/353 (2000), pp. 172-179.

¹⁸ Cf. James D. G. Dunn, *The Christ and the Spirit : Collected Essays* : Vol. 2, *Pneumatology*. Edinburgh, T & T Clark, 1998, p. 72.

1 : 14) mais il y a aussi, par exemple, les esprits des prophètes¹⁹. Dans beaucoup de systèmes de pensée traditionnels, certains esprits peuvent même avoir un caractère ambigu.

Il semble que, d'une manière générale, on puisse distinguer deux types de cosmologies de l'esprit : une cosmologie avec « un Esprit unique » et une cosmologie « avec une pluralité d'esprits ». On peut voir là des positions extrêmes, et peut-être que la plupart des représentations du monde se situent quelque part entre ces deux pôles ; ceux-ci n'en demeurent pas moins utiles pour l'analyse. La cosmologie avec « un Esprit unique » se rapproche d'une conception – dominante dans l'hindouisme classique par exemple – selon laquelle il existe un Esprit universel unique et de ce fait elle ne prend pas en considération les « esprits » (au pluriel). Les Lumières ont favorisé une représentation du monde avec « un unique Esprit » – l'univers étant simplement constitué du couple « Dieu et l'homme ». En revanche, une cosmologie avec « une pluralité d'esprits » – comme il en existe dans le chamanisme coréen et dans d'autres traditions religieuses – envisage un univers complexe au sein duquel l'Esprit saint n'est qu'un esprit parmi beaucoup d'autres. Une cosmologie avec « une pluralité d'esprits » peut être – mais n'est pas nécessairement – dualiste (le christianisme étant un bon exemple). Ces deux typologies se retrouvent aujourd'hui en Europe.

La reconnaissance d'une pluralité d'esprits pourrait-elle déboucher sur une nouvelle théologie, une théologie pour des sociétés elles aussi diverses, plurielles – non pas une théologie prémoderne mais une théologie pour la postmodernité ? Dans ce type de théologie, il ne serait pas question d'accueillir naïvement n'importe quelle nouveauté ou différence comme si elle venait de l'Esprit mais, ouverts à l'œuvre vaste de l'Esprit, nous pourrions aussi discerner et tester les esprits pour savoir ce qui est de l'Esprit.

L'Esprit et le Christ : nouvelles perspectives sur le discernement de l'Esprit ou des esprits (cf. 1 Cor 12 : 10)

Le développement d'une christologie de l'Esprit a aidé à montrer comment nous pouvons discerner, dans la mission, l'Esprit – ou les

¹⁹ Cf. Justin S. Ukpong, « Pluralism and the Problem of the Discernment of Spirits », dans Emilio Castro éd., *To the Wind of God's Spirit : Reflections on the Canberra Theme*, Geneva : World Council of Churches, 1990, p. 77-86 (80-81).

esprits. Selon l'argumentation de James Dunn, la christologie de l'Esprit constituait, au sein de l'Église primitive, une alternative à la christologie du *logos*²⁰ et, grâce au travail de Jacques Dupuis, ces deux christologies peuvent désormais être considérées comme deux approches théologiques complémentaires²¹. La christologie de l'Esprit met l'accent sur le fait que Jésus est le bénéficiaire aussi bien que le dispensateur de l'Esprit²². Le Saint-Esprit est l'Esprit de Jésus-Christ ou, en d'autres termes, Jésus-Christ est le visage de l'Esprit²³. Jésus est ainsi le critère de discernement de l'Esprit, la clé qui ouvre l'univers. Il en est en tout cas ainsi pour les chrétiens. Mais il nous faut reconnaître que les hindous peuvent à leur tour faire appel à d'autres critères pour discerner l'Esprit, les humanistes laïcs à d'autres encore et ainsi de suite. Nous pouvons débattre de nos critères respectifs et nous ne sommes pas obligés d'être d'accord à leur sujet. Il se peut qu'il y ait un certain nombre de dénominateurs communs, mais il n'en reste pas moins certain que les critères différeront en fonction de nos convictions respectives.

Pour nous chrétiens, Jésus-Christ fournit la clé herméneutique et un travail de réflexion sur l'évangile de Jésus-Christ peut sans doute nous amener à identifier d'autres critères utiles pour opérer un discernement dans la mission, des critères qui sont tous bibliques. Dans la présentation que j'ai faite à l'occasion de la Conférence du Conseil œcuménique des Églises pour la mission et l'évangélisation à Athènes l'an passé, j'ai suggéré quatre critères de discernement : les évangéliques insisteraient sans doute sur le signe de la confession du nom de Jésus-Christ ; les Églises traditionnelles mettraient plus probablement l'accent sur les fruits de l'Esprit (amour, joie, paix etc.) ou sur la conformité à l'image du Christ ; les Églises pentecôtistes et charismatiques accentuent les dons spirituels en Christ, et les

²⁰ Cf. James D. G. Dunn, *ibid.*, pp. 74-79.

²¹ Cf. Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1997, pp. 196-98.

²² Cf. Alasdair I.C. Heron, *The Holy Spirit : The Holy Spirit in the Bible, in the History of Christian Thought, and in Recent Theology*, London, Marshall Morgan & Scott 1983, p. 127.

²³ Cf. Stephen B. Bevans, « Jesus, Face of the Spirit : Reply to Dale Bruner », *International Bulletin of Missionary Research*, 22/3 (1998), pp. 108-109.

théologiens de la libération l'option en faveur des pauvres affirmée par Jésus-Christ²⁴.

L'expérience de l'Esprit / des esprits : de nouvelles méthodes d'évangélisation

Enfin, la pneumatologie suggère de nouvelles méthodes d'évangélisation. Voici cinquante ans, l'évangélisation de personne à personne, tout au moins parmi les protestants britanniques, consistait en général à prouver la résurrection comme un fait historique et/ou à inviter les gens à décider, sur la base des prétentions formulées par Jésus, si celui-ci était « un fou, un homme dangereux ou s'il était Dieu »²⁵. En 2000, l'Église locale à laquelle j'appartiens décida de distribuer un tract à l'ensemble du voisinage pour encourager les gens à croire. Quelle ne fut pas ma déception de voir que cette brochure – réalisée à l'occasion du changement de millénaire – suivait la même approche qu'il y a cinquante. Je ne peux pourtant imaginer qu'une stratégie basée sur des faits et des raisonnements puisse être efficace aujourd'hui. La résurrection comme fait historique est très contestée, non seulement par la science – comme c'était déjà le cas auparavant –, mais également par les musulmans (sur la base du Coran). Plus souvent encore, elle est considérée par la génération postmoderne comme inconnaisable et dépourvue de pertinence. Le raisonnement logique n'est plus envisagé comme un moyen pour connaître Dieu. Pourtant, la génération actuelle est riche en expériences spirituelles de l'Esprit et des esprits de toutes sortes. C'est cela qui, à mon avis, devrait constituer le point de départ de l'évangélisation parce que l'Esprit conduit au Fils, qui révèle le Père – un seul Dieu, trois-en-un. Les Églises en croissance aujourd'hui sont en train de découvrir de nouvelles méthodes d'évangélisation qui rencontrent l'expérience spirituelle des gens.

²⁴ Cf. Kirsteen Kim, « How Do We Know When the Holy Spirit Comes? The Question of Discernment ». Opening plenary presentation at the World Council of Churches Conference on world mission and evangelism, Athènes, 9-16 mai 2005, http://www.oikoumene.org/PLEN-10-May-No-3-Kirste.976+B6Jkw9MA___.0.html.

²⁵ Deux personnalités publiques influentes et respectées ont encouragé en ce sens : J.N.D. Anderson, *The Evidence for the Resurrection*, London, Inter-Varsity Fellowship, 1950 ; C.S. Lewis, *Mere Christianity*, Glasgow, Collins/Fount, 1977, (1^{ère} éd. 1952), pp. 48-53.

La lumière de l'Esprit : la pneumatologie comme nouvelle perspective pour revivifier la théologie

En conclusion, je crois que la pneumatologie offre un nouveau potentiel pour la mission, pour rendre compte de l'espérance qui est en nous. La pneumatologie n'est pas une théologie radicalement neuve mais une perspective différente au sein de la théologie – une compréhension de la Trinité comme Esprit, Fils et Père. Après les Lumières, nous pouvons faire de la théologie selon un éclairage différent, à la lumière de l'Esprit. La théologie du Saint-Esprit (parmi les esprits) ouvre de nouvelles perspectives théologiques quant à la façon de traiter la question de la pluralité mais aussi de nouvelles approches théologiques quant à la façon de traiter des évolutions contemporaines dans le domaine scientifique ainsi que sur les questions liées à la problématique du pouvoir. Je pense qu'elle peut conduire à une théologie de la liberté dans la responsabilité ainsi qu'à une théologie de la réconciliation. Elle nous encourage à affirmer dans la mission tout ce qui est de Dieu – et ce, en quelque lieu que nous le rencontrons – et à discerner quoi ou qui accueillir et à quoi ou à qui résister. Avec raison, Tomas Halik a remarqué, lors de la présentation qu'il a faite au cours de cette Conférence, qu'en Europe la théologie était devenue semblable à une langue « morte », comme le latin. Peut-être qu'un recours à l'Esprit et aux esprits, et au débat d'idées qui s'y trouve associé, pourrait permettre à la théologie de redonner aux Européens un langage capable de mettre des mots sur leurs préoccupations.

Traduit de l'anglais par Claire-Lise Lombard

PM
138

Kirsteen KIM est enseignante en missiologie et maître de conférences honoraire de l'Université de Birmingham. Elle est actuellement présidente de la British and Irish Association for Mission Studies (BIAMS).

Questions posées par les nouvelles spiritualités à l'évangélisation en Europe après les Lumières¹

Bernard UGEUX

Je m'exprime ici à partir non seulement de mon enseignement en missiologie à la Faculté de théologie de Toulouse mais aussi de mon travail de recherche et de mes nombreuses expériences de contacts personnels avec des personnes « du seuil » ou en recherche de sens. Les champs concernés sont : le public de l'ISTR (Institut de sciences et théologie des religions), les « recommençants à croire », le renouveau charismatique, la pastorale « sectes et nouvelles croyances », la formation anthropologique des soignants, en plus d'unités de recherche sur les nouvelles spiritualités et thérapies et ma collaboration avec le Conseil Œcuménique des Églises à propos du rapport entre santé et salut, évangélisation et guérison.

Cela a été suffisamment dit : l'Occident, dont le reste du monde envie le niveau de développement, vit un sentiment croissant de *fragilité*. Celle-ci est liée à l'accélération de changements sociaux aussi bien que technologiques (questions éthiques), à l'augmentation de la complexité des problèmes rencontrés (sur les plans économiques et politiques mais aussi scientifiques, avec la parcellisation du savoir), à une diversité culturelle et religieuse que certains vivent comme une menace pour leur identité, à la dérégulation des institutions (Église, État, École), à l'incapacité de la société de proposer un projet collectif autre que la valorisation du progrès conçu dans une logique mercantile. Jacques Ellul parlait d'un « processus sans sujet » et Jean-Claude Guillebaud s'interroge sur le « principe d'humanité » (cf. l'exposé de F. Bousquet). On sait que Max Weber présentait le « désenchantement du monde » comme le fruit du succès des Lumières (libération de la dépendance des divinités). Sommes-nous en train d'assister à un désenchantement du monde par rapport aux acquis des Lumières ?

PM
139

¹ Communication brève destinée à remplacer un intervenant empêché.

Je ne parlerai ici que d'un aspect des nombreuses fragilités de notre époque, celui des personnes qui sont en quête de sens, d'identité, d'appartenance, de valeurs et qui ont beaucoup de mal à discerner des repères fiables dans le foisonnement que nous proposent les médias et les nouvelles propositions thérapeutiques et/ou spirituelles aujourd'hui.

De nombreuses personnes – y compris les chrétiens ! – sont en quête d'expériences spirituelles, de maîtres, de lieux où être accueillis et rassurés, de réponses simples et englobantes concernant leurs questions existentielles. Dans cette quête, ils mettent l'accent sur la singularité, la place du corps et de l'émotion, l'importance de l'expérience, le lien entre spiritualité et santé comprise dans un sens holistique, la place du cosmos et de l'écologie, l'intérêt pour des connaissances ésotériques et initiatiques (voir tableau ci-dessous).

Il n'est pas possible de détailler ici ces demandes, mais elles sont très répandues. Elles se déploient entre une revendication de totale liberté dans la recherche (anti-dogmatisme) d'un côté, et une demande de prise en charge et d'appartenance ou d'identité forte (risque d'emprise sectaire) de l'autre. Il existe aussi un nombre important de personnes frustrées par la « mondialisation de l'imaginaire » (Bernard Perret) : la fascination d'un niveau de vie et d'une liberté réservés à une petite minorité.

On note que ces personnes en recherche ont souvent un contentieux avec le judéo-christianisme et particulièrement avec les lises instituées. Elles s'adressent de façon privilégiée à des propositions spirituelles ou thérapeutiques de type « Nouvel Âge » ou influencées par les traditions d'Extrême-Orient et se positionnent parfois de façon agressive vis-à-vis du christianisme. Elles lui reprochent son dogmatisme, son moralisme, son mépris du corps et de la vie affective, sa mise en conformité de la démarche croyante, le décalage entre les discours officiels et le vécu des croyants, etc. Que ces reproches soient justifiés ou non, ils doivent être entendus.

Il existe donc un nombre important de propositions spirituelles et thérapeutiques qui se renouvellent continuellement et attirent autant les chrétiens que les autres, mais dans une moindre mesure ceux qui trouvent des réponses dans les groupes ou Églises pentecôtistes évangéliques et dans le Renouveau charismatique.

Une question pour la mission : *pourquoi tous ces gens vont-ils « ailleurs » ?* Pourquoi cette déception et ce soupçon vis-à-vis du christianisme (surtout au moment de graves épreuves) ? Une réponse

serait facile : il faudrait y voir un rejet de l'acquis des Lumières et une préférence pour l'irrationnel, la jouissance, l'émotionnel, l'initiatique, le gnosticisme plutôt que pour la vérité, la rationalité, la liberté, le progrès. Or, bien des accents mis en avant dans les nouvelles propositions sont marqués par une anthropologie humaniste.

Je voudrais éclairer cette problématique en reprenant plusieurs aspects de ces quêtes et de ces propositions en parcourant les points suivants :

- Les aspects valorisés par ces quêtes et propositions, les attentes qui doivent être entendues de notre part ;
- les risques de dérives et d'aliénation (entre autres par rapport aux acquis des Lumières) ;
- les questions posées au christianisme « éclairé » : quelles attitudes pastorales, quels domaines de recherche pour la missiologie, par exemple.

Cette réflexion est forcément simplificatrice, puisqu'il s'agit d'une improvisation. Elle se limite aux nouveaux mouvements religieux et spirituels non-chrétiens et ne traite pas des intégrismes. Le fait de souligner les risques de dérive ne signifie pas qu'il faut soupçonner a priori toutes ces propositions dont certaines sont respectables. Il y a ici un discernement à opérer et il ne faudrait pas trop vite rejeter ce qui ne correspond pas à *notre* système de références. Savoir accueillir les défis et reconnaître nos insuffisances me paraît important. Nous sommes invités à nous déplacer intérieurement pour essayer de rejoindre et de comprendre ce qui semble donner du sens et permettre une forme d'appartenance à ces personnes en recherche.

En conclusion au tableau ci-dessous

Que signifie une Église « configurée pour la mission » ? Cela demande de l'écoute et de l'accueil, un déplacement vers l'autre sans perdre son identité (première colonne²). Cela suppose un discernement et une vigilance par rapport aux dérives (seconde colonne). C'est aussi une invitation à inventer une annonce « autre » de la Bonne Nouvelle, car on ne rejoint une quête spirituelle qu'en tenant compte des termes où elle s'exprime (troisième colonne). Nous

² Les dix domaines signalés ne sont pas exhaustifs.

annonçons un Dieu des surprises, qui appelle sans cesse à la conversion et à des choix (et pas seulement à naviguer d'une expérience « authentique » à l'autre). Je crois que, quand le christianisme est fidèle à toutes les implications de l'incarnation, il est lui aussi « holistique » et concerne le salut de l'homme dans toutes ses dimensions, en lien avec le cosmos.

<i>Éléments valorisés</i>	<i>Risque de dérives</i>	<i>Questions pour le christianisme</i>
1. La singularité du sujet et de la quête Chaque parcours spirituel est unique, refus de toute mise en conformité	Une définition subjective de la vérité, une quête narcissique, absence ou multiplicité d'appartenances floues, fragilisation du lien social.	Quelle capacité d'écoute et d'accueil sans jugement a priori ni récupération des quêtes singulières et balbutiantes, dans le respect de l'unicité de la personne ?
2. Le primat de l'expérience Aspect pragmatique et initiatique d'une démarche qui se méfie de tout dogmatisme et d'une approche trop rationalisée des croyances.	« Ce qui n'est pas expérimentable n'existe pas » et inversement, mais ambiguïté du concept d'« expérience » (quels critères de vérification), difficulté d'accueillir une tradition croyante élaborée rationnellement (risque d'anti-intellectualisme).	Quels lieux et pédagogies d'« expérience » de la foi, de la prière, méditation, etc. Quels apprentissages et initiations accessibles à nos contemporains (cf. succès des « expériences » et initiations charismatiques) ? Quel langage nouveau inventer ?
3. Valorisation de l'affectivité Toute expérience spirituelle ou religieuse qui respecte l'humanité de la personne doit mobiliser et intégrer l'affectivité, l'émotion.	Centralité et parfois exclusivité du ressenti comme critère de vérification d'une expérience (spi ou psi), confusion entre expérience émotionnellement forte et expérience spirituelle, accent mis sur l'immédiateté. Exclusion du contrôle de la raison critique. Méfiance pour le « mental ».	Quelle place juste accorder à l'affectivité dans la vie spirituelle, liturgique, communautaire, dans les groupes de prière et démarches de guérison ? Le christianisme, religion de la relation, ne peut être humanisant sans intégrer et reconnaître l'importance de l'émotion (qui peut aussi être esthétique).

<i>Éléments valorisés</i>	<i>Risque de dérives</i>	<i>Questions pour le christianisme</i>
4. Importance de la corporéité Comme pour l'affectivité, importance du corps, de la santé, de l'épanouissement. Le corps fait partie de l'identité de la personne, c'est son point de vue sur le monde, il porte les traces des événements de la vie, il hérite du passé familial : un travail sur le corps fait partie du chemin spirituel.	Certaines thérapies nouvelles valorisent une « vérité du corps » qui pose des questions herméneutiques : comment l'interpréter. Risque d'identifier équilibre physique et santé avec sainteté et harmonie profonde. Une <i>géographie</i> corporelle remplace l'anamnèse (<i>histoire</i> de la démarche psychanalytique).	Invitation à retrouver toutes les implications d'une religion de l'incarnation qui assume toutes les dimensions de la personne. Toute la création est bonne. Il existe encore trop souvent un héritage pessimiste et parfois un mépris du corps (excès d'ascèse) et un soupçon de la sexualité. Comment se fait-il qu'on reproche au christianisme d'être... désincarné ?
5. Une approche holistique de la personne et de la santé Le mot n'est pas pris ici dans son sens ésotérique. Il s'agit de l'interaction permanente entre le psychique, le physique, le mental et le spirituel. Tenir compte de la complexité.	Risque de confusion entre les différents niveaux et de globaliser sans critères de discernement. Obsession de l'harmonie totale : définition de l'épanouissement qui frise la toute-puissance. Obsession de l'épanouissement à tous les niveaux.	Comment situer ces différents niveaux dans une pratique spirituelle chrétienne qui tienne compte de toutes les dimensions de la personne ? Le salut concerne tout l'être, quelle place accorder au rapport entre guérison et salut ? Le christianisme aussi est holistique : définir le rôle unificateur de la dimension spirituelle et la place de l'Esprit Saint. Importance des communautés de guérison et de l'usage des charismes.

<i>Éléments valorisés</i>	<i>Risque de dérives</i>	<i>Questions pour le christianisme</i>
<p>6. Refus de l'impérialisme de la raison Conséquence de ce qui précède : refus du dogmatisme, refus de réduire l'expérience religieuse à un corpus de croyance conceptuellement élaboré (et ceci pour toute institution, pas seulement les Églises).</p>	<p>Fascination pour l'invisible, l'irrationnel, survalorisation de l'affectif, de l'expérience non critique. Influence croissante dans la culture « jeune » de l'occultisme, du satanisme, du gothisme (90 % des jeunes seraient « touchés » d'une façon ou d'une autre par cet attrait).</p>	<p>Équilibre entre une exigence rationnelle critique et l'initiation à l'expérience symbolique, à l'approche des mystères chrétiens (mystagogie), humble reconnaissance que tout ne s'explique pas (cf. la question du mal). Revalorisation des symboles liturgiques.</p>
<p>7. La blessure et le perfectionnement Tout être humain est blessé et héritier de blessures. Nous pouvons développer notre potentiel humain de façon prodigieuse. L'homme n'utilise que 20 % de son cerveau et est extraordinairement perfectible.</p>	<p>La blessure est souvent reliée à un karma ou à un passé douloureux (personnel ou familial). La spiritualité est réduite à de la thérapie. Fascination pour les états modifiés de conscience et pour les réincarnations (à l'occidentale) : nous sommes infiniment perfectibles. Toute-puissance des pratiques personnelles pour se « réaliser ». La réincarnation comme moyen de progresser.</p>	<p>Se libérer de la confusion entre sainteté et perfection. Retrouver le sens du péché, du salut, d'un sauveur, dans une société où ces mots n'ont plus de sens, sans renouer avec la vieille culpabilisation. La guérison a beaucoup de visages en christianisme et ne se réduit pas à ce qui est visible et immédiat. Que signifie : Jésus sauve ? Le plus fragile est le préféré de Dieu.</p>

<i>Éléments valorisés</i>	<i>Risque de dérives</i>	<i>Questions pour le christianisme</i>
<p>8. Appartenance forte et entraide Beaucoup d'expériences sont vécues dans la solidarité de petits groupes qui cheminent ensemble et s'entraident dans la quête. Intimité et confidences.</p>	<p>Souvent groupes provisoires, fusionnels et narcissiques. Pas de réelle appartenance.</p>	<p>Des fraternités capables d'accueillir les fragilités dans une vraie solidarité, permettant parfois une certaine régression bien accompagnée. Assurer une diversité de degrés d'appartenance (cf. les communautés nouvelles). Des lieux d'accueil chaleureux.</p>
<p>9. Demande de maître et d'accompagnement : Antidogmatisme ne signifie pas forcément refus d'entrer dans une tradition, valorisation d'un maître expérimenté et « réalisé ». Besoin de modèles pour expérimenter et se sécuriser.</p>	<p>Risque de dépendance, de confusion, de fusion. Lieu favorable à des dérives sectaires.</p>	<p>Fort demande actuelle d'accompagnement spirituel et de cure d'âme. Que signifie un « maître spirituel » en christianisme ? Quelle formation pour une pratique « intégrante » (holistique) de l'accompagnement ?</p>
<p>10. Valorisation du cosmos et de l'énergie Ce dernier concept est éminemment polysémique. Importance de l'écologie.</p>	<p>Approche d'un cosmos divinisé où il n'y a plus de Dieu personnel, de créateur et de créature, mais où tout est divin et énergétique, l'homme étant un microcosme dans un macrocosme (continuité ontologique).</p>	<p>Le concept d'énergie est aussi théologique, et il existe une théologie de l'écologie et de la création (Dieu créateur et Père) ; la tradition patristique parle de salut cosmique : comment se situer dans le supermarché de l'énergie - sans imiter ce que l'on récuse ?</p>

Bernard UGEUX est directeur de l'Institut de science et de théologie des religions (ISTR) de Toulouse (France).

Une présence configurée par la mission

Darrell JACKSON

En mars 2005, le styliste de mode *Marithé + François Girbaud* (MFG) a fait apposer sur des panneaux d'affichage de la commune de Neuilly près de Paris une dernière Cène, revue et corrigée en version femmes. MFG a fait encore plus fort que Dan Brown et son *Da Vinci code* puisqu'il a représenté sous des traits féminins non pas un seul mais bien tous les personnages présents autour de la table. On voit mal même un Léonard de Vinci oser cela ! Évidemment, cette campagne publicitaire a été ressentie comme une provocation et a suscité une vive controverse. Les tribunaux français ont tranché et jugé la campagne offensante à l'égard des sentiments religieux des fidèles catholiques. À ce titre, ils ont exigé son retrait des lieux publics.

Dans le courant de la même année, entrant par hasard dans une boutique de mode d'Amersfoort, aux Pays-Bas, j'ai été plus que surpris d'y être accueilli par des représentations du Cœur saignant de Jésus, d'une Vierge à l'Enfant et d'une couronne d'épines. Il n'y avait pas lieu de voir là des symboles religieux mais simplement les marques distinctives d'une collection de prêt-à-porter, logos portés sur les manches, le plastron et la doublure des vestes, les T-shirts et autres articles vestimentaires confectionnés par la firme *G-SUS Industries*¹.

Dans son édition britannique de mai 1999, le magazine *Vogue* proposait sur six pages un encart publicitaire intitulé, *A New Spirit* (Un Esprit nouveau), et composé d'une série d'images de mode. De façon évidente, cet encart était tout à fait dans le ton de la

¹ Voir le site de mode www.g-sus.com. Même si le récit chrétien a été détaché de sa base institutionnelle, il n'a apparemment pas disparu dans cet exemple ; il a juste été capturé et subverti par les maisons de mode. Devons-nous comprendre par là que ce qui est profane se trouve sacralisé ou pouvons-nous interpréter cela comme la preuve d'un appétit insatiable de l'esprit séculier occidental : une forme mutante ou contre-réactionnaire de la sécularisation qui ne craint pas d'envahir l'espace sacré privé, précédemment négocié sur plusieurs siècles d'histoire des Lumières ?

politique éditoriale du magazine : des photos de mode accompagnées de légendes précisant les fabricants, les prix et les points de vente. Cependant, à cet ensemble de photos-choc prises dans divers environnements étaient associées d'ambitieuses affirmations susceptibles d'une interprétation plus profonde. Ces encarts avaient été insérés là à la demande de la Société biblique de Grande-Bretagne et d'Irlande sur les conseils de *Justin Creedy-Smith*, une agence de relations publiques de premier plan.

Subversion et triomphe

Le choc des images

C'était un dimanche de décembre 2005, à la Sainte-Trinité, une paroisse russophone de l'Église orthodoxe finlandaise, à Helsinki. Au cours du service religieux, je me souviens avoir observé une jeune femme russe très bien habillée. Toute entière à sa prière, elle se déplaçait autour de l'église de façon réfléchie, pour vénérer un certain nombre d'icônes dans un ordre bien précis. La lumière des cierges est venue se poser en même temps qu'un rayon de soleil sur la ceinture qu'elle avait autour des hanches : une ceinture de cuir noir passée à travers une série de grosses lettres en acier chromé faisant étinceler le nom de la marque *Dolce & Gabbana*. À cet instant, je n'ai pas pu m'empêcher d'être frappé par le contraste entre iconographie religieuse et iconographie culturelle !

Le souvenir de ces images et de leurs légendes respectives continuent d'éveiller ma curiosité. Les marques de mode *MFG* et *G-SUS* parviennent en effet à stimuler les sensibilités religieuses. Elles y parviennent en contestant le monopole que les institutions religieuses prétendent exercer sur les valeurs symboliques attachées à certaines images religieuses. Concernant les affiches de *MFG*, il s'agit de savoir qui détermine la nature et le style des réponses, religieuses ou laïques, accordées à une représentation picturale de *La dernière Cène* de Léonard de Vinci. À la suite de la publication du *Da Vinci Code* de Dan Brown, comment ne pas ressentir que tout espoir pour contrôler la réponse à ce qui est « vu » dans l'œuvre peinte est désormais bel et bien tombé au pouvoir de l'imaginaire du

grand public (pour le meilleur ou pour le pire)². Les objections soulevées par l'Église catholique en France lors de la campagne publicitaire de MFG à Paris ont grandement contribué au retrait des affiches publicitaires en question. La réponse de l'institution ecclésiale apparaît de plus en plus excessive aux yeux d'une majorité de citoyens européens qui considèrent illégitimes ces prétentions autoritaires à la territorialité et à la possession. C'est dans ces eaux bien circonscrites que des formes de présence chrétienne – ecclésiales ou institutionnelles – se désintègrent progressivement.

Dans le second cas, on peut difficilement douter du fait que les articles du magazine *Vogue* reposent sur le présupposé que la propriété de l'« espace mode » appartient à une industrie qui boycotte presque entièrement la religion et la foi. Bien entendu, l'aide apportée par un organisme des Églises de Grande-Bretagne et d'Irlande a été déterminante dans l'obtention d'un espace publicitaire dans *Vogue*. Insérer des images religieuses dans un environnement de ce type a exigé du sponsor confessionnel qu'il renonce à tout contrôle sur les multiples trajectoires qui viendraient à être empruntées quant à leur compréhension et à leur interprétation. Il a fallu abandonner toute prétention à garder la maîtrise du territoire et la possession sur l'espace public. En revanche, la Société biblique a mis en place un site *internet* qui permettait d'approfondir chacune des affirmations fortes en relation avec une parabole de Jésus : un site davantage conçu de façon à suggérer et à illustrer qu'à ordonner. L'intention à la base de cette campagne publicitaire peut être utile pour mettre en contraste une présence configurée par la mission et une présence ecclésiale. Il se peut que ce type de présence, pour être reconnue comme « configurée par la mission », requière un engagement dans l'espace public caractérisé par la vulnérabilité, un engagement qui reste ouvert à la possibilité d'une mauvaise interprétation, d'une déformation, voire d'une subversion par le fait

² Il se peut qu'en pratique cela devienne de plus en plus difficile à maintenir, y compris à l'intérieur même des lieux de culte. Voir, pour exemple, le travail de Martin Stringer « *Perceptions of Worship* » dans lequel l'auteur met en évidence la facilité avec laquelle des membres individuels de communautés participent chaque semaine à la même liturgie et peuvent pourtant se représenter sous les formes les plus diverses les méta-réalités auxquelles celle-ci renvoie. Même les liturgies les plus contrôlées prennent des ailes, conceptuellement, lorsque les paroles en sont prononcées par des fidèles rassemblés pour une célébration.

même de la compétition idéologique. Telle est, en fait, la voie suivie par le Christ crucifié.

Il est plus que probable que l'affiche publicitaire de MFG était une tentative de la part de l'industrie de la mode pour subvertir l'institution ecclésiale. De même qu'on ne peut douter que par ses encarts publicitaires, la Société biblique a tenté de détourner à son profit les valeurs attachées à l'image de l'industrie de la mode. Avec sa ceinture D&G, la fidèle orthodoxe nous laisse en face d'une question qui souligne la vulnérabilité des formes de présence chrétienne configurées par la mission : « est-ce l'image religieuse qui subvertit celle de la Maison de haute couture ou l'inverse ? »³ Une certaine ambiguïté dans la réponse à cette question est peut-être à l'image de l'ambiguïté qui réside au cœur même de l'Incarnation. Il s'agit d'une question difficile avec laquelle l'Église primitive a eu à se débattre avant de parvenir à une définition claire de chacune des catégories, humaine et divine. Une présence plus efficacement missionnaire en Europe pourrait bien exiger que nous soyons plus sensibles à la façon dont les images relevant du contexte ambiant prennent le contrôle de notre attention et nous donnent accès à une méta-réalité sécularisée qui détourne à son profit la dimension spécifique de piété des images religieuses et qui plus est s'y substitue⁴.

La vulnérabilité risquée d'une présence configurée par la mission

Dans sa réponse au rapport *Mission-shaped Church* de l'Église d'Angleterre (lequel a bénéficié d'une large publicité), le professeur John Hull soutient que le rapport ne parvient pas à distinguer entre mission de Dieu, Église, et Royaume. Il laisse entendre que le rapport confond parfois les trois en une seule réalité. À l'inverse, il suggère que « le plein épanouissement de la mission, c'est le Royaume, l'Église n'en étant qu'un agent. Dans cette perspective,

³ Il n'est guère besoin d'insister sur le fait que, de bien des façons, l'industrie de la mode et les valeurs qui sont les siennes apparaissent foncièrement hostiles au témoignage d'une communauté de gens qui s'efforce de suivre l'exemple de quelqu'un qui a enseigné qu'il n'y a pas à accorder trop d'importance à ce que nous portons comme vêtements (cf. Mt 6, 25-26), et que c'est une plus grande vertu de vivre en se sacrifiant pour les autres plutôt qu'en pensant à soi-même.

⁴ Ce débat dépasse les limites du présent article.

la mission n'est pas seulement affaire de création d'Églises»⁵. Il est fréquent de constater une telle confusion dans la pratique missionnaire au sein de nombreuses formes évangéliques de présence missionnaire, par exemple le service *Next wave international* dirigé par un Australien basé en Grande-Bretagne et destiné à l'Europe. En 2005, il a organisé une consultation réunissant des responsables d'Églises et de missions répartis dans dix pays européens : la déclaration d'intention en quatorze points qui en est ressortie passe en revue un grand nombre d'engagements possibles dans les domaines politique et social. Seuls deux points sur quatorze sont centrés sur l'Église. L'année suivante, la déclaration en dix-neuf points, issue d'une rencontre réunissant cette fois les responsables de dix-sept pays, comprenait dix points touchant exclusivement à la question du développement de l'Église⁶. Il est difficile de résister à la tentation que John Hull pense avoir débusquée dans *Mission-shaped Church*. Il conclut en affirmant que « tandis que les auteurs du rapport de l'Église d'Angleterre se sont sans doute efforcés de rechercher une Église configurée par la mission, [...] ce que nous trouvons [dans le rapport], c'est une Mission configurée par l'Église »⁷. La critique formulée par Hull est importante et peut-être nécessaire, mais son affirmation selon laquelle l'Église n'est qu'un « agent » de la mission ne tient pas compte de la pertinence de l'argument avancé par Andrew Kirk lors de la Consultation du COE sur *Mission et ecclésiologie* en 2000. Selon lui, l'Église, en tant que nouvelle communauté, est partie intégrante du message qu'elle proclame⁸.

⁵ J. Hull, *Mission-shaped Church : A Theological Response*, London, SCM press, 2006, p. 2.

⁶ Voir http://www.nextwaveonline.com/exchange/slc069/EUROPE2020_Statement_of_Intent.pdf

⁷ J. Hull, *o.c.*, p. 36.

⁸ J.A. Kirk, cité dans S. Barrow, (éd.) *The Churches Gathered and Dispersed in Witness*. Reflections from the WCC Consultation Held at Hötter-Brenkhausen, Germany, July 2000. Téléchargé à partir du site <<http://www.ctbi.org.uk/downloads/ccom/documents/0007%20Barrow%20Mission%20and%20Evangelism%20Conference.doc>>

Formes ecclésiales de présence chrétienne

Je ne souhaite pas m'étendre sur les formes ecclésiales de présence chrétienne. J'utilise ce terme uniquement en guise de miroir, afin de m'aider à définir plus clairement la présence configurée par la mission. Pour faire bref, j'aimerais suggérer que la présence « ecclésiale » trouve sa meilleure expression dans cette période de l'histoire de l'Europe au cours de laquelle l'Église chrétienne ou les Églises chrétiennes, ont fourni le discours dominant ou unique à partir duquel tout autre discours était construit, qu'il soit d'ordre social, politique, philosophique ou idéologique. Le récent débat qui a eu lieu autour du préambule au projet de traité constitutionnel de l'Union européenne est le reflet d'un héritage de cette période, bien qu'il soit aussi possible de voir dans l'échec des parties intéressées pour obtenir que soit incluse la mention de Dieu, un indice de la perte d'influence du discours chrétien. Désormais, les Églises n'ont plus la haute main sur l'élaboration du discours public, elles ne peuvent qu'espérer s'interposer et négocier une contribution limitée dans l'arène publique⁹.

Les formes de présence chrétienne configurées par la mission

Urban Expression (Expression urbaine)

Urban Expression est un réseau constitué d'individus se situant à l'intérieur de la tradition évangélique. Ceux-ci sont à l'œuvre dans le quartier londonien de l'East end, autrefois quartier des classes laborieuses déshéritées. Aujourd'hui, ce quartier se caractérise par une très forte présence de populations issues de diverses minorités constituant une réalité multiculturelle et multireligieuse. La présence des membres du réseau ne prend pas toujours une forme ecclésiale bien que le rythme de leur vie quotidienne épouse une forme liturgique¹⁰. Les membres vivent un engagement à la fois exigeant et exemplaire au sein du quartier. À cet égard, ce qui surprend pourtant dans l'engagement de ces individus, dont nous avons dit que la plupart se rattachaient à la tradition évangélique, c'est l'absence de toute confession de foi. Au lieu de cela, est proposé un

⁹ Lire les livres et articles de Lesslie Newbigin pour une meilleure compréhension de ces thèmes qui dominent sa pensée et son œuvre tardives.

¹⁰ Pour plus d'informations, voir : www.urbanexpression.org.uk

ensemble de valeurs. Qu'est-il possible d'apprendre de cette forme de présence chrétienne configurée par la mission qu'incarne le réseau *Urban expression*? L'accent y est mis sur les valeurs plutôt que sur les doctrines, sur la communauté de vie plutôt que sur l'Église, sur l'« autre » ou celui/celle du « dehors » plutôt que sur celui/celle du « dedans », sur les relations personnelles plutôt que sur les structures.

De Gang (Le passage), Haarlem

Au cours des quinze dernières années, la *United Mennonite Congregation*, paroisse mennonite de la ville de Haarlem, aux Pays-Bas, a développé avec succès un ministère s'adressant au voisinage de l'église ainsi qu'aux visiteurs du centre commercial de la ville. Faisant preuve d'un esprit créatif, ils ont transformé l'espace séparant la rue de l'entrée de l'église, laquelle se trouve à quelques quinze mètres en retrait de la rue. Cet espace sert désormais à accueillir des expositions par des artistes tant amateurs que professionnels, comme aussi à exposer les réalisations artistiques du quartier (écoles, maisons de retraite, etc.). À côté de cet espace en forme de passage, on trouve également un café où il est possible de venir se détendre, rencontrer des membres de la paroisse, échanger sur des questions touchant à la foi et à la spiritualité. Ces échanges sont souvent stimulés par les expositions proposées dans la galerie. Une exposition récente a ainsi exploré le thème de la mélancolie ; certaines expositions se voient accordées des subventions par les autorités locales. *De Gang* part de l'idée selon laquelle les discussions autour de la foi et de la spiritualité ne doivent plus désormais évoquer l'image d'une lente disparition hors des espaces urbains. *De Gang* veut donc donner aux gens l'occasion d'échanger sur les sujets relatifs à la foi dans un cadre facile d'accès¹¹.

PM
152

Russian Routes for Peace (Routes russes pour la paix) : un pèlerinage à Saint-Pétersbourg

Vadim Alexeev du Centre orthodoxe *Irenicon* pour la Paix situé à PIMENS ou *Interchurch Partnership*, a organisé au cours des quatre dernières années un pèlerinage pour la paix dans la ville de Saint-

¹¹ Tout dernièrement a été ajouté un point de vente jouxtant le passage afin de permettre la vente d'articles de mobilier provenant du commerce équitable ; le mobilier est dessiné par un designer de meubles néerlandais et fabriqué en Zambie : www.vdgh.org

Pétersbourg et ses alentours. Le programme *Russian Routes for Peace* rassemble des groupes d'au maximum soixante jeunes venant de toute l'Europe (en 2002, dix-sept pays étaient représentés). Les participants ont été en mesure de visiter des lieux de la Russie susceptibles de favoriser la réflexion sur des questions très diverses intéressant la vie, la foi, l'avenir de la paix et de la réconciliation dans un monde traversé par de profondes divisions. Des visites sur d'anciens champs de bataille sont organisées, visites souvent accompagnées par un prêtre pour permettre la célébration d'offices liturgiques et la conduite de temps de réflexion sur les différents sites. Les jeunes sont pour la plupart originaires des Églises catholique et orthodoxe bien que tous ne soient pas chrétiens. Ce programme est développé en coopération avec *Pax Christi international*.

Réfugiés tchéchènes en Géorgie

Les réfugiés tchéchènes ont commencé à affluer en Géorgie à la veille de Noël 1999, traversant la frontière pour se rendre dans la région de la vallée de Pankisi. Ennemis traditionnels des Géorgiens, les Tchétchènes ne pouvaient guère s'attendre à recevoir bon accueil en Géorgie, même parmi les habitants de cette vallée qui sont pourtant leurs cousins au plan ethnique. Les Tchétchènes musulmans s'étaient acquis une terrible réputation pour leur pratique déjà ancienne de la prise d'otages et même les Géorgiens musulmans les désavouaient. La nouvelle du drame humain de Beslan a frappé la communauté baptiste de Géorgie au moment même où un millier de ses membres se rassemblait à Tbilissi pour fêter Noël par une célébration suivie d'une veillée.

Dans le prolongement de l'ère soviétique durant laquelle l'Église baptiste s'était vue interdire tout engagement social dépassant les besoins de ses propres membres, nombreux sont ceux qui pensèrent que l'Église baptiste n'avait pas de raison de s'impliquer. Pourtant, un premier appel aux dons lancé sur internet par l'évêque de l'Église baptiste afin de récolter une somme de 800 dollars a permis en fait de collecter 16 000 dollars. Des soupes populaires ont été organisées (1300 enfants pouvant y recevoir leurs repas), des opérations chirurgicales pour des enfants blessés par des éclats d'obus ont été prises en charge, une école pour les enfants musulmans a été mise sur pied avec des enseignants tchéchènes. Ces différents gestes ont permis de surmonter les barrières ethniques, historiques et religieu-

PM
153

ses, barrières de suspicion et de haine. Pour la communauté baptiste, il s'est agi là d'une première expérience missionnaire au-delà de ses propres frontières ecclésiales. Bien des histoires de réconciliation entre musulmans et chrétiens encore racontées de nos jours datent de cette période.

L'Église baptiste n'a pas été la seule à franchir des frontières. Dans un premier temps, les Tchétchènes et les responsables de leur communauté étaient très inquiets à l'idée que les baptistes puissent être des agents du KGB. Pour que la bonne foi de l'engagement social de l'Église baptiste ne puisse être mise en doute, il fut donc décidé que celle-ci ne distribuerait aux Tchétchènes ni Bibles ni littérature chrétienne. Après deux ans d'un ministère riche en compassion, le mufti de l'une des communautés de réfugiés adressa aux Baptistes une demande afin qu'une communauté baptiste vienne s'établir dans la vallée.

Évangile et culture

Comment l'Évangile pénètre-t-il la vie culturelle et politique d'une nation pour entrer en dialogue avec celle-ci? Voilà une question que se pose un nombre encore restreint et cependant croissant de centres d'études situés en Europe centrale et orientale. À Timisoara, en Roumanie, quelques jeunes diplômés ont mis en place en 1997 le Centre *Aeropagos*, un organisme non-gouvernemental et sans but lucratif, dédié à l'étude des phénomènes religieux et à la mise en valeur du rôle joué par les communautés religieuses en Roumanie et dans la partie Sud-Est de l'Europe. Le Centre fonctionne par-delà les frontières confessionnelles et offre un cadre idéal pour le dialogue et la coopération entre les traditions et les divers groupes religieux existant en Roumanie.

Une des principales motivations des fondateurs d'*Aeropagos* était de parvenir à mettre la société et la culture contemporaines en dialogue avec l'Évangile du Christ. Le Centre, reconnu au plan national et international, apporte sa contribution au débat au sein de la société civile roumaine. En 2005, le Secrétaire général du Conseil de l'Europe, le Dr Walter Schwimmer, a félicité *Aeropagos* pour son rôle de « force agissante favorisant le rapprochement des principaux partenaires en vue du dialogue. »

De façon similaire, à Bratislava, en Slovaquie, une autre organisation a œuvré depuis le début des années 90. Elle a produit d'importants rapports, fruits de ses recherches sur la place et la

participation de l'Église chrétienne dans les processus sociaux et politiques à l'œuvre dans ce pays.

Expériences diverses

Il existe d'autres exemples surprenants d'une présence configurée par la mission. En République tchèque, un prêtre orthodoxe assure le fonctionnement d'une des très rares éoliennes du pays, une installation qui fait en réalité partie intégrante de son Centre pour la théologie et l'environnement. Il existe des exemples intéressants de communautés néo-monastiques qui mettent l'accent sur la vie contemplative comme pendant à l'activité missionnaire : les communautés d'Iona, de Northumbria, de Taizé. On consacre actuellement de plus en plus de temps pour développer, sur un plan conceptuel, une ecclésiologie configurée par la mission : cela apporte la preuve à la fois de la volonté et de la créativité à l'œuvre pour dépasser les contraintes liées à des approches de l'ecclésiologie sous un angle exclusivement systématique. La Communauté des Églises Protestantes en Europe, la Commission missionnaire de l'Alliance évangélique mondiale, le Conseil œcuménique des Églises, la Conférence des Églises européennes, le rapport de l'Église d'Angleterre intitulé *Mission-shaped Church*, le Synode de l'Église de Norvège d'octobre 2005 au cours duquel il a été question du rapport intitulé *Open and Missionary* (Ouvert et missionnaire), toutes ces instances ont consacré du temps à ces questions. En Roumanie et dans les Balkans, des projets de réconciliation sont au cœur des expressions œcuméniques d'une présence configurée par la mission en Europe centrale et du Sud.

Chercheur dans le domaine de la mission en Europe, je suis conscient qu'un grand nombre d'hypothèses qui sous-tendent le besoin d'une ecclésiologie configurée par la mission partent du présupposé selon lequel les formes actuelles de l'Église sont inadaptées eu égard à la tâche missionnaire requise par le contexte européen et ses réalités. Cette position tend à refléter – sur la situation présente – une perspective protestante et occidentale, perspective qui n'est pas nécessairement partagée par les Églises de tradition orientale. Je suis personnellement persuadé que les Orthodoxes ont le potentiel pour exprimer une présence configurée par la mission qui transcende l'espace liturgique de leur bâtiment d'église, une présence qui soit cohérente avec leur tradition liturgique et qui puisse s'engager dans l'une des directions suivantes :

une liturgie avant la liturgie (sous la forme d'une offre éducative chrétienne dans un environnement laïc) ; une liturgie par-delà la liturgie (sous la forme d'un ministère diaconal et d'un ministère d'évangélisation). ; et une liturgie transcendant les limites temporelles ainsi que cela se trouve attesté dans l'histoire de la mission orthodoxe (au travers du témoignage des martyrs).

Je résumerai ce panorama des formes de présence configurées par la mission, panorama à la fois bref et représentatif, en suggérant que cette présence trouve son inspiration dans les thèmes théologiques que sont *liturgeia*, *diaconia*, *evangelia*, et *martyria*. Toutefois, cette présence est en même temps profondément influencée par le contexte occidental dominant – celui de la globalisation –, par les contextes régionaux – le post-colonialisme et le postcommunisme –, enfin par la confusion régnant du fait de la coexistence de la pré-modernité, de la modernité et de la postmodernité.

Qu'est-ce qu'une présence configurée par la mission ?

La théorie sociale de la structuration

À la suite de Lesslie Newbiggin, je voudrais suggérer qu'une présence configurée par la mission implique nécessairement la possibilité d'une transformation et d'une conversion¹², dans la mesure où une communauté de foi en rencontre une autre. J'ai travaillé pendant quelque temps sur le caractère institutionnel de l'Église, en lien plus particulièrement avec la théorie sociale de la structuration, théorie développée par Anthony Giddens. L'œuvre de Giddens donne à penser que la transformation sera une composante incontournable et essentielle d'une présence configurée par la mission dont l'objectif est soit l'initiation soit une participation en forme de collaboration, soit les deux, comme conséquences de l'engagement des « acteurs » humains dans et par la présence configurée par la mission. Giddens fait appel au terme de « théorie sociale » « pour embrasser des questions [...] qui relèvent de la nature de l'action humaine et du sujet agissant [...], de la façon dont l'action – et sa relation aux institutions – devrait être conceptualisée [...]. La préoccupation

¹² Voir, par exemple, Newbiggin qui soutient que la rencontre configurée par la mission ouvre sur la possibilité de la conversion comme conséquence du dialogue et de la rencontre interculturels, l'un et l'autre des partenaires pouvant potentiellement être le sujet expérimentant la conversion.

centrale de la théorie sociale est [...] d'éclairer les processus concrets à l'œuvre dans la vie sociale. »¹³

Ce dernier accent ne devrait sans doute pas surprendre dans la mesure où Giddens, tout en se distançant lui-même de Marx et du fonctionnalisme (qu'il critique comme excessivement déterministe, réductionniste et instrumental), reconnaît que son travail sur la structuration est le développement d'une réflexion sur la proposition marxiste selon laquelle : « Les hommes [disons tout de suite les êtres humains] font l'histoire, mais ils ne choisissent pas les circonstances dans laquelle ils la font. »¹⁴. Il est important de noter que la théorie de la structuration est une théorie constructiviste. « Les êtres humains sont des constructions sociales et leurs institutions, quelles qu'elles soient, sont des constructions entretenues par des humains agissant en fonction des images de la réalité qui leur sont propres »¹⁵.

En résumé, la structuration pourrait être décrite de manière adéquate comme un principe structurant les relations sociales à travers le temps et l'espace ; en effet, les propriétés structurelles des systèmes sociaux n'existent pas en dehors de l'action humaine. Au contraire, elles n'existent que parce qu'impliquées de façon répétée dans la production et la reproduction¹⁶.

Action, structure, l'Église et la présence configurée par la mission

¹³ A. Giddens, *The Constitution of Society*, 1984, p. XVI-XVII ; traduction française : *La constitution de la société*, Paris, Puf, 1997 (épuisé) et 2005.

¹⁴ Cité dans A. Giddens, A., *o.c.*, p. XXI.

¹⁵ J. Lye, *Structuration Theory and Organisation*, p. 1.
<http://www.brocku.ca/commstudies/courses/2F50/structuration.html>
15 novembre 1997

¹⁶ Plutôt que de se lancer dans un long exposé de son œuvre, il peut sembler plus instructif d'essayer d'offrir une analyse sommaire de l'Église qui emprunte à ses théories de la structuration, en reconnaissant que même si Giddens n'écarte pas « les croyances » comme préoccupation centrale de la recherche empirique, sa préoccupation première ne porte toutefois pas directement sur les convictions théologiques qui peuvent être partagées concernant l'activité collective et individuelle de ceux qui sont engagés dans des formes de présence chrétienne configurées par la mission.

En tant que forme dominante de la présence chrétienne, l'Église existe comme une institution avec des « propriétés structurelles »¹⁷. En tant que telle, l'Église est une construction qui définit le comportement, les attitudes et les sentiments de ceux qui s'y affilient (Giddens les appelleraient des « agents » ou des « acteurs »). Les propriétés structurelles les plus importantes à l'œuvre dans la reproduction de la foi chrétienne (en tant que « totalité sociale ») sont : les Écritures, les Symboles de foi ainsi que les traditions et récits propres à chaque confession. L'Église existe sous la forme d'une institution, au sein d'une socialité totale que constitue la foi chrétienne, du fait même de son histoire et de son universalité. De fait, c'est elle qui présente la plus grande étendue spatio-temporelle au sein de la totalité que constitue la foi chrétienne. L'Église, parce qu'elle est créée et rendue nécessaire par les individus même qui y sont impliqués, a besoin de créer des fonctions ministérielles (des rôles), des constitutions et des confessions (des règles) et de faire appel à des moyens en finances, en équipements, et en personnel (des ressources). Ces éléments constitutifs de l'Église ont pour qualité particulière leur durabilité dans le temps et dans l'espace : ils conduisent à une compréhension de l'Église comme institution. Cependant, ces éléments, *en eux-mêmes et par eux-mêmes*, ne sont pas capables d'expliquer l'Église comme institution. Afin d'établir un contraste avec ce qui va suivre, nous choisissons de décrire cette forme de présence comme « forme ecclésiale de présence chrétienne ».

Pourtant, les membres déclarés de l'Église (qu'ils soient en recherche, ou paroissiens réguliers) sont sans cesse en train de reproduire l'Église alors même qu'ils la mettent en œuvre, la conceptualisent et lui donnent sa réalité sociale, en particulier dans de nouveaux contextes sociaux présentant de nouveaux défis (nous pourrions parler des contextes configurés par la mission). Giddens insisterait pour dire qu'il appartient aux membres de l'Église de reproduire sa nature institutionnelle (p. ex., procéder à une révision radicale de celle-ci). L'Église a une présence spatio-temporelle parce qu'elle est représentée par ses pratiques (*liturgetia, evangelia, diakonia, martyria*) qui sont orientées par une mémoire et une connaissance des récits issus des traditions et des Écritures chrétiennes.

¹⁷ Giddens semble ne pas utiliser le terme « institution » dans un sens péjoratif.

nes. Le théologien *post-fondationaliste* Stanley Grenz soutient que la mémoire et la connaissance des traditions des Écritures chrétiennes ne fournissent que deux sources à la pratique d'une théologie *post-fondationaliste*. Une troisième source est fournie par le contexte culturel au sein duquel les textes et les traditions deviennent profondément enchâssés¹⁸. Des acteurs inscrits dans de nouveaux contextes et qui rencontrent des formes de présence chrétienne ont la capacité, par un processus réflexif, de réviser et de reproduire ces formes. Notre thèse est que la présence configurée par la mission suppose une ouverture particulière ou peut-être même l'accueil du processus de révision. Au cours du processus, de nouvelles possibilités émergent, lesquelles endossent des formes structurelles qui à leur tour deviennent constitutives de la présence configurée par la mission qui est rendue possible dans d'autres lieux ou en constante interaction avec d'autres acteurs du contexte impliqués dans une démarche réflexive.

La discussion que mène Giddens à propos des complexes institutionnels – ou dimensions – de la modernité est également utile à cet égard. Je suis moins intéressé par sa façon particulière de découper la modernité. En revanche, c'est la manière dont il théorise chacune de ces dimensions particulières qui me paraît intéressante. Des quatre complexes institutionnels qu'il distingue (capitalisme, industrialisme, contrôle administratif et militarisme), le plus utile pour notre propos est son traitement du pouvoir administratif. Face à des administrations bureaucratiques et anonymes, obsédées par la surveillance, l'accent est mis sur les droits humains et civiques. En imaginant un ordre postmoderne, Giddens conçoit un ordre coordonné global au sein duquel les nouveaux éléments institutionnels offrent une participation démocratique à plusieurs niveaux.

S'il est possible de caractériser les formes ecclésiales de présence chrétienne comme étant bureaucratiques et soucieuses de l'ordre, il doit être également possible d'imaginer des formes de présence chrétienne configurées par la mission comme constituant le mouvement social qui correspond à la dimension institutionnelle du christianisme. On peut aller plus loin et soutenir que le but d'un paradigme œcuménique de la mission devrait être de contribuer à définir les contours d'un christianisme apostolique d'une forme

¹⁸ S. J. Grenz, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville, Westminster John Knox press, 2001.

nouvelle et plus authentique (de même que la théologie conciliaire est soucieuse d'une expression du christianisme plus adéquatement catholique). C'est pourquoi il est possible de voir dans la participation à plusieurs niveaux de l'ensemble du peuple de Dieu (*laos*) l'un des éléments institutionnels de l'Église postmoderne, en reconnaissant leur contribution en tant que sujets réflexifs au sein de la réalité ecclésiale spatio-temporelle que nous décrivons comme « Église ».

Giddens ajoute à ce débat une application de la pensée utopiste. Il admet que l'utopisme est vain à moins d'être associé avec des possibilités de transformation imminentes. Il soutient cependant que : « [...] le moment de l'utopie est crucial car sans lui, il n'existe pas de transcendance. En ce sens, l'utopisme va au-delà du dynamisme qui, pour sa part, est déjà intrinsèque à la modernité : il se doit d'envisager des futurs dont la réalisation est à la fois contingente et hautement risquée. »¹⁹

En pratique, nous devons admettre que les formes de la présence chrétienne configurées par la mission se sont montrées fortement susceptibles de subversion. Les participants ont en effet développé une capacité réflexive pour comprendre ce qu'ils sont en train de faire au moment même où ils sont en train de le faire²⁰. On peut parler d'une conscience *pratique* (un thème majeur de l'étude de la structuration) conduisant au développement de routines (mise en place d'attitudes et de pratiques routinières) qui évitent les sentiments *inconscients* d'anxiété que l'interruption des routines provoque : les routines renforcent la « sécurité ontologique ». Les formes ecclésiales de présence chrétienne sont toujours plus rassurantes pour ceux qui sont impliqués dans leur production et leur reproduction que ne le sont les formes de présence configurées par la mission. Toutefois, la progression et le développement créatifs d'une présence chrétienne configurée par la mission demande une vulnérabilité et une constante ouverture à l'autre, l'invitant à participer lui aussi à la production et à la reproduction.

Paraphrasant Giddens, nous pourrions dire que : « Les formes d'une présence chrétienne configurée par la mission sont re-crées en permanence précisément à partir des ressources (l'action

¹⁹A. Giddens, *Socialism, Modernity and Utopianism*, Unpublished paper, 1990, cité dans S. Hall et al, (éds.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1993, p. 58.

²⁰ Les théologiens et les hiérarques ecclésiastiques par exemple.

coordonnée des personnes et des responsables à l'intérieur de l'Église ainsi que les ressources matérielles) qui constituent cette présence ».

Sur le plan missiologique, il s'agit d'un défi pour les formes ecclésiales de présence chrétienne, un appel lancé à un engagement dans la vulnérabilité. C'est une invitation à reconnaître qu'il se peut bien que les ressources humaines disponibles pour le renouvellement et la reproduction de l'Église ne se trouvent pas uniquement au centre, au sein de l'Église, mais que, à partir de chaque nœud de présence et d'activité missionnaires, de nouvelles idées et de nouvelles ressources puissent être acquises qui rendent possible une réforme constante de l'Église, *semper reformanda*. David Bosch reconnaît ce point lorsqu'il cite, en préalable à sa discussion relative au « paradigme missionnaire œcuménique », cette affirmation de Moltmann : « L'une des plus fortes impulsions pour le renouvellement du concept théologique d'Église vient aujourd'hui de la théologie de la mission »²¹.

Traduit de l'anglais par Claire-Lise Lombard

Darrell JACKSON est un pasteur baptiste de Grande-Bretagne. Il est chercheur en missiologie et travaille pour la Conférence des Églises européennes (KEK). Basé à Budapest, il étudie actuellement la problématique missionnaire en contexte européen.

²¹ J. Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, London, SCM, 1977, p. 7 cité dans D. Bosch, *Transforming Mission*, New York, Orbis, 1991, p. 369. Pour l'éd. française, voir : D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris, Karthala ; Genève, Labor et Fides ; Lomé, Haho, 1995, p. 500.

Une liturgie configurée par la mission

András LOVAS

Le titre de cette présentation, « Une liturgie configurée par la mission », se trouve précisé par les questions qui s'y rattachent : « Quelle liturgie, quels langages, quelle musique ? Quelles formes nouvelles de rituels, d'expressions symboliques peuvent toucher nos contemporains – plus particulièrement les jeunes ? » L'interprétation que je propose suppose l'existence d'une tension entre cet intitulé général et les questions qui l'explicitent. Ces questions semblent suggérer qu'une liturgie configurée par la mission est d'abord conditionnée par le contexte, en d'autres termes par les besoins et attentes de nos contemporains. La tension est entre cette approche « par le bas » et une approche « par le haut ». Je suis convaincu que la question d'une liturgie configurée par la mission devrait commencer en se demandant « quelle est cette mission ? » et « à qui appartient la mission ? » La thèse principale de cet exposé est qu'une liturgie configurée par la mission est une liturgie qui vise à façonner et éduquer un peuple qui prend au sérieux sa responsabilité missionnaire. Avant d'explorer cette thèse il nous faut cependant examiner les partis pris et les limitations qui découlent du contexte qui est le mien, à savoir celui d'un pasteur de l'Église Réformée de Hongrie (RCH).

L'Église Réformée de Hongrie

La RCH se décrit elle-même comme l'Église de la Parole. Dans ses célébrations culturelles, la proclamation de la Parole de Dieu occupe la place centrale, tandis que le reste de la liturgie est considéré comme secondaire par la majorité des pasteurs et des membres. Cette situation a deux conséquences. Tout d'abord, lors des cultes, la prédication prend presque toute la place et le culte semble dépendre entièrement de la qualité du sermon. Deuxièmement, une tendance pernicieuse s'est développée au sein des Églises de la RCH, celle de mettre les pasteurs au centre. Il s'agit donc d'une tendance au cléralisme comme l'indique Janos Pasztor : « l'ensemble du service culturel est construit en fonction de la personne, de

la pensée et de la théologie du ministre »¹. Tout en souscrivant à la critique dénonçant un cléralisme pernicieux, je maintiens cependant la place centrale de la Parole de Dieu dans la liturgie.

Une autre caractéristique récente de la RCH est son vif désir de créer une liturgie commune à la fois aux Églises de la RCH et celles situées au-delà des frontières de la Hongrie, en Ukraine, en Roumanie, Serbie, Croatie et Slovaquie. Cette situation est une conséquence du Traité de Paix du Trianon signé après la Première Guerre mondiale. Un recueil de cantiques commun a déjà été publié. À mon avis, cette initiative résulte d'une erreur de jugement car elle ne prend pas au sérieux la pluralité des contextes dans lesquels les Églises réformées hongroises sont appelées à témoigner du Christ.

J'ai le privilège d'être pasteur d'une Église en zone urbaine qui a été fondée il y a environ seize ans. L'Église réformée de Gadzagret, tout en conservant les éléments de base de la liturgie de la RCH, a entrepris un certain nombre de changements liturgiques au cours des deux dernières années. Cela est perceptible en particulier dans la liturgie de la Cène ainsi que dans l'utilisation, pendant les cultes, d'un mélange de cantiques anciens et contemporains sous la conduite d'un groupe de musiciens. Ces quelques développements, quoique mineurs, ont pourtant une valeur significative dans le contexte qui est celui de la RCH. En outre, notre Église a connu, parallèlement à ces changements, une croissance significative.

Après avoir décrit, dans ses grandes lignes, le contexte ecclésial dans lequel est né cet exposé, il nous faut maintenant aborder en premier lieu la question du peuple de Dieu en mission. Cette discussion nous aidera à mieux comprendre la liturgie de l'Église dans sa relation à la mission. Puis, nous examinerons quelques aspects d'une liturgie configurée par la mission.

L'Église comme peuple de Dieu en mission

J'ai déjà indiqué la question primordiale qu'on doit se poser au sujet d'une liturgie configurée par la mission : quelle mission doit façonner la liturgie de l'Église et à qui appartient-elle ? Le concept de la *missio Dei* est fondamental. Le Fils est envoyé par le Père, le Père et le Fils envoient l'Esprit. Dieu est un Dieu missionnaire ; l'Église est envoyée par Dieu dans le monde et prend donc part à la

¹ Janos Pasztor, *Misszio a XXI. Szazadban*, Velence, publié par l'auteur, 2000, p. 290.

mission de Dieu. Le texte de Jean 20 : 21, cité à plusieurs reprises par Lesslie Newbigin, est la référence centrale d'une telle compréhension : Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » Cette approche théocentrique et trinitaire – opposée à l'approche ecclésiocentrique – n'est pas sans conséquences pour la compréhension de la mission. Michael W. Goheen souligne dans sa thèse sur l'ecclésiologie missionnaire de Lesslie Newbigin que l'identité missionnaire de l'Église se définit dans sa relation à Dieu et au monde². L'Église est envoyée par le Père et le Fils pour continuer la mission de Jésus par la puissance du Saint-Esprit, c'est-à-dire pour être témoin du Royaume de Dieu jusqu'à la consommation finale de l'histoire ou en d'autres termes lors de la venue du Royaume dans sa plénitude. En même temps, l'Église se définit aussi par le lieu où elle est envoyée, cet endroit concret pour lequel le Christ a accompli son œuvre expiatoire. Ce lien à un contexte spécifique appelle l'Église tout d'abord « à aimer et prendre soin de toute la création bonne », et ensuite « à être un signe et une image de la fin véritable pour laquelle ce lieu existe. »³ Suivant l'exemple de la croix qui représente le salut et le jugement du monde, l'Église doit en outre dénoncer le mal qui existe en ce lieu. Signalons deux dangers à éviter : l'inadaptation par rapport au contexte et le syncrétisme. Voici comment Goheen présente l'opinion de Newbigin sur l'inadaptation au contexte : « l'Église faillit à sa mission d'être l'Église *pour* le lieu quand elle est perçue comme un corps étranger, que cette étrangeté résulte d'une distance culturelle ou temporelle. »⁴ On peut à l'inverse parler de syncrétisme quand l'Église vit « dans une identification non critique » avec la culture, se conformant au monde. Dans ce cas, l'Église faillit de nouveau à sa mission d'être Église pour le lieu vers lequel elle est envoyée.

Il s'ensuit que l'Église doit configurer son culte et sa liturgie en accord avec sa *raison d'être* qui est de participer à la *missio Dei*. Voilà pourquoi son culte et sa liturgie doivent susciter et éduquer un peuple pour le service de Dieu dans le monde.

² Michael Goheen, *As the Father Has Sent Me, I Am Sending You*. J. E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology, Zætermeer, Bøekencentrum, 2000, pp. 190-192.

³ *Ibidem*, p. 192.

⁴ *Ibidem*, p. 192.

Une liturgie qui aide le peuple à assumer sa responsabilité missionnaire

Une liturgie adaptée au contexte n'aide pas un peuple à assumer sa responsabilité missionnaire. De nos jours, les responsables des Églises subissent parfois de fortes pressions pour qu'ils adaptent la liturgie au contexte culturel. Les gens qui exercent cette pression sont conscients du fait que la liturgie de l'Église n'est guère attrayante pour nos contemporains, en particulier pour les jeunes. Leur point de départ est la culture et ils espèrent qu'en accordant la liturgie aux besoins, aux attentes et à la culture des gens d'aujourd'hui, on aboutira à un renouveau significatif. Ils s'intéressent surtout aux aspects pratiques de la liturgie. Les questions théologiques sont rarement soulevées, ce qui compte c'est la communication. Et l'on soutient que puisque nos contemporains sont souvent illettrés en matière de liturgie, il importe de la transformer pour qu'ils puissent mieux se sentir à leur place dans les célébrations. Ces transformations peuvent prendre plusieurs formes : soit une forme liturgique plus informelle selon les goûts du jour, soit des emprunts à des traditions anciennes comme, par exemple, l'introduction de bougies ou d'autres éléments symboliques. Ces deux types de changements ont pour but d'atteindre les gens là où ils en sont. Le premier part de l'idée que la dimension informelle est nécessaire pour communiquer avec une population postmoderne. Le second trouve son origine dans la soif d'expérience mystique qui caractérise les individus postmodernes. Ces approches pragmatiques prétendent être missionnaires parce que leur objectif est d'atteindre de nouvelles personnes et de les associer au culte de l'Église. Cependant, en se conformant à la culture ambiante, en l'occurrence la postmodernité, on oublie de se laisser guider par la mission de Dieu. Voilà pourquoi on ne peut prétendre qu'il s'agit de changements au service de la mission⁵. On se laisse prendre au piège du syncrétisme car la liturgie de l'Église se rapproche de façon si peu critique des valeurs et des manières de faire de la culture qu'elle devient incapable

⁵ Voir Alan J. Roxburgh, « The Church in a Postmodern Context », in : Craig Van Gelder, ed., *Confident Witness – Changing World*. Rediscovering the Gospel in North America, Grand Rapids / Cambridge, Eerdmans, 1999, pp. 241-259. Bien que Roxburgh ne touche pas directement à la question de la liturgie, il démontre clairement comment les récits postmodernes façonnent les Églises en leur faisant rechercher sans cesse la dernière innovation.

d'annoncer la Parole de Dieu. Newbigin éclaire cette question en ces termes : « Je dis qu'une pensée et une action chrétiennes authentiques ne commencent pas en satisfaisant les aspirations des gens, ni en répondant aux questions qu'ils se posent de la façon dont ils se les posent, ni en offrant des solutions aux problèmes tels que le monde les voit. Elles doivent trouver leur origine et leur continuité dans une attention accordée à ce que Dieu a accompli à travers l'histoire d'Israël et suprêmement à ce qu'il a accompli à travers l'histoire de Jésus Christ. Elles doivent s'attacher à habiter cette histoire de telle sorte qu'il s'agisse de notre histoire, de la façon dont nous comprenons la véritable histoire... C'est en participant de cette vie et de ce culte de l'Église, à travers la communion fraternelle, la parole et les sacrements, que nous habitons cette histoire et que de l'intérieur même de cette histoire nous cherchons à être la voix et les mains de Jésus pour notre temps et notre lieu. »⁶

Non seulement Newbigin démasque ici ce qu'il appelle une fausse contextualisation⁷, mais il met aussi en évidence la tâche du culte et de la liturgie au sein d'une Église en mission. Si elle n'aide pas le peuple de Dieu à « se trouver une demeure dans le récit évangélique », une liturgie n'est pas configurée par la mission, ni par Dieu qui envoie en mission. La liturgie de l'Église ne se définit pas en premier lieu par le contexte. Une liturgie configurée par la mission n'est pas d'abord et avant tout une liturgie adaptée au contexte.

La liturgie de l'Église doit être configurée par le récit évangélique/biblique. Avec cette affirmation, je veux signifier que le but de la liturgie est d'immerger le peuple de Dieu dans le récit évangélique de manière à rendre ce peuple capable de vivre au quotidien la mission de Jésus. L'Église se rassemble chaque dimanche pour être renouvelée et pour que ses membres, dispersés du lundi au samedi dans toutes les sphères de la société, reçoivent les forces de mener à bien cette mission. Une liturgie configurée par la mission est au service de ce renouveau.

⁶ Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 151.

⁷ *Ibidem.*, pp. 141-154.

Prendre part à l'histoire de Dieu

Réfléchissant sur la prédication au sein de la RCH, le jeune théologien et bibliste hongrois Tamas Czovek souligne que les sermons sont pour la plupart didactiques et moralisateurs et qu'ils affirment des vérités théologiques et éthiques d'une portée générale et universelle⁸. Ils ressemblent à des leçons et ont pour objectif de transmettre des connaissances, des informations, parfois des encouragements et des conseils. Czovek prône une nouvelle façon de prêcher qui prenne au sérieux le genre littéraire du texte et qui communique une dynamique – plutôt que des connaissances – en créant des approches alternatives de la tâche de disciple du Christ. Il souligne que, au cours des célébrations du culte, les gens doivent être en mesure de faire l'expérience de l'histoire de Dieu, de l'événement évangélique. Cette expérience les rend capables de renoncer à et de se défaire de récits qui orientent leur vie dans une mauvaise direction, voire qui la détruisent. Il vaut la peine de citer les mots de conclusion de Czovek au sujet de la liturgie de l'Église : « Le culte est célébration. Prêcher est un élément organique de cette célébration, peut-être le plus important, mais non l'unique élément. Le seul moyen pour nous de prendre part de tout notre être à l'adoration est de faire en sorte que la célébration se déplace d'un point à un autre et que nous soyons conscients de ce déplacement, sachant d'où nous partons et où nous arrivons. La célébration doit être en mesure de nous mettre en mouvement comme un peuple d'adorateurs. En d'autres termes, le culte et la prédication doivent avoir une certaine durée : ils doivent être comme un événement, une histoire avec un début, un point culminant et une fin. »⁹

Je crois que Czovek présente très bien ce qu'on doit entendre par une liturgie configurée par la mission, une liturgie définie par la Parole de Dieu, l'événement évangélique. N. T. Wright approfondit cette compréhension en affirmant que « le récit biblique, de la Genèse à l'Apocalypse, est un grand drame, une grande saga, une pièce écrite par le Dieu vivant et jouée au sein de sa merveilleuse création. Et, par la liturgie, que celle-ci soit sacramentelle ou non, nous devenons pour un instant non seulement les spectateurs de cette pièce mais aussi des participants volontaires. Ce n'est pas notre

⁸ Cf. Tamas Czovek, « A valóság abrazolása, avagy az Ige műfaja és az igehirdetés műfaja », dans *Theologiai Szemle*, 46, n° 4, 2003, pp. 194-200.

⁹ *Ibidem.*, p. 197.

pièce ; c'est la pièce [écrite par] Dieu, dont nous ne sommes pas libres de réécrire le script¹⁰. L'expression centrale est « participation à l'histoire de Dieu » ou « habiter la Bible » comme le formule Newbigin, autrement dit faire l'expérience de l'événement évangélique. Telle est la tâche d'une liturgie qui vise à configurer et éduquer un peuple conscient de sa responsabilité missionnaire. Une fois que la primauté de l'histoire de Dieu, du récit biblique est fermement ancrée dans notre compréhension d'une liturgie configurée par la mission, nous pouvons nous tourner vers la question du contexte.

Formes et styles diversifiés

Une mission configurée par la mission emprunte une pluralité de formes et de moyens dans une pluralité de contextes. Tout en insistant sur le fait qu'une liturgie configurée par la mission ne peut pas être configurée en premier lieu par le contexte, l'Église doit prendre en considération les formes culturelles habituelles si elle ne veut pas courir le risque d'être inadaptée par rapport à un lieu donné. Dans le contexte d'une Europe pluraliste, les Églises, représentant une pluralité de traditions, des plus formelles aux plus spontanées et contemporaines, développeront un certain nombre de liturgies¹¹. Une liturgie n'est pas configurée par la mission parce qu'elle est plutôt conservatrice ou plutôt innovatrice, plutôt formelle ou plutôt informelle, plutôt contemporaine ou plutôt traditionnelle. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'Église doit accueillir les aspects positifs de la culture mais elle doit aussi se montrer critique à l'égard de tous ses aspects négatifs. Comme le souligne N.T. Wright, on devrait à la fois célébrer la tradition et adopter le contemporain –

¹⁰ N. T. Wright, « Freedom and Framework, Spirit and Truth : Recovering Biblical Worship », in : *Studia Liturgica*, n° 32, 2002, pp. 176-195. Voir aussi http://www.ntwrightpage.com/Wright_Biblical_Worship.htm (9 juin 2006).

¹¹ On peut trouver une bonne indication et démonstration de cette richesse parmi les nouvelles communautés implantées au sein de l'Église d'Angleterre. Voir: *Mission-shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context. A Report from a Working Group of the Church of England's Mission and Public Affairs Council*, London, Church House publishing, 2004), http://www.cofe.anglican.org/info/papers/mission_shaped_church.pdf (10 mai 2006).

l'un et l'autre passés au crible de l'Évangile¹². Une insistance à vouloir s'accrocher de façon rigide et sans distance critique à un héritage liturgique donné jusque dans ses moindres détails peut rendre l'Église complètement inadaptée au contexte. Par contre, l'accueil sans discernement de n'importe quelle nouveauté ou l'ouverture à n'importe quelle nouveauté « à la mode » peut conduire au syncrétisme. L'élitisme culturel et le traditionalisme peuvent devenir des idoles pour le culte de l'Église. Cela vaut aussi pour l'acceptation systématique de tout ce qui est contemporain¹³. Voilà pourquoi il est impossible de faire l'économie d'un permanent travail de réflexion critique sur les pratiques liturgiques à la lumière de l'Évangile et de la culture, qu'il s'agisse de pratiques anciennes ou nouvelles. Une Église missionnaire a autant besoin de vivre une conversion continue¹⁴ que sa vie culturelle a besoin d'ouverture pour se laisser toujours de nouveau re-configurer. Une liturgie configurée par la mission ne peut jamais être gravée une fois pour toutes dans le marbre, pas plus qu'elle n'est obligée d'en changer à l'arrivée de chaque nouvelle mode.

Le peuple agit et Dieu est au centre

On a soutenu qu'une liturgie configurée par la mission naît de l'interaction dynamique entre l'Évangile, l'Église et la culture, et qu'elle emprunte une multitude de styles, de formes et d'expressions. Cependant, deux aspects communs méritent d'être soulignés dans le contexte de la RCH. On les trouve aussi chez un certain nombre d'Églises traditionnelles en Europe. En premier lieu, une liturgie configurée par la mission est une liturgie à laquelle le peuple de Dieu prend une part active ; deuxièmement, c'est une liturgie centrée sur Dieu.

À la lumière de ce qui a été mentionné auparavant à propos de la place centrale du pasteur et des tendances au cléricisme, il est clair que la dimension communautaire et la place centrale de Dieu sont indissociables. Wright et Marva Dawn attirent tous deux l'attention

¹² Wright, *art. cit.*, p. 13.

¹³ Marva J. Dawn, « Reaching out Without Dumbing Down : A Theology of Worship for the Church in Postmodern Times », dans Craig Van Gelder, *op. cit.*, pp. 270-282.

¹⁴ Cf. Darrell Guder, *The Continuing Conversion of the Church*, Grand Rapids, Mic., Eerdmans, 2000).

sur une évolution récente : on met au centre, face à l'assemblée, ceux qui conduisent la célébration, qu'ils soient prédicateurs dans un contexte classique ou bien musiciens avec un répertoire contemporain¹⁵. Ce positionnement peut donner une impression erronée, à savoir que le culte serait une activité ou un spectacle accomplis devant un public. Là où le culte va de pair avec une action d'évangélisation, les malentendus se multiplient. Lorsque le culte de l'Église est mis au service de l'évangélisation, il est centré sur les gens et il perd l'orientation centrale : la gloire, l'amour, la grâce et la justice de Dieu. L'Église ne rend pas un culte à Dieu parce qu'elle veut attirer des non-chrétiens, mais toute célébration du culte comporte une dimension missionnaire¹⁶. Dans ce contexte, il convient d'apprécier le propos de Dawn : « Il importe de rappeler à tous ceux qui assistent à des célébrations cultuelles, dans des espaces aussi bien traditionnels que contemporains, que ce sont eux – chacun pris individuellement – les acteurs du culte, et que les responsables ne sont pas là pour faire le spectacle mais pour diriger l'action où Dieu occupe la place du public (l'objet) vers lequel se porte le « travail du peuple » (selon le terme grec *leitourgia* ou liturgie) »¹⁷. Il s'ensuit que les éléments pratiques du culte doivent être configurés conformément à la conviction théologique selon laquelle le culte est un acte du peuple de Dieu centré sur la personne du Dieu Trine. Les membres de la communauté ne doivent pas seulement être associés à la célébration proprement dite mais aussi au processus de préparation. La façon dont cette participation s'effectue dépendra bien sûr du nombre des participants, de la tradition liturgique ainsi que d'autres spécificités propres à chaque communauté. Toutefois, une liturgie configurée par la mission doit rester à la fois communautaire et centrée sur Dieu.

Il n'était pas possible, dans le temps imparti, de réfléchir sur tous les éléments de la liturgie de l'Église du point de vue de la mission. J'espère cependant avoir fourni un cadre missiologique permettant de réfléchir à la signification d'une liturgie configurée par la mission.

Traduit de l'anglais par Claire-Lise Lombard

¹⁵ Wright, *art. cit.*, p. 12 ; Dawn, *art. cit.*, pp. 276-277.

¹⁶ Goheen, *op. cit.*, p. 270 ; Dawn, *art. cit.*, p. 272.

¹⁷ *Ibidem*, p. 276-277.

András LOVAS, pasteur de l'Église Réformée de Hongrie, enseigne à l'Université Réformée Gaspar Karoli de Budapest.

Les ministères en Europe après les Lumières

Peter LODBERG

On peut discuter sur la solidité de la sécularisation en Europe et sur l'influence qu'elle exerce sur les Églises européennes. Peter L. Berger a lancé l'idée que l'Europe serait une exception dans le monde : les progrès liés à la modernisation y conduisent à une sécularisation plus prononcée. Il pense que l'Europe est la seule partie du monde où la vieille théorie de la sécularisation peut encore être soutenue de façon empirique. Selon Berger, il n'y a qu'une question vraiment intéressante à laquelle la sociologie des religions doit répondre : « l'Europe est-elle différente au plan religieux et si oui, pourquoi ? »

Je suis d'accord avec Peter L. Berger pour dire que nous faisons en Europe l'expérience d'une « Euro-sécularité particulière » qui fait partie d'une culture européenne transnationale. Cette Euro-sécularité est façonnée par les multiples motivations qui poussent les gens à ne pas se séparer de l'Église chrétienne alors qu'ils pourraient facilement choisir de le faire. Grace Davie a essayé d'expliquer cette nouvelle situation en suggérant l'expression « croire sans appartenir ». José Casanova a renversé l'expression et parlé d'« appartenance sans croyance ». L'Église reste ainsi une institution privilégiée même si les Européens n'assistent plus aux offices religieux. Certains d'entre eux considèrent l'Église comme une compagnie d'assurances. Mieux vaut être un de ses clients car on se sait jamais, il se peut qu'en fin de compte Jésus soit vraiment la Voie, la Vérité et la Vie. Pour ma part, j'appellerais cela une « croyance en l'appartenance ».

Outre ce changement d'attitude envers l'appartenance à une religion organisée, on observe une mutation de la foi religieuse. Elle devient de plus en plus individualiste, fluide et flexible. La foi fait partie d'un projet personnel de réalisation de soi. En mélangeant plusieurs éléments de différentes religions, on essaie d'acquérir une identité personnelle dans une situation où la pression du travail conduit au stress et fait éclater les vieux modèles de la vie de

famille. La mondialisation change tous les aspects de la vie, y compris la religion.

Rôle du ministre de la religion

À cause de la sécularisation, de la mondialisation, et du pluralisme idéologique et religieux, le ministère a perdu l'autorité dont il jouissait jadis. Le pasteur n'est plus le seul expert religieux compétent sur la scène locale ou dans l'opinion publique. Les gens des médias ont pris sa place et sont devenus la voix publique qui fait autorité. La télévision a gagné ce que la chaire a perdu. Au pasteur il ne reste plus que l'authenticité. Par ses paroles et ses actes, il/elle s'efforce de négocier avec la société européenne d'après les Lumières le droit à l'existence pour l'Évangile chrétien en tant que manière de vivre. Sa foi personnelle et son authenticité de vie constituent pour une grande part le contenu et la sagesse du message chrétien. Il n'a guère le choix. Il doit se soumettre à la loi de la société médiatique moderne : le médium est le message. Bien des pasteurs, les jeunes en particulier, ont du mal à faire face à cette réalité. Par ailleurs, cette « réalité » ne correspond pas du tout à la notion fondamentale du ministère qui prévaut dans ma tradition et ma théologie luthériennes.

Dans l'Europe d'après les Lumières, le pasteur est un témoin de l'Évangile. Il vit comme une sorte d'incarnation des implications de l'Évangile au milieu de gens qui n'ont qu'une idée très vague de la foi et de la tradition chrétiennes. Il/elle est devenu un missionnaire dans la société multiculturelle et multireligieuse caractérisée par la démocratie libérale sécularisée. Les gens y côtoient plusieurs « mondes », ce qui conduit à l'ébranlement de toutes les certitudes qui allaient de soi avant l'ère moderne. Pour faire face à cette situation, le pasteur doit acquérir une bonne connaissance des mécanismes en œuvre dans la culture, la vie politique et les religions. Mais il ne lui est pas permis de s'adapter à la culture et à la société. Il/elle doit garder une orientation critique envers la culture et la politique, critique fondée sur le principe théologique selon lequel nous pouvons discerner la présence de Jésus-Christ dans notre vie personnelle et au sein de notre société. À ce propos, les idées théologiques exprimées par J. A. T. Robinson dans ses livres *Honest to God* (trad. française : *Dieu sans Dieu, le néo-christianisme d'un évêque anglican*) et *The Honest to God Debate* méritent d'être prises en considération.

Permettez-moi de citer assez longuement l'auteur : « Mon livre semble avoir touché les gens en un endroit où la vérité a vraiment de l'importance pour eux. Et de cela je suis content, même si cela m'a causé quelque souffrance, car Dieu se trouve à l'endroit où les choses ont de l'importance pour nous. Ce qui m'a amené à écrire ce livre, c'est que justement cela n'est pas vrai pour la plupart des gens. Ce qui a le plus d'importance pour eux dans la vie semble n'avoir rien à voir avec "Dieu" ; et Dieu n'a aucun lien avec ce qui les concerne réellement chaque jour. Au mieux, il semble se trouver aux lisières de leur vie. Il est là quelque part comme une sorte de garde-fou à l'heure de la mort, ou quand on veut se tourner vers lui en cas de tragédie (que ce soit pour prier ou pour le blâmer). Je crois que les images traditionnelles de Dieu contribuent à l'éloigner de millions d'hommes et de femmes contemporains. Ce que je veux faire, ce n'est certainement pas nier l'existence de Dieu, mais le mettre de nouveau au centre de la vie, à cet endroit que Jésus nous a indiqué comme étant la place qui lui revient. En effet, le Dieu chrétien n'est pas un Dieu lointain. Il est engagé, il est impliqué. Si Jésus-Christ a une quelconque signification, il signifie que Dieu appartient à ce monde »¹.

Il est vrai que cet extrait date de 1963 et qu'il est inspiré de Dietrich Bonhoeffer (né en 1906), mais il garde toujours une signification missiologique pour l'Europe d'après les Lumières. En effet, « remettre Dieu au centre de la vie » constitue la tâche de tous les ministres et de toutes les communautés de tous les temps. Remettre Dieu là où il s'est montré dans la vie de Jésus, c'est-à-dire au centre de la vie, veut dire prêcher, parler, discuter, prier et se recueillir en silence avec les gens où qu'ils en soient dans leur vie personnelle et collective. Cela signifie aussi prendre part aux luttes religieuses et politiques de notre temps. Il faudra en outre entrer en dialogue avec des gens de religions ou d'idéologies avec lesquelles on n'est pas d'accord, pour se mettre d'accord avec eux ou pour mieux comprendre pourquoi on n'est toujours pas d'accord. Dans l'Europe d'après les Lumières, rien ne devrait empêcher le pasteur de se situer au milieu de la vie. La sécularisation, la mondialisation et le pluralisme ont en effet fait disparaître les barrières infranchissables d'antan. Il n'y a pas d'autres règles à suivre que celle que Jésus-

¹ Cf. J. A. T. Robinson, *The Honest to God Debate*, 1963, p. 276 et 279.

Christ nous a donnée : allez, baptisez, enseignez, n'ayez pas peur car je serai avec vous jusqu'à la fin du monde.

Remettre Dieu au centre de nos vies veut dire aussi que tous sont interpellés en vue de cette tâche. Dans ce sens tous sont pasteurs. Les barrières jadis érigées par les Églises et les organisations religieuses ont également disparu, ce qui a profondément changé ces institutions. Certains organisent l'Église du futur comme un réseau ayant beaucoup de centres différents. D'autres valorisent l'importance de la cathédrale parce qu'elle offre, surtout aux jeunes, un sens de la transcendance qui fait défaut dans leur vie. Les protestants européens redécouvrent de nos jours les vieilles routes de pèlerinage. Le neuf et l'ancien se mêlent, de nouvelles formes de culte voient le jour. Le défi est toujours de remettre Dieu au centre de la vie dans l'Europe d'après les Lumières. C'est facile car Dieu y est toujours présent ; il nous suffit de l'y découvrir à nouveau.

Trois types de ministres

Une étude intéressante au sujet des ministères ordonnés sera bientôt publiée au Danemark. Elle distingue trois types de ministres locaux caractérisés par l'attitude adoptée à l'égard du pluralisme religieux et de la montée de l'islam au Danemark.

Il y a d'abord *le ministre classique*. Il/elle n'a pas d'expérience directe du pluralisme religieux, mais accepte tout simplement ce que les médias en disent. Son travail quotidien dans la paroisse ne l'expose pas à un contact direct avec les croyants des autres religions et il/elle n'y rencontre personne qui ait fait l'expérience de nouvelles formes de religion. Ce ministre se centre sur les questions théologiques classiques et s'occupe des relations entre les représentants des différents courants théologiques ou ecclésiaux à l'intérieur de l'Église Luthérienne du Danemark.

En deuxième lieu, il y a *le ministre militant*. Ce qu'il/elle sait des autres religions et du pluralisme provient surtout des médias et non de contacts personnels. Il/elle considère les personnes appartenant à une autre tradition religieuse comme les représentants de systèmes que l'on peut étudier et avec lesquels on peut établir des rapports dans une perspective intellectuelle. La discussion est centrée sur les *différences* théologiques et pratiques entre les diverses religions, différences jugées plus importantes que celles qui existent à l'intérieur de l'Église Luthérienne ou entre les Églises chrétiennes. Le débat est apologetique : on met en évidence les points forts du

luthéranisme et les points faibles des autres. L'Église devient un refuge où, après une bataille, le ministre se repose pour recouvrer de nouvelles forces en vue des combats à venir.

Il y a enfin *le ministre en dialogue*. Il/elle rencontre fréquemment des personnes d'autres traditions religieuses. Son expérience lui permet de se rendre compte que la relation des gens avec ce qu'ils considèrent comme sacré est souvent personnelle, voire individualiste. Il/elle met l'accent sur l'écoute, le dialogue et la conversation. Il/elle discerne avec prudence les moments opportuns susceptibles de conduire à une modification de l'opinion de l'autre. Le témoignage authentique fait toujours partie de ce dialogue. Chacun des partenaires apporte son témoignage et est prêt à changer ses propres opinions².

On note une façon différente de vivre la tension classique entre évangélisation et dialogue chez les trois types susmentionnés. Si l'on part du point de vue que le but du dialogue est la conversion, comment le dialogue peut-il vraiment être ouvert et comment peut-on créer une atmosphère de confiance entre les participants ? Le premier type ne se pose même pas une question qui, de toute évidence, n'entre pas dans sa perspective théologique. Le second type trouve la conversion de l'autre très importante et pense qu'elle est possible au plan théologique. Elle n'advient cependant pas parce qu'il/elle ne réussit jamais à créer une atmosphère de confiance réciproque. Il/elle n'envisage pas la possibilité d'un changement personnel. Le troisième type se rend bien compte que dialogue et évangélisation sont comme les partenaires en tension d'une même réalité où il/elle est impliqué(e). Max Warren a souvent dit que nous devons nous exposer aux autres façons de croire de manière à être tentés d'y adhérer. Dans le dialogue avec les musulmans et les bouddhistes, le ministre doit essayer de comprendre le bouddhisme et l'islam de la manière dont ils veulent être compris. Et quand il/elle aura essayé de suivre le chemin de Mahomet ou de Bouddha, il/elle devra répondre aussi honnêtement que possible à la question : « Suis-je encore chrétien ? Et pourquoi ? »

Je crois que, de nos jours, le ministre solidaire de notre monde moderne doit relever le défi que nous lance 1 P. 3,15 : « Soyez toujours prêts à répondre de l'espérance qui est en vous. » Le

² Voir l'étude réalisée par *Folkekirken og Religionsmode*, Aarhus, 2006.

ministre est un agent de la foi chrétienne qui a été formé pour être en mesure de faire face à la tension entre évangélisation et dialogue.

Éducation religieuse

Traditionnellement, le ministre joue un rôle important dans l'éducation. Les Églises et les États européens ont organisé l'éducation religieuse de bien des manières, mais le ministre, en coopération avec les familles, est toujours responsable de l'éducation de la foi des enfants et des adolescents. De nos jours, la société est polarisée par le relativisme agressif, la montée des extrémismes, des mouvements religieux fondamentalistes, des communautés ethniques et religieuses. Le monde est ainsi devenu un lieu dangereux et la crédibilité de la religion en tant que promotrice de la paix est mise à l'épreuve. L'éducation chrétienne doit être en mesure de répondre aux questions soulevées par cette situation à la fois ancienne et nouvelle. On peut discerner un double défi : d'abord, éduquer dans la foi chrétienne, et ensuite « promouvoir une compréhension pleine d'empathie envers les autres religions et une ouverture ainsi qu'une confiance accrues envers l'autre différent » (Loreto N. Castro).

Il ne s'agit pas d'une mission impossible car l'expérience montre l'importance d'une bonne connaissance de sa propre religion si l'on veut rencontrer des personnes de traditions religieuses différentes et les approcher dans un esprit de confiance et d'ouverture réciproques. Une expérience intéressante est actuellement en cours en Norvège. Tous les groupes religieux peuvent solliciter des subventions gouvernementales pour l'éducation religieuse. Une connaissance solide de sa propre religion est officiellement reconnue comme importante pour la stabilité présente et future de la société norvégienne.

Je crois vraiment que le ministre en tant qu'éducateur mandaté par l'Église a un rôle important à jouer dans la promotion de la connaissance des religions. Une éducation « interreligieuse » doit couvrir au moins les domaines suivants : les valeurs communes à toutes les grandes religions, c'est-à-dire la dignité humaine et la résolution non violente des conflits ; l'analyse et le rejet des préjugés réciproques entre religions comme par exemple entre juifs et chrétiens, les croisades, etc. ; les champs de coopération possible entre les religions comme le développement, la justice sociale et l'éducation pour la paix.

Le ministre est un agent important de l'éducation en vue d'une coopération interreligieuse. Dans la situation présente, l'éducation à l'interreligieux est un élément essentiel de l'éducation à la paix dans la tradition chrétienne de non-violence.

Conclusion

Dans un environnement caractérisé par la pluralité religieuse, le christianisme en général, et le ministre chrétien en particulier, se trouvent devant un double défi. Il y a d'abord la question de la raison. Comment montrer que la foi est une option qui ne va pas à l'encontre de la raison ? Il y a ensuite les traditions religieuses rivales. Comment montrer qu'il est normal que le croyant choisisse de se situer dans une seule tradition religieuse alors qu'il y en a beaucoup ? Au XX^e siècle, la théologie chrétienne et la formation des ministres ont relevé le premier défi et sont entrées dans la discussion théologique et philosophique sur la raison. La foi chrétienne a survécu et elle a adopté, au tournant du millénaire, l'épistémologie moderne. Aujourd'hui, elle se situe dans un paysage nouveau et peu familier : comment prêcher et agir de manière authentique en Europe face à d'autres religions qui n'ont pas assimilé le modernisme et qui, peut-être, ne l'assimileront jamais ? Le laïcisme confiant, le relativisme déprimé et l'islam militant, tous lancent des défis à la théologie chrétienne. Le ministre chrétien se trouve au milieu de bien des tensions : entre le modernisme et le fondamentalisme religieux ; entre le relativisme et la foi en la vérité ; entre la société et la communauté chrétienne ; entre la tradition et le renouveau.

L'Église chrétienne et ses ministres ont une responsabilité publique. Cela suppose des connaissances théologiques solides, une foi personnelle, une formation au dialogue interreligieux et la capacité de travailler dans un environnement interculturel. Le ministre s'occupe de la foi chrétienne mais aussi de la coopération interreligieuse parce que sa responsabilité consiste à sauvegarder et à développer l'identité chrétienne en tant que source de coopération et de résolution non-violente des conflits dans le monde d'aujourd'hui.

Traduit de l'anglais par Geneviève Éguillon

Peter LODBERG est professeur associé à l'Université de Aarhus, Danemark.

Quelle mission ? La mission en Europe et la mission universelle : réciprocité, partenariat...

Elisabetta RIBET

Un christianisme qui aurait perdu sa dimension verticale aurait perdu son sel et ne serait pas seulement fade, mais sans utilité pour le monde. Mais un christianisme qui utiliserait les préoccupations verticales comme un moyen d'échapper à ses responsabilités à l'égard de l'homme et de sa vie commune, ne serait ni plus ni moins qu'un refus de l'incarnation.

Willem A. Visser 't Hooft, Uppsala 1969

Mon cadre : l'Italie religieuse et conservatrice

Au début de ma modeste contribution à la discussion qui nous occupe, je pense qu'il est important d'esquisser mon cadre de vie, qui est aussi le lieu de mon service en tant que pasteur des Églises vaudoises et méthodistes en Italie. J'habite Palerme depuis deux ans maintenant, et la paroisse où je travaille est une petite paroisse de proche banlieue de la plus grande ville de Sicile. Nous vivons dans un milieu « frontière » à tous les points de vue : la Sicile est l'un des points d'arrivée des filières de trafic de personnes clandestines, réfugiées et sans papiers ; la légalité y est souvent interprétable ; les cultures se suivent, se mêlent et se croisent depuis toujours. On fait face à une mentalité de clientélisme souvent impossible à changer, pas facile à comprendre ; l'État est souvent considéré comme l'institution de la bureaucratie inutile, à remplacer par un système de libre initiative. La religion officielle est le catholicisme romain qui devient souvent une culture catholique sécularisée, mais qui influence fortement la vie sociale, politique et civile du pays tout entier.

Un exemple : au début de l'été 2005, lors du référendum sur la recherche et les expériences scientifiques sur les cellules souches, le

cardinal Camillo Ruini a invité la population italienne à s'abstenir d'aller voter, afin que la loi sur la procréation médicalement assistée reste telle quelle. Nous n'avons pas atteint le quorum et le référendum a été annulé. Cet exemple illustre bien le poids de l'opinion d'une partie de l'Église catholique romaine sur les décisions des citoyens italiens : on arrive carrément à convaincre les électeurs de se priver d'un droit fondamental. Si le « non » l'avait emporté, cela n'aurait rien changé au résultat : la loi n'aurait pas subi de modifications. Plusieurs hommes politiques, qui sont des chrétiens pratiquants, se disent conservateurs du point de vue de la théologie ; il s'agit souvent de catholiques préconciliaires.

La paroisse protestante de Palerme « La Noce » compte 140 personnes environ, italiennes et africaines (francophones et anglophones), vaudoises, méthodistes, presbytériennes, ou encore d'origine pentecôtiste ou « évangélique ». Ceci nous donne un ensemble limité mais fort complexe et varié, avec de grandes diversités en ce qui concerne l'éthique, l'ecclésiologie, la spiritualité, etc.

Le protestantisme historique en Italie : défis – rêves – projets

Deux éléments me semblent avoir apporté une grande contribution à la réflexion sur le témoignage, la mission, les modèles missionnaires dans l'Europe qui se construit : la présence sur le terrain et la relation avec les chrétiens issus de l'immigration.

Dans le cadre social, ecclésiastique et politique dont je parlais, le protestantisme historique italien est largement minoritaire et méconnu. Il est souvent rangé comme dans une grande boîte avec des étiquettes telles que « la gauche », « les anti-mondialistes », « les laïcs », un dernier terme qui, en Italie, signifie souvent « sans confession », « sans foi ». On pourrait presque dire « déchristianisés ». Nous avons par ailleurs de la difficulté à nous faire comprendre et, souvent, nous nous définissons nous-mêmes « en négatif », c'est-à-dire d'abord par les choses que nous ne faisons pas, par celles que nous ne croyons pas, ce qui nous rend différents des catholiques et des charismatiques. Ce que nous croyons, ce que nous sommes ne vient souvent qu'en second dans une définition positive, affirmative et non polémique.

Depuis une bonne décennie, nos Églises sont engagées dans un parcours de réflexion concernant leur propre identité, la confession de leur foi et leur ecclésiologie. Tout cela notamment depuis la rencontre-confrontation avec les protestants issus de l'immigration. Les immigrés réguliers séjournent en Italie pour des raisons de travail. Ils sont travailleurs indépendants ou salariés, ils sont là pour des motivations religieuses ou en tant que réfugiés. Les sans-papiers, bien sûr, sont très difficiles à dénombrer, mais par beau temps et mer calme, 150 à 300 personnes arrivent chaque jour sur les côtes sud de la Sicile et de Lampedusa. De plus, la loi Bossi-Fini sur l'immigration a contribué à rendre clandestins les migrants qui avaient obtenu le permis de séjour, compliquant encore davantage une situation déjà assez complexe. Parmi eux, se trouve un nombre assez important de protestants « historiques ».

Outre les problèmes posés par l'accueil, le soutien et l'intégration de ces personnes dans la société, d'autres questions attendent de nous une réponse : quel est l'apport des croyants non-italiens à l'identité protestante et chrétienne en Italie ? Quel modèle de témoignage et de mission comporte cette expérience ?

Quel apport à la théologie de la mission dans le contexte européen actuel ?

Le modèle ECI – « Être Église ensemble »

Essere Chiesa Insieme – « Être Église Ensemble ». Ce type d'expérience est plus récente dans les Églises protestantes d'Italie que dans celles d'autres pays d'Europe, les immigrants non-européens étant principalement musulmans ou catholiques romains. La présence de protestants non-européens est devenue plus importante au sein des Églises italiennes depuis une vingtaine d'années à peine. Elle est donc beaucoup plus récente qu'en France ou en Angleterre. La réflexion menée jusqu'à ce jour sur ce thème nous a fait prendre conscience de ce qui suit :

La situation. Nous en sommes à la deuxième phase : après celle de la « spontanéité », nous entrons dans celle de l'expérience. À présent, nous avons des paroisses ethniques à côté des paroisses italiennes, des expériences de communautés mixtes et un projet missionnaire joignant intégration et évangélisation (celui de Mezzani-Parme).

Questions de base : *le partenariat.*

Il est bien évident que la manière dont je regarde et prends en considération la personne migrante influence ma façon de vivre ma foi avec elle, pas seulement ma vie de citoyen. Le problème est donc posé : comment voir la personne migrante ? Souvent le migrant est tout simplement la victime qu'on accueille, l'objet de la diaconie des Églises. À d'autres moments, je le vois comme quelqu'un qui vient chez moi et met en question mon identité d'une façon plus ou moins envahissante. À d'autres moments encore il n'est qu'un voisin inconnu, dont le langage, la manière de prier et de vivre sa foi, etc., ne me touchent pas. Le migrant peut, enfin, être aussi le partenaire de mon témoignage ici chez moi ; il peut, avec d'autres, être un médiateur, un compagnon de marche et de projet ; il peut même être celui qui m'invite et m'amène à la conversion !

Néanmoins, plusieurs problèmes se posent : comment bâtir une Église ensemble ? Comment gérer le pouvoir, les ressources, la croissance en autonomie responsable dans l'accomplissement des tâches (*empowerment*) ? Comment mettre en relation les différentes ecclésiologies, les éthiques, les identités ?

Église et société.

Le modèle d'Église que l'on choisit devient aussi sa carte de visite face à la société. Cela peut signifier, parfois, un témoignage fort et concret de modèles « autres » pour incarner notre propre confession de foi. « Être Église Ensemble » dans un environnement dominé par la droite, où l'étranger ne représente que le danger, l'icône du terrorisme, la peur mal exprimée, c'est un témoignage clair et fort, souvent pas simple à gérer et à annoncer : il s'agit, tout simplement, de vivre l'appel au dialogue et à la communion et d'en témoigner face aux méfiances et aux fondamentalismes.

Le chemin « Être Église Ensemble » interpelle avec force la société civile. La marginalisation religieuse conduit en effet à la radicalisation et aux fondamentalismes tandis que la valorisation de sa propre identité culturelle, incluant ici la composante religieuse, permet de développer dans le cadre de la société une profonde sécurité permettant une disponibilité à s'ouvrir à ce qui est nouveau. Finalement, le dialogue avec une communauté religieuse autochtone permet *un échange* sur des sujets politiques aussi bien qu'éthiques – tels que la démocratie, la violence, le rôle des femmes, la spiritualité, la vie communautaire, etc.

Bien sûr, plusieurs questions restent ouvertes : comment gérer et organiser la formation des cadres ? des prédicateurs et des paroisses ? la liturgie ? le modèle ecclésiologique ? avec quelles Églises se mettre en relation ? quelles relations entretenir avec l'État (laïcité, etc.) ?

Le modèle « Cevaa », « ma mission, mon voisin » De partout vers partout

La Cevaa, Communauté d'Églises en mission, est une partenaire très importante dans ce travail. Depuis sa fondation en 1971, la Communauté agit et témoigne pour que tout l'Évangile soit porté et partagé partout (« de partout vers partout », dit-on), et pour qu'il puisse rejoindre chaque personne humaine dans toute sa complexité. Dans ce contexte de partenariat et de réciprocité, les dernières années de cheminement en commun ont souligné combien il est important de parler, de programmer et de vivre sa mission avec les voisins proches, en relation et non pas en concurrence. « À la rencontre de nos voisins » est en fait le thème qui accompagne déjà les activités des dernières années mais il sera lancé définitivement avec une importante série de projets lors de l'Assemblée générale de Bouznika, au Maroc, en octobre prochain. Trois groupes de « voisins prioritaires » ont été identifiés : les migrants, les croyants « autres » et les souffrants, notamment les malades du Sida. Avec ces personnes et pour ces personnes, nous voulons bâtir la mission des Églises de la Communauté et des Églises sœurs.

Dans un texte adopté en mars 2005 par le Conseil exécutif, l'enjeu autour du thème de la rencontre était ainsi explicité : « Il s'agit de mettre au cœur de la compréhension de notre mission commune aujourd'hui la nécessité de construire une culture de la rencontre ; la rencontre non comme un affrontement mais comme une promesse ; la rencontre non comme un risque de se perdre mais comme une chance de construire ; la rencontre non comme une conquête mais comme une source qui m'abreuve et me comble ; la rencontre non comme aliénation mais comme libération ; la rencontre non comme une fermeture mais comme un accomplissement, l'accomplissement de ma liberté de croire et d'aimer mise au service de la liberté de croire et d'aimer de tous ».

Dans ce contexte, il ne faut pas non plus oublier la participation aux discussions et aux interpellations faites aux nations et aux

Églises par les organismes œcuméniques dont les Églises vaudoises et méthodistes et la « Cevaa » sont partenaires : le COE, l'Alliance Réformée Mondiale (ARM) et la Conférence d'Athènes sur la mission. Ces fenêtres ouvertes au dialogue sont d'importantes stimulations pour réfléchir à nos responsabilités de personnes et de communautés dans la dynamique de la mondialisation et pour nous engager dans la mise en œuvre d'un projet de globalisation de la justice.

Faire des projets, ensemble

Deux types de projets sont, d'après l'observatoire italien et sicilien, prioritaires : un travail sérieux et bien organisé de *communication*, à partir de l'engagement au niveau local et national pour l'apprentissage de la langue et jusqu'à la communication entre cultures et sensibilités. Toute partie en cause dans la construction d'un témoignage chrétien doit pouvoir s'expliquer, s'exprimer et se faire comprendre par les autres. Avec une communication déficitaire ou équivoque le partenariat ne sera jamais paritaire.

La *diaconie légère*, comme on vient de la définir dans le contexte italien : projets durables tant du point de vue financier que des ressources humaines. Travailler ensemble à des projets simples et très concrets peut être un très bon moyen pour simplifier la communication entre les partenaires, un chemin de témoignage très fort et visible dans la société civile et un irremplaçable outil d'animation théologique dans les paroisses. Ce type de travail, on le sait, est fondé à la fois sur l'écoute du contexte pour en mettre en évidence les demandes et les besoins ainsi que sur la création et le fonctionnement d'équipes de service et de travail qui puissent engager et intéresser les communautés locales.

Elisabetta RIBET est pasteur de l'Église vaudoise d'Italie à Palerme.

Interpellations et exigences Témoignage d'un théologien africain

Léonard SANTEDI KINKUPU

Je remercie Jean-Marie Aubert et tout le Comité organisateur de cette troisième Conférence européenne œcuménique de missiologie de m'avoir associé comme témoin du Sud pour dire, à partir de mon expérience, ce que j'aurais reçu de cette grande fête de la mission. Je considère cette demande, d'une part, comme une marque de confiance à l'égard des Églises du Sud qui ont un mot à dire aux Églises du Nord et, d'autre part, comme révélatrice de cette nouvelle manière de vivre la mission comme partage.

Il m'avait été demandé de rédiger mon texte ici à partir de ce que j'aurais reçu. Effectivement, j'ai beaucoup reçu de ces échanges sur la mission en Europe après les Lumières.

Je vous livre d'abord dans les grandes lignes ce que je considère comme interpellations pour moi et ensuite j'esquisserai quelques figures que je qualifie d'exigences pour oser la mission dans notre humanité pluriculturelle. Ces lignes ne sont pas des thèses définitives mais un brouillon que je propose pour échanger et qui devra être amélioré.

Interpellations

1^{re} interpellation : les Lumières et l'exigence d'un supplément de raison

Je reçois comme une première interpellation cette affirmation de F. Bousquet : « Avec les Lumières, l'esprit critique devient une valeur primordiale, sans moratoire possible dans la modernité qui s'instaure ainsi en détrônant la tradition comme principe de légitimation ».

L'exigence critique mise en valeur par les Lumières reste d'actualité pour la mission chrétienne aujourd'hui, surtout pour un Africain.

Si on a beaucoup parlé de l'exigence du « supplément d'âme » à la suite de Bergson, il est aussi impérieux de parler de l'exigence d'un supplément de raison devant les tendances de piétisme naïf et de fondamentalisme biblique, de liturgisme rubriciste et d'obscuran-

tisme tenace que l'on observe de nos jours. Un tel supplément de raison dans le contexte africain nous empêchera de développer des spiritualités d'enthousiasme et d'incandescence sacrale sans commune mesure avec les exigences de transformation fondamentale de nos sociétés et de nos systèmes institutionnels¹.

Le vigoureux plaidoyer du pape Jean-Paul II en faveur d'un raffermissement du dialogue entre la foi chrétienne et la raison philosophique dans sa lettre encyclique *Fides et Ratio* a relancé les débats séculaires autour de la proposition du message chrétien et du destin de la raison.

Pour le pape Jean-Paul II, si la vérité réside en plénitude dans le Verbe incarné, alors il faut une coopération entre la foi et la raison pour élucider le message chrétien et le rendre accessible à toutes les nations. La foi a donc une mission d'explicitation envers elle-même et d'éviter ces différentes formes de rationalité qui se développent dans le monde. Dans les deux cas, un recours à la raison philosophique s'avère nécessaire².

Cette exigence d'un supplément de raison étant explicitée, il faut toutefois reconnaître les limites d'un rationalisme à outrance qui exclurait d'autres formes d'approches du réel. On a déjà souligné que les Lumières ont développé une forme de rationalité analytique qui n'est pas le tout de l'homme. Il y a rationalité et rationalités. À côté de la rationalité analytique, on peut à bon droit parler de rationalité sapientielle, intuitionniste, etc. Il est donc important de développer une religion qui parle à la raison aussi bien qu'au cœur.

2^e interpellation : les Lumières et l'exigence d'une approche critique de l'Église et de la société

Les Lumières, a-t-on dit, ne constituent pas d'abord une révolte contre l'Église mais contre le type de rapport entre l'Église et la société propre à cette période de l'histoire. Il y a là l'exigence d'une

¹ Sur ce point, on lira avec profit Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993 ; Voir aussi L. Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.

² Sur ce point voir L. Santedi Kinkupu (dir.), *Épistémologie et théologie. Les enjeux du dialogue foi-science-éthique pour l'avenir de l'humanité. Mélanges en l'honneur de Son Exc. Mgr Tharcisse Tshibangu Tshishiku*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2006, p. 11.

approche critique de la société et l'appel à acquérir une bonne connaissance de la réalité.

Il faut bien reconnaître que, trop souvent, l'enseignement chrétien qui a prévalu pendant de nombreuses années a été marqué par l'idéalisme, voire le moralisme : on y insistait sur ce qui devait se passer plutôt que sur ce qui se vivait dans la réalité concrète. C'est probablement, comme le souligne M. Cheza, ce qui explique la difficulté qu'éprouvent certains hommes d'Église à bien appréhender la « vie des gens » et à comprendre le fonctionnement des réalités sociales, économiques et politiques. La méconnaissance risque d'entraîner une moralisation immédiate et d'accuser des coupables individuels, alors que la plupart des personnes sont engagées dans des structures au niveau social³.

On ne peut pas annoncer l'Évangile sans analyse critique, sans prise en compte des fractures qui marquent une société. Comme l'avait bien vu M. Amaladoss, l'Église elle-même est un corps de personnes en mission et si le but de cette mission n'est pas l'Église elle-même mais le Royaume dont elle est le symbole et la servante, alors on ne peut devenir une Église locale qu'en s'impliquant dans le vaste monde et ses problèmes⁴. Non qu'il faille se substituer aux institutions civiles, mais il importe pour l'Église d'infuser la lumière de l'Évangile sur toutes les réalités terrestres. En ce qui concerne l'Afrique, c'est une insertion sans réserve dans les drames des peuples qu'on attend de tous les missionnaires de la Bonne Nouvelle. Au-devant d'une telle option, il y a la promesse d'une assomption commune, comme l'avouait un des personnages de *L'aventure ambiguë* de Cheik Hamidou Kane : « Nous [Africains et non-Africains] n'avons pas eu le même passé mais nous aurons le même avenir, rigoureusement. L'ère des destinées singulières est révolue [...]. Nul ne peut vivre de la seule préservation de soi. »

³ Cf. M. Cheza, « Les perspectives prophétiques », dans L. Santedi Kinkupu et A. Kabasele (dir.), *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs D. Atal Sa Angang et R. De Haes*, Kinshasa, FCK, 2004, p. 249-250.

⁴ Cf. M. Amaladoss, *À la rencontre des cultures : comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1997, p. 30.

3^e interpellation : les Lumières et l'exigence de responsabiliser l'homme

C'est Mechteld Jansen qui a montré dans sa communication sur « La réception des lumières dans les Églises aux Pays-Bas » que les critiques s'élèvent contre l'idée-phare des Lumières selon laquelle l'être humain peut et doit prendre son destin en ses propres mains, qu'il peut faire son propre futur et qu'il est autonome dans ses décisions. Elle relève, à la suite du philosophe et économiste anglais John Gray, que les Lumières ont injustement placé l'homme du côté divin.

Si cette critique est fondée, car elle montre que les Lumières et, à la suite, la foi au progrès ont fait oublier l'origine terrestre de l'être humain, il y a néanmoins une interpellation positive que je reçois comme Africain : celle de responsabiliser l'homme. Non point que je doute de la puissance inestimable de la Providence divine, loin de là, mais je reste plutôt convaincu qu'il est plus digne pour l'homme d'assumer toutes ses responsabilités d'humanisation, tout en n'excluant pas la manifestation de la gratuité de Dieu dans sa vie. C'est Ignace de Loyola qui affirme : « agis comme si tout dépendait de toi et prie comme si tout dépendait de Dieu ». Il y a là l'exigence de responsabiliser l'homme, c'est-à-dire d'opter pour un humanisme transcendantal ou l'humanisme de l'homme-Dieu qui appelle l'humanisation du divin et la divinisation de l'homme⁵.

Humaniser le divin signifie le rendre plus parlant pour les hommes et plus proche d'eux ; et diviniser l'humain, pour dire qu'il a avec lui toutes les potentialités que Dieu lui a données pour se prendre en charge⁶. En d'autres termes, c'est affirmer l'idée de la foi en l'homme image de Dieu. Comme le souligne V. Cosmao, avoir foi en l'homme, c'est-à-dire « croire en l'homme, c'est reconnaître que, comme toute vie, il se construit à contre-courant de l'entropie, de l'inertie, de la cristallisation. Croire en l'homme, c'est miser sur son vouloir-vivre, sur sa créativité, sur son génie. Croire en l'homme, c'est prendre acte du miracle qui se renouvelle chaque fois qu'un enfant entre en relation avec ceux qui l'ont engendré. Croire en l'homme, c'est parier qu'il n'a jamais donné sa mesure, qu'il est toujours en avant, au-delà de lui-même, personnellement et collecti-

⁵ C'est la thèse que soutient L. Ferry dans son ouvrage *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p. 241-242.

⁶ L. Ferry, *op. cit.*, p. 242.

vement, en peuple, en humanité. Croire en l'homme, c'est miser sur l'a-venir (...). Cette énergie spirituelle immanente à l'humanité, dès lors qu'elle existe, est plus radicale que la conscience du possible : elle peut déplacer les montagnes ; elle peut créer le monde »⁷.

4^e interpellation : les Lumières et l'exigence du pluralisme

L'un des apports des Lumières, a-t-on noté, c'est l'émergence d'un pluralisme que plus personne n'est capable de ramener à l'unité.

J'estime que l'on peut recevoir cette exigence de pluralisme comme un appel à la complémentarité dans la mission⁸. L'étymologie de *com-plere* signifie remplir ou amener à la plénitude ou à l'achèvement. Ce qui manque à l'ensemble, la richesse des individus, la mutualité y supplée. Les richesses de l'un complètent les limitations de l'autre. Ensuite, avec son préfixe *cum-* ou *com-*, le terme implique une relation et une communication incessante de différentes Églises. Être complémentaire signifie qu'on se considère comme faisant partie d'un ensemble plus vaste, mais aussi comme vraiment soi-même, conscient de ses dons particuliers ainsi que de ses limites. Une Église vraiment complémentaire n'est jamais individualiste, elle ne suit jamais sa propre voie isolément, mais marche en dialogue et en solidarité avec les autres. La complémentarité exclut à l'évidence l'uniformité ou un pluralisme malsain. Elle implique qu'aucune Église ne saurait à elle seule représenter pleinement le Christ total ou en être le sacrement ou, en d'autres termes, inculturer ou incarner pleinement l'Évangile dans ses façons de vivre. Il doit y avoir interdépendance, périchorèse, pour manifester la pleine et insondable richesse du Christ. Enfin, cette complémentarité rappelle à nos Églises qu'elles sont des Églises pèlerines sur la route de la plénitude.

Ces quelques interpellations vite dégagées me permettent maintenant de suggérer quelques figures pour oser la mission, non seulement en Europe mais dans notre humanité au seuil du XXI^e siècle.

⁷ V. Cosmao, *Un monde en développement ? Guide de réflexion*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1984, p. 129-130.

⁸ Cf. P. Schinellers, « L'inculturation pèlerinage vers la catholicité », dans *Concilium*, 224 (1989), p. 110-111.

Exigences

La figure du prophète ou l'exigence d'une mission prophétique

Dans les Écritures Saintes, les prophètes ont un rôle capital dans le devenir du peuple de Dieu. Ils assument avant tout la fonction de conscience éthique et de vigilance spirituelle face à la tentation d'oublier Dieu et de structurer la société en dehors de sa loi, de son alliance conclue avec l'humanité.

Comme on le sait, le prophète de Dieu n'a jamais été un rêveur dont les yeux seraient « remplis de nostalgie ou de visions fantastiques »⁹. Il n'est pas non plus un courtisan ni un flatteur de l'homme politique et du puissant ; il est même contre tous les faux prophètes qui font du don et de la mission de prophétie un métier¹⁰. Confronté au mystère du mal et de la souffrance, le prophète ne peut pas se taire devant ce que Paul Valadier appelle le « mal politique »¹¹. Mais s'il s'insère à ce mal et à cette souffrance, c'est parce qu'il y décèle la trace d'un message que Dieu veut adresser à son peuple à ce moment précis de son histoire. Au-delà donc d'un simple travail historique de libération et de l'eschatologie, le prophète est un homme qui, au nom de la présence de Dieu, refuse toutes les formes d'idolâtrie et de sacralisation.

Ainsi, le vrai prophète est un fin connaisseur de la situation de son peuple. Il jette sur la société de son époque un regard réaliste, sans complaisance, sans reproduire l'idéologie officielle. Il ose regarder la société telle qu'elle est et déploie toute son énergie à ouvrir les yeux de ses contemporains. S'il annonce un message aussi dur, au risque de sa vie, c'est parce qu'il se sent solidaire de son peuple, qu'il le prend au sérieux et croit en son avenir.

Dans ce sens, la vraie prophétie est celle qui englobe à la fois une interprétation par mode d'explication (vers le passé) et de pronostics (vers le futur) des événements qui scandent sans cesse l'existence humaine et configurent son temps. Elle essaie de comprendre les

⁹ L. Santedi Kinkupu, « La mission prophétique de l'Église-famille de Dieu en Afrique. Perspectives post-synodales », dans L. Santedi Kinkupu et A. Kabasele Mukenge, *op. cit.*, p. 328.

¹⁰ Cf. P. Buetubela Balembo « Le prophète et sa patrie. Lecture contextuelle de Lc 4, 23-24 », dans L. Santedi Kinkupu et A. Kabasele Mukenge, *op. cit.*, p. 59.

¹¹ P. Valadier, « Le mal politique », dans *Revista portuguesa de filosofia*, n° 57, (2001), p. 667-681.

ruptures qui rythment la trame du temps. Elle est annonce de l'aujourd'hui de Dieu dans l'aujourd'hui du monde, provoquant les mentalités et les institutions humaines qui ont tendance à se fermer sur elles-mêmes et à éteindre l'Esprit qui veut renouveler la face de la terre en vue du Royaume.

Concrètement, le prophète s'applique à articuler une triple mission : *dénoncer, annoncer, renoncer*.

Il s'agit d'abord pour le prophète de *dénoncer* tout ce qui annihile l'homme, l'écrase et le piétine. Le mot « dénonciation » est important, car il exprime bien la colère du prophète qui affirme avec force que la situation actuelle ne peut plus durer. L'Europe n'a-t-elle pas d'urgence besoin de ces prophètes qui puissent crier tout haut que la vraie élévation de l'homme, conforme à la vocation naturelle et historique de chacun, ne s'atteint pas par la seule utilisation de l'abondance des biens et des services ou en disposant d'infrastructures parfaites ?

Il incombe donc aux Églises chrétiennes d'interpeller les États et les citoyens pour leur rappeler à temps et à contretemps que l'homme a un caractère sacré et que la société n'a d'autre but que de l'aider à marcher vers son destin. On attend d'elles qu'elles s'engagent aux côtés de ceux et celles qui défendent les mêmes valeurs indépendamment de toute idéologie ou credo. Elles doivent rappeler que la personne humaine est la mesure de tout système social, politique ou économique, indépendamment de son pouvoir économique, de son âge ou de ses capacités.

Il s'agit ensuite pour le prophète d'*annoncer* le vrai Dieu qui croit en l'homme, qui attache du prix à chaque personne humaine, qui apprend à l'homme à se mettre debout et espère nouer avec lui une relation franche, chaleureuse et confiante. Cette annonce ne doit pas oublier la réserve eschatologique car il est vrai que le Royaume d'amour ne s'épanouira pas totalement dans le temps de l'histoire.

Il s'agit enfin pour le prophète de *renoncer* à tout ce qui contredit en acte son message. Le témoignage prophétique des Églises est d'autant plus effectif qu'elles écoutent elles-mêmes la Parole. Les Églises doivent s'efforcer ainsi de devenir ce qu'elles proclament. La mission devient témoignage et même martyre.

On le voit, l'orientation prophétique conduit l'Église à militer pour une mondialisation alternative. Face à la mondialisation du capital, on assiste à une mondialisation des résistances et des luttes. Il ne s'agit pas de courants anti-mondialisation. C'est plutôt un

courant pour une autre mondialisation, une mondialisation à visage humain. C'est la tâche des Églises, de mobiliser les chrétiens pour promouvoir les facteurs fondamentaux du développement humain durable : la diffusion de l'école, l'accès à l'eau potable, etc., ce que l'on pourrait appeler la fée du développement.

Les nations développées s'étaient engagées, à l'horizon 2000, à consacrer à l'aide au développement 0,7 % de leur PIB. Nous n'en sommes qu'à 0,2 % et en recul constant. Une des façons pour le christianisme européen d'oser aujourd'hui la mission d'annoncer son message au sein de la nouvelle mondialisation est de contribuer avec d'autres au retournement de celle-ci pour qu'elle serve, et elle le peut, à l'humanisation du développement. Les chiffres du PNUD sont éloquents : il faudrait environ 40 milliards de dollars par an pour combattre les grandes épidémies, éradiquer la faim, permettre l'accès à l'eau potable et assurer un logement décent pour tous, soit dix fois moins que pour les dépenses mondiales de publicité. La rencontre de Québec « globaliser la solidarité » et le forum social mondial de Porto Alegre ont inscrit la reconsidération de la richesse à leur ordre du jour.

Dans le contexte actuel caractérisé par l'institutionnalisation de l'injustice et de l'iniquité sociale, les Églises chrétiennes sont appelées à recourir à la potentialité subversive de l'Évangile qui est un ferment de libération.

Par exemple, dans une Afrique qui est devenue de nos jours le musée de la pauvreté endémique et de la misère sociale, les Églises peuvent-elles encore parler du Dieu de la vie, lorsque tant d'Africains sont victimes de l'ordre économique mondial et de ses nombreux agents ?

On le voit, l'enjeu est ici de taille pour l'avenir des Églises chrétiennes : choisir entre faire partie des hommes qui se retrouvent parmi les agents de la transformation d'un monde habitable par tous ou ne pas faire partie de ces gens-là. Les chrétiens devront méditer les échecs de décennies de développement, pour imaginer un modèle de vie qui permette d'inscrire dans nos recherches quotidiennes ce qui peut préserver un avenir différent. Renoncer à cette recherche, c'est passer à côté de notre siècle, de notre rôle historique, et en définitive contribuer à l'avènement de cette mort qu'on rencontre déjà ici ou là, à chaque détour de la vie quotidienne.

Si l'on veut en finir avec le christianisme des musées et redonner toute sa pertinence à l'Évangile à cette heure de la mondialisation,

il faut se rendre compte que la question de Dieu est posée aux Églises, là où la famine et l'oppression, les injustices sociales, la marginalisation sont incompatibles avec le dessein de Dieu sur l'homme et sur le monde. La foi chrétienne doit être un ferment de lutte contre l'arme de l'oppression du puissant...

La figure du sage ou l'exigence de la mission sapientielle

La sagesse se situe autrement que la prophétie. Elle cherche à comprendre la cohérence de tous et de chacun des niveaux d'existence, et à percevoir leur harmonie. Contrairement à la prophétie, elle s'attache moins aux ruptures qu'aux correspondances, aux articulations, aux harmonies, en un mot à l'ordre. Plus qu'à l'interprétation, elle s'attache à l'affirmation. La sagesse devient ainsi morale et art de vivre.

Cette sagesse que le christianisme peut apporter aujourd'hui à l'humanité est celle de la recherche de la qualité de la vie. Non pas une vie égoïste et égocentrique, mais une vie avec les autres dans une communauté d'amour, de fraternité et avec des institutions justes.

Annoncer un christianisme de la vie, militer pour la qualité de la vie et rechercher la vie bonne, tel doit être le message du christianisme dans un monde qui est de plus en plus sous le règne de l'avoir et où il n'y a plus de place pour l'être.

Ajoutons dans cette perspective deux choses. D'une part, la recherche de la qualité de la vie doit inclure le souci écologique. D'autre part, elle doit également inclure la relation à autrui. La foi chrétienne implique le projet de changer mes relations avec autrui et engage une existence tournée vers Dieu et, en cela même, tournée vers l'homme.

Une telle sagesse est à rappeler avec force à notre monde qui s'enlise dans une culture du cowboy où l'autre est un concurrent, un ennemi, un terroriste qui se cache, un demandeur d'asile potentiel ou un immigré qui dérange. C'est la civilisation de l'anti-frère. Comment ne pas retrouver ici l'actualité des interrogations fondatrices du livre de la Genèse : « Qu'as-tu fait... Où est ton frère, Abel ? » (Gn 4 : 9-10).

Un proverbe sesotho (Afrique du Sud) dit : « nous sommes les uns grâce aux autres » et un proverbe lingala (RDC) affirme : « un seul doigt ne peut éplucher une banane ». Aujourd'hui, la sagesse chrétienne doit proposer l'utopie de la fraternité universelle, d'une

humanité qui serait celle d'une communauté de frères marquée par le partage, le respect de chacun dans la différence.

Ajoutons enfin que la recherche de la qualité de la vie ne devrait pas omettre de prendre en compte la dimension de l'institution dont le rôle est de régler la répartition des fonctions, des tâches, des biens selon la justice¹².

Il est urgent de penser aujourd'hui à des institutions justes telles que l'exige la visée éthique de P. Ricœur. C'est ce qu'a bien perçu aussi Hippolyte Ngimbi Nseka. Ce philosophe congolais relève le fait que l'exigence ontologique de l'accomplissement de soi est aussi exigence de la communion avec les autres. Cependant il ne limite pas l'intersubjectivité à la relation entre le « je » et le « tu ». Il l'étend au tiers qui est non seulement le « il », mais aussi la communauté. Il appert dès lors que les droits qui doivent être reconnus et respectés ne sont pas uniquement ceux de l'homme. Ils sont également ceux des peuples appelés à se développer et à créer un espace constamment plus favorable à la promotion humaine et sociale de chaque membre. La démocratie de façade marque une oligarchie de fait. Il n'est pas libre, celui qui n'a pas de quoi à manger. Lui donner de la nourriture peut être un moyen de l'endormir ; outre le pain, c'est sur la capacité à donner son avis sur ce qui le concerne, sur sa parole à écouter, que s'appuie la reconnaissance de sa liberté.

La figure du poète ou l'exigence de la mission poétique

La mission chrétienne ne répète pas, elle poétise. Le poète est celui qui est capable de sentir le cœur des choses, de délivrer un message ontologique, et de sentir par sympathie les liens qui nous relient les uns aux autres et au cœur du Père.

Alors que le prophète est plus attentif aux ruptures et le sage aux harmonies, le poète, lui, est plus attentif à ce qui bourgeoine, à tout germe de liberté et d'avenir. Il est ainsi un éveilleur et un veilleur. Celui qui éveille les potentialités enfouies, celui qui guette l'aurore et permet à l'espérance de naître et de grandir. Le poète possédant la force du prophète et la douceur du sage a pour fonction de donner une vision au peuple, de pousser son imagination créatrice pour faire advenir la nouveauté et de donner des réponses nouvelles aux défis nouveaux qui se posent dans l'histoire de son peuple. À la figure du

¹² Lire H. Ngimbi Nseka, *Éthique et intersubjectivité. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société*, Kinshasa. FCK, 2001.

poète correspondent ainsi les utopies de la novation, la créativité et l'inventivité.

La figure du poète fait de la mission une création nouvelle, une re-création de l'humanité. Et c'est l'Esprit qui introduit cette nouveauté. Dans la perspective poétique, la tradition chrétienne demeure toujours vivante car l'Évangile est chaque fois retraduit par la vie croyante.

La mission poétique se veut particulièrement attentive à la catégorie du futur. C'est par rapport au futur que nos tâches se définissent et que notre espérance trouve sens. L'espérance qui nous fait vivre n'est pas une espérance qui nous dédouane de nos responsabilités, mais bien au contraire celle qui pousse à oser. Le propre du futur est de faire éclater la clôture du temps pour ouvrir et mobiliser le potentiel humain créateur et inventif.

L'inventivité est une tâche qui se situe, selon nous, à l'intersection de « l'histoire déjà faite » et de « l'histoire encore à faire ». Son alliée déjà sûre est la mémoire vivante. Cette mémoire vigilante, tout en nous permettant de remonter au passé, nous empêche de nous perdre dans les sables dorés de la nostalgie du paradis perdu. Elle projette notre imaginaire en avant, vers la prospection d'un avenir à inventer. Une société qui n'a pas de poète est une société sans vision, et là où manque la vision, manque également le souffle pour bâtir un grand destin.

Quelle vision avons-nous maintenant de notre destinée au seuil de ce XXI^e siècle ? Si nous nous situons dans la lumière du projet de Dieu pour nous, notre vision devra être celle d'une humanité de la Vie, de l'humain, de la fraternité et de la solidarité.

Il est du rôle du christianisme de contribuer vigoureusement à bâtir cette Europe-là, cette humanité-là. D'en être la conscience, d'en fertiliser la vision et d'en constituer le vivier d'où jaillissent de vrais poètes qui voient grand et visent loin, au nom de leur fidélité à Jésus-Christ.

C'est peut-être le moment d'ouvrir l'âge poétique de la mission. L'âge de la créativité missionnaire sous le souffle de l'Esprit qui renouvelle la face de la terre et nous inspire à donner des réponses nouvelles aux défis nouveaux qui se posent à notre humanité aujourd'hui. Il nous faut donc, avec cette âme de poète, oser nous mettre en route pour apporter un souffle nouveau à notre humanité.

Se mettre en route, c'est l'autre nom de la mission. Comme jadis Élie, nous ne pouvons pas dormir sous le genêt d'une orthodoxie

purement verbale. « Surge, grandis, tibi restat via » : lève-toi, un long chemin reste à parcourir !

La mission, c'est reprendre le combat de Jésus contre tout ce qui écrase l'homme et travailler à redonner à l'homme sa dignité de fils de Dieu, c'est remettre en marche l'histoire. La mission, c'est suivre la sagesse du Père, qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants et appelle tous les hommes ses enfants. C'est aussi s'engager à voir en tout homme mon frère et en toute femme ma sœur pour bâtir une humanité de frères et de sœurs. La mission, c'est enfin être habité par le souffle de l'Esprit qui renouvelle la face de la terre et devenir à sa suite les poètes, les accoucheurs, d'une humanité nouvelle en inventant les chemins de dialogue et de solidarité entre les hommes.

Léonard SANTEDI KINKUPU est doyen de la Faculté de théologie catholique de Kinshasa, R.D. du Congo.

Rapport du groupe d'écoute

Le groupe d'écoute était composé de représentants des diverses associations ayant pris part à la préparation et à l'animation de la conférence. Il se composait de Jutta Sperber (DGMW), modératrice, John Roxborough (BIAMS), secrétaire, Kajsa Ahlstrand (NIME), Marco Mørshbacher (MWI), Gudelis Rimantas (CEEAMS) et Bede Ukwuije (AFOM)¹.

Nous avons compris notre tâche comme étant moins de résumer ce qui avait été dit que de réfléchir sur ce que nous avons nous mêmes entendu et, à partir des commentaires reçus des groupes régionaux ou linguistiques, de donner quelques pistes de recherche pour l'avenir.

Nous voulons dire notre reconnaissance pour le leadership et la vision de l'AFOM, le soin apporté à la structure de la conférence, la qualité remarquable des interventions, l'attention aux détails, les possibilités de prise de contact avec le contexte, la cordialité et l'hospitalité qui nous ont été offertes. Nous avons en outre apprécié la forte présence du CEEAMS, l'association de missiologues de l'Europe centrale et de l'Est, et la signification historique de ces conversations. Nous comptons fermement que d'autres occasions de ce type nous seront données où toutes les régions d'Europe seront également représentées et pourront partager une réflexion missiologique.

Certes, nous n'avons sans doute pas été en mesure de résoudre tous les problèmes posés par l'avenir de la mission en Europe. Toutefois, nous nous sentons fortement encouragés par la foi et la sagesse que nous avons pu partager.

Le groupe d'écoute pense que le christianisme européen doit reprendre confiance en l'Évangile de Jésus-Christ, « lumière du monde ». Il est possible d'avoir la foi après les Lumières !

Nous avons partagé durant cette conférence différents aspects de cet unique Évangile et les risques aussi bien que les bienfaits des Lumières qui n'ont pas été les mêmes dans nos différents contextes. Nous reconnaissons que nous avons une place dans l'Europe d'hier,

¹ Voir l'explication des sigles dans la liste des participants, p. 202

d'aujourd'hui et de demain. Nous nous sommes mutuellement enrichis dans notre compréhension des choses. Nous reconnaissons que notre foi doit aussi s'exprimer dans des actes qui reflètent les besoins de nos diverses communautés.

Nous reconnaissons la particularité et la complexité de l'expérience française des Lumières et les valeurs de « liberté, égalité, fraternité » données non seulement à l'Europe mais aussi au monde entier. Nous avons également noté que le contexte de l'Europe de l'Ouest est aujourd'hui principalement un contexte d'après les Lumières tandis que celui de l'Europe de l'Est est un contexte post-communiste. Les Lumières européennes ont certes été source de difficultés pour l'histoire des Églises et la crédibilité de l'Évangile, mais aussi source de bienfaits, parfois ambigus, pour le christianisme avec – par exemple – les apports de la raison critique, de la science empirique et du discours rationnel. L'apport des Lumières à notre compréhension des Droits de l'homme, de la justice sociale et du développement reste important. Il nous faut cependant réfléchir à la manière dont les valeurs des Lumières ont contribué à une mondialisation mono-culturelle et ont laissé un héritage ambigu pour l'histoire de la mission. Il importe également de réfléchir à ce que fut leur impact sur l'Europe et le reste du monde. Une critique plus approfondie de ces processus et la détermination de critères appropriés sont nécessaires. N'oublions pas que nous serons jugés par l'histoire !

Les fondations jetées par l'analyse des contextes historiques, philosophiques, éthiques et spécialement sociologiques ont été largement appréciées. Nous avons également noté que l'anthropologie culturelle et la réflexion critique sur la contextualisation et le syncrétisme pouvaient contribuer à une compréhension plus profonde des situations. Elles peuvent aussi permettre que l'expérience missiologique de l'Europe dans le monde non occidental aide à relever les défis auxquels celle-ci est aujourd'hui confrontée.

Nous avons remarqué que l'histoire de l'islam est aussi une histoire européenne, inscrite dans la durée et qui ne cesse d'interpeller. Au niveau des relations personnelles, de l'espace culturel, de la place de la religion dans la société et du dialogue interreligieux se posent de sérieuses questions de lien avec les éléments de l'héritage des Lumières et de ses conséquences pour les deux religions

missionnaires. Toutes deux ont bien des choses en commun mais aussi des différences auxquelles les Lumières contribuent également.

La compréhension de « l'autre » et le sens de ce qu'être humain veut dire doivent être repensés en dialogue avec les peuples de foies et de croyances différentes, dont le sentiment d'identité est devenu confus par suite de changements culturels et politiques.

La responsabilité des médias en ce qui concerne les valeurs de notre société et la vision qu'elle a du monde, de même que l'importance du témoignage chrétien à travers les médias demeurent des défis. L'interprétation et l'usage contestés de symboles religieux éveillent des sentiments très forts et nous rappellent que nous avons perdu le pouvoir de définir nous-mêmes notre espace religieux et culturel. Nous reconnaissons là une vulnérabilité qui s'apparente à celle du Christ.

En même temps, une préoccupation grandissante à l'égard de la dimension religieuse des conflits conjuguée à la croissance de spiritualités alternatives a contribué à créer un intérêt médiatique auquel les chrétiens et les Églises doivent répondre. Malgré leurs insuffisances du point de vue de la pluralité et de l'objectivité, les médias restent un lieu de dialogue. Les valeurs de tolérance sont plus faciles à affirmer qu'à pratiquer. Peut-être devons-nous nous souvenir que les racines historiques de l'engagement pour la tolérance se trouvent dans la recherche d'un mécanisme pour gérer les conflits confessionnels.

Le solide fondement biblique et théologique a également été apprécié. Le témoignage biblique en faveur de la justice sociale, les réalisations pratiques de la foi et l'importance de la réception du message de Jésus doivent être soulignés.

La variété de notre héritage chrétien comprend des traditions diverses, en partie représentées dans notre conférence. Nous reconnaissons que les différences ne sont pas facilement surmontées. Nous espérons que l'échange de nos points de vue augmentera notre compréhension mutuelle. Nous avons remarqué que les cultures contemporaines accordent de la valeur à l'expérience et à la spiritualité, et considèrent que la vérité est définie par une certaine authenticité de vie. Un pragmatisme sans engagement envers la vérité est dangereux, une vérité sans engagement dans une praxis court le risque de ne pas être pertinente.

L'importance de la liturgie pour la mission et de la mission pour la liturgie unit plusieurs de nos héritages. Alors que beaucoup sont

à la recherche d'un Dieu qui lui aussi les cherche, puissions-nous avoir la grâce d'aider à surmonter soupçons et blessures et à gagner la confiance de ceux qui cherchent le don précieux de la foi en Jésus-Christ.

Traduit de l'anglais par Geneviève Éguillon

Une présence humble et ferme dans l'espace public

Jean-Arnold DE CLERMONT

Le vendredi 25 août, dans les locaux du Défap-Service protestant de mission (102 bd Arago, 75014 Paris), haut lieu de la mission protestante de France, les membres de la troisième Conférence européenne de missiologie ont rencontré les représentants des responsables des Églises chrétiennes et des Instituts de formation théologique en France. Après une brève présentation des membres de la Conférence, et pour débiter cette soirée conviviale, le pasteur Jean-Arnold de Clermont, président de la Fédération Protestante de France, co-président du Conseil d'Églises chrétiennes en France et président de la Conférence des Églises européennes (CEE-KEK), a pris la parole pour saluer les congressistes et lancer aux Églises chrétiennes un appel.

Chers amis,

C'est avec une très grande joie que je vous salue au nom des Églises de France à l'occasion de cette troisième Conférence européenne de missiologie. J'aimerais saluer chacun d'entre vous personnellement tant chacun est porteur d'une expérience, d'une compétence dont chacune de nos Églises a besoin. Je me réjouis particulièrement du fait qu'il s'agisse d'une rencontre européenne ; j'y vois une réponse à tous ceux qui se lamentent sur l'extinction progressive des Églises sur ce continent. Ne dit-on pas, notamment dans le mouvement œcuménique, que ces Églises devenues minoritaires dans le monde doivent se mettre à l'écoute des Églises des pays du Sud, et recevoir d'elles les inspirations nécessaires à leur renouveau ? Or, autant je crois à la fraternité œcuménique, au soutien réciproque que nous devons nous apporter au sein de l'Église universelle, souffrant avec ceux qui souffrent, nous réjouissant avec

ceux qui se réjouissent, autant je crois que nous avons à faire face directement aux contraintes culturelles et sociales de notre continent, et à puiser dans cette analyse les lignes directrices d'une mission qui nous revient à nous seuls.

J'ai bien sûr repéré dans votre programme qu'il serait prudent que je ne m'aventure pas dans des directions qui seront traitées, ou l'ont déjà été, par des spécialistes. Pourtant, j'aimerais vous indiquer deux ou trois convictions qui m'animent et me font attendre beaucoup de vos travaux.

Le protestantisme français a subi de plein fouet la crise institutionnelle et spirituelle que tout notre continent a connue durant la deuxième moitié du XX^e siècle. Grace Davie, que je salue particulièrement parmi vous, a été de ces sociologues qui nous ont aidés à analyser cette crise et qui permettent à nos Églises aujourd'hui de tenter d'y répondre. Sa formule devenue célèbre, *believing without belonging*, est à la fois un éclairage et une source d'espoir, si nos Églises savent réapprendre chaque jour qu'elles ont à être témoins d'une foi qui est offerte, gratuitement. Églises, témoins de la gratuité, nous en sommes tous convaincus ; mais nous avons aussi à le vivre, dans une société où l'excellence et la performance sont les maîtres mots, laissant sur le bord de la route celles et ceux qui aspirent à autre chose qu'à dominer ou posséder. C'est dans la gratuité du service de la société que nos Églises ont à retrouver leurs racines évangéliques.

Je reviens de quelques jours d'une extraordinaire densité où je conduisais une délégation du COE auprès des populations et particulièrement des Églises du Moyen-Orient touchées par la guerre. Ce qui nous a le plus frappés, c'est l'attente qui se disait partout, à l'égard des Églises et des autres communautés religieuses, d'une parole de vérité qui place au cœur du conflit le respect de l'autre et la justice. Ce sont ces Églises que nous devons être, servantes de ces valeurs fondamentales de l'humanité dans la lumière de la volonté divine. Et nous portons, avec les Églises du Moyen-Orient, cette responsabilité dans nos pays, vis-à-vis de nos gouvernements et de l'opinion publique. « Ne priez pas seulement pour nous, agissez ! » nous ont-elles dit avec force. La présence publique, humble et ferme, de nos Églises dans l'espace public me semble être l'une des conditions premières de leur mission.

Je reviens au protestantisme français ! Il n'est plus en perte de vitesse, et ce pour trois raisons : la vitalité du mouvement évangé-

lique, la capacité des Églises de grandes villes notamment d'accueillir des familles en quête de sens et la formidable croissance des Églises issues de l'immigration. J'aimerais attirer votre attention sur ce dernier point et sur le défi missionnaire qu'il représente. Il ne s'agit plus de savoir si le Sud va venir nous évangéliser, mot d'ordre des années 80. Il s'agit de savoir si, dans la diversité de nos spiritualités, avec tout le discernement qui reste nécessaire, nous allons réussir à être en mission ensemble : dire ensemble la richesse de l'Évangile qui nous a touchés et nous fait vivre, et s'offre à la multitude. Dans un monde que nous savons et voulons ouvert, dans une Europe qui doit de toutes ses forces résister au repli sur elle-même, répondre à un tel défi est une nécessité et une chance. Je crois que nos Églises en ont pris conscience. Elles doivent maintenant en faire la preuve.

Mais, pour tout cela, elles ont à vaincre leur plus terrible tentation : dans ce monde si dur, et en même temps pour nous Européens si confortable, notre tentation, je l'ai déjà dit, est de nous replier sur nous-mêmes. L'Europe, celle des six, puis des Douze s'est construite sur un projet humaniste et spirituel, celui de créer une zone de réconciliation, de pluralisme et de paix. Et nous oublions que le marché commun n'en a été qu'un instrument et non le but. L'Europe est passée à vingt-cinq, bientôt à vingt-sept ou vingt-neuf, et elle a oublié que le grand marché ne peut être un but en soi. Elle doit redevenir une Europe des valeurs si elle veut durer et rayonner. La paix n'est jamais donnée, elle se construit et se fortifie chaque jour... à moins qu'on ne l'oublie ! Nos Églises ont à être le ferment d'une telle Europe, de réconciliation, de justice et de paix. Mais elles doivent se souvenir des leçons du passé. Elles n'ont pas su endiguer la vague d'antisémitisme et de racisme qui a failli la submerger. Nos Églises ne sauront être ferment que dans l'humilité et la fermeté de leurs convictions, ainsi que dans le partage.

Oser la mission ne peut se faire, à mon avis, que dans ce partage. Vous l'avez entrepris entre vous ici. Il revient à nos Églises de se saisir de vos travaux pour en offrir largement les fruits.

Liste des participants à la 3^e Conférence européenne de missiologie Paris, 24-28 août 2006

Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM)

<http://www.afom.org/>

Jean-Marie AUBERT France
Edith BERNARD France
David BJORK France
Maurice CHEZA Belgique
Didier CROUZET France
Geneviève ÉGUILLON France
Jean-François FABA France
Nancy FELIX Suisse
Serge GUILLET France
Risto JUKKO France
Jacques KÜNG Suisse
Claire-Lise LOMBARD France
Jacques MATTHEY Suisse
Maurice PIVOT France
Karl OCVIRK DRAGO Slovénie
Alphonse QUENUM .. Côte d'Ivoire
Alphonse RAMELY
..... Madagascar-France
Marie-Hélène ROBERT France
Bénédict SCHUBERT Suisse
Jacqueline THEVENET France
Geneviève THIEBAUT France
Bernard UGEUX France
Bede UKWUIJE Nigéria
Jaap VAN SLAGEREN Hollande

Gérard VAN'T SPIJKER ... Hollande
Jean-François ZORN France

AFOM, invités

Freek L. BAKKER Hollande
Colombo FABRIZIO Italie
Joseph GALEA CURMI Malte
Antonio GONZALEZ Espagne
Alexandre JEBADU Indonésie
William LAROUSSE ... Philippines
Rodriguez Carlos LINERA ... Italie
Marc MÜLLER France
Abel N'TERARE Rep. Centrafricaine
Dagmar PLUM Allemagne
Paulin POUCOUTA Cameroun
Bertrand ROY Canada
Paul Benedikt STEFFEN Italie
Vincenza TORRE France
Jan VAN BUTSELAAR Hollande
J. VERNOOIJ Hollande
Pieter VERSTER
Ernene Roalda VERSTER
..... Afrique du Sud
Bernardo VIEGAS Portugal
Heleen ZORGDRAGER Hollande
Johanna DENIFE Autriche

British and Irish Association for Mission Studies (BIAMS)

<http://www.martynmission.cam.ac.uk/BIAMS.htm>

Rebecca CATTO Royaume-Uni
Wilma DAVIES Royaume-Uni
Paul DAVIES Royaume-Uni
Benito DE MARCHI .. Royaume-Uni
Eugène DUFFY Irlande
Rob HAY Royaume-Uni
Kirsteen KIM Royaume-Uni
Philip KNIGHTS Royaume-Uni
Kevin RAFFERTY Irlande
John ROXBOROUGH Nouvelle Zélande
Katie ROXBOROUGH . Royaume-Uni
Daniel WALKER Royaume-Uni
Antonie WESSELS Pays-bas
Timothy YATES Royaume-Uni
Mally YATES Royaume-Uni

Central and Eastern European Association for Mission Studies (CEEAMS)

Contact: amkool@netquick.hu

Gabor CZAGANY Hongrie
Eszter DANI Hongrie
Viya ESENBERGA Norvège
Vladimir FEDOROV Russie
Janusz GAJDA Pologne
Laszlo GONDA Hongrie
Jan GORSKI Pologne
Matild GYORI Slovaquie
Anne-Marie KOOL Hongrie
Abraham KOVACS Hongrie
Valentin KOZHUHAROV ... Russie
Vasile MARCHIS ... Royaume-Uni
Erzsébet NAGY-AJTAI Hongrie

Gheorghe PETRARU Roumanie
Gabor PLUHAR Hongrie
Fedir RAYCHYNETS
..... Bosnie-Herzégovine
Gudelis RIMANTAS Russie
Maria SERAFIMOVA Bulgarie
Grzegorz WITA Pologne

Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW)

<http://www.dgmw.org>

Amélie ADAMAVI-AHO EKUE
..... Allemagne
Dieter BECKER Allemagne
Sybille C. FRITSCH-OPPERMANN
..... Allemagne
Christof SAUER Allemagne
Jutta SPERBER Allemagne

Missions Wissenschaftliches Institut Missio (MWI)

<http://www.mwi-aachen.org>

Hadwig Ana Maria MÜLLER
..... Allemagne
Marco MERSCHBACHER Allemagne

Nordic Institute for Missiological and Ecumenical Research (NIME)

<http://www.missionsresearch.org>

Kajsa AHLSTRAND Suède
Risto A.AHONEN Finlande
Jorgen BOYTLER Danemark
Tomas Sundnes DRONEN . Norvège
Tormod ENGELSVIKEN ... Norvège

Göran JANZON Suède
 Jonas Adelin JORGENSEN Danemark
 Charlotte KARLSEN Danemark
 Aarre KAURA Finlande
 Jonsson KJARTAN Islande
 Jyri KOMULAINEN Finlande
 Mogens MOGENSEN Danemark
 Viggo MORTENSEN Danemark
 Doris OTTENSEN Mme .. Danemark
 Johannes NISSEN Danemark
 Birger NYGAARD Danemark
 Rolv OLSEN Norvège
 Mikar VAHAKANGAS Finlande
 Timo VASKO Finlande

INTERVENANTS

Allan ANDERSON
 Université de Birmingham
 Royaume-Uni
 François BOUSQUET
 Institut Catholique de Paris . France
 Majagira BULANGALIRE
 Pasteur de l'Église réformée de
 France et de la CEAFF France
 Félicité DEBAT
 CEVAA, Montpellier France
 Grace DAVIE
 Université d'Exeter . Royaume-Uni
 Tormod ENGELSVIKEN
 Norwegian Lutheran School of
 Theology, Oslo Norvège
 Tomas HALIK
 Université Charles, Prague

..... République Tchèque
 Darrell JACKSON
 Chercheur PMT-KEK Hongrie
 Mechteld JANSEN
 Vrije Universiteit, Amsterdam
 Pays-Bas
 Kirsteen Kim
 Université de Birmingham
 Royaume-Uni
 Peter LODBERG
 Université d'Aarhus Danemark
 Andras LOVAS
 Pasteur de l'Église réformée
 hongroise Hongrie
 Francisco PEREZ HERRERO
 Faculté de théologie de Burgos
 Espagne
 Elisabetta RIBET
 Pasteure de l'Église vaudoise,
 Palerme Italie
 Léonard SANTEDI
 Facultés Catholiques de Kinshasa
 R.d. du Congo
 Bernard UGEUX
 Institut de science et théologie des
 religions, Toulouse France
 Anastasia VASSILIADOU
 Théologienne orthodoxe ... Grèce
 Patriciu VLAICU
 Église orthodoxe roumaine France
 Knut WENZEL
 Université de Ratisbonne Allemagne
 Jean-François ZORN
 Institut protestant de théologie,
 Montpellier France