

Perspectives missionnaires
N° 60

Mise en page 30 avril 2011
Version finale

96 pages pleines

PERSPECTIVES
MISSIONNAIRES **60**
2010/2

Table des matières

Éditorial	
Hannes WIHER	3
La Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg de 1910	
Présentation historique de ses circonstances et de ses enjeux	
Jean-François ZORN	6
Continuités et ruptures	
entre les deux conférences d'Édimbourg 1910 et 2010	
Jacques MATTHEY	21
Orientations de Vatican II, la nouvelle évangélisation et Édimbourg 2010	
Mise en perspective	
Marie-Hélène ROBERT	38
Témoignage d'une participante de base	
Quelques réflexions en marge d'Édimbourg 2010	
Claire-Lise LOMBARO	50
Le Congrès missionnaire de Lausanne III à Cape Town 2010	
Continuité de l'esprit d'Édimbourg 1910 ?	
Alain NISUS	59
BRÈVES	67
I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES	67
II – OUVRAGES REÇUS	68
III – RECENSIONS	70
IV – SOMMAIRES DE REVUES	79
V – INFORMATIONS DIVERSES	94
VI – PERSONALIA	95

Nous prions nos lecteurs de nous excuser pour la parution tardive de ce numéro pour des raisons techniques.

*

La revue *Spiritus* a également publié un dossier « Mission et œcuménisme » contenant les mêmes articles que *Perspectives missionnaires* sur les deux conférences d'Édimbourg (1910-2010), dans son numéro 202 de mars 2011.

Nos deux prochains numéros (*PM* 2011/1 et 2) porteront sur les thèmes suivants :

- n° 61 : « L'Europe en état de mission ? » (sous réserve)
- n° 62 : « La planète évangélique »

PM
2

Éditorial

Hannes WIHER

Que dire à propos du centenaire de la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg 1910 ? Et que dire des cent ans écoulés depuis Édimbourg 1910, sur ce siècle qui a suivi « le grand siècle » du mouvement missionnaire ?

La conférence d'Édimbourg 1910 fut considérée par John R. Mott, son président, comme « la rencontre la plus importante jamais tenue en vue de l'expansion mondiale du christianisme »¹. Selon Kenneth Scott Latourette, le grand historien de « l'expansion du christianisme », Édimbourg 1910 fut « le berceau du mouvement œcuménique »². « Son résultat le plus remarquable fut de présenter – de façon argumentée pour la première fois dans l'histoire chrétienne européenne – une vision de l'Église comme réalité globale »³. Ce pressentiment que le christianisme deviendrait un mouvement mondial, se fit clairement jour lors d'un certain nombre de débats : il est devenu réalité au cours du XX^e siècle. Mais au cours de ce même siècle, un changement beaucoup moins attendu s'est produit : le centre de gravité du christianisme s'est déplacé vers le Sud. Si, en 1910, les Occidentaux formaient la grande majorité des chrétiens, en 2010, 80 % des chrétiens vivent en Asie, en Afrique et en Amérique latine.

La conférence d'Édimbourg 1910 s'est tenue dans un contexte très optimiste, typique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, marqués entre autres par le développement technologique et économique de l'Occident et par le grand dynamisme des réveils anglo-

PM
3

¹ C. Howard HOPKINS, *John R. Mott 1865-1955. A Biography*, Genève/Grand Rapids, COE/Eerdmans, 1979, p. 342.

² Kenneth Scott LATOURETTE, « Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council », in Ruth ROUSE & Stephen NEILL, eds., *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, vol. I, 4^e ed., Genève, COE, 1993 [1954], p. 362. Selon son site internet, le COE ne semble pas être d'accord avec cette interprétation : www.wcc-cc.org/wcc/what/mission/hist-e.html#1.

³ David A. KERR & Kenneth R. ROSS, « La Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910 », *Histoire et Missions chrétiennes* n° 13, mars 2010, p. 31.

saxons et du grand mouvement missionnaire. Dans cette même logique, le mot d'ordre de John Mott, qu'il légua d'ailleurs au mouvement missionnaire américain du début du XX^e siècle, était « l'évangélisation du monde dans cette génération ». Aujourd'hui, cent ans après, nous sommes beaucoup moins optimistes. Pourquoi ? Les deux guerres mondiales meurtrières, qui suivirent Édimbourg 1910, ont détruit radicalement l'optimisme du début du siècle et l'espérance en un futur plus lucide. Ce siècle n'a pas non plus vu de grands réveils en Occident qui auraient pu susciter un élan missionnaire comparable à celui du XIX^e siècle. On a en revanche assisté à une formidable croissance de l'Église au Sud. Par ailleurs, ce siècle a vu une rupture au sein des protestants : celle-ci a commencé à se dessiner dans les années 1920 avec l'arrivée du courant de « l'Évangile social » qui a placé sa priorité dans l'action sociale au détriment de « l'évangélisation du monde ». Réagissant à ce déséquilibre, les évangéliques, engagés dans l'évangélisation et l'action sociale tout au long des XVIII^e et XIX^e siècles, ont mis l'accent sur les vérités bibliques fondamentales et l'évangélisation au détriment de l'action sociale, provoquant un déséquilibre dans l'autre sens. Le mouvement œcuménique naissant a mis l'accent sur l'intervention socio-politique de l'Église.

Par la suite, les positions théologiques prises par les deux mouvements ont divergé de plus en plus, de sorte qu'après la conférence missionnaire de Bangkok en 1972, le mouvement évangélique s'est structuré à part du mouvement œcuménique. C'est dans ce contexte que fut organisé le premier congrès de Lausanne en 1974. Toutefois, vers la fin du siècle, les positions théologiques se sont de nouveau rapprochées et équilibrées. En 2010, nous constatons certes qu'il y a deux commémorations d'Édimbourg 1910 distinctes : la rencontre du mouvement œcuménique à Édimbourg, lieu prestigieux, et le congrès évangélique au Cap, un site où déjà en 1810 William Carey avait souhaité voir se tenir une conférence missionnaire mondiale. Son rêve se réalise deux cents ans plus tard. Mais, malgré la séparation structurelle, les positions théologiques des déclarations respectives sont très similaires⁴.

⁴ Cf. les deux déclarations : celle du mouvement œcuménique, l'« Appel commun de la conférence d'Édimbourg 2010 », *Perspectives Missionnaires* n° 59, 2010/1, p. 103-105, en ligne sur : http://www.afom.org/Textes/Edinburgh_Appel_Commune_2010_french.html, et celle du mouvement évangélique l'« Engagement du Cap », en ligne sur :

Cent ans après Édimbourg 1910 et son élan pour « évangéliser le monde »⁵, dans une Europe post-chrétienne qui accueille des populations du monde entier, et dans un monde où le plus grand nombre ne connaît pas encore la vie en Jésus-Christ, la question de l'apôtre Paul reste d'actualité pour une Église chrétienne qui peine souvent à se démarquer : « Or, comment l'invoqueraient-ils, sans avoir cru en lui ? Et comment croiraient-ils en lui, sans l'avoir entendu ? Et comment l'entendraient-ils, si personne ne le proclame ? Et comment le proclamer, sans être envoyé ? » (Rm 10, 14-15). Le mandat de l'Église d'« être une bénédiction » (Gn 12,3), d'« être « sel et lumière » pour les autres (Mt 5,13-16), et de « faire des disciples » de tous les peuples (Mt 28,19), reste d'actualité jusqu'au retour du Christ. Le changement de vocabulaire – d'« évangéliser le monde », mot d'ordre de John Mott (1900)⁶ mais aussi de la Déclaration de Lausanne (1974) et du Manifeste de Manille (1989)⁷, à « témoigner du Christ » (Appel commun d'Édimbourg 2010) et à « réconcilier le monde » (Engagement du Cap 2010) – indique-t-il un passage de témoin du Nord au Sud ? Marque-t-il un retour au vocabulaire biblique ? Indique-t-il une prise de conscience de la complexité de la tâche missionnaire ou pointe-t-il vers un abandon du mandat ? Si nous voulons faire nôtre la mission de Jésus, nous sommes appelés à devenir « humbles de cœur » (Mt 11,29), à « être des disciples » de Jésus et enfin à « faire des disciples » comme Lui, par notre manière d'être, nos paroles et nos actes.

Hannes WIHER enseigne la missiologie dans plusieurs institutions évangéliques (Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, Faculté de théologie évangélique de Bangui en Centrafrique, *International Baptist Theological Seminary* à Prague, *Colombo Theological Seminary* et *Lanka Bible College and Seminary* au Sri Lanka. Il préside le Réseau de missiologie évangélique francophone. (<http://www.missionologie.net>)

<http://lausanne3.wordpress.com/> pour la première partie déjà traduite en français, et sur : <http://www.lausanne.org/tccommitment> pour la deuxième partie en version anglaise.

⁵ Cf. le thème d'Édimbourg 1910 : « Considérer les problèmes missionnaires en relation avec le monde non-chrétien ».

⁶ John R. MOTT, *The Evangelization of the World in this Generation*, London, Student Volunteer Missionary Union, 1900.

⁷ Les deux textes sont disponibles sur : http://www.missionologie.net/documents_base.php

La Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg de 1910

Présentation historique de ses circonstances et de ses enjeux

Jean-François ZORN

Souvent présentée comme la première Conférence missionnaire mondiale des missions anglicanes et protestantes et le berceau de l'œcuménisme contemporain, la Conférence d'Édimbourg de 1910 est en fait la cinquième du genre depuis le milieu du XIX^e siècle. Elle ne comptait aucun catholique ni aucun orthodoxe, et fort peu de représentants des Églises nées de la mission. Elle fut néanmoins la plus organisée de ces manifestations puisqu'elle donna naissance à deux institutions remarquables : un Comité de continuation destiné à structurer le mouvement missionnaire et à convoquer les conférences suivantes ; une revue internationale de missiologie qui existe encore de nos jours, *International Review of Mission*. Cette conférence fut en outre préoccupée de l'unité d'action des multiples sociétés de mission à l'œuvre dans le monde en lien avec les Églises au nord de la planète.

Dans un premier temps, je voudrais rappeler les raisons d'être des conférences missionnaires mondiales en contexte anglican et protestant. Dans un deuxième temps, je présenterai dans leurs grandes lignes les sujets qui furent débattus à Édimbourg dans les huit Commissions de travail prévues à cet effet. Dans un troisième temps, je mettrai l'accent sur le thème débattu, sans doute le plus intéressant et le plus théologique : le rapport du christianisme avec les autres religions.

Pourquoi des conférences missionnaires mondiales ?

Le christianisme issu de la Réformation du XVI^e siècle s'est donné, à compter du milieu du XIX^e siècle, les moyens de se rassem-

bler sur le plan mondial. Un rapide coup d'œil fait apparaître trois types de rassemblements :

– Des rassemblements de personnes se situant dans la mouvance du réveil religieux qui traversait toutes les confessions anglicanes et protestantes depuis le début du XIX^e siècle. Ainsi naît à Londres, en 1846, la *World Evangelical Alliance*, en français l'Alliance évangélique universelle, mouvement qui fédère dans le monde, de manière informelle mais efficace, toutes les personnes et les groupes qui se disent marqués par le réveil ou issus de lui au-delà des dénominations ecclésiastiques. « L'Alliance évangélique, lit-on dans le rapport final, a pour but de manifester l'unité chrétienne par tous les moyens qui seront à sa portée et de faire mieux comprendre à tous les chrétiens le devoir de l'union [...] ». L'Alliance n'est pas une association d'Églises mais d'individus [...] et n'entend point former une nouvelle secte, une nouvelle Église... ». L'esprit de l'Alliance évangélique va marquer profondément d'autres rassemblements mondiaux, de jeunesse, d'étudiants, de femmes, de diffusion de la bible, mais également le mouvement missionnaire qui est le deuxième type de rassemblement mondial que je voudrais évoquer.

– Des conférences missionnaires destinées à fédérer l'œuvre missionnaire anglicane et protestante entreprise depuis le début du XIX^e siècle par les sociétés missionnaires dont certaines sont confessionnelles et nationales, d'autres interdénominationnelles et internationales. Ainsi la première de ces conférences se réunit-elle à Liverpool en 1860. Son objectif est double : susciter et entretenir l'esprit missionnaire dans les pays qui prient et collectent pour la mission et envoient des missionnaires, d'une part ; coordonner le travail missionnaire sur le terrain, d'autre part, afin de l'amplifier à un moment où les velléités coloniales des pays européens paraissent à la fois comme une chance et un risque pour les missions.

– Des alliances confessionnelles, les premiers à s'organiser sur ce plan étant les anglicans en 1867 avec la « Conférence de Lambeth », suivis des luthériens en 1868 dans un mouvement qui prendra le nom de « Fédération luthérienne mondiale » en 1947. Les réformés emboîtent le pas avec la création en 1875 de l'« Alliance réformée mondiale ». En 1881 est créé le « Conseil mondial des Églises méthodistes ». En 1905 enfin, naît l'« Alliance baptiste universelle ». Si le but de ces alliances est bien d'unifier les Églises anglicanes et protestantes sur leurs bases confessionnelles propres, les accents de cette unification sont divers : certaines fondent leur unité sur la

commune doctrine, alors que d'autres insistent sur la communion ecclésiale ; d'autres ajoutent la solidarité entre Églises et l'engagement éthique. Toutes prônent le dialogue interconfessionnel et développeront plus ou moins le dialogue œcuménique avec les autres Églises, catholique et orthodoxes, et envisagent de renforcer leur témoignage missionnaire.

Les quatre conférences avant Édinburgh 1910

Comme on le voit, le mouvement unitaire des anglicans et des protestants au XIX^e siècle n'est pas d'abord confessionnel, mais interdénominationnel ; il est un produit du réveil religieux de ce siècle avec lequel le mouvement missionnaire est totalement en phase. L'impulsion de ce mouvement vient de Grande-Bretagne, la nation qui fournit alors le plus grand nombre de missionnaires anglicans et protestants et qui est leader sur le plan mondial en matière de réflexions et d'initiatives missiologiques. S'y associent rapidement les missions américaines et celles qu'on nomme « continentales », d'Allemagne, des Pays-Bas, de Scandinavie, de France, de Suisse et de Belgique, etc. Je ne vais pas détailler le déroulement des quatre conférences missionnaires mondiales qui précèdent celle d'Édimbourg en 1910, mais seulement relever trois de leurs principales caractéristiques.

Liverpool en 1860, Londres en 1878 et 1888, New-York en 1900... Le poids du monde anglo-américain ressort non seulement à travers les noms de ces villes d'accueil, mais par le nombre des participants issus de ces deux nations. Il est écrasant : généralement 70 % de Britanniques, 20 % d'Américains, 10 % de continentaux, très peu, voire aucun représentant des pays dits de mission. Ce type de proportion se pérenniserait jusqu'à la Conférence d'Édimbourg. Cette disproportion révèle en fait une situation de double domination : du monde anglo-américain sur le monde euro-continental, et de ces deux mondes sur le reste de la planète dans le cadre colonial triomphant qui prévalait alors. Sur ce plan, la Grande Bretagne s'affirme comme le premier empire mondial ; et même quand celui-ci s'effacera à l'heure des indépendances, il restera, grâce au Commonwealth et à l'« Empire américain », la force qui va dominer le monde sur tous les plans et notamment par sa langue.

C'est l'esprit unitaire qui incontestablement motive ces rassemblements à l'heure où la multiplicité des initiatives missionnaires – jusque-là interprétées comme le signe de « l'effusion mondiale du

Saint-Esprit » – , montre ses limites : les sociétés missionnaires qui interviennent sur un même territoire risquent de se concurrencer si elles n'organisent pas le partage de leurs tâches, voire celui des zones à évangéliser, ce qui suppose qu'elles se reconnaissent réciproquement et qu'elles collaborent. Malgré d'incontestables frictions, c'est l'esprit de l'Alliance évangélique qui va l'emporter : le « drapeau de l'Évangile », comme on disait à l'époque, ne doit connaître ni frontière confessionnelle, ni frontière nationale. C'est la conférence de Londres en 1888 qui va mettre sur pied un principe de bonne entente entre sociétés missionnaires, le Comity Agreement, qui n'est pas sans rappeler ce qui avait été décidé sur le plan politique lors de la Conférence africaine de Berlin en 1885 concernant le partage entre zones d'influence européennes de l'Afrique et bien au-delà. Ce principe est aussi, par analogie, une sorte de réplique du système catholique du *Jus Commissionis* qui justifie, depuis la période moderne, le quadrillage de la planète par l'Église catholique romaine. Comme on le voit, ces systèmes relèvent autant du souci d'une évangélisation mondiale mieux coordonnée, que d'un esprit colonial qui « contamine » le projet missionnaire.¹

Ce problème des rapports des missions avec les pouvoirs politiques, qu'il s'agisse de leur versant colonial sur lequel elles vont devoir s'appuyer pendant un siècle (de 1860 à 1960 en gros) ou de leur versant national autochtone (ou indigène) sur lequel elles sont de fait greffées, devient progressivement une question cruciale pour les missions. C'est bien le début de la colonisation comme conquête des territoires et comme dépossession des souverainetés autochtones à partir des années 1850 qui va, en réveillant simultanément le nationalisme autochtone et les religions traditionnelles, mettre les missions en difficulté. Alors que les missionnaires avaient encouragé la signature des premiers protectorats – quand ils n'avaient pas rédigé eux-mêmes leurs actes – , ils se voient contestés et accusés de trahison par leurs protégés eux-mêmes quand ces protectorats sont modifiés par les nouveaux colonisateurs dans le sens d'une dépossession de la souveraineté autochtone et la prise de possession du territoire. Mais les missionnaires sont en général des loyalistes sur le plan politique ; ils verront plus le doigt de Dieu dans ce qu'ils vont nommer les « ouvertures coloniales » que dans la résistance des

¹ *Jus commissionis* : litt. droit de commission : sur cette base, le pape « confiait » de nouveaux champs de mission à une congrégation ou à un ordre religieux particulier. (Ndlr)

autochtones dans laquelle ils perçoivent généralement un « retour du paganisme ». Ce problème des rapports des missions aux pouvoirs politiques est capital et va nourrir au moins trois types de thèmes récurrents des conférences suivantes : les missions et l'école comme lieu d'éducation à la citoyenneté ; les missions et les gouvernements comme lieu de mise à l'épreuve de l'Église par le pouvoir des hommes ; les missions et les autres religions comme lieu de mise en présence de l'altérité religieuse, véritable défi lancé à la mission chrétienne. C'est d'ailleurs sur ce thème que je reviendrai après avoir présenté les travaux et les résultats de la conférence d'Édimbourg de 1910.

Les travaux de la Conférence universelle des missions d'Édimbourg en 1910 à travers ses huit commissions

Avant de commencer cette présentation, je ne peux que recommander de lire le numéro 13 de la revue *Histoire & Missions chrétiennes* de l'année 2010, consacré à cette conférence, que Jacques Matthey, Claire-Lise Lombard et moi-même avons dirigé. Un article de David A. Kerr et Kenneth R. Ross, – sur lequel je vais m'appuyer –, intitulé « La Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg : ses huit commissions dans leur contexte historique et leur signification permanente », résume très bien la préparation, l'ambiance et le déroulement du travail de cette conférence. Concernant la participation, on est, comme je l'ai déjà noté, sur des chiffres et des proportions analogues à ceux de la précédente conférence. Sur les 1215 participants appelés à siéger à Édimbourg, un peu plus de 1000 sont des Britanniques et des Américains, alors que 170 seulement représentent le reste de l'Europe. Il n'y a que 18 ressortissants des pays non-occidentaux pouvant parler au nom des « jeunes Églises », essentiellement des Asiatiques et aucun Africain. Cette disproportion qui nous choque aujourd'hui, s'explique par le fait que ce ne sont pas les délégués des Églises qui étaient appelés à siéger à Édimbourg, mais ceux des Sociétés missionnaires parmi lesquels figurent les fameux 18 ressortissants asiatiques. Or aucune Société missionnaire asiatique ou africaine n'existait pratiquement au début du XX^e siècle. Quant aux Églises de ces continents, elles ne disposent pas encore de leurs responsables autochtones. Elles sont donc représentées par le personnel missionnaire étranger qui œuvre en leur sein, bien que, déjà

à l'époque, certaines de ces Églises aient été dotées d'un encadrement pastoral autochtone.

Huit grands thèmes occupent les travaux de chacune des huit journées de la conférence d'Édimbourg qui se déroule du 14 au 23 juin 1910 dans la capitale écossaise. Ils avaient été soigneusement préparés par des questionnaires envoyés en février 1909 par des commissions *ad hoc* à plusieurs centaines de spécialistes et de missionnaires dans le monde entier. Ce travail de conception et de synthèse fut confié à Joseph Oldham, secrétaire de la conférence. Le millier de réponses reçues en un temps record quand on pense aux délais d'acheminement du courrier à l'époque, fournit aux commissions les données à partir desquelles les huit rapports furent construits, chacun reflétant les points de vue des missionnaires, les réflexions des membres des commissions et les recommandations de ces commissions. Certaines de ces réponses étaient très développées.

Les titres des commissions, malgré une terminologie surannée, sont suffisamment clairs pour que je n'en fasse pas de commentaire à ce stade de ma présentation : la Commission I devait préparer et présenter à la Conférence le rapport sur « La prédication de l'Évangile au monde non-chrétien tout entier » ; la Commission II devait travailler sur « L'Église dans le champ de la mission » ; la Commission III, « L'éducation dans son rapport avec la christianisation de la vie nationale » ; la Commission IV, « Le message missionnaire dans ses rapports avec les religions non-chrétiennes » ; la Commission V, « La préparation des missionnaires » ; la Commission VI, « La base métropolitaine des missions » ; la Commission VII, « Les missions et les gouvernements » ; et la Commission VIII, « La coopération et la promotion de l'unité ».

La prédication de l'Évangile au monde non chrétien

Selon Kerr et Ross, le rapport le plus important, celui qui aurait été le mieux « l'essence » d'Édimbourg 1910, est celui de la Commission I – La prédication de l'Évangile au monde non-chrétien tout entier – car son titre se rapprochait le plus du mot d'ordre de la Conférence : « Considérer les problèmes missionnaires en relation avec le monde non chrétien ». Ce mot d'ordre fut préféré à celui du mouvement volontaire des étudiants pour la mission porté par le président de la conférence, le laïc méthodiste américain, John Mott : « L'évangélisation du monde dans notre génération ». Bien qu'il soit le grand mot d'ordre des missions protestantes de la fin du XIX^e

siècle, il fut jugé trop peu respectueux du travail accompli par les missions catholiques et les missions orthodoxes dans les régions du monde où elles œuvraient, régions qu'on ne pouvait pas assimiler au « monde non-chrétien ». Dès lors John Mott insista pour que la mission se fasse dans « les territoires du monde dits inoccupés », ce qui provoqua une tension entre les partisans de ce point de vue et ceux qui désiraient affermir les Églises là où elles existaient déjà, tension qui en recouvrait une autre, entre partisans d'une évangélisation par les Églises locales indigènes et partisans du travail d'évangélisation par les agences missionnaires elles-mêmes.

L'autonomie des Églises indigènes

Dans le même ordre d'idées, le rapport de la Commission II – L'Église dans le champ de la mission – souleva la question du droit des Églises indigènes à l'autonomie vis-à-vis des sociétés missionnaires au nom de leur « autodétermination », autonomie soutenue mais non contrôlée par les missions étrangères. La métaphore souvent utilisée des relations parents – enfants pour qualifier la relation des missions et des Églises, donna lieu à des remarques critiques de la part des délégués asiatiques comme le pasteur anglican indien Azariah qui lança à l'assemblée : « Nous avons une nouvelle génération de chrétiens qui ne veulent pas être traités comme des enfants [...] ». Une véritable coopération n'est possible que dans une vraie relation spirituelle » ; et il plaida « en un mot, pour l'amitié ».

En complément de ce point sur la responsabilité missionnaire dans les Églises d'Afrique et d'Asie, la Commission III aborda la vaste question de L'éducation dans son rapport avec la christianisation de la vie nationale. Son principal souci était clairement défini ainsi : « Étant donné que la seule façon pour l'Église indigène de porter son propre témoignage et d'avancer vers l'indépendance et le gouvernement autonome qu'elle devrait atteindre, est de se doter de leaders, enseignants et administrateurs indigènes, nous pensons que l'objectif le plus important que doit se donner l'éducation missionnaire est la formation de ceux qui devront être les leaders et les maîtres spirituels de leur propre nation. »² Cela se démarquait radicalement du principe de l'éducation chrétienne en langue anglaise et ouvrait la voie au développement des formes indigénisées de méthodes et de matériel éducatif.

² *Education in Relation to the Christianisation of National life*, Report of Commission III, p. 371-372.

La seule Commission à traiter des questions proprement théologiques, la Commission IV, s'intéressa au message missionnaire dans ses rapports avec les religions non-chrétiennes. Je vais y revenir plus précisément. Resitué dans le contexte de la Conférence, le thème de cette Commission IV s'articule à celui de la précédente, centré sur l'éducation et à celui de la Commission suivante, la V, portant sur la préparation des missionnaires. Ces commissions avaient souligné l'importance de cultiver « l'esprit de courtoisie » envers les cultures non-chrétiennes, et la « sympathie » envers leurs peuples. Dans la même perspective, la Commission IV admit que les chrétiens pouvaient discerner, dans les religions non-chrétiennes, les signes du bien venant de Dieu lui-même.

La Commission VI consacrée à la base métropolitaine des missions traita la question des liens entre les sociétés à l'œuvre sur le terrain missionnaire et les comités qui les soutiennent dans leurs pays d'origine. Constatant que la coopération qui prévalait dans les champs de mission ne se traduisait pas dans les pays d'origine, alors que les ressources en matériel et en personnel abondaient dans leurs Églises en métropole, on décréta la mobilisation pour la mission mondiale comme jamais on ne l'avait fait auparavant.

Missions et gouvernements, quelle relation ?

Si l'éducation missionnaire dans toute son amplitude était véritablement concernée par la vie des peuples, il convenait que la Conférence considère la relation entre les missions et les gouvernements. Ce fut le sujet de la Commission VII. Elle tenta de décrire ces relations selon le critère de la disposition des gouvernements locaux envers les missions et recommanda que ces dernières aient par principe, chaque fois que c'était possible, des relations avec ces gouvernements « basées sur la conciliation et la raison », étant donné que Dieu veut des gouvernements stables. Mais il était évidemment impossible de parler des gouvernements locaux sans évoquer également les agissements des gouvernements coloniaux à travers leurs pratiques commerciales et celle des droits de l'Homme. Lord Balfour, ancien premier ministre britannique, qui avait présidé la séance inaugurale de la Conférence, plaida pour une bonne concertation des sociétés missionnaires en matière de représentation politique. Il se faisait ainsi l'écho, écrivent Kerr et Ross, de « l'opinion unanime des présidents de toutes les autres Commissions qui considéraient la "coopération" comme essentielle pour le progrès de tous les aspects

de la mission ». C'est la Commission VIII, consacrée précisément à la coopération et la promotion de l'unité, qui recommanda et obtint « que soit nommé un Comité de suivi (ou de continuation) de la Conférence missionnaire mondiale, à caractère international et représentatif, pour mettre en évidence l'idée que la Conférence missionnaire mondiale est le moyen de coordonner l'activité missionnaire, d'établir des fondations solides pour son développement et de susciter par une action commune un renouveau de forces spirituelles pour l'évangélisation du monde »³. Kerr et Ross soulignent que « la coopération », premier élément du titre, de nature politique et pratique, se subordonna, dans les discussions, au second, « la promotion de l'unité », plus ecclésial et spirituel, pour aboutir à ce qui restera comme l'un des discours les plus impressionnants de toute la Conférence, celui du délégué chinois, Cheng Ching Yi. Celui-ci expliqua le rôle pionnier du mouvement de la Fédération chrétienne en Chine qui avait développé au maximum une coopération interchrétienne dans l'éducation et l'évangélisation « afin de voir dans un futur proche une Église chrétienne unie sans distinctions dénominatationnelles »⁴. La Conférence atteint ainsi son point culminant avec la décision de créer ce Comité de continuation de trente-cinq membres : dix du Royaume Uni, dix du Continent (européen), dix d'Amérique du Nord et un de chacune des régions suivantes : Afrique du Sud, Asie australe, Japon, Chine et Inde.

Coup de projecteur sur les résultats des travaux de la Commission IV : le message missionnaire dans ses rapports avec les religions non-chrétiennes

La commission IV avait reçu 185 réponses à son questionnaire provenant de missionnaires travaillant dans des contextes hindouiste, chinois, islamique, japonais et animiste. Parmi les onze questions posées, on peut mentionner celles-ci :

- quels sont, selon vous, les principaux obstacles, sur le plan moral, intellectuel et social à d'authentiques adhésions à la foi chrétienne ?
- quelle attitude devraient avoir les prédicateurs chrétiens à l'égard de la religion du peuple au milieu duquel il travaille ?

³ *History and Records, op.cit.* p. 95-96.

⁴ *Cooperation and the Promotion of Unity, Report of Commission VIII, p. 195-197.*

- quels sont les éléments de cette ou de ces religions qui peuvent présenter des points de contact et pourraient être envisagés comme une préparation au christianisme ?
- quels sont les éléments de la foi ou de la vie chrétienne qui vous paraissent avoir le plus grand "pouvoir d'appel" et ceux qui ont éveillé la plus grande opposition ?
- les gens parmi lesquels vous travaillez ont-ils une foi en une immortalité personnelle et en l'existence d'un Dieu Suprême ?

L'Écossais David Cairns, président de la Commission IV, résume le rapport de la Commission en ces termes : « Notre témoignage pratiquement unanime est que la juste attitude des missionnaires chrétiens à l'égard des religions non-chrétiennes doit consister en un effort de compréhension et, autant que possible, de sympathie. Qu'il y ait dans toutes ces religions des aspects qui vont au-delà de notre capacité de sympathie est un fait que, bien sûr, nous avons reconnu, et il nous est clairement apparu que certaines formes de religions manifestent de façon effrayante la réalité du mal. Mais nous avons tous été d'accord pour affirmer que la vraie méthode est celle de la compréhension et de l'amour, que les missionnaires doivent rechercher les éléments les plus nobles dans les religions non-chrétiennes et les envisager comme des marches vers des réalités plus élevées, que toutes ces religions sans exceptions révèlent des besoins fondamentaux de l'âme humaine que seul le christianisme peut satisfaire, et que ces besoins, dans leurs expressions les plus élevées, manifestent de façon évidente l'œuvre de l'Esprit de Dieu. En tout cas, toute attitude purement et simplement iconoclaste a été unanimement écartée comme dépourvue de sagesse et même injuste ».

Recouvrer la lumière qui est en Christ

Temple Gairdner, missionnaire anglican au Caire, l'une des chevilles ouvrières de la Commission IV, estime, de son côté, que les nombreux correspondants et orateurs qui participèrent au débat « étaient tous animés de cette conviction forte et féconde que le christianisme, religion de la Lumière du monde, ne peut ignorer aucune lumière, même brisée ; il doit les prendre toutes en considération et les absorber toutes en son foyer central. Bien plus, puisque l'Église de Christ est elle-même enveloppée en partie dans des brouillards d'incrédulité, d'aspirations inassouvies et d'imperfections, cette recherche au sein des religions non-chrétiennes, cette

découverte de leur lumière brisée, peut lui faire découvrir des côtés de sa propre vérité, à demi ou tout à fait oubliés [...]. Ainsi, en allant dans le monde entier, l'Église du Christ peut recouvrer toute la lumière qui est en Christ et devenir, comme l'est son Chef, — et comme il veut qu'elle le devienne elle-même à son tour — la Lumière du monde »⁵.

« Dans les réponses fournies à l'avance par des spécialistes consultés, souligne l'historien des missions Jacques Blandenier, deux grands thèmes apparaissent constamment : d'une part, la nécessité d'une compréhension sympathisante des croyances d'autrui, dans une recherche d'authenticité éloignée de la caricature, et d'autre part, la capacité de discerner l'Esprit de Dieu à l'œuvre à travers les religions alors que c'est dans la révélation biblique que cet Esprit trouve son accomplissement parfait et définitif. Les contributions de la majorité des consultants s'appliquent à faire une distinction entre les éléments des religions qui sont clairement incompatibles avec cette révélation biblique et ceux qui peuvent être accueillis et intégrés moyennant purification ou même transformation ». Mais J. Blandenier ajoute à juste titre : « On découvre qu'au-delà de cet accord sur leur ouverture vis-à-vis des non-chrétiens et cette insistance sur la nécessité d'une compréhension guidée par l'amour chrétien, les positions théologiques divergent et proposent des appréciations très variées de la mesure selon laquelle on rencontre une part de vérité dans les religions non-chrétiennes. Dans un article paru en 1989, le missionologue anglican Timothy E. Yates, dresse l'inventaire de ces différentes positions. Elles allaient, écrit-il, d'une large reconnaissance de l'authenticité de l'expérience de Dieu dans les autres religions à son rejet sans appel ; de l'insistance sur l'idée d'accomplissement de cette expérience dans le christianisme au refus clair et net que cette notion puisse être compatible avec une approche missionnaire chrétienne. Yates estime, comme on pouvait s'y attendre, que les chrétiens issus des jeunes Églises étaient globalement plus positifs à l'égard des autres traditions religieuses que les Occidentaux »⁶.

⁵ Temple Gairdner, *Edinburgh 1910, an Account and interpretation of the World Missionary Conference*, London, Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910, p. 135.

⁶ — Jacques Blandenier, « Missions et religions du point de vue protestant et œcuménique », dans Françoise Jacquin et Jean-François Zorn (dir.), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 2001, p. 291 et s.
— Timothy E. Yates, « Christian Approches to Other Religious Traditions in

Christianisme et anciennes religions en tension

Dès lors, s'il fallait chercher à synthétiser les positions défendues à Édimbourg sur la relation entre le christianisme et les anciennes religions on devrait envisager une problématique en tension, selon la double approche de la continuité et de la rupture, ou de l'accomplissement et de la transformation. Ceux qui sont les plus positifs estiment que la foi chrétienne est le sommet, l'aboutissement en même temps que l'épuration de ce qui était recherche tâtonnante et partielle dans les anciennes religions. Tous cependant ne sont pas d'accord pour qualifier cet aboutissement d'« accomplissement » (fulfilment) par le christianisme, dans la mesure où ce terme impliquerait selon eux que les anciennes religions sont une « préparation » suscitée par Dieu lui-même selon l'optique de certains Pères de l'Église tels que Justin Martyr au milieu du II^e siècle de notre ère avec sa notion de *logoi spermatikoi*⁷ ou, un peu plus tard, Clément d'Alexandrie qui, tout en rejetant les superstitions païennes, tend à voir chez des philosophes comme Socrate ou Platon des hommes suscités par Dieu pour préparer la proclamation du Christ parmi les nations comme l'ont été les prophètes de l'Ancien Testament vis-à-vis d'Israël.

De plus, qui dit accomplissement laisse entendre un cheminement historique cohérent et ayant une finalité. Or, à cet égard, certaines thèses défendues dans le cadre de la commission IV sont contradictoires. Les uns, en effet, tendent à appliquer au domaine religieux les notions de progrès et d'évolution qui ont nourri la pensée du XIX^e siècle. Il y aurait dans l'histoire des peuples une évolution les poussant à aspirer à une religion toujours plus élevée et plus pure, et le christianisme serait le sommet — et le terme — de cette évolution. On pourrait dès lors espérer assister à un passage « en douceur » vers la foi chrétienne, à partir de ce qui émerge progressivement des religions dans ce qu'elles ont de plus pur. D'autres défendent la thèse inverse ! L'animisme par exemple, conduisant à la magie et à une religiosité superstitieuse, serait la forme dégénérée d'une religion initialement pure. La foi monothéiste elle-même connaîtrait le même sort. De ce Dieu à l'origine de toutes choses, les gens auraient

The International Reviews of Missions, 1912-1939 », *Mission Studies* 6, no 1 (1989), p. 41-50.

⁷ *logoi spermatikoi* : expression grecque pour désigner les germes ou semences du Logos divin (en latin *semina Verbi*) c'est-à-dire les « vérités et valeurs » qui se trouvent dans les autres religions. (Ndrr)

progressivement perdu la trace à cause de leur péché, pour se vouer à des divinités inférieures. Dès lors, en annonçant l'Évangile, on provoque une rupture et un rejet des religions plutôt qu'un achèvement, mais une rupture qui pourrait s'appuyer sur des croyances ancestrales les plus authentiques avec lesquelles elle renoue. Les débats de la Conférence donnent le sentiment qu'on se perd en conjectures pas toujours appuyées sur des faits mais empreintes d'idéologie.

Pour conclure

À la lumière des travaux de la Commission IV, il est difficile de prétendre que la conférence d'Édimbourg 1910 ait élaboré une théologie homogène des religions non-chrétiennes. Il serait de même anachronique de parler d'une préoccupation pour le thème du « dialogue interreligieux ». La motivation première d'Édimbourg est l'urgence de l'évangélisation du monde, et s'il est question des autres religions, c'est en premier lieu en tant que réalités faisant partie des contextes dans lesquels l'Évangile doit être proclamé. Ainsi que l'exprime sans ambiguïté un des participants français, le pasteur Jean de Visme : « L'heure où nous sommes arrivés est, dans l'histoire du Royaume de Dieu sur la terre et, par conséquent dans les destinées de l'Église, une heure solennelle et peut-être unique en importance ; une heure dont il faudra que nous sachions profiter si nous ne voulons pas, je ne dis pas que le christianisme périsse — cela ne se peut — mais que notre christianisme périsse et que nous périssions avec lui [...]. Aujourd'hui la terre entière s'ouvre devant nous [...], il faut que ce soit toute l'Église chrétienne qui, dans un grand élan de foi, de prière et d'amour, l'Évangile éternel dans les mains, se porte en avant pour prendre possession de la terre entière au nom de Jésus-Christ [...]. [On constate] partout une aspiration à l'Évangile telle qu'il n'y en a peut-être jamais eu encore d'aussi générale et d'aussi profonde depuis que [le Christ] est venu sur la terre ». C'est sur cette remarque du délégué français que je conclus par trois remarques :

Le militantisme conquérant qui caractérise incontestablement la conférence d'Édimbourg n'a pas conduit à une forme de fanatisme ou d'étroitesse d'esprit belliqueux. Au contraire : l'attention portée aux adeptes d'autres religions, aux peuples évangélisés et à leurs institutions, est empreinte de respect et d'une sympathie qui incite à un réel effort de compréhension. Inversement, cette ouverture et cette prise au sérieux de valeurs religieuses et civilisationnelles hors de la

révélation chrétienne et de la civilisation occidentale n'a pas conduit à une forme de démobilisation face à l'impératif urgent de l'évangélisation du monde.

L'éventail des positions sur la question des autres religions, on l'a relevé, est large. Il n'est cependant pas sorti d'un cadre assez bien défini : celui du caractère dernier et absolu de la révélation chrétienne, de l'universalité du message de l'Évangile, de la confession du Christ comme unique sauveur de l'humanité. On ne perçoit, du moins si l'on s'en tient aux textes autorisés, ni relativisme, ni syncrétisme. Le théologien catholique Jan van Lin, qui a présenté en 1974 une thèse de doctorat (en néerlandais) sur « La théologie des religions d'Édimbourg à Tambaram (1910-1938) », écrit : « Les missionnaires européens, dans leurs réponses [au questionnaire préparatoire d'Édimbourg] s'en tiennent à la supériorité absolue de la révélation chrétienne [...]. [Selon la commission IV], le travail missionnaire doit reconnaître et conduire à leur perfection les bons éléments des autres religions, mais aussi il doit proclamer la nouveauté radicale de l'Évangile. Il est en tout cas certain que la conférence missionnaire mondiale s'est nettement opposée au syncrétisme »⁸.

Je reviens au Comité de continuation créé par la conférence d'Édimbourg de 1910. Le chemin parcouru durant les cinquante années séparant la première conférence missionnaire mondiale, celle de Liverpool en 1860, et celle d'Édimbourg en 1910 rendait nécessaire une action moins épisodique que des conférences occasionnelles ; ce chemin est considérable. Cependant, en raison de la Première Guerre mondiale, ce n'est qu'en 1921 que le Conseil International des Missions sera formellement constitué, avec John Mott comme président. Il assura sans doute une continuité qui permettra de prolonger l'impact d'Édimbourg, mais Stephen Neill, dans son « Histoire des Missions Chrétiennes »⁹ n'en considère pas moins Édimbourg comme un événement marquant la fin d'une époque,

⁸ Jan van Lin, *La théologie des religions d'Édimbourg à Tambaram (1910-1938)*, Supplément au *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, sept.-oct.1979, Paris, p.VIII. Voir aussi l'édition en anglais de la thèse de J. van Lin : *Shaking the Fundamentals. Religious Plurality and Ecumenical Movement*, Amsterdam, Rodopi, 2002.

⁹ Stephen Neill, *History of Christian Missions*, revised edition, Penguin Books, Harmondsworth, England, 1986, p.334.

époque que nous autres historiens du mouvement missionnaire¹⁰ nommons « le Grand Siècle » et qui prend fin en 1914. Incontestablement, le grand rêve d'Édimbourg d'évangéliser le monde non chrétien en un temps record ne s'est pas réalisé. Les graves événements qui se produiront à la fin des années 1910 vont sans doute définitivement compromettre ce rêve mais ils ne conduiront pas pour autant le mouvement missionnaire à renoncer à annoncer l'Évangile au monde ; ils l'inciteront cependant à le faire dans une perspective plus modeste et moins conquérante.

Jean-François ZORN est professeur d'histoire du christianisme contemporain à l'Institut protestant de théologie, Faculté de Montpellier, France. Il est aussi l'un des fondateurs de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM).

PM
20

¹⁰ Kenneth Scott Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, 7 vol. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970. Jean-François Zorn, *Le grand siècle d'une Mission protestante – La Mission de Paris 1822 à 1914*, Paris, Karthala, 1993.

Continuités et ruptures entre les deux conférences d'Édimbourg 1910 et 2010

Jacques MATTHEY

Pour pouvoir donner une réponse à la question posée par le titre de cet exposé, il convient dans un premier temps d'évoquer les ruptures qui, dans le monde de la missiologie protestante, ont abouti à un débat d'interprétation quant à la priorité en mission et donc à la signification d'Édimbourg 1910. Cette première partie sera suivie d'une deuxième, plus courte, esquissant quelques-unes des tentatives de rapprochement qui se sont succédé depuis le milieu des années 70 et qui ont été rendues possibles par des évolutions théologiques du côté des « évangeliques » comme du côté des missiologues du COE. C'est sur la base de ces deux parcours que je tenterai d'interpréter la signification de la conférence de 2010 et d'évoquer continuités et ruptures. Je me baserai presque exclusivement sur des développements dans les organismes missionnaires protestants ou œcuméniques travaillant au niveau international plutôt que sur l'analyse d'ouvrages de théologiens individuels.

Regard sur l'évolution de la missiologie protestante et œcuménique au siècle passé

Je suis obligé dans les limites de cet article d'opérer des choix et de simplifier les descriptions des tendances théologiques et je prie les lecteurs de ne pas m'en tenir rigueur.

Ruptures

Suite à Édimbourg, le courant missionnaire protestant majoritaire se rassembla dans le comité de continuation, puis dès 1921 dans le « Conseil International des Missions » (CIM), l'un des organismes qui avec « Foi et Constitution » et le « Christianisme Pratique » façonna l'œcuménisme contemporain. Le CIM est à l'origine des

PM
21

grandes conférences missionnaires mondiales de Jérusalem 1928, Tambaram 1938, Whitty 1947, Willingen 1952 et Achimota 1958. Des sociétés de mission à tendance évangélique conservatrice qui avaient participé à Édimbourg se sont, pour leur part, éloignées du CIM, dans la foulée des controverses autour de la publication, aux États-Unis, d'une série de livres intitulée « Fundamentals » qui réagissait vigoureusement contre les tendances théologiques libérales¹. Ce fut le **début** d'une série de **ruptures** qui ont durement affecté la théologie et la pratique missionnaires protestantes durant tout le 20^e siècle².

Une **deuxième rupture** significative eut lieu autour de la question de l'intégration entre le CIM et le COE à la fin des années 50. Plusieurs conseils missionnaires membres du CIM refusèrent une intégration de la mission dans l'Église, craignant que l'initiative en matière d'évangélisation ne soit jugulée par des considérations de politique ecclésiastique ou nationale et soumise à des logiques hiérarchiques. Pour les défenseurs de la fusion de 1961, celle-ci résultait logiquement de l'évolution de la pensée missiologique et du lien étroit déjà entrevu à Édimbourg entre mission, Église et unité. Cette position a été exprimée de manière classique par le Comité central du COE en 1951 :

« Nous tenons à attirer l'attention en particulier sur une confusion récente dans l'utilisation du mot 'œcuménique'. Il est important d'insister sur le fait que ce terme (...) est utilisé de manière appropriée pour décrire tout ce qui concerne l'ensemble de la tâche de toute l'Église portant l'Évangile au monde entier. Ce terme recouvre donc de manière égale le mouvement missionnaire et le mouvement vers l'unité et ne doit pas être utilisé pour décrire ce dernier en opposition au premier (...). Notre souci (...) est de retrouver en pensée, en actes et dans notre forme d'organisation, l'unité véritable

¹ Le terme fondamentalisme a été créé par un journal baptiste nord-américain en 1920 pour décrire les conservateurs. La série de livres mentionnée défendait contre les tendances libérales et darwiniennes les piliers suivants du christianisme : naissance virginale de Jésus, sa résurrection corporelle, sa divinité, le sacrifice expiatoire, l'inerrance des Écritures. Cf. Olivier Favre : *Les Églises évangéliques de Suisse. Origines et identités*. Genève, Labor et Fides, 2006, pp. 47 ss

² Cf. les réflexions de Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2009, pp. 320-24 quant à la position des sociétés dites « faith missions ».

entre la mission de l'Église au monde (son apostolat) et l'obligation faite à l'Église d'être une.»³

Cette position n'a pas trouvé grâce dans beaucoup de milieux évangéliques soucieux de maintenir une totale liberté d'action vis-à-vis d'Églises à leurs yeux trop statiques.

Suite à la conférence du CIM de Willingen en 1952, on peut dire qu'on a assisté à un changement progressif de paradigme en matière de missiologie œcuménique⁴ par l'influence croissante de la version renouvelée de la *missio Dei*, ce qui allait contribuer à une **troisième rupture**. Il y avait déjà une compréhension classique selon laquelle la *missio Dei* opérait par « envois » successifs : le Père envoie le Fils qui par l'Esprit envoie l'Église porter l'Évangile au monde qui en est dépourvu. La nouvelle approche qui s'est développée après Willingen opérait comme un retournement copernicien. Dieu était compris comme directement présent et actif dans le monde séculier et religieux. Il s'agissait donc pour l'Église d'interpréter les « signes des temps » pour rejoindre Dieu qui était en mission dans le monde social, politique et économique. Ce qu'on a parfois nommé la théologie de l'apostolat a très fortement influencé le COE dans les années 60 et 70 et a contribué à une « politisation » de l'engagement missionnaire, mais aussi à un heureux et indispensable élargissement de l'horizon et du contenu du message.

Ce développement a eu des répercussions dans beaucoup de domaines, comme par exemple la lutte contre le racisme, l'ouverture au dialogue interreligieux et la défense des droits de l'homme aux temps des dictatures d'Amérique latine. Il a fourni l'argumentaire théologique aux versions asiatiques et africaines de la théologie de la libération, à partir du moment où l'option préférentielle pour les pauvres et les opprimés fut considérée comme étant au cœur de la *missio Dei*.

Parallèlement, l'évolution de la pensée missionnaire protestante œcuménique reconnaissait à chaque Église où qu'elle se trouve, sa propre responsabilité pour le témoignage. La conférence de Mexico a résumé ce changement en 1963 en parlant de « mission dans les six

³ WCC : *Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee, Rolle (Switzerland), August 4 – 11, 1951*, p. 65. Traduction non officielle par l'auteur de cet article.

⁴ J'utilise le terme « œcuménique » dans le sens défini par le COE en 1951.

continents »⁵. Un mouvement missionnaire prioritairement axé du nord vers le sud s'en trouvait mis en question, de même que la prétention des sociétés de mission à être les principales porteuses de l'Évangile dans le monde. Enfin, dans le cadre du COE, les missiologues ont été parmi les plus ardents défenseurs d'une véritable théologie contextuelle non contrôlée par la dogmatique européenne, surtout à partir de la conférence de Bangkok en 1973.

L'ensemble des développements mentionnés, parallèles, rappelons-le, à l'ouverture vécue par l'Église catholique suite à Vatican II, a suscité une forte réaction au sein des milieux protestants plus conservateurs. Plusieurs conférences se sont tenues dès le milieu des années 60 pour réaffirmer les priorités traditionnelles. Et c'est finalement en 1974 qu'a eu lieu le grand congrès international qui a voté la « Déclaration de Lausanne » comme une charte de missiologie évangélique et qui a donné naissance au Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde⁶. La déclaration peut se lire presque point par point comme une critique des thèses défendues à l'époque au sein du COE. Mais grâce à l'influence de chrétiens du Sud, notamment d'Amérique latine, mais aussi de Billy Graham et de John Stott, la déclaration de Lausanne fournit également les bases d'un futur rapprochement⁷. Elle affirme nettement la priorité de l'annonce de l'Évangile sur toute autre activité, mais reconnaît l'action sociale comme élément constitutif du témoignage chrétien. Par rapport au dialogue interreligieux, la position reste cependant strictement exclusiviste.

⁵ Il est hautement significatif que la professeure Dana Robert ait insisté sur l'importance de la conférence de Mexico dans son exposé principal tenu à Édimbourg cette année.

⁶ Le congrès s'est tenu à Lausanne en Suisse, ce qui a donné ce nom au mouvement qui est, précisons-le, une association de personnes individuelles, et non comme le COE une organisation basée sur l'appartenance d'Églises. On peut tout-à-fait être membre du mouvement de Lausanne et d'une Église liée au COE.

⁷ Des milieux plus conservateurs, notamment autour de Peter Beyerhaus en Allemagne, auraient souhaité une distanciation beaucoup plus ferme d'avec le mouvement œcuménique. Cf. Walter Künneth und Peter Beyerhaus, *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft ? Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrates*. Bad Liebenzell, Verlag der Liebenzeller Mission, 1975, Einführung (introduction), p. 7 s. Il faut également mentionner que les représentants des sociétés qui avaient quitté le CIM dans les années 20 n'avaient pas participé de manière significative à Lausanne 1974.

Ainsi une **troisième brèche** était ouverte dans le monde de la mission protestante.

La mention des ruptures successives au sein du mouvement missionnaire non catholique montre qu'il y a débat quant à la revendication de l'héritage de la conférence de 1910. Les milieux que l'on classe parmi les « évangéliques » estiment que le mouvement de Lausanne et les missions qui lui sont liées ont, contrairement au COE, gardé la fidélité à la vision originelle d'Édimbourg – la priorité à l'annonce de l'Évangile partout où il n'est pas connu. Ils seraient donc les garants de la continuité théologique d'Édimbourg. Les milieux œcuméniques rappellent à quel point les thèmes abordés à Édimbourg, puis au sein du CIM, dépassaient de loin la seule « évangélisation »⁸. Ils soulignent également combien la situation du monde avait évolué depuis 1910, surtout après deux guerres mondiales provoquées par les nations qui prétendaient être un modèle de civilisation chrétienne. De l'avis du COE, cela rendait caduques certaines positions d'Édimbourg. Les missiologues œcuméniques insistent sur la continuité institutionnelle et théologique entre Édimbourg, le CIM et le COE.

Renouveau des relations

Les tentatives se sont multipliées depuis lors pour reconnecter les responsables missionnaires et ecclésiaux de ces diverses tendances. On peut affirmer *a posteriori* que trois textes fondamentaux ont joué un rôle capital en ce sens. Le premier est déjà mentionné, la *Déclaration de Lausanne* elle-même, ouvrant la porte à un dialogue sur le rôle socio-politique du témoin. Le deuxième est l'encyclique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI (1975) dont la vision holistique a beaucoup aidé à sortir d'alternatives trop rigides et donc réductrices. Le troisième texte est l'*Affirmation œcuménique sur la mission et l'évangélisation* adoptée par le COE en 1982, qui réussit la gageure d'une synthèse entre annonce de l'Évangile, vie et liturgie de l'Église, et engagement aux côtés des pauvres pour leur libération. Faut-il le rappeler, depuis 1961, les théologiens orthodoxes étaient pleinement impliqués dans la réflexion missiologique du COE.

Ces trois documents ont été suivis par d'autres dans les Églises et organisations mentionnées, mais ce sont eux qui, à mon avis, ont

⁸ Pris au sens de la proclamation *ad gentes*. Le terme « évangélisation » recouvre souvent dans l'Église catholique une signification inclusive qui se rapproche de ce que le COE entend par « mission ».

ouvert le chemin à de nouvelles formes de collaborations *ad hoc* ou institutionnelles, de même qu'à des rapprochements en matière de théologie de la mission. Cela ne s'est pas fait en l'espace de quelques années, mais, en tenant compte de progrès et de reculs, sur une période couvrant presque trente ans. Il est probable que les bouleversements politiques de 1989, la fin des grands récits et de la guerre idéologique entre deux systèmes qui durait depuis 1917 aient grandement contribué à un renouveau du dialogue⁹.

Il n'est pas possible d'opérer une classification institutionnelle de la même manière que pour les ruptures ; car il n'y a pas eu de nouvelle « intégration » ou de disparition d'un des protagonistes¹⁰, mais intensification des contacts. Mentionnons quand même l'importante consultation de Stuttgart sur l'évangélisation en 1987, réunissant de hauts responsables du COE et de Lausanne : il y a été proposé aux deux mouvements ainsi qu'à l'Alliance évangélique mondiale d'envisager un comité paritaire ayant pour tâche de discerner des modèles missionnaires acceptables par tous. En 1989, le COE et le Mouvement de Lausanne organisèrent deux grandes conférences, respectivement à San Antonio et à Manille. Les participants de San Antonio (COE) estimant avoir une sensibilité évangélique ont envoyé à Manille un message soulignant les points communs. La déclaration

⁹ En effet, directement ou indirectement, les mouvements évangéliques et œcuméniques ont été influencés dans leur conflit par les blocs idéologiques et politiques qui ont marqué l'histoire de 1917 à 1989. Il est en tout cas intéressant de relire un des documents qui avait revisité les positions des années 60 sur la mission et l'Église. Il s'agit d'un rapport d'une consultation pilote organisée en commun par le COE (Dpt. mission) et la Conférence des Églises en Europe (Dpt. Etudes) sur les communautés missionnaires dans une Europe sécularisée. Ce rapport, envoyé à tous les délégués de la conférence de San Antonio en 1989, mentionnait les faiblesses des positions de la fameuse étude sur la structure missionnaire des congrégations des années 60 et les points qui demeuraient valables. Cf. World Council of Churches and Conference of European Churches : « Missionary congregations in a Secularized Europe », Report on a joint pilot consultation in Nonnenweiler, Federal Republic of Germany, 27.3. to 1.4.1989. Sans qu'on puisse sans autre prétendre à une influence directe des événements de 89 sur la remise en question de certaines certitudes, la contemporanéité mérite d'être soulignée.

¹⁰ Sauf pour la création, puis dissolution, du mouvement *AD 2000 and Beyond*, cf. la note suivante. Sur l'ensemble des développements durant la période 1960-1990, voir le traitement en détail chez David J. Bosch : *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*. Lomé, Haho ; Paris, Karthala ; Genève, Labor et Fides ; 1995 (original anglais 1991), surtout les pp. 530 ss.

de Manille, tout en réaffirmant les positions classiques de Lausanne, opérait quant à elle une ouverture vers les charismatiques et les pentecôtistes d'une part, vers les théologiens solidaires des pauvres d'autre part¹¹. Du côté du COE, l'ouverture progressive à ce qui sera appelé « le mouvement œcuménique au sens large » s'est institutionnalisée par l'adoption en 1997 d'une déclaration d'orientation générale reconnaissant l'importance de relations étroites, du dialogue et de la coopération avec des Églises et partenaires non membres¹². C'est à la même période que le COE décidait d'ouvrir ses assemblées plus largement, instituait un groupe de dialogue avec les pentecôtistes et faisait la proposition d'un processus vers un Forum chrétien englobant le plus grand nombre possible d'acteurs¹³. De leur côté, les trois grandes organisations évangéliques, le Comité de Lausanne, l'Alliance évangélique mondiale et *AD 2000 and Beyond*, se sont réunies en Norvège en 1999, en présence d'un observateur du COE, dans la perspective d'une réconciliation et afin de chercher à établir de meilleures collaborations¹⁴.

Surtout depuis la fin des années 80, les dialogues et contacts se sont élargis pour inclure des représentants d'Églises pentecôtistes classiques, principalement des théologiens formés dans les universités. Cela a eu le grand avantage de renouveler l'approche de la pneumatologie, de la relation entre foi, communauté ecclésiale et

¹¹ Le développement du mouvement de Lausanne en direction d'une position plus ouverte à une mission englobant divers domaines de témoignage a cependant provoqué une scission supplémentaire en son sein, ses militants les plus fervents ayant créé à l'époque du congrès de Manille le mouvement *AD 2000 and Beyond* pour multiplier les efforts d'évangélisation du monde jusqu'au changement de millénaire.

¹² *Vers une Conception et une Vision Communes du Conseil Œcuménique des Églises*. Déclaration adoptée par le Comité Central en 1997.

¹³ C'est également à partir de la fin des années 90 que la Commission de Mission et Évangélisation du COE a admis des représentants d'organismes catholiques, évangéliques et pentecôtistes comme membres de plein droit. La première réunion internationale du nouveau Forum se tiendra finalement en 2007 (voir note 17).

¹⁴ L'auteur de cet article. On peut estimer que la collaboration nouvelle entre Lausanne et l'Alliance évangélique mondiale en vue de la conférence du Cap en octobre 2010 en est une conséquence. *AD 2000 and Beyond* avait décidé de ne pas continuer comme organisation séparée dans le nouveau millénaire. Ses militants se sont fondus dans les sociétés dites *faith missions* ou *frontier missions*.

guérison, des charismes et de l'oralité en mission¹⁵. Par ailleurs, un nouveau consensus quant à l'importance de l'ecclésiologie est en train de prendre forme, ce qui contribue à atténuer la division presque infranchissable des années 60 entre *missio Dei* et *missio ecclesiae*¹⁶.

Ces rapprochements ont rendu possible le développement d'un processus commun très large, réunissant de nombreux secteurs du christianisme contemporain, et qui a trouvé son point culminant dans le « Forum chrétien mondial », réunion internationale qui s'est tenue en 2007 à Nairobi. Celle-ci a été comme une préfiguration de la diversité des partenaires qui allaient se retrouver à Édinburgh¹⁷.

¹⁵ Rappels que les premiers contacts remontent aux années 50, avec la présence de David du Plessis, à l'époque organisateur des premières grandes conférences pentecôtistes mondiales, dans des réunions du CIM et du COE, puis à une des sessions de Vatican II. Un premier pas décisif fut le début du dialogue théologique, dès 1972, entre le Vatican et les Pentecôtistes.

¹⁶ « Il y a une tension pratiquement insurmontable entre les concepts de *missio Dei* et de *missio ecclesiae* » (original anglais), Rapport soumis par la délégation coréenne à une consultation sur mission et unité tenue au et sous la responsabilité du Centre international réformé John Knox. Cf. *And the Net was not Torn. Report from a Consultation on Mission in Unity*, 19-23 April, 1998, p. 33. Le renouvellement du travail sur l'ecclésiologie est documenté pour le COE et l'Alliance évangélique mondiale dans : « Foi et Constitution » : *La nature et la mission de l'Église*. Genève, COE, 2005 (Faith and Order Paper Nr 198). Original anglais. Traduction sur la page Web.

« Commission de Mission et d'Évangélisation » : cf. « La mission et l'évangélisation dans l'unité aujourd'hui » in : J. Matthey (dir.) « *Vous êtes la lumière du monde* » *Déclarations du Conseil Œcuménique des Églises sur la mission 1980-2005*. Genève, COE, 2005, et id. (ed.) *Come Holy Spirit, Heal and Reconcile! Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 2005*. Geneva, WCC, 2008. Pour l'Alliance évangélique mondiale, cf. William D. Taylor (ed.) *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*, Grand Rapids, Baker, 2000, cop. World Evangelical Fellowship. Enfin, une semblable reprise de l'intérêt pour l'ecclésiologie se dessine également dans les travaux de la commission théologique du Comité de Lausanne. Il faudra attendre les résultats du congrès au Cap en Afrique du Sud pour en interpréter la signification.

¹⁷ En effet, le comité de préparation d'Édinburgh réunit à peu de choses près les responsables missionnaires des organismes et Églises qui avaient participé au Forum chrétien mondial tenu à Nairobi à la fin 2007. Présentation du Forum : Hubert van Beek (ed.) : *Revisioning Christian Unity. The Global Christian Forum*. Oxford, Regnum Books, Oxford Centre for Mission Studies, 2009, 288 p.

Édinburgh 2010

L'originalité de la célébration du centenaire

Il est évident que d'un point de vue quantitatif, la conférence de cette année était bien moins impressionnante que celle qui a eu lieu il y a cent ans. Le nombre des délégués atteignait cette année à peine un quart des 1215 délégués de 1910. Par contre, la représentativité et la variété des participants témoignaient de l'extraordinaire diversification du christianisme dans le monde contemporain. Selon des statistiques non vérifiées¹⁸, on a pu compter des représentants de 200 Églises et organisations chrétiennes, de 115 contextes ecclésiaux différents, recoupant 77 nationalités, 65 pays de résidence et 62 langues maternelles. La différence de composition de la conférence reflète les transformations profondes du christianisme en cent ans.

La particularité du processus d'étude et de la conférence de 2010 réside cependant dans la composition du comité de préparation. La liste est trop longue pour nommer toutes les Églises, institutions ou organisations mondiales représentées. Il s'agit entre autres du Conseil œcuménique des Églises et d'autres partenaires classiques du mouvement œcuménique (comme l'Alliance réformée mondiale ou la Fédération luthérienne mondiale), du Conseil Pontifical pour l'Unité des chrétiens, de l'Alliance évangélique mondiale, du Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde, de l'Organisation des Églises Indépendantes Africaines, de délégués pentecôtistes et orthodoxes. C'est dans le fait qu'une vingtaine d'Églises, organisations œcuméniques, confessionnelles ou missionnaires ont organisé le processus d'étude et la conférence *ensemble* que réside le « miracle » d'Édinburgh 2010. En effet, ce sont des mouvements et des Églises qui étaient en conflit majeur au sujet de la mission durant le siècle passé qui se sont retrouvés à un haut niveau à Édinburgh. La conférence a donc permis de documenter les progrès récents – qui restent relatifs – dans le sens d'un rapprochement missiologique. Je n'ai pas la place de résumer ici les 300 pages du livre contenant les

¹⁸ Selon une communication privée de la part du président du Conseil Général de Édinburgh 2010

résultats du processus d'étude¹⁹. Je limiterai mon propos à commenter le thème de 2010 ainsi que quelques accents théologiques marquants.

Thème de la conférence de 2010 : Témoigner du Christ aujourd'hui

Il est intéressant de comparer le thème de 2010 avec le mot d'ordre souvent considéré comme un bon résumé de la conférence de 1910 : l'évangélisation du monde en notre génération²⁰.

Le vocabulaire de « témoignage » a remplacé celui d'évangélisation. Il est plus fréquent dans la Bible pour décrire le mandat des chrétiens en général que celui d'évangéliser, souvent réservé à Jésus et aux premiers apôtres. Il n'a pas le caractère d'agressivité trop souvent lié à l'évangélisation, à cause de pratiques inacceptables. Parler de témoignage implique une vision de la mission qui concerne l'ensemble de la vie. Le témoin fait rayonner le message non seulement par une parole, mais par son attitude, sa vie. C'est un terme reconnu par les catholiques comme par les protestants, par les orthodoxes comme par les pentecôtistes, par les progressistes comme par les conservateurs.

Mais témoigner de qui, de quoi ? Beaucoup auraient souhaité une référence à la mission de Dieu dans le thème de 2010. La raison qui a finalement poussé les responsables à choisir la **référence au Christ** tient au fait que dans le monde contemporain multi-religieux, parler de Dieu ne renvoie pas nécessairement au christianisme. Le choix s'est donc porté sur une caractéristique spécifique de notre foi, la référence à Jésus-Christ. Il ne faut cependant pas interpréter cela dans le sens d'un retour au christomonisme.

« **Aujourd'hui** » remplace en quelque sorte l'ancienne formulation « dans notre génération ». Nous tenons à témoigner en lien avec l'actualité présente, en dialogue avec le monde contemporain, pour

¹⁹ Daryl Balia and Kirsteen Kim (eds.) : *Edinburgh 2010 – Witnessing To Christ Today*. Oxford, Regnum Books, 2010, 301 p. Ce livre a été envoyé à tous les délégués avant la conférence. Les thèmes missionnaires étaient les suivants : 1) Fondements de la mission ; 2) La mission chrétienne parmi les autres religions ; 3) La mission et les postmodernités ; 4) Mission et pouvoir ; 5) Formes de l'engagement missionnaire ; 6) Éducation et formation théologiques ; 7) Communautés chrétiennes dans les contextes contemporains ; 8) Mission et unité – ecclésiologie et mission ; 9) Spiritualité de la mission et authenticité de la vie de disciple.

²⁰ Le mot d'ordre habituellement attribué à Édimbourg était celui du Student Volunteer Movement for Foreign Mission.

que le message soit pertinent et crédible. Mais il n'y a plus aujourd'hui de manière générale, un sentiment quasi apocalyptique d'une fin des temps proche. Si urgence de la mission il y a, c'est parce que le message est capital pour tout un chacun. Le temps de Dieu cependant ne relève pas de notre lecture du calendrier.

Thèmes d'Édimbourg 2010 à la lumière des évolutions en missiologie

Missio Dei

La mission vient du cœur même de Dieu compris comme Père, Fils et Esprit. Voilà maintenant un point de vue partagé par l'ensemble des organismes participant au projet Édimbourg 2010. Enraciner l'engagement missionnaire dans la dynamique de Dieu, c'est, comme nous l'avons vu, le virage principal pris en missiologie œcuménique au milieu du siècle passé, un virage qui a fortement contribué à la polarisation évoquée dans cet exposé. Certes, des différences d'interprétation demeurent dans deux domaines en tout cas.

Il s'agit d'abord de la signification d'une présence universelle de Dieu. Elle peut être articulée exclusivement à une théologie de la création ou également à la sotériologie. La majorité des Églises libres, évangéliques ou pentecôtistes se retrouveraient dans la première interprétation, alors que la majorité des théologiens actifs dans le mouvement pour l'unité accepteraient une présence à conséquence potentiellement salvifique.

Il s'agit ensuite de la relation entre *missio Dei* et *missio ecclesiae*. Durant les années 60, ces deux approches s'excluaient mutuellement. C'est une position que l'on peut encore trouver chez les militants tendant au messianisme politique ou auprès d'organisations sécularisées où le développement a remplacé l'Église. Deux autres positions restent possibles. On peut avancer que l'Église est l'instrument exclusif de la mission universelle de Dieu : une position que l'on trouve chez les milieux conservateurs ou à ecclésiologie très traditionnelle. Enfin, il y a une position « mixte » qui considère que l'Église a au sein de la *missio Dei* un rôle spécifique, important voire essentiel (la mission de l'Église), mais que d'autres acteurs, sociaux, politiques ou religieux, agissent également au nom du Dieu missionnaire. C'est cette dernière position que l'on retrouve, avec des variantes, au sein des organismes œcuméniques classiques.

Même si des interprétations différentes demeurent quant à la signification des termes, il est réjouissant d'avoir pu dire ensemble, à Édimbourg, que notre engagement, en dernière analyse, trouvait sa justification dans une conception trinitaire d'un Dieu « en mission »²¹. En 1910, l'accent était encore beaucoup plus fortement christocentrique²².

Revêtus de puissance par l'Esprit

L'expression anglaise d'*empowerment* figure en bonne place dans les documents d'Édimbourg. On parle de la puissance de l'Esprit Saint qui rend les disciples du Christ capables d'un témoignage crédible auprès de personnes d'autres croyances, qui actualise la présence du Seigneur chez les croyants et les équipe pour la mission grâce aux charismes. Il faut noter que l'Esprit Saint est entrevu comme la présence sensible de Dieu dans le quotidien de l'existence. Ce n'est pas seulement une illumination intérieure ni simplement une présence dans la liturgie. On peut déceler en cela l'influence croissante de l'expérience et la réflexion académique pentecôtiste, qui a été parallèle à une meilleure prise en compte de la pneumatologie par les missiologues, grâce aussi aux contacts avec les orthodoxes²³.

²¹ Suite à la critique des grands récits, la notion de *missio Dei* a été parfois mise en question. N'y avait-il pas là une forme inappropriée de théologie, voire même d'idéologie de l'histoire ? Bert Hoedemaker a sérieusement remis en question une série de notions missiologiques comme résultant de la conception du monde héritée de la modernité. Cf. Bert Hoedemaker : « Mission, unity and eschaton : a triadic relation » in : *Reformed World*, Vol. 50, Number 4, December 2000 (thematic issue on "mission in unity"), p. 173-182. À la suite d'une importante consultation tenue à Willingen cinquante ans après la fameuse conférence du CIM, il est apparu important de maintenir la référence à un Dieu en mission, tout en revisitant les conséquences à tirer ou à éviter pour une interprétation de l'histoire. Cf. « Missio Dei revisited. Willingen 1952-2002 », numéro thématique de *International Review of Mission*, Vol. XCII No. 367, Octobre 2003.

²² Kirsteen Kim : « Edinburgh 1910 to 2010 : From Kingdom to Spirit » in : *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, à paraître.

²³ On trouve un bon résumé des développements en pneumatologie dans les ouvrages et articles de Veli-Matti Kärkkäinen, professeur pentecôtiste au Fuller Theological Seminary, USA, et de Kirsteen Kim, professeure protestante à Leeds, Royaume Uni, et vice-modératrice de la Commission de Mission et d'Évangélisation du COE (voir aussi note précédente). Un des précurseurs les plus influents d'une meilleure prise en compte de la pneumatologie dans les milieux œcuméniques fut incontestablement Jürgen Moltmann (*Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München, Kaiser, 1991), d'ailleurs souvent

Quant on sait qu'il y a cent ans, selon nos connaissances actuelles, Édimbourg n'avait pas du tout tenu compte du pentecôtisme naissant et que pendant des décennies on s'était mutuellement déniés et condamnés, on mesure le changement opéré²⁴.

Respect et humilité – mission à la manière du Christ

L'insistance sur la puissance conférée par l'Esprit aux croyants ne pousse pas à une affirmation triomphaliste²⁵. Sur ce point, la différence d'avec 1910 est également notoire. Dans la foulée de David Bosch, les participants à Édimbourg 2010 acceptent en majorité de tendre vers un équilibre entre une affirmation claire et consciente de leur foi et un témoignage humble et respectueux des interlocuteurs²⁶.

Par ailleurs, le processus d'étude d'Édimbourg a permis une ample réflexion sur la relation entre mission et pouvoir, touchant aux domaines suivants que je ne peux qu'effleurer ici :

- **Relation entre Église et pouvoirs** : Édimbourg souligne la nécessité de confesser les abus de pouvoir et l'utilisation directe ou indirecte du pouvoir politique ou économique en mission (colonialisme). C'est tout l'héritage constantinien qui doit être mis en question.
- La relation au pouvoir se matérialise dans les **méthodes utilisées en mission**. C'est la question du prosélytisme, non seulement

étudié par les théologiens pentecôtistes.

²⁴ Les préparatifs de la conférence de San Antonio en 1989, puis de l'assemblée de Canberra en 1991 avaient insisté sur le rôle du Saint Esprit. Le conflit suscité par les interventions plénières à ladite assemblée avait par la suite ralenti les travaux œcuméniques sur la pneumatologie, repris finalement dans le cadre des préparatifs pour la conférence d'Athènes. Cf. Kirsteen Kim : « Controversy at Canberra, 1991 », introduction de son livre *The Holy Spirit in the World. A Global Conversation*, Maryknoll, Orbis, 2007, p. viii – xiv, et Michael Kinnamon, « Report on the World Mission Conference Athens 2005 », in : *IRM* Vol. 94, No. 374, July 2005 (Athens 2005 – listeners' reports), p. 390.

²⁵ « Nous sommes appelés à trouver des manières pratiques de vivre en tant que membres d'un Corps Unique, sachant bien que Dieu rejette les orgueilleux, que Christ accueille et habite les pauvres et les affligés et que la puissance de l'Esprit Saint se manifeste dans notre faiblesse. » (Édimbourg 2010, Appel commun, § 4)

²⁶ Cette double approche ressortait déjà des textes publiés en 2006 pour lancer le processus d'étude en parlant de la mission dans l'humilité et l'espérance. Le livre classique de David J. Bosch est : *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires.*, Paris, Karthala ; Genève, Labor et Fides ; Lomé, Haho, 1995.

dans les relations entre chrétiens, mais dans le sens de la tentation d'attirer des personnes par l'offre d'avantages matériels ou sociaux. Cette question doit être reprise, notamment dans le débat entre mission et développement, de même, évidemment, que dans les relations avec les orthodoxes.

- Enfin, il faut mentionner les **relations nord-sud ou ouest-est en Église**. Les acquis des années 70 et 80 en matière de théologie du partenariat et de partage du pouvoir ont été complètement dépassés par l'évolution culturelle et économique récente. Au point qu'à Édimbourg, on n'a pas su quelle terminologie utiliser pour caractériser les relations entre Églises – la terminologie de « partenariat » ne correspondant plus à la réalité.

Les documents de 2010 appellent à une conversion vers une théorie et une pratique de la mission qui se distancie de l'utilisation d'un pouvoir aliénant et s'engage dans un processus de guérison des mémoires et de réconciliation dans la justice. Sans que cela ne soit mentionné directement, les références à l'humilité et à une relation critique face au pouvoir évoquent l'expression « mission à la manière du Christ » chère au COE depuis la publication de son texte de base sur la mission en 1982.

La création entière comme horizon de la mission

La référence au Dieu trinitaire, créateur, mais aussi à l'Esprit qui souffle où il veut, permet de rétablir le lien entre mission et création. Dans l'esprit d'Édimbourg 2010, cela a une connotation éthique – l'appel à un zèle pour la protection de l'environnement – mais aussi liturgique. En effet, il est question d'une liturgie renouvelée reflétant la beauté du Créateur et de la création. Il est remarquable que cet élargissement – relativement récent – de l'horizon de la mission à la création tout entière soit devenu un élément de consensus aussi large²⁷. La mission d'amour de Dieu qui transforme et réconcilie concerne toute la création. En résumé, on peut dire qu'il s'agit de revoir l'ensemble de notre spiritualité personnelle et communautaire

²⁷ Au niveau du COE, les premières ébauches remontent à l'assemblée de Vancouver en 1983, puis à la conférence de San Antonio en 1989 dont la section III s'intitulait : « la terre est au Seigneur ». Cf. Église réformée de France, *Bulletin Information-Évangélisation* 1990/1, numéro dédié à la conférence du Conseil œcuménique sur la mission et l'évangélisation à San Antonio en 1989. Il faut cependant noter que les travaux les plus pertinents du COE sur le sujet de la création sont issus du programme Justice, paix et sauvegarde de la création.

pour discerner notre place dans la création et la place de la création dans le cadre de la mission de Dieu.²⁸

Un message concernant la vie dans son entier (« holistique »)

À divers endroits, l'appel issu de la conférence d'Édimbourg mentionne des éléments du contenu du message ou de la mission. Il y est question d'amour, de salut, de pardon des péchés, mais aussi de vie en abondance, de libération des pauvres, de justice, de paix et de protection de l'environnement, de réconciliation et de grâce. Il s'agit évidemment aussi de rendre témoignage à la vérité et en particulier au caractère unique de Jésus Christ. L'appel commun rassemble donc *de facto* les priorités qui avaient souvent opposé chrétiens et Églises en mission ces dernières décennies. C'est une constatation réjouissante qui témoigne du fait que les positions ont évolué.

En guise de conclusion

Mise entre parenthèses des sujets les plus controversés

On ne peut que se réjouir de la forme de consensus rendue possible à Édimbourg, même s'il faut rester conscients du fait que, contrairement au processus d'étude, la conférence de 2010 a eu tendance à éviter les problèmes théologiques et éthiques qui restent sujets de division. On a assisté à une sorte de « gentlemen's agreement » non écrit et partiellement inconscient qui, de rares exceptions près, a abouti à l'exclusion, en plénière, des sujets qui auraient pu fâcher. Aucun mot d'ordre n'avait été donné par les organisateurs, mais c'est comme si les participants avaient pris conscience de l'importance d'affirmer en priorité ce qui était commun. C'est peut-être un des parallèles les plus évidents avec la conférence de 1910.

On peut évoquer par exemple l'absence de consensus en matière de théologie des religions. On sait que le mouvement de Lausanne reste dans son ensemble proche de la position exclusiviste contenue dans la déclaration de 1974, version protestante du traditionnel *extra ecclesiam nulla salus*. Même si des théologiens individuels et des groupes de réflexions ont beaucoup évolué, il ne me semble pas que,

²⁸ Dans le texte d'une page, signé par une vingtaine de délégués pentecôtistes à Édimbourg, figure la phrase suivante : « Nous affirmons le mandat de la mission divine de réconcilier l'ensemble de la création de Dieu en Christ, et faisons cela au-delà des lignes de démarcations confessionnelles. » cf. "A Statement by Pentecostal Participants at the Edinburgh 2010 Centennial celebration, Edinburgh, Scotland, 2-6 June 2010", traduction non officielle par l'auteur du présent article.

sur ce point, Lausanne ait dans son ensemble changé de position. Même au sein du COE, la question reste débattue, et c'est le fameux résumé en trois affirmations de San Antonio qui demeure la référence : « Nous ne pouvons pas indiquer d'autres voies qui mènent au salut que Jésus-Christ. – Nous ne pouvons pas non plus fixer des limites au pouvoir rédempteur de Dieu. – Il existe une tension entre ces deux déclarations, tension qui n'a pas encore été surmontée. »²⁹ En 1989, lorsque ces déclarations avaient été rédigées, le COE était sous une double pression. Dans la foulée de théologiens comme Stanley Samartha ou Wesley Ariarajah, certains voulaient qu'il s'ouvre aux perspectives pluralistes, suite à la publication des thèses de John Hick et Paul Knitter. D'autres, comme l'évêque Lesslie Newbigin, les milieux missionnaires traditionnels et les évangéliques avertissaient le COE qu'un tel pas signifierait une réelle transgression par rapport à l'ensemble des positions défendues jusqu'alors, avec des conséquences incalculables³⁰. La conférence de 1989 a su trouver une formule de compromis qui reste valable jusqu'à aujourd'hui, comme on a pu le constater lors de la conférence d'Athènes et de l'assemblée du COE à Porto Alegre³¹.

D'autres sujets n'ont pas été abordés réellement en plénière, notamment la question du prosélytisme ainsi que les questions d'éthique personnelle, sexuelle et familiale.

Mission et unité

Cela dit, et malgré ses limitations évidentes, l'ensemble du projet Édimbourg 2010 peut être interprété comme une tentative de marquer une avancée dans la relation entre mission et unité. En ce sens, la conférence de 2010 est directement dans la ligne de celle de 1910 : elle offre l'occasion d'une prise de conscience de la volonté de

²⁹ Ainsi résumé dans le texte adopté en l'an 2000 par la Commission de Mission et Évangélisation du COE. Cf. « Mission et Évangélisation dans l'unité aujourd'hui », *op.cit.*, § 58.

³⁰ L'éditorial de l'*International Bulletin of Missionary Research* d'avril 1989 (vol. 13, no. 2) se demandait si le COE allait franchir le « Rubicon théologique » et abandonner la référence à l'unicité du Christ.

³¹ Contrairement à une opinion répandue, le sujet ne fait pas l'unanimité au sein du COE. Avant 2006 et l'exposé magistral de l'archevêque de Cantorbéry, les assemblées générales avaient marqué la plus grande prudence à ce sujet. Cf. Kenneth Cracknell : « Ambivalent Theology and ambivalent policy : the WCC and interfaith dialogue 1938-99 » in : *Id., In Good and Generous Faith. Christian Responses to Religious Pluralism*, Epworth 2005, p. 180-209.

progresser vers un témoignage commun et, par là-même, vers l'unité voulue et offerte par le Christ, mais toujours encore voilée par nos infidélités. Un des chantiers importants pour progresser sur cette question concerne évidemment l'ecclésiologie, sujet qui avait été écarté en 1910 et dans beaucoup de conférences missionnaires. Les discussions au sein des groupes de préparation de 2010 ont montré que le débat sur l'intégration entre mission et Église restait ouvert, et pas seulement entre théologiens évangéliques et œcuméniques : une frange très importante du christianisme continue d'envisager l'unité exclusivement d'un point de vue spirituel, sans conséquences institutionnelles. Sur ce point, finalement, on n'a pas beaucoup évolué depuis cent ans. C'est le défi du mouvement œcuménique que de prouver la possibilité de progrès en matière d'ecclésiologie et aussi de montrer la pertinence du modèle d'intégration de 1961 dans le contexte culturel, économique et politique contemporain.

Il est temps de conclure ce bref parcours à travers quelques étapes de l'évolution de 1910 à 2010 dans le monde missiologique protestant et œcuménique. Il conviendrait d'évoquer de nombreuses autres thématiques issues de la conférence de 1910 et contenues dans les préparatifs de celle de 2010 ; par exemple, la question de la spiritualité ou celle de la migration avec ses conséquences ecclésiales. Enfin, il faut insister sur le caractère hautement provisoire de toute interprétation des tendances récentes. Il n'est notamment pas possible actuellement d'affirmer sans hésitation que le 21^e siècle sera moins conflictuel que le précédent en mission, même s'il est permis d'espérer.

Jacques MATTHEY a été jusqu'à tout dernièrement le directeur de l'Unité Mission et évangélisation au Conseil œcuménique des Églises à Genève. Il est membre de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie.

Orientations de Vatican II, la nouvelle évangélisation et Édimbourg 2010 Mise en perspective

Marie-Hélène ROBERT

Si Édimbourg 1910 a été un événement intra-protestant, et ouvert aux anglicans, Édimbourg 2010 a rassemblé des délégués de nombreuses confessions chrétiennes. En 1910, le monde catholique n'avait pour ainsi dire pas fait écho à l'événement à l'époque¹. Un évêque, isolé, avait envoyé une lettre pour exprimer sa sympathie et son espoir de voir la liberté religieuse s'étendre ; cette lettre a été très applaudie par les participants à la conférence, qui l'ont reçue comme un signe prophétique de l'ouverture de Rome, mais elle semble n'avoir eu aucun retentissement dans le monde catholique². Les historiens pourront dire si Édimbourg 1910 a influencé le concile Vatican II et si ce concile a rendu possible la participation officielle de 25 délégués catholiques à la rencontre d'Édimbourg 2010. Le fait est que la dynamique œcuménique dont j'ai été témoin à Édimbourg 2010 n'était guère imaginable lors de la conférence missionnaire mondiale du début du siècle dernier.

J'aimerais regarder dans quelle mesure le concile Vatican II, moment capital pour la mission au XX^e siècle, semble être aujourd'hui soit prolongé, soit relayé, soit balayé, selon les milieux, par la « nouvelle évangélisation », mais non sans que cela pose de nouveaux

¹ Mis à part l'article du jésuite Alexandre Brou, « Les missions protestantes en 1910. Le congrès mondial d'Édimbourg », *Études*, tome 126, 1911, p. 231-250. Malgré le ton volontiers polémique perce un embryon de réflexion en faveur d'un rapprochement œcuménique.

² Mgr Bonomelli, évêque de Crémone. Voir Daniel Moulinet, « Réactions catholiques face aux tentatives d'union des Églises au début du XX^e siècle », *Histoire et missions chrétiennes*, n°13, 2010, p. 137-154.

problèmes missiologiques. Y a-t-il d'autres voies explorées actuellement, perceptibles notamment lors de la rencontre d'Édimbourg ?

L'apport de Vatican II pour la mission catholique : les textes et leurs prolongements

Dans le monde catholique, l'événement-clé qui a réorienté la mission au XX^e siècle a été le Concile Vatican II. Le décret *Ad gentes*, tout spécialement, mais aussi l'ensemble des textes conciliaires offraient de nouvelles pistes pour annoncer l'Évangile selon un esprit nouveau, celui de l'ouverture au monde. *Lumen gentium* a réaffirmé la nature intrinsèquement missionnaire de l'Église. *Nostra aetate* a permis de nouer de nouvelles relations avec le judaïsme, l'islam et les autres religions ; le décret sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio*, a incité à des rapports de respect et de complémentarité ; *Gaudium et spes* a aidé à comprendre de manière différente les liens entre l'Église et le monde. *Dignitatis humanae* a affirmé le principe de la liberté religieuse.

Au vu de ces textes, les catholiques ont désormais le devoir de dialoguer avec les autres chrétiens, avec les juifs, les musulmans et les croyants d'autres religions, ainsi qu'avec les athées. Cela fait intrinsèquement partie de leur mission. On sait que cette option n'a pas rencontré l'unanimité parmi les pères conciliaires et que des courants d'opposition, même minoritaires, ont été influents pour que l'Église ne se « compromette » pas en dialoguant avec le monde et avec les « impies », au lieu de les convertir au christianisme³.

Mais le tournant s'est pris, dans la pensée de nombreux catholiques et dans un grand nombre de réalisations. La question missiologique qui se pose à l'Église catholique du XXI^e siècle ne peut occulter les rapprochements œcuméniques et interreligieux, pas plus qu'elle ne peut ignorer le concile Vatican II et les textes missiologiques qui l'ont suivi : *Evangelii nuntiandi* (Paul VI en 1975), *Dialogue et mission* (Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux, 1984), *Redemptoris missio* (Jean-Paul II en 1990), *Dialogue et Annonce, Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile* (du Conseil pontifical pour le dialogue

³ Voir Dominique Avon et Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980 : colloque de Montpellier, juin 2007*. Paris, Karthala, 2009, 423 p.

interreligieux en 1991), pour ne citer que les plus importants d'entre eux.

Dans le sillage de Vatican II : les réalisations et les questions

Les problématiques missiologiques sont spécifiques aux contextes. La problématique interreligieuse ne se vit pas en Asie comme en Afrique ou en Europe, ni de la même manière à Lagos et à Kaduna, dans le même Nigeria ; l'engagement pour la justice est différent en Amérique Latine et en Afrique, etc. L'attention précise au contexte demande donc la participation prioritaire et éclairée des personnes engagées localement. Dans le domaine de la promotion de la justice, du dialogue interreligieux et de l'inculturation, les réalisations novatrices ont été nombreuses. Elles semblent à présent être réévaluées. Schématiquement, le dialogue nuirait à l'annonce de l'Évangile ; l'engagement pour la justice mettrait sous le boisseau le rapport à la transcendance de Dieu. L'inculturation mettrait en question l'universalité du message évangélique. Je m'arrête sur l'inculturation.

Si l'un des enjeux principaux de la mission est la réception du message évangélique, cela demande aux acteurs de la mission, d'une part de réfléchir à leurs modalités d'annonce selon les contextes, et d'autre part de prendre en compte les catégories culturelles des récepteurs. Or un déplacement considérable se constate depuis un demi-siècle : les Églises dites du Sud, depuis la décolonisation, ont une part importante dans l'Église, non seulement par le nombre des fidèles et la croissance du clergé indigène, mais aussi par la montée des théologies dites contextuelles : théologie africaine, asiatique, théologie de la libération, etc. Ce sont ces Églises du sud qui désormais déterminent les conditions de réception, théologiques, pastorales, liturgiques, de l'Évangile dans les Églises locales. Mais une tension parfois vive se manifeste entre ces Églises et le magistère romain, dont le souci premier est celui de la communion universelle, toujours propulsée mais aussi mise en péril à ses yeux par les réalisations circonscrites à un contexte. À ce titre, l'inculturation est au cœur des débats du XX^e siècle.

PM
40

La reconnaissance du contexte

Une des « révolutions missiologiques » du XX^e siècle est bien la reconnaissance du contexte comme lieu de discernement et d'exercice de la mission, reconnaissance couplée à une vigilance sur les écueils possibles : le repli sur le contexte, la tentation de figer la culture, la perte du lien à l'Église universelle. L'annonce de l'Évangile ne se fait pas en dehors d'un contexte donné, mais elle suppose tout autant un dépassement de ce contexte. L'absolu ne peut pas être le contexte, mais le Royaume de Dieu, à la fois présent dans les cultures et qui les transcende toutes. Le rapport aux fondements et à la tradition est engagé dans cette réflexion sur mission et contexte. L'interaction est délicate. Que faire du judaïsme et de l'hellénisme ? Le pape Benoît XVI rappelle avec force leur nécessité pour toute réalité ecclésiale qui se veut catholique⁴. Une nécessité qui n'est pas d'ordre normatif ou paradigmatique, mais qui est celle de la relation à l'origine. Une certaine conception missiologique de l'inculturation, au nom de la théologie contextuelle, pense que le Christ s'incarne dans chaque culture comme il s'est incarné dans la culture juive il y a 2000 ans. Les cultures des Nations sont de ce fait mises sur le même plan que la culture juive. Est-ce tenable, théologiquement, alors que le Christ est inscrit dans l'histoire propre d'Israël ? Selon la foi chrétienne, la venue du Christ s'est produite une fois pour toutes, et elle a ouvert sur l'espérance de la seconde venue du Christ, glorieuse, appelée parousie.

Mais une autre position est-elle possible, au plan missiologique, sans que les cultures des Nations ne soient dévalorisées ni que soit rendu impossible un véritable accueil de l'Évangile ? Dans la mission moderne, l'héritage du monde grec a souvent été ignoré et celui du monde juif remplacé par les réalités locales. Le risque est grand de ne plus comprendre l'Église locale dans son lien intrinsèque à la racine qui la porte. Il n'est pas inopportun ici de rappeler l'image paulinienne de la greffe de l'olivier sauvage sur l'olivier franc. D'une part, l'Église doit laisser d'autres branches se greffer avec elle sur l'olivier franc, Israël ; d'autre part, les branches greffées n'ont pas à s'enorgueillir au détriment du tronc qui les porte, et on peut ajouter, en méprisant les autres branches, juives et chrétiennes. La mise en garde

PM
41

⁴ Foi, raison et Université. Souvenirs et réflexions. Allocution de Benoît XVI devant des représentants du monde des sciences à Ratisbonne », *La Documentation catholique* 2366, 15 octobre 2006, p. 924-929.

de Paul dans la Lettre aux Romains est celle d'un appel à l'unité et à la complémentarité, non en vertu des mérites des uns et des autres, mais en vertu de la liberté et de la miséricorde souveraines de Dieu. L'inculturation est alors un lieu déterminant pour une Église locale lorsqu'elle doit vérifier son lien vital avec la racine et avec les autres branches. Il me semble que la question œcuménique se joue également à ce niveau.

Mission et nouvelle évangélisation

Presqu'un demi-siècle après le concile, l'heure est au bilan. Les uns regrettent que les impulsions de Vatican II ne soient pas allées jusqu'au bout de leurs promesses, et ils font figure d'anciens combattants ; les autres estiment que le Concile a fait fausse route, qu'il a mené l'Église à des impasses, et ils font figure de réactionnaires (œcuménisme et interreligieux sont particulièrement mis en cause). D'autres encore essaient d'analyser l'évolution du contexte et proposent de nouvelles voies, comme celle de la nouvelle évangélisation, que nous allons examiner. Pourquoi semble-t-elle s'imposer, au moins en Occident ? Quels sont ses présupposés ?

Évolutions du contexte

Dans l'analyse de l'évolution du contexte par les promoteurs de la nouvelle évangélisation, quelques points forts émergent, qui manifestent que la vision optimiste et confiante sur le monde en progrès qui a animé le concile Vatican II n'est plus tenable.

La mondialisation

La mondialisation fait évoluer la réflexion sur le lien entre mission et contexte. Le risque majeur qui est pointé est désormais celui de la dissolution de la vérité dans l'océan des opinions et des croyances. La vision de l'homme et des cultures est affectée par la mondialisation. L'urgence missionnaire est de couper court au relativisme⁵ ; or celui-ci a pu être cautionné par une mauvaise herméneutique des textes conciliaires.

⁵ La mondialisation est au cœur de la troisième encyclique de Benoît XVI, *Caritas in veritate*. C'est la première fois qu'un texte pontifical emploie ce terme. Le pape s'interroge cependant davantage au plan économique et social qu'au plan culturel dans ce texte. Mais le relativisme est au cœur de nombreuses prises de position du pape.

L'urbanisation

Il me semble que le véritable changement de contexte est à chercher dans l'urbanisation croissante des cultures, sur tous les continents. Le rapport à son identité propre mais aussi le rapport à l'autre en est entièrement modifié ; les relations familiales et les rapports de voisinage laissent place à des relations dites « en réseaux », ces réseaux étant librement constitués en fonction d'intérêts communs, dans une même aire géographique ou à l'autre bout du monde. La culture devient une réalité fluide. La notion d'appartenance connaît des mutations. Dans ce contexte, la nouvelle évangélisation va promouvoir les réseaux mais aussi renouer avec les relations de voisinage, grâce aux Cours Alpha par exemple, et plus largement par le recentrage sur la paroisse. La paroisse permet en effet une proximité et une diversité, puisque les membres ne se choisissent pas. La nouvelle évangélisation cherche à susciter la communion entre les paroissiens et les associations, les mouvements, les congrégations et les communautés, unifiés en principe autour d'un appel et d'un projet plus particuliers. La place des laïcs est essentielle et le lien avec les prêtres est à soigner. La nouvelle évangélisation est aussi attentive à rendre les paroisses missionnaires, et non repliées sur les seules activités internes. L'eucharistie est mise au centre de la vie chrétienne et de la paroisse, comme rassemblement et envoi⁶.

La sécularisation

La sécularisation est un point d'attention majeur du magistère romain et des tenants de la nouvelle évangélisation. Mais deux lignes apparaissent, en tension, celle de la re-christianisation des sociétés sécularisées et celle de leur ré-évangélisation. Ces lignes sont souvent confondues dans l'opinion, ce qui porte préjudice à la nouvelle évangélisation, qui n'a pas de projet sociopolitique particulier mais bien un projet d'ordre spirituel et éthique : évangéliser les cœurs et les vies.

⁶ Voir en particulier *Paroisses et nouvelle évangélisation. L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés*, actes du IV^e Colloque de Rome, présenté par Jean-Luc Moëns, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2009, 317 p.

Un nouveau dicastère : le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation

L'expression « nouvelle évangélisation » se trouve sous la plume de Jean-Paul II dès 1979, lors de son premier voyage apostolique en Pologne. Elle apparaît en 1988 dans *Christifideles laici* : vu la « diffusion incessante de l'indifférence religieuse, de la sécularisation et de l'athéisme [...] l'heure est venue d'entreprendre une nouvelle évangélisation. » (n°34). Cette exhortation apostolique est une véritable charte de la nouvelle évangélisation telle qu'elle a été promue par Jean-Paul II. Tout récemment, Benoît XVI a institué le Conseil pontifical pour la nouvelle évangélisation par le motu proprio⁷ *Ubicumque et semper*, daté du 21 septembre 2010. L'annonce en avait été faite le 28 juin 2010. Le président de ce dicastère est Mgr Rino Fisichella⁸. Le 12 octobre 2010, ce dernier a présenté ce motu proprio en énonçant qu'il était dans le droit fil de Vatican II, que « l'objectif constitue un grand défi pour l'Église entière », ce qui inclut la perspective et œcuménique et universelle, même si « ce motu proprio concerne principalement les Églises d'ancienne tradition... ayant besoin d'un nouvel élan missionnaire pour parvenir à répondre aux interrogations de notre temps »⁹. Certes la nouvelle évangélisation s'adresse aux baptisés et tente des les faire sortir du subjectivisme, de l'individualisme ambiants, de la perte du sacré, ce qui semble plus caractéristique de l'Occident que des autres parties du monde. Mais cette dimension apologetique n'est pas première, en fait. Le point de départ du motu proprio est que « L'Église a le devoir d'annoncer l'Évangile partout et toujours... », « ubicumque et semper ». L'expression semble anti-contextuelle au possible ; ou plutôt, elle énonce ce qui peut animer le rapport à tout contexte, avec ses difficultés propres, le devoir d'évangélisation, rappelé par Vatican II comme étant constitutif de la nature de l'Église, et étant dévolu à tout baptisé, non à quelques acteurs particuliers.

⁷ Lettre émise par le pape de sa propre initiative.

⁸ Ancien président de l'académie pontificale pour la vie et ancien recteur de l'université du Latran ; ses recherches ont porté sur la théologie fondamentale ; il se situe dans la ligne de *Fides et ratio*.

⁹ Cité du Vatican, *VIS*, 12 octobre 2010.

Interrogations sur la nouvelle évangélisation

L'insistance actuelle que le magistère et certaines communautés mettent sur la nouvelle évangélisation interroge les missiologues. Je ne retiens pas les remises en cause portées par les deux courants extrêmes mentionnés plus haut (le courant nostalgique de Vatican II – ou peut-être de l'état du monde au XX^e siècle –, et les réfractaires au dialogue et à l'œcuménisme, – nostalgiques de Vatican I et des siècles antérieurs de chrétienté). Je vais tenter de voir quelle peut être une position de missiologue qui se situe résolument dans le XXI^e siècle. Mais ce siècle est-il si facile à déterminer ? Le XXI^e siècle n'est pas le même d'un continent à l'autre !

Si je me situe dans le contexte de l'Europe, mais en restant attentive à la mission dans le monde, je peux pointer plusieurs questions :

- La nouvelle évangélisation fait-elle comprendre différemment la première évangélisation (méthodes, vigilances, échecs, espoirs) ? Première et nouvelle évangélisation sont parfois bien difficiles à distinguer. Un jeune missionnaire ivorien me montrait qu'il comprenait mieux son rôle de prêtre en France en ayant en tête qu'il était en situation de première évangélisation. Mais il ne faudrait pas pour autant tomber dans le schéma d'un « renversement de situation », où l'Afrique viendrait évangéliser l'Europe ! Il s'agit plutôt de mesurer la spécificité des situations et, dans l'optique de la nouvelle évangélisation, de réveiller la flamme missionnaire de chaque baptisé.
- L'Église, trop appuyée sur ses institutions, a récemment perdu de sa crédibilité (pensons aux affaires de pédophilie, en particulier en Irlande et en Belgique). La nouvelle évangélisation doit rester humble, en ce contexte¹⁰, et renoncer au prosélytisme qui peut être un véritable contre-témoignage. Le motu proprio parle d'ailleurs d'expansionnisme de mauvais aloi.
- La nouvelle évangélisation entretient un rapport ambigu avec l'œcuménisme. D'une part, elle a parfois du mal à prendre en compte son apport positif. Sans aller jusqu'à dénoncer l'œcuménisme, le dialogue interreligieux et l'implication sociale comme étant les causes principales de la déchristianisation de l'Europe, certains acteurs engagés dans la nouvelle évangélisation stigmatisent le relativisme qui aurait gagné une partie de l'Église. Ils

¹⁰ Éric Manhaeghe, « Vous avez dit crise ? », *Spiritus* n°200, p.269-276.

mettent l'accent sur des pratiques qui gênent certains défenseurs de l'œcuménisme, comme le chapelet, l'adoration eucharistique, les neuvaines aux saints. Mais, d'autre part, le rappel de la radicalité chrétienne et l'emploi de certaines méthodes d'évangélisation les rendent proches de certains groupes évangéliques. Les soirées de louange communes ou de guérison se répandent, par exemple. J'ai aussi mentionné les Cours Alpha. Face à cette ambiguïté, la conférence d'Édimbourg de juin 2010 a pu rappeler et refonder l'importance du lien entre mission et unité, y compris de la part de chrétiens évangéliques.

- Pourquoi instituer un dicastère pour des questions apparemment propres à un continent ? Aucun dicastère n'a été créé pour soutenir les débuts de la théologie de la libération ou les recherches sur l'inculturation¹¹. Trois hypothèses d'inégale valeur peuvent être avancées. L'Europe compterait-elle plus aux yeux de Rome ? Ou ces questions risquent-elles bien de toucher prochainement l'ensemble de la planète, du fait de la mondialisation, de la modernité et de l'urbanisation mais aussi du fait d'une certaine précarité de l'Église dans tous les continents ? Ou bien encore, plus positivement, est-ce dû à la prise de conscience de la nécessité d'une formation solide pour les nouveaux acteurs de la mission, parfois pris d'un zèle intempestif¹² ? Une certaine crise de la missiologie, au moins francophone, n'est plus à démontrer. Il se trouve des spécialistes du dialogue interreligieux, des historiens de la mission, mais très peu de missiologues à proprement parler,

¹¹ Cela aurait pu être précieux pour éviter un certain nombre de dérives idéologiques, mais aurait peut-être été perçu comme une ingérence romaine plus que comme un soutien. La nouvelle évangélisation pose un lien principal entre son action et le magistère romain, ce qui permet l'institution d'un dicastère.

¹² Les cinq tâches assignées à ce dicastère selon le motu proprio sont : 1 – « approfondir la signification théologique et pastorale de la nouvelle évangélisation » ; 2 – promouvoir – « en étroite collaboration avec les conférences épiscopales qui pourront avoir un organisme *ad hoc* » – « l'étude, la diffusion et la mise en œuvre du magistère pontifical relatif aux thèmes liés à la nouvelle évangélisation » ; 3 – « faire connaître et soutenir les initiatives liées à la nouvelle évangélisation déjà mises en œuvre dans différentes Églises particulières et promouvoir la réalisation de nouvelles en impliquant activement les ressources » de la vie consacrée, des associations de fidèles laïcs, et les communautés nouvelles ; 4 – « étudier et favoriser l'utilisation des formes modernes de communication comme des instruments de la nouvelle évangélisation » ; 5 – « promouvoir l'usage du Catéchisme de l'Église catholique en tant que formulation essentielle et complète du contenu de la foi » pour notre temps.

qui théorisent la question missionnaire dans son ensemble et les réalisations pratiques. La réflexion théologique et pastorale sur la nouvelle évangélisation viendrait redonner du souffle à la missiologie.

- Y-a-t-il une autre voie pour la missiologie catholique du XXI^e siècle que les voies promues au XX^e siècle et actuellement par la nouvelle évangélisation ?

Une nouvelle voie a-t-elle émergé à Édimbourg ?

Les thèmes abordés à la conférence œcuménique d'Édimbourg en juin 2010 montrent l'importance d'une prise en compte large des questions missiologiques¹³ ; ce qui m'apparaît novateur, ce sont moins les thèmes eux-mêmes que le fait qu'ils délient leurs promesses dans leur transversalité et leur entrelacement ; je retiens pour ma part la manière dont la réflexion sur la Bible est à la fois centrale et transversale dans cette rencontre œcuménique.

Le comité de préparation a demandé à l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) de prendre en charge pour la Session 1, « Fondements de la mission », le thème d'étude transversal intitulé « Bible et mission ». De là est né le livre *Figures bibliques de la mission, Exégèse et théologie de la mission. Approches catholiques et protestantes*, paru au Cerf en avril 2010¹⁴. Le thème Bible et mission a également été traité sous des aspects différents dans trois autres Sessions¹⁵. Les membres de l'Afom ont conscience, et de plus en plus, qu'une missiologie non articulée à l'Écriture passe à côté de sa vocation. Annoncer le Christ, tel qu'il se révèle dans les Écritures, selon les modalités de l'Écriture, tout en prenant conscience des décalages culturels entre les divers contextes scripturaires et les

¹³ Voir l'article de Jacques Matthey dans ce dossier, p 21. De nombreux textes sont disponibles en ligne : www.edinburgh2010.org

¹⁴ Lire la recension de François Lestang, *Spiritus* n°201, p. 499-501.

¹⁵ Session 5 (intitulée « les formes de l'engagement missionnaire », par Dr Bill Mitchell, de la Bible Societies 'Scripture engagement' work, Canada), session 7 (« communautés chrétiennes dans des contextes contemporains », par Prof. Daniel Patte, Professeur de Nouveau Testament et Église ancienne – *Early Christianity, Vanderbilt University, USA*), Session 9 (« mission et spiritualité », par le Professeur Nicolae Mosoiu, Église roumaine orthodoxe). Donc 4 sessions sur les 9. (Intitulés des 5 autres sessions : « mission, unité et ecclésiologie » ; « mission et pouvoir », « mission chrétienne parmi les autres croyances », « éducation et formation théologique », « mission et postmodernités ».)

divers contextes actuels d'annonce, nécessite une réflexion approfondie sur les contextes scripturaires :

- Qu'est-ce qui relève en propre de ce qui est à transmettre ?
- Quelles modalités d'annonce peuvent être modifiées ?
- En quoi la dimension œcuménique de l'annonce est-elle fondée au plan scripturaire ? La missiologie peut-elle être confessionnelle ? Et l'exégèse ?
- Dans quelle mesure la pratique de l'annonce permet-elle d'interpréter le texte biblique ?
- Quelles « figures bibliques » de la mission nous semblent les plus pertinentes pour la mission du XXI^e siècle ? Et selon quelles herméneutiques ?

Une lecture non missiologique de l'Écriture la trahit s'il est vrai que l'Écriture a une double visée, de rassemblement et de mission. Le choix a bien été de partir de l'Écriture plutôt que des contextes missiologiques ou des doctrines sur la mission. Ceci n'est pas neutre et manifeste une évolution depuis une vingtaine d'années. Le texte biblique est ici reçu comme fondateur, c'est-à-dire comme norme et source d'inspiration. Il manifeste pourtant une pluralité de voix. Le texte biblique n'est donc pas un prétexte, mais il nous fait ouvrir les yeux sur le contexte, par sa force même, et il nous mène ailleurs, il appelle et envoie. Le livre s'ouvre non par une réflexion sur la mission dans l'Écriture mais par une étude exégétique de la bénédiction de l'humanité dans la Genèse. Cette perspective invite à ne mépriser aucun contexte où la Parole peut être reçue et à replacer la mission dans sa source divine. La prise en compte de la mission comme trinitaire demande de ne pas se focaliser sur une des trois Personnes au détriment d'une autre. Le livre tente donc une approche de textes et de traditions bibliques qui cherche à comprendre pourquoi et comment le message de Dieu pour le monde s'incarne dans des formes de vie communautaire ou individuelle (paroles, actions, prières, organisations). Notre intérêt s'est porté à la fois sur la pertinence de ces formes au regard des théologies et des contextes des auteurs bibliques qu'analysent les exégètes, et des théologies et contextes contemporains sur lesquels réfléchissent les missiologues. On peut, en suivant la préface de Philippe Abadie, vérifier dans ces diverses contributions que l'exégèse mise en œuvre ne fait pas apparaître de clivages confessionnels, mais plutôt des divergences

methodologiques, ou des écarts de points de vue. Seule une approche respectueuse des textes est créatrice et vraiment œcuménique.

Conclusion

La nouvelle évangélisation offre à mes yeux une chance de dynamisme importante pour l'Église envoyée au monde, et pas uniquement en Europe. Deux fils essentiels seront à tenir : l'ancrage éclairé dans l'Écriture et la dimension œcuménique. La missiologie au XXI^e siècle gagnera à être profondément œcuménique. Il ne s'agit pas d'une prise de position pragmatique devant la croissance de la sécularisation ou des autres religions. Il s'agit d'une prise de conscience très forte mise en lumière au plan magistériel au XX^e siècle pour les catholiques : le mandat missionnaire vient du baptême. Reconnaître le baptême de l'autre, c'est donc reconnaître la légitimité de son devoir missionnaire. L'ajustement des pratiques missionnaires peut se référer à la conviction paulinienne que l'Église, en tant que corps du Christ, ne peut se passer d'aucun de ses membres. L'amour est le sang vivifiant de ce corps. La mission est à vivre à l'aune de l'Écriture, qui la nourrit et la juge, et elle se joue dans l'interrelation, de personnes à personnes, concrètes, incarnées, et toujours appelées à un dépassement en Dieu, leur source et leur but ultime.

Marie-Hélène ROBERT est docteur en théologie. Elle enseigne la missiologie à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon (Ucly), France. Elle est religieuse de l'institut missionnaire Notre-Dame des Apôtres, vice-présidente de l'AFOM (Association francophone œcuménique de missiologie) et membre du comité de rédaction de la revue Spiritus.

Témoignage d'une participante de base Quelques réflexions en marge d'Édimbourg 2010

Claire-Lise LOMBARD

Pourquoi cet intitulé ? Bien que suivant avec beaucoup d'intérêt depuis quelques années déjà l'actualité missiologique sous ses formes les plus variées (conférences, parutions, sites internet), je ne me considère pas comme une spécialiste de l'étude ou de la réflexion missionnaire. Mon intérêt pour la mission s'enracine avant tout dans la vie d'une Église locale en France. Il résulte aussi de six années vécues au sein d'Églises locales en Afrique : mon horizon s'y est ouvert à la taille de l'Église universelle. Participer à la Conférence d'Édimbourg a été pour moi un privilège inattendu.

Du travail préparatoire

Une Conférence comme celle d'Édimbourg se vit avant tout comme un temps de découverte réciproque et de célébration. Mais outre les temps de commémoration et de célébration culturelle – ces moments forts qui nous inscrivaient dans l'héritage d'Édimbourg 1910 –, Édimbourg 2010 s'offrait également comme un ambitieux programme d'étude. Un très gros travail de réflexion préparatoire avait été lancé en amont. Il impliquait des personnes avec des arrière-plans très divers, théologiens et missiologues, pasteurs et laïcs, chercheurs et/ou praticiens de la mission. Le résultat de ce travail a été mis à la disposition de tous les participants, un mois avant le démarrage de la Conférence sous la forme d'un ouvrage en anglais : *Witnessing to Christ today : Edinburgh 2010*, simultanément téléchargeable en version électronique. Il s'agissait de permettre à tous les participants – et en particulier ceux qui n'avaient pas été partie prenante de ce processus –, de repartir d'une base commune dans leurs discussions. Compilation de rapports de groupes, l'ouvrage formait un ensemble de réflexions riche, assez inégal, dont le but était

d'ouvrir des pistes de questionnement destinées à être approfondies durant la conférence.

Mais qui étaient les délégués ?

Deux cent quatre-vingt-dix délégués composait l'assemblée réunie à Édimbourg. Pour représenter le christianisme mondial dans toutes ses nuances, culturelles aussi bien que dénominationnelles, ce chiffre peut sembler insignifiant. Surtout si on le compare à Édimbourg 1910 ou à d'autres rassemblements œcuméniques récents voire concomitants (Conférences de Cape Town et de Tokyo également en 2010). La représentativité de ce petit groupe était donc essentielle. D'où venaient-ils ? D'Afrique pour 9 % d'entre eux ; d'Amérique du Nord pour 18 % ; d'Amérique latine et des Caraïbes pour 8 % ; d'Europe pour 45 % (dont Royaume Uni 19 %) ; d'Asie pour 14 % ; du Pacifique pour 5 % ; du Proche-Orient pour 1 %. Aurait-on pu rêver mieux ? Si l'on considère l'unanimité des intervenants à reconnaître dans le déplacement du centre de gravité du christianisme du Nord vers le Sud du globe le fait missiologique le plus marquant du siècle écoulé, ces proportions ont quelque chose d'un peu décevant. Il n'y a sans doute pas lieu d'en faire reproche aux organisateurs. Problèmes de visa, coût des voyages, priorités locales ne laissant guère de place à un investissement au plan œcuménique... La réalité nous résiste : elle est économique, elle est politique, elle est pratique. Le continent africain était en majorité représenté par des Africains établis temporairement ou durablement en Europe ou aux États-Unis, un fait que le missiologue sud-africain Tinyiko Maluleke n'a pas manqué de relever : « Les Africains sont représentés mais l'Afrique est-elle là ? » Le protestantisme d'Afrique francophone était particulièrement absent. Cela est d'autant plus à regretter qu'il s'agit d'Églises très missionnaires, chez elles, mais aussi souvent dans les pays alentours, parfois jusque sur d'autres continents. Concernant les appartenances confessionnelles des délégués, on pouvait dénombrer environ 35 à 40 délégués se rattachant au catholicisme, 15 à 16 à l'orthodoxie, 6 à diverses Églises indépendantes ; le reste des délégués soit les 4/5 se composait de protestants traditionnels (anglicans, réformés, luthériens, méthodistes etc.) et moins traditionnels (évangéliques, adventistes, pentecôtistes). Par rapport à Édimbourg 1910 où il n'y avait ni catholique, ni orthodoxe l'avancée œcuménique est évidemment considérable, d'autant plus considérable si l'on mesure à quel point le visage du christianisme a changé. Sur

le versant officiel, Édimbourg a bénéficié de la participation de représentants des « grandes » Églises et des principales organisations confessionnelles (alliances, communions, fédérations), d'un certain nombre de conseils chrétiens continentaux ou nationaux, d'organismes nationaux ou internationaux spécifiquement engagés dans la mission. S'y ajoutaient des représentants d'institutions de formation théologique et missiologiques.

Diversité et fragmentation

Édimbourg 2010 se devait de rassembler l'éventail le plus large possible de sensibilités chrétiennes. En tant que participante, je dirais « pari gagné ». Les proportions n'étaient sans doute pas au rendez-vous, mais les composantes étaient à peu près toutes là. Un tour de force au vue des nombreuses sensibilités qu'il importait de ménager. Accepter de se retrouver et de se reconnaître sur un pied d'égalité, représentants d'Églises nouvelles et d'Églises anciennes, ne va pas de soi. Par exemple, les Églises d'Afrique issues des missions et les Églises africaines indépendantes (pentecôtistes) entretiennent chez elles des relations souvent tendues. Même difficulté le plus souvent entre Églises protestantes anciennes en Europe et jeunes Églises issues de l'immigration ou autre. C'est tout l'enjeu des relations au sein d'un christianisme qui en se répandant à travers le globe, s'est différencié suivant les contextes locaux, régionaux, nationaux mais un christianisme qui s'est à l'évidence aussi fragmenté. Le tout nouvel *Atlas of Global Christianity*, officiellement lancé durant la Conférence, estime à pas moins de 41000 le nombre de dénominations chrétiennes existant sous le soleil. Dans cette diversité on peut voir une religion qui a réussi à s'acclimater, mieux, à prendre racine sur tous les continents, mais dans cette fragmentation on peut également voir de sérieux défis posés à l'unité même de l'Église. Comment maintenir une base suffisante de compréhension mutuelle ? Comment tous ces contextes se comprennent-ils et comprennent-ils la mission ?

Mieux se connaître pour mieux se reconnaître

Mais justement, face à cette diversité qui nous pousse dans nos limites, Édimbourg se donnait comme un temps propice à la rencontre, à la découverte. J'y ai personnellement vécu l'exigence d'une écoute mutuelle, une forme de mise à l'épreuve de ma capacité à me

décentrer : qu'est-ce que « mon » christianisme a encore à voir avec celui du voisin (tel ou tel autre délégué à Édimbourg), plus ou moins proche ou lointain ? Ce partage d'expérience était l'occasion de faire tomber des préjugés, de s'ouvrir à de nouvelles réalités de la vie et du témoignage des Églises. On notera sur ce plan l'apport de l'exposition-pèlerinage proposé aux participants par l'Alliance Réformée Mondiale sous le titre *Ecumenical mission pilgrimage : a narrative contribution to Edinburgh 2010*. L'exposition présente côte à côte, en leur accordant la même importance, des figures de témoins du Christ issues de toutes les composantes du christianisme¹, et choisies pour illustrer les évolutions du christianisme au cours d'un siècle d'histoire planétaire. Un savant dosage en vue d'offrir le visage d'une communauté vraiment inclusive et ce, sur tous les plans : race, ethnie, nationalité, genre, statut et ministère dans l'Église, niveau d'études, tradition ecclésiale, figures reconnues ou chrétiens anonymes, jusqu'à la prise en compte du lien aux croyants d'autres religions. Cette réalisation exprime la volonté de se réjouir ensemble du chemin parcouru, de l'épanouissement du christianisme dans sa diversité même. On peut y lire une tentative pour se réapproprier les contours de ce *global christianity* (christianisme global), par ailleurs

¹ J. H. Oldham, John Mott, Cheng Ching-yi, organisateurs et participants, Conférence d'Édimbourg 1910. – Kim Seji (1865–1955), laïque coréenne, méthodiste, « Bible woman ». – Anna Wuhmann (1881–1971), missionnaire suisse de la Mission de Bâle au Cameroun, réformée, et Lydia Mengwelonu (1886–1966), camerounaise, ancienne d'Église. – Samuel V. Azariah (1874–1945), premier évêque anglican de l'Inde. – Le personnel de l'hôpital adventiste Andrews Memorial Hospital (1945–), Kingston, Jamaïque. – Jaulung Wismar Saragih (1888–1968), théologien indonésien luthérien, traducteur de la Bible. – Jorgelina Lozada (1906–1995), Argentine, pasteure évangélique, enseignante en théologie. – Rikum Imchem (1920–2005), pasteur baptiste et son épouse Lanula Pongen, (1931–), chrétiens du Nagaland, Inde. – Communauté orthodoxe de Zagorsk, Russie ; Ion Bria, théologien orthodoxe roumain (1929–2002), Anastasios Yannoulatos (1929–), chrétiens du grec, archevêque de Tirana, Albanie. – John Adegoké (1935–), Nigérian, apôtre, chef de l'Église des Séraphins et des Chérubins (Église indépendante africaine, pentecôtiste) ; le Centre for Black and White Christian partnership (1978–), Birmingham, et Walter J. Hollenweger, théologien pentecôtiste, initiateur du Centre. – Harold H. Wilke (1914–2003), pasteur américain, aumônier d'hôpital, lui-même lourdement handicapé, fondateur de « The Healing community ». – Miriam-Rose Ungunmerr-Baumann (1950–), enseignante australienne, catholique, artiste aborigène. – Muhammed Nurayn Ashafa et James Movel Wuye, respectivement imam et pasteur, initiateurs d'un Centre chrétien-musulman de médiation interreligieuse (2000–), à Kaduna, au Nord du Nigéria.

bien difficile à appréhender alors même que notre expérience individuelle reste le plus souvent limitée à un contexte unique, au mieux à quelques-uns. Le pari est osé qui consiste, comme en 1910, à affirmer que la dynamique du témoignage au Christ, loin de nous replier sur une forme quelconque d'identité particulière, fruit d'un lieu et d'une histoire spécifique, constitue un puissant commun dénominateur. Mais, le pari est d'autant plus osé aujourd'hui qu'il consiste simultanément à affirmer que, tout en incluant ces identités (et même en les valorisant), la dynamique du témoignage ouvre notre horizon et nous envoie au-delà de nous-mêmes, de nos frontières (réelles ou symboliques), ensemble porteurs d'une même parole. Paradoxe d'une mission qui fut un lieu de concurrence...

Du poids de l'histoire

À Édimbourg, le poids de l'histoire s'est fait ressentir très fortement. Il y a eu là, pour moi une source d'étonnement. J'avais parcouru les résultats du processus d'étude. Y était relatée, entre autres faits douloureux, l'histoire des *residential schools* au Canada, dont l'objectif affirmé avait été de « tuer l'indien dans l'enfant ». Consciente que l'histoire de la rencontre entre cultures, entre peuples, laisse des traces et que nous en sommes porteurs, que l'histoire missionnaire ne fait pas exception, je ne m'attendais pas malgré tout à entendre affirmer : « Si nous sommes chrétiens, c'est malgré les missionnaires occidentaux, en dépit du fait que ceux-ci n'ont pas pris au sérieux nos cultures, nos croyances et ce qu'elles avaient à offrir au christianisme ». Une hypersensibilité à l'égard du respect des cultures, des identités était perceptible à Édimbourg. Cela faisait de l'échange un exercice passionnant mais aussi délicat, en particulier au sein des groupes de travail thématiques. La mission ne peut plus rimer avec arrogance, déculturation, encore moins avoir partie liée avec une forme quelconque d'imposition, voire de violence. Il fallait que ce soit dit et redit encore à Édimbourg, en 2010. Il reste un chemin de réconciliation à parcourir, un processus de guérison des mémoires à parachever.

Se peut-il toutefois que nous ayons affaire à un christianisme « religion du blanc » encore en ce début de 21^e siècle ? Cela semble étonnant alors que tout le monde s'accorde à dire que le centre de gravité du christianisme a basculé au sud, alors que fleurissent des christianismes « de tout poil », alors même que des chrétiens peuvent, sur tous les continents, affirmer le caractère culturellement enraciné

de leur foi, des expressions et des formulations de celle-ci, alors même que des responsables d'Églises aussi diverses se trouvent partie prenante de conférences internationales. On serait plutôt tenté de croire qu'est en train de s'imposer un peu partout (y compris en Europe !), à pas de velours, un christianisme résolution mëtisse, un christianisme « bricolé » (rien de péjoratif ici), à la fois d'ici et d'ailleurs, moderne et post-moderne, certes marqué par l'Occident, mais non plus inféodé. Pourtant quelque chose de l'héritage occidental reste, à l'évidence, parfois encore, ici ou là, vécu comme un poids. Certains modèles culturels et économiques bien sûr, mais aussi théologiques, ecclésiologiques – par exemple une certaine manière de concevoir, d'enseigner la théologie – continuent aujourd'hui encore à être perçus comme trop prégnants.

Du temps pour se comprendre et approfondir

On se pose aujourd'hui la question de savoir si nos sociétés occidentales vivent une accélération du temps. La Conférence d'Édimbourg 2010 m'a en tout cas donné le sentiment que nous avons cédé à la tentation de faire un maximum de choses dans un minimum de temps. Travailler en multi-pistes ! Trop court, trop vite, trop rempli. C'est en résumé ce que j'ai ressenti, tout particulièrement concernant le travail réalisé dans les groupes thématiques. Beaucoup de choses y ont été échangées, de pistes prometteuses ouvertes, d'expériences passées en revue mais l'impression de zapper sans cesse d'un sujet à l'autre, d'une intervention à l'autre, était permanente et déstabilisante. L'éventail des sujets à aborder était tellement vaste que ceux-ci pouvaient tout au plus être effleurés alors que chacun d'eux aurait nécessité un temps d'approfondissement bien plus important. D'autant plus important que les participants venaient d'horizons si variés et qu'il fallait du temps pour être à peu près sûr de se comprendre par delà tout ce qui fait écran (vision du monde, présupposés théologiques), y compris les particularismes linguistiques. La question de la langue n'est d'ailleurs pas forcément accessoire. La maîtrise de l'anglais, très inégale suivant les délégués, conditionne dans une certaine mesure les discours qui s'imposent². Dans un christianisme global, les chrétiens seront-ils condamnés à se

² C'était en particulier le cas dans le travail des groupes qui s'effectuait exclusivement en anglais. En revanche, lors des séances plénières, les délégués qui le souhaitaient pouvaient bénéficier d'une traduction simultanée vers le français ou l'espagnol.

contenter d'une langue unique pour débattre ensemble des sujets qui les préoccupent ? La réponse à cette question n'est pas simple pour un message dont la prétention à l'universel passe par le défi de l'incarnation, de l'enracinement dans les contextes locaux. Auquel de ces deux événements nous vouerons-nous, Babel ou Pentecôte, pour permettre à ce christianisme global de s'épanouir, tout en gardant son identité propre ?

Le choix de la convergence : l'*Appel commun*

L'intitulé programmatique de la conférence *Témoigner du Christ aujourd'hui* se devait d'être consensuel. Jacques Matthey explique que c'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'expression « témoigner du Christ » a été préférée à un terme comme « évangéliser », moins consensuel. Le texte de l'appel final, désigné *Appel commun*, lui aussi ne pouvait avoir d'autre vocation que de mettre en lumière les points de convergence, tant au plan de l'analyse du contexte, qu'au plan de la confession commune de ce qu'est la mission et de ce à quoi elle nous engage ensemble et aujourd'hui, comme chrétiens, comme Églises chrétiennes. C'est un texte qui harmonise entre elles des compréhensions et orientations missiologiques que l'on a pu vouloir mettre en tension, voire en opposition : il atténue les désaccords, et met en exergue ce qui rapproche et unit. Ainsi dans cet *Appel Commun*, la Mission de Dieu ne peut se dispenser d'une Église centrée sur la mission ; le témoignage rendu en parole ne se conçoit pas sans la recherche conjointe de la justice, sans un engagement en actes ; l'affirmation audacieuse de ce que l'on croit ne va pas sans le respect, l'écoute et l'humilité ; le salut pour l'être humain tout entier inclut aussi la Création toute entière ; l'appel à une prise de distance critique vis-à-vis des pouvoirs politiques et économiques ne disqualifie pas la prétention à transformer la société ; l'ouverture aux nouvelles manières d'être l'Église va de pair avec l'apport des traditions les plus anciennes du christianisme ; la mission est sans frontières, mais elle est toujours ancrée dans la communauté locale, elle se vit dans la réciprocité, l'interdépendance.

On ne peut qu'être impressionné par les qualités de conciliation dont ce texte fait preuve. Y parvenir a dû exiger une ascèse de la part de chacune des sensibilités représentées au moment de la rédaction finale. Ce n'est pas un texte révolutionnaire mais il n'est pas dans l'ordre des choses qu'il le soit. C'est son caractère de plate-forme commune sur laquelle d'aussi nombreuses composantes du christia-

nisme se sont accordées, qui lui confère sa valeur d'innovation. Est-il satisfaisant de la même manière pour tous ? Sans doute pas. S'y référerait-on ? L'avenir le dira. Une phrase vient nous rappeler que ce texte ne dit pas tout, et surtout qu'il fait le choix de ne pas s'appesantir sur les points de désaccord persistants : « Nous sommes appelés à coopérer en permanence, à discuter des problèmes qui sont entre nous sources de controverses et à tenter d'arriver à une vision commune » (point 8 de l'*Appel*). Cet *Appel*, pour commun qu'il soit, ne repose donc pas encore sur une vision pleinement commune de la mission. En revanche, il engage à entrer dans une démarche volontariste.

Des voix déconnectées : le groupe d'écoute

J'étais partie prenante de ce groupe de 12 personnes, un groupe très divers (ou très éclaté, c'est selon !) qui a dû trouver ses marques en quelques heures. Une représentativité voulue, à l'image de l'Assemblée : tous les continents, toutes les types d'Églises s'y retrouvaient. Un groupe avec une mission impossible : faire remonter des différents ateliers thématiques la substance même des échanges et des réflexions. Face à l'effort remarquable de synthèse et d'harmonisation dont témoigne l'*Appel commun*, les membres du groupe d'écoute confessent dans leur propre synthèse qu'ils ont entendu beaucoup de voix différentes, parfois discordantes, parfois déconnectées les unes des autres. Des voix qui rendaient aussi compte, quelquefois, d'un décalage entre la base et le sommet des Églises. Toutes ces voix renvoient l'image d'un christianisme évidemment traversé par des contradictions et des tensions nombreuses, en particulier sur des sujets sensibles tels que le rapport aux autres religions, les frontières du prosélytisme, la valeur accordée à la collaboration des Églises, la persistance de modèles missionnaires sans liens avec les Églises locales (pullulement d'« agences missionnaires »), le rapport aux modèles théologiques ou ecclésiologiques venant de l'Occident etc. Les défis de la mission à l'horizon de ce 21^e siècle ne semblent pas moindres qu'en 1910, au contraire. Cette complexité explique-t-elle une certaine tendance à vouloir relativiser des approches missiologiques ou théologiques qui privilégient trop exclusivement la dimension rationnelle ? Cela aussi a été entendu !

Le mot de la fin ?

Il pourrait bien être tout simplement, pour la participante de base que je suis, que la Mission a, à l'évidence, encore plus besoin de se vivre dans une dimension largement œcuménique, aujourd'hui qu'hier, en 2010 qu'en 1910. Qu'il y a surtout à ne pas renoncer à ce travail difficile, exigeant de rencontre, de réflexion, de compréhension mutuelle de ce que nous vivons et expérimentons dans le témoignage au Christ, et de la manière dont nous témoignons dans les contextes respectifs où nous sommes engagés comme chrétiens. Au contraire !

Quelques références sur Édimbourg 2010 :

Kenneth R. Ross, *Edinburgh 2010 : New Directions for Church in Mission*, Pasadena, Ca., William Carey, 2010. – ISBN 978-0-865850095

Daryl Balia and Kirsteen Kim, éd., *Edinburgh 2010, vol. II: Witnessing to Christ today*, Edinburgh : Regnum Books International, 2010. – ISBN 978-1-870345-77-4 – <http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/Resources/Witnessing%20to%20Christ%20Today.pdf>

Jet den Hollander, Judith Smucker, éd., *Ecumenical Mission Pilgrimage: A Narrative Contribution to Edinburgh 2010*, Geneva, World Alliance of Reformed Churches, 2010. – 978-2-9700686-4-8 http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/Resources/ecumenical_mission_pilgrimage.pdf

Vous êtes la lumière du monde : Déclarations du Conseil œcuménique des Églises sur la mission, 1980-2005, Genève, WCC publications, 2005. – ISBN 2-8254-1437-9

Pour une bibliographie sur Édimbourg, noter également la rubrique Missiopresse n° 3 sur le site de la bibliothèque du Défap : <http://www.defap-bibliotheque.fr/index.php?id=189>.

Claire-Lise LOMBARD est bibliothécaire au Défap-Service protestant de mission, à Paris. Elle est rédactrice en chef de la revue Perspectives missionnaires.

Le Congrès missionnaire de Lausanne III à Cape Town 2010 Continuité de l'esprit d'Édimbourg 1910 ?

Alain NISUS

Introduction

Le mouvement de Lausanne a tenu au Cap, en Afrique du Sud, du 17 au 24 Octobre 2010, son troisième congrès international, en partenariat avec l'Alliance Évangélique Mondiale. Loin d'être neutres, les choix de la ville du Cap et de l'année 2010 pour la tenue d'un tel congrès, ont une profonde valeur symbolique. En effet, les organisateurs ont voulu honorer, deux siècles plus tard, le vœu du missionnaire baptiste William Carey, pionnier de l'évangélisation en Inde. Celui-ci avait souhaité l'organisation d'une Conférence missionnaire mondiale interdénominationnelle qui se réunirait tous les dix ans et avait suggéré que la première se tienne au Cap en 1810.

Choisir une ville du continent africain c'est, en outre, reconnaître explicitement le déplacement du centre du christianisme du Nord et de l'Ouest vers le Sud et l'Est. C'est repenser les partenariats missionnaires en prenant en compte ce paramètre, qui n'est pourtant pas nouveau. John R. Mott, le président de la conférence d'Édimbourg 1910, avait déjà eu cette formidable intuition : « L'évangélisation du monde [...] n'est pas principalement une entreprise européenne et américaine, mais une entreprise asiatique et africaine »¹. La question de l'inégalité entre Églises et agences missionnaires des pays du Nord et du Sud a été soulevée lors du congrès du Cap. Des appels ont été lancés pour un changement de paradigme missionnaire, en rapport avec les questions de pouvoir, de dépendance et de domination technologiques en particulier. Le Sri Lankais Ajith

¹ Cité d'après D.A. Kerr et K.R. Ross, « La Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910. Ses huit commissions dans leur contexte historique et leur signification permanente », *Histoire et Missions chrétiennes* 13, Paris, Karthala, 2010, p. 21.

Fernando, directeur du mouvement « Jeunesse pour Christ » de son pays, a rappelé que dans de nombreuses régions du monde, l'image du christianisme est associée à celle des États-Unis, à cause de l'influence de leurs médias : il a fermement dénoncé cette captation de l'image du christianisme.

Choisir la ville du Cap, c'était aussi décider de se pencher sur un certain nombre de problématiques qui concernent particulièrement les pays en voie de développement (questions de pauvreté, d'injustices, de développement, du SIDA, de l'influence de la théologie de la prospérité, etc...). Au demeurant, le thème général du congrès était : « La mission de Dieu, réconcilier le monde avec lui-même (2 Corinthiens 5,19) ». Le thème de la réconciliation a été décliné de différentes manières, d'où l'importance symbolique de l'Afrique du Sud, même si l'on a pu regretter la discrétion avec laquelle l'histoire récente du pays a été évoquée dans les rencontres publiques. C'est Olav Fykse Tveit, secrétaire général du Conseil Œcuménique des Églises, qui, adressant un mot de salutations pendant la cérémonie d'ouverture, a cité l'archevêque Desmond Mpilo Tutu : « L'apartheid est une affaire trop importante pour que les Églises désunies puissent s'y attaquer » ; et Tveit de commenter : « L'évangélisation du monde est un défi trop important pour que des Églises soient en mesure de le relever en étant désunies ».

D'Édimbourg 1910 à Cape Town 2010

La conférence d'Édimbourg 1910 a été organisée pour promouvoir l'évangélisation du monde non chrétien. John Mott a pu la qualifier de « rencontre la plus importante jamais tenue en vue de l'expansion mondiale du christianisme, pas seulement dans les annales missionnaires, mais dans les annales chrétiennes tout entières »². Elle fut un formidable forum qui permit d'étudier des sujets importants, préparés par des enquêtes sérieuses. Son objectif était aussi de développer la coopération missionnaire de manière organisée et officielle ; elle a permis de poser les fondations du Conseil International des Missions, lequel a tenu de nombreuses conférences missionnaires internationales, jusqu'à sa fusion avec le Conseil Œcuménique des Églises en 1961.

² John R. MOTT, in C. Howard HOPKINS, *John R. Mott 1865-1955 : A Bibliography*, Geneva, World Council of Churches/Grand Rapids, Eerdmans, 1979, p. 342, comme cité par D. A. Kerr et K. R. Ross, p. 5-6.

Les évangéliques s'estiment dans la continuité de l'esprit d'Édimbourg 1910. En effet, dans son discours inaugural du congrès de Lausanne en 1974, Billy Graham, son organisateur, a reconnu que la conférence d'Édimbourg 1910 était la « conférence la plus déterminante qui ait été organisée au XX^e siècle sur l'évangélisation et la mission »³. Il a néanmoins identifié deux courants provenant d'Édimbourg, dont la ligne de partage serait une différence au niveau de l'interprétation du concept de *Missio Dei*. Les deux courants s'accordent à dire que l'expression signifie que la mission de l'Église est enracinée dans celle de Dieu : le Père a envoyé le Fils et le Père et le Fils ont envoyé l'Esprit. L'Église est appelée à participer à la *Missio Dei*. Cependant, la théologie de la *Missio Dei* s'est, du point de vue des évangéliques, quelque peu détachée de l'Église avec le slogan : *The World Sets the Agenda* – le monde fixe l'ordre du jour. Il s'est opéré un renversement de la conception traditionnelle de la mission ; elle va dorénavant dans le sens : Dieu → Monde → Église. Ce changement se serait exprimé entre autres, lors de la conférence missionnaire de Bangkok (1972), par une remise en question des motivations, des modalités et de la finalité de la mission⁴. Des voix se sont élevées en faveur d'un « moratoire missionnaire », d'un retrait, provisoire, de fonds et de personnel missionnaires, la *Missio Dei* devant s'exprimer fondamentalement au travers des forces de l'Histoire⁵.

Billy Graham résumait sa pensée, à propos du lien unissant les conférences d'Édimbourg et de Lausanne, comme suit : « D'Édimbourg sont issus deux courants majeurs du mouvement missionnaire moderne. Le premier est le courant évangélique. Le second peut être appelé œcuménique. Pourtant, par un aspect important, [les conférences missionnaires de] New York et Édimbourg étaient des prototypes

³ Billy Graham, "Why Lausanne?", in : I. D. Douglas (ed.), *Let the Earth Hear His Voice, International Congress on World Evangelization*, Minneapolis, World Wide Publications, 1975, p. 25.

⁴ Voir par exemple les articles de Peter Beyerhaus, professeur à l'Université de Tübingen et directeur de son Institut de Missiologie et de Théologie Œcuménique, « Mission and Humanization », *International Review of Mission* 60/237, 1971, p. 11-24 et « Theology of Salvation in Bangkok », *Christianity Today* 13, 30 mars, 1973.

⁵ Voir Ian Rutter, *Une analyse des fondements théologiques des déclarations récentes du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique romaine et du mouvement évangélique à propos de la mission et de l'évangélisation*, thèse de doctorat, soutenue à la Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2004.

de ce Congrès de 1974 pour l'évangélisation du monde »⁶. L'analyse de D. A. Kerr et K. R. Ross n'est pas donc pas dépourvue de fondement : « ... un courant missionnaire découlant d'Édimbourg 1910 s'organisa, à partir de 1974, en Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale et tint également une série de conférences missionnaires internationales [...] Ce mouvement veut maintenir la priorité que la conférence d'Édimbourg donna à l'évangélisation alors que, de leur point de vue, le COE s'est souvent préoccupé d'autres sujets. Alors qu'institutionnellement il existe une ligne de continuité directe de la conférence d'Édimbourg au COE, certains mouvements en dehors de ce dernier estiment représenter l'esprit et l'objectif d'Édimbourg 1910 »⁷.

La dimension missionnaire étant l'une des marques essentielles de l'identité évangélique, c'est autour d'elle que le mouvement s'est structuré aux dix-neuvième et vingtième siècles. Différents congrès missionnaires ont été organisés : New York (1854), Liverpool (1860), Londres (1878), de nouveau New York (1900), Berlin et Wheaton (1966)⁸.

Le Congrès International pour l'Évangélisation du monde, tenu à Lausanne en juillet 1974, aboutissement d'une série de conférences missionnaires, aura l'effet d'un catalyseur de l'évangélisme mondial. De ce congrès est né « le mouvement de Lausanne » qui se considère comme un réseau mondial de « praticiens-penseurs », partageant une certaine vision pour l'œuvre d'évangélisation mondiale. La charte fondamentale de ce mouvement est la Déclaration de Lausanne (1974), dont le principal rédacteur est l'anglican John Stott. Elle a permis d'unir de nombreux évangéliques autour d'un noyau de convictions et de foi communes relatives à la mission. Ian Rutter résume comme suit l'influence théologique de la déclaration de Lausanne : « Le congrès de Lausanne et, plus exactement, les études qu'il a suscitées, sont marqués par une qualité et une profondeur de réflexion supérieures à ses prédécesseurs. Une certaine maturité se dégage de ces documents : un changement d'attitude exprimé notamment par le ton pénitent de la Déclaration, une appréciation accrue de la complexité et de la diversité des problèmes auxquels l'Église est confrontée, et l'apport nouveau des théologiens du Tiers-

⁶ Billy Graham, « Why Lausanne ? », p. 26s.

⁷ D. A. Kerr et K. R. Ross, « La Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg ... », p. 30s.

⁸ Voir Ian Rutter, *Une analyse des fondements*, p. 139.

Monde, notamment latino-américains, en ce qui concerne la responsabilité sociale de l'Église. Si l'on y discerne encore toutes les marques de la théologie « évangélique », ce congrès semble moins replié sur lui-même, plus nuancé, plus ouvert au dialogue avec les autres »⁹.

En juillet 1989, un second Congrès International s'est tenu à Manille aux Philippines. Le Manifeste de Manille y fut adopté. Ce texte, approfondissement de la pensée de Lausanne, aura aussi un impact important sur la communauté évangélique mondiale. Après ces deux congrès internationaux, dits de Lausanne I et II, de nombreuses consultations ont été organisées afin d'approfondir certaines questions relatives à la mission : « Évangile et culture », « Évangélisation et responsabilité sociale », « Un style de vie simple ». La plus récente est le « Forum pour l'Évangélisation du Monde », qui s'est déroulé à Pattaya en Thaïlande en 2004¹⁰.

Cape Town 2010 est le troisième Congrès international de Lausanne. Il a été convoqué parce que les Églises se doivent de comprendre les changements rapides qui affectent la société et les valeurs qui les sous-tendent, afin de proposer l'Évangile de la manière la plus pertinente possible à nos contemporains. Or le monde change vite et à tous les niveaux (économiques, politiques, sociaux, scientifiques, technologiques, religieux, philosophiques, etc.). Les mutations profondes de nos sociétés, l'évolution des modes de vie, les phénomènes de la mondialisation, de l'urbanisation grandissante, des migrations, etc. ont des répercussions importantes sur la manière dont on annonce l'Évangile et sur sa réception. Face aux défis du XXI^e siècle, comment l'Église entière peut-elle apporter l'Évangile entier au monde entier ?

L'événement de Cape Town 2010

Étaient présents au Cap près de 4200 délégués de plus de 198 pays. Une grande déception a été l'absence des chrétiens chinois. Une délégation de plus de 200 personnes était annoncée, mais elle n'a pas été autorisée par le gouvernement chinois à assister au congrès. Malgré cette souffrance, ce congrès a été, de l'avis des participants,

⁹ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰ Voir Jean-Paul Rempp, « L'avenir de l'évangélisation du monde, préoccupation du Mouvement de Lausanne », *Théologie Évangélique* 9/3, 2010, p. 214ss.

un réel succès : plusieurs ont pu réaliser l'extrême diversité et richesse du mouvement évangélique et vivre une véritable expérience de « catholicité évangélique » ; ils ont savouré les expériences de partages, d'échanges, de rencontres, de discussions, de communions.

Néanmoins, l'essentiel du temps du congrès a été consacré à des séances d'étude. Un thème servait de fil conducteur à chaque journée : « Défendre la vérité du Christ dans un monde pluraliste et globalisé », « Etablir la paix du Christ dans un monde divisé et brisé », « Témoigner de l'amour du Christ aux personnes d'autres confessions religieuses », « Discerner la volonté de Dieu pour l'évangélisation de ce siècle », « Appeler l'Église du Christ à retrouver l'humilité, l'intégrité et la simplicité », « Travailler ensemble au sein du corps du Christ vers un nouvel équilibre mondial ». Outre les rencontres plénières, des sessions sur des thématiques plus particulières permettant de véritables débats avec les orateurs et les autres participants ont été fort appréciées. Une originalité de ce congrès a été la constitution de « groupes de tables » : les participants ne s'asseyaient pas n'importe où, mais assistaient aux réunions plénières autour de tables de 6 personnes maximum, les mêmes pendant toute la durée du congrès, venant d'horizons divers. Cet arrangement a permis des temps d'échanges et de prières en petits groupes et a évité aux participants d'être noyés dans une foule vraiment immense. En outre, les idées qui émergeaient des tables de discussion, devaient parvenir, par le truchement des responsables de table, aux organisateurs.

La diversité des thèmes abordés, soit dans les plénières, soit dans les sessions thématiques est impressionnante : la présence des chrétiens dans les médias, notre responsabilité à l'égard des enfants, le phénomène de la mondialisation, les groupes non atteints par l'Évangile, l'action contre la pauvreté et les injustices dans le contexte actuel, le sida, le pluralisme et le relativisme, le phénomène de l'ethnicité dans la mission, la crise écologique, l'illusion de la théologie de la prospérité, les migrations, l'urbanisation, etc. Une telle abondance ne pouvait que provoquer une certaine frustration : toutes les interventions n'ont pas tenu leurs promesses. Les questions ont parfois été plus soulevées que véritablement analysées.

Le participant novice aux questions missiologiques qui rédige ces lignes, a été vivement ému par l'impression d'équilibre qui émanait de ce congrès. Les progrès réjouissants de l'Évangile dans certaines régions du monde ont été signalés, mais sans triomphalisme. Des

témoignages de persécutions de chrétiens ont été rapportés, mais sans amertume ni désir de vengeance de la part de ceux qui les subissent. Le souci de la vérité et le refus du relativisme ne se sont pas transformés en crispation fondamentaliste. Des autocritiques ont été faites, notamment à l'égard de formes d'évangélisation proches des techniques de vente. La tentation de l'impérialisme culturel, surtout en rapport avec les religions non chrétiennes, a été dénoncée.

Le thème de l'humilité a été très présent lors de ce congrès. L'appel au repentir a été adressé aux chrétiens évangéliques dans bien des domaines : complaisance à l'égard de certaines idées du siècle, individualisme, consumérisme, soif du pouvoir, du succès, de la réussite. Le théologien Christopher Wright, l'héritier spirituel de John Stott, principal artisan de l'Engagement du Cap, a signalé à quel point l'*intégrité* peut renforcer le témoignage à la vérité ou le *manque d'intégrité*, au contraire, l'affaiblir. Wright, est allé jusqu'à dire que le peuple de Dieu constituait, par ce manque d'intégrité, le plus grand obstacle au désir de Dieu pour l'évangélisation du monde. La théologie de la prospérité qui fait des ravages dans certaines régions du monde, a été clairement dénoncée comme un « faux évangile ».

Lors du premier congrès de Lausanne, deux théologiens du Sud, Samuel Escobar et René Padilla, avaient attiré l'attention sur la question de la responsabilité sociopolitique des chrétiens. Aujourd'hui, la responsabilité sociale des chrétiens et la prise en compte de la lutte contre les injustices comme partie intégrante de cette responsabilité est un point acquis. La notion de « Mission intégrale » a été évoquée pour penser l'articulation entre la « proclamation » et la « démonstration » de l'Évangile, entre l'évangélisation et l'action sociopolitique. L'Engagement du Cap s'en fait largement l'écho mais il dépasse la seule problématique des rapports entre évangélisation et action sociale en affirmant que l'être, le dire et le faire doivent être mutuellement intégrés dans toute vie chrétienne authentique. « Nous rappelons que la Bible proclame le dessein rédempteur de Dieu pour la *création*. La mission intégrale consiste à discerner, proclamer et démontrer en acte la vérité biblique selon laquelle l'Évangile est la bonne nouvelle de Dieu, annoncée par la croix et la résurrection de Jésus, pour les personnes individuellement, *et* pour la société, *et* pour la création. Tous trois sont brisés et souffrent à cause du péché ; tous trois sont inclus dans l'amour et la mission rédempteurs de Dieu ; tous trois doivent faire partie de la mission complète du peuple de Dieu » (Engagement du Cap, § 7a). Et encore : « La mission intégrale

est la proclamation et la démonstration de l'Évangile. Elle ne se limite pas à dire que l'évangélisation et l'engagement social doivent aller de pair. Au contraire, dans la mission intégrale notre proclamation a des conséquences sociales parce que nous appelons à l'amour et à la repentance dans tous les domaines de la vie. Et notre implication sociale a des conséquences d'évangélisation parce que nous témoignons de la grâce de Jésus-Christ qui transforme. Si nous ignorons le monde, nous trahissons la parole de Dieu qui nous envoie servir le monde. Si nous ignorons la parole de Dieu, nous n'avons rien à apporter au monde » (Engagement du Cap, 10c).

Conclusion

Outre l'événement de la communion, la consolidation de « l'esprit de Lausanne », le Congrès du Cap léguera à la postérité un texte qui devrait faire date dans les milieux évangéliques, et peut-être bien au-delà, « L'Engagement du Cap : une déclaration de foi et un appel à l'action ». Cette déclaration est articulée autour de l'amour comme fondement de toute action chrétienne : pour le Dieu trinitaire, pour sa parole, pour le monde, l'Évangile, le peuple de Dieu, la mission de Dieu. Malheureusement, la déclaration, déjà longue, n'est pas encore complète. La deuxième partie, engrangeant les fruits des discussions suscités par le congrès, devrait bientôt être rédigée. Une lecture de l'Appel commun d'Édimbourg 2010 et de l'Engagement du Cap, pourrait laisser apparaître de nombreuses convergences au niveau de la théologie de la mission. L'esprit d'Édimbourg 1910 est réellement fédérateur. Dans son discours au Cap, le secrétaire général du COE a soutenu l'idée selon laquelle le chemin entre Genève et Lausanne n'était pas trop long pour œuvrer ensemble à l'annonce de l'Évangile ...

Alain NISUS est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, France.

BRÈVES

I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

ÉVÉNEMENTS À VENIR

Challenging mission studies, crossing borders in academia : Conférence et séminaire de recherches organisés du 24 au 27 mai 2011 à Åkersberg, Suède, par le Nordic Institute for Missiology and Ecumenism (NIME) pour tenter de répondre à la question : « Quel avenir pour les études missionnaires / la missiologie ? »
En savoir plus : <http://www.missionsresearch.org/>

Journée d'étude au Défap- Service protestant de Mission, à Paris, autour des **Archives de la Société des missions évangéliques de Paris (SMEP)**, le 1^{er} juin 2011 : objectif, mettre en lumière la diversité des recherches développées autour de ce fonds.
En savoir plus : <http://www.defap-bibliotheque.fr/index.php?id=22> ou écrire à : defap.biblio@protestants.org

Pédagogies missionnaires : traduire, transmettre, transculturer : Thème du 32^e colloque du Centre de Recherches et d'Échanges sur l'Inculturation du Christianisme (CREDIC), qui se tiendra à la *Sociedade de Geografia* de Lisbonne (Portugal) du 30 août au 3 septembre 2011 en collaboration avec le *Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova e Universidade dos Açores (CHAM)*. La direction scientifique du colloque est assurée par les professeurs Hugues Didier de l'Université de Lyon II et Madalena Larcher de l'Université de Lisbonne. Consulter le programme et les possibilités d'inscription sur le blog du CREDIC : credic.blogspot.com ou sur le site du CREDIC : <https://sites.google.com/site/credicmonde/>

Missions et éducation : thème de la réunion 2011 du Yale-Edinburgh Group sur l'histoire du mouvement missionnaire et du christianisme mondial à Yale Divinity School, du 30 juin au 2 juillet 2011. Quel impact les écoles mises en place dans le cadre missionnaire ont-elles eu au plan de la langue (des langues), de la culture, de la formation des personnes, des stratégies ecclésiales dans la société...etc. ?
En savoir plus : www.library.yale.edu/div/yale_edinburgh/2011theme.htm

« **Quelle identité en Christ ? – Les Églises ethniques : intégration, indépendance, isolement** » : conférence 2011 de la BIAMS (British and Irish association for mission studies) organisée du 7 au 9 septembre 2011 à Northampton sur le thème : Quelques aperçus missiologiques sur l'histoire et la pratique des communautés de diaspora – Débat sur les évolutions probables.
<http://www.biams.org.uk/news.php>

Migration, déplacement et Bonne nouvelle : ceux qui vivent à la périphérie mis au centre de la mission chrétienne : thème de la 13^e Assemblée de l'*International Association for Mission Studies* (IAMS) à Toronto en 2012. Les phénomènes de migration humaines et de déplacements de personnes y seront abordés selon les angles les plus variés : questions d'ethnicité et de genre, violence, droits humains, pauvreté, questions d'appartenance nationale, religieuse et de traditions ecclésiales. On cherchera à identifier leurs répercussions multiples sur les théories comme sur les pratiques missionnaires. En savoir plus :
<http://missionstudies.org/index.php/a-call-for-papers-for-the-13th-assembly/>

II – OUVRAGES REÇUS

Philippe BURGER, François ESCANDE, André HONEGGER (éd.), *The spread of the Gospel in Barotseland : from the Paris mission to the United Church of Zambia : a chronological history, 1885-1965* ; translated from the French by John Roden.- Paris : Défap, 2010. – VI-197 p. : ill. – . ISBN 978-0-904775-26-6

Jimí P. ZACKA, *Possessions démoniaques et exorcismes dans les Églises pentecôtistes d'Afrique centrale*, préf. de Élian Cuvillier.- Yaoundé : Ed. Clé, 2010. – 347 p. – ISBN 978-9956-0-9183-6

PM
68

André Kabasele MUKENGE, Jean-Claude Loba-Mkole, Dieudonné P. Aroga Bessong (éd.), *Lectures culturelles de la Bible en Afrique centrale*.- Yaoundé : Ed. Clé, 2010. – 282 p. – ISBN 9956-0-9050-6

Lucette et Ebénézer WOUNGLY-MASSAGA. – *Libérez l'Évangile, il vous libérera*.- Yaoundé : Ed. Clé, 2009. – 166 p. ISBN 9956-0-9130-8

Jean-Baptiste BASKOUDA SHElLEY, *Baba Simon : le père des Kirdis*, nouvelle édition, Paris, Cerf, 2010. – 178 p. – ISBN 978-2-204-09279-1

Auli van't SPIJKER-NIEMI, *Rencontres devant la face de Dieu*.- Yaoundé : Ed. Clé, 2010. – 184 p. – ISBN 9956-0-9170-7

Jean-Luc VELLUT (éd.), *Simon Kimbangu, 1921, de la prédication à la déportation : les sources. Vol. I, Fonds missionnaires protestants 2 : Missions baptistes et autres traditions évangéliques : le pays kongo entre prophétismes et projets de société*.- Bruxelles : Académie royale des sciences d'outre-mer, 2007. – XXIII-359 p. : ill.-(Fontes historiae africanae). – ISBN 978-90-7565-246-8

Jean-Pierre EMERY (éd.), *Roland de Pury, 1907-1979 : actes du colloque organisé par la paroisse réformée de Neuchâtel et la bibliothèque publique et universitaire, Neuchâtel, le samedi 17 novembre 2007* ; avec la collab. de Philippe de Pury et Michel Schlup. – Neuchâtel : Paroisse réformée de Neuchâtel : Bibliothèque publique et universitaire, 2009. – 91 p. : ill. – ISBN 978-2-88225-055-1

Young-Hoon LEE, *The Holy Spirit movement in Korea : its historical and theological development*, forewords by David Yonggi Cho and Andrew F. Walls.- Oxford : Regnum Books, 2010. – 174 p. : ill. – (Regnum studies in mission). – ISBN 978-1-870345-67-5

Bambang BUDIANTO (éd.), *What is the future of missions in the 21st century ? Voices of Asia* ; with foreword by Rev. Dr Sang-Bok David Kim ; pref. by Luis Bush.- S. l. : Compassion international : Asia Evangelical alliance, cop. 2010. – XVII-153 p. – ISBN 978-0-9841169-3-5

Commission des Églises auprès des migrants en Europe, *MIRACLE : modèles d'intégration par la religion, l'activation, l'apprentissage culturel et l'échange : recommandations pour une participation active des migrants au sein des Églises*, éd. [par] Olivia Bertelli, Doris Peschke.- Bruxelles : Commission des Églises auprès des migrants en Europe, 2010. – 49 p.

John GARRET, *Vivre au milieu des étoiles : les origines du christianisme en Océanie* ; trad. française par Marc-André Ledoux ; trad. des notes Gilbert Tinembart.- Lausanne : DM-Échange et mission, 2010. – (téléchargeable en ligne sur le site du DM)

PM
69

Challenges and opportunities in theological education in the 21st century : pointers for a new international debate on theological education : theological education world study report 2009. – Geneva : ETE-WCC programme on ecumenical theological education ; S. l. : World Conference of associations of theological institutions (WOCATI), 2009. – 97 p.

Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement : lecture du discours d'envoi en mission de Matthieu 9.35 à 11.1*.- Charols : Excelsis, 2010. – 295 p.

III – RECENSIONS



Caroline Sappia et Olivier Servais (dir.), *Mission et engagement politique après 1945, Afrique, Amérique latine, Europe, Karthala, 2010, 346 p.*, (Collection Mémoire d'Églises).

Cet ouvrage publie les communications données lors d'un colloque du Credic (Centre de recherche européen sur la diffusion et l'inculturation du christianisme) à Bruxelles, en 2009. Notons d'abord, que ce colloque marquait le trentième anniversaire du Credic, et que ces trente ans d'existence ont permis des publications missiologiques régulières et significatives dont le présent ouvrage est l'exemple le plus récent.

La réflexion est évidemment influencée par la perspective des 50 ans des indépendances africaines (un grand nombre d'interventions concernent l'Afrique), mais s'élargit également à l'Amérique latine (Pérou, Guatemala, Colombie), et à l'Europe dans la mesure où ce continent était le lieu d'origine de la plupart des « missionnaires » catholiques ou protestants. L'Asie, malheureusement, a été la grande absente de ce colloque. Comment la deuxième guerre mondiale, les indépendances africaines, la fin de la guerre froide, la mondialisation accélérée que nous connaissons actuellement, ou encore la toute récente bipolarité Chine/États-Unis, ont-elles incité à une évolution des modèles missionnaires, notamment dans le rapport entre annonce de l'Évangile et engagement dans le politique ?

Nous sommes dans le contexte d'un colloque d'histoire, avec des études systématiques sur un pays et une époque. C'est l'intérêt et la limite de ces colloques. L'avant-propos permet cependant de se faire une idée globale de la réflexion proposée, et l'introduction de Jean-François Zorn « Engagements politiques des acteurs de la mission après 1945 ? Tendances méthodologiques et thématiques », dresse les lignes d'une problématique générale permettant de resituer les interventions particulières dans un ensemble complexe mais dynamique. De même la conclusion par Jean Pirotte revient sur l'argument central du colloque : peut-on être chrétien sans faire du politique dans ce sens où l'Évangile est un appel à être davantage un appel aux communautés à exister dans le respect des humains (p. 304).

Le premier chapitre porte sur l'engagement politique des missionnaires en Europe avec le cas du Portugal de Salazar et de l'arrivée au Mozambique de missionnaires Comboniens italiens qui n'ont pas la même allégeance que beaucoup de leurs confrères portugais vis-à-vis du régime en place à Lisbonne. D'où l'expulsion de plusieurs missionnaires italiens en 1974, à la veille de la Révolution des œillettes et de la chute de Salazar. Le Mozambique sera indépendant en 1975.

Les tensions politiques en Amérique latine entre progressistes (qui se sont exprimés par exemple à Medellín en 1968) et conservateurs qui reprendront plus tard le contrôle de la situation dans le cadre de la Conférence de l'Épiscopat d'Amérique latine (CELAM), trouvent un écho en Belgique également à l'heure où l'on voudrait créer à Louvain un Institut des hautes études doctrinales pour l'Amérique latine. Les réactions de certains membres du corps enseignant mais aussi d'étudiants venant notamment d'Amérique latine font échouer ce projet comme étant l'expression d'un conservatisme ecclésial allié aux visées politiques de l'Amérique du Nord. Les transformations politiques et économiques connues par les pays du Sud ne peuvent qu'interroger les milieux missionnaires en Europe (indépendances, problème du développement ou de la libération, engagement pour les pauvres...).

Le deuxième chapitre nous emmène sur le terrain, en Afrique et en Amérique latine. À Madagascar, par exemple, l'insurrection de 1947, après d'autres manifestations du nationalisme malgache, est perçue de façon diverse par les chrétiens et les Églises, sur place et à l'étranger : à la fois, comme une attaque contre le christianisme (nombreuses églises brûlées) et une résurgence du « paganisme » pour les uns mais aussi, pour d'autres, notamment dans le sillage du christianisme social, comme un événement marquant le passage à une nouvelle étape, celle de l'indépendance des colonies.

Le Conseil International des Missions et le Conseil Œcuménique des Églises, en 1946, avaient déclaré leur décision de coopérer avec toutes les nations au bien-être des peuples encore dépendants, et « à leur promotion à l'indépendance dans le jeu de libres institutions politiques ». Au Cameroun, par exemple, dans les années suivant la déclaration, la Mission Presbytérienne Américaine développe une politique anticolonialiste, soutient le mouvement vers l'indépendance, mais luttait contre l'influence communiste qui se développe dans les années 50, et finalement facilitera l'émergence d'une Église Presbytérienne autonome camerounaise.

Au Pérou, dans un autre cadre évidemment – il n'est plus ici question d'indépendance mais de développement ou de libération –, un évêque catholique, Mgr José Dammert Bellido, évêque de Cajamarca entre 1962

et 1992, prend le parti des paysans, quelquefois contre les propriétaires et le gouvernement. Il soutient les « rondes paysannes » qui s'organisent pour lutter contre les vols de bétail et améliorer la vie de la population. Les catéchistes sont souvent les animateurs de ces « rondes » dont le but est d'instaurer les bases d'un développement intégral pour les populations concernées. À la mort de Mgr Dammert, un évêque conservateur est nommé qui voudra revenir à une pastorale traditionnelle.

La théologie de la prospérité n'est pas seulement présente en Amérique latine, elle l'est aussi en Afrique. Cette marche vers la « réussite » est un aspect central du Ministère du Combat Spirituel, fondé par un couple congolais, en République démocratique du Congo, en 1989, dans la dynamique des mouvements religieux néo-pentecôtistes. Une telle recherche de la vie en abondance dès maintenant implique un bricolage des valeurs religieuses traditionnelles et chrétiennes, comme aussi l'emploi des pratiques organisationnelles les plus récentes.

La troisième partie de l'ouvrage présente quelques figures de l'engagement politique missionnaire. Par exemple, c'est un prêtre catholique colombien, José Joaquín Salcedo, qui, en 1947, fonde les écoles radiophoniques : les paysans d'un village, souvent illettrés, sont invités à se réunir autour d'un poste de radio pour écouter des émissions qui leur permettront d'apprendre à lire et d'assimiler des notions destinées à les aider à améliorer leurs conditions de vie. C'était quelquefois un jeune ou même un enfant, sachant lire, qui servait de moniteur. Ces écoles radiophoniques, mises en place par l'Action culturelle populaire, se sont développées avec l'appui d'un épiscopat puissant et du gouvernement. Il s'agissait de permettre aux paysans de devenir les acteurs conscients de leur propre vie. Ceci impliquait un engagement pour mettre en place la réforme agraire. Ce mouvement fut soutenu à partir de 1961 par l'Alliance pour le progrès de J. F. Kennedy. L'assassinat de celui-ci en 1963, la remise en cause du développement comme imposé de l'extérieur, pour privilégier la libération, ont déstabilisé l'Action culturelle populaire. Celle-ci, après avoir pris position pour le contrôle des naissances à la fin des années 60, a perdu le soutien de l'Église catholique, puis de l'État. L'Action culturelle populaire va survivre quelques années encore puis disparaître. Son action reste cependant un témoignage d'engagement fort auprès des paysans.

Il nous est impossible de rendre compte de toutes les contributions (une vingtaine) qui constituent cet ouvrage. Les quelques éléments indiqués ci-dessus permettront de se faire une idée de la richesse du colloque du Credic. Je terminerai seulement en reprenant une question ouverte de Jean Pirote dans la conclusion. Celui-ci souligne (p. 310) que les États nés des décolonisations, ont souvent vécu, dans leur travail de

recomposition politique, une tension entre des héritages culturels anciens et des volontés d'innovation dont les Églises ont été des vecteurs : en témoigne le nombre d'anciens séminaristes, prêtres ou pasteurs qui ont joué en Afrique un rôle politique important au début des années 60. L'engagement de ces intellectuels chrétiens était-il la simple conséquence de leur formation de lettrés ou bien peut-on y percevoir l'influence sur eux des principes chrétiens ? Cette question peut être posée pour aujourd'hui aussi. Au début du 21^e siècle, dans un monde globalisé, 50 ans après les Indépendances, la recomposition politique de beaucoup de pays d'Afrique paraît n'être qu'à ses débuts. Quelle place ont les Églises chrétiennes, avec les autres religions et la société civile, pour aider chaque pays à trouver ou inventer les conditions d'une réelle indépendance politique et économique au service de la vie de leurs citoyens ?

Jean-Marie AUBERT



Association Francophone (Écumenique) de Missiologie, Marie-Hélène Robert, Jacques Matthey, Catherine Vialle (dir.), Figures bibliques de la mission. Exégèse et théologie de la mission. Approches catholiques et protestantes, Paris, Le Cerf, 2010, Coll. Lectio Divina n°234.

Sollicitée pour animer la rencontre de présentation de ce livre le 6 mai 2010 au siège des éditions du Cerf, voici quelques échos de mon parcours de lecture. Passée la préface de Philippe Abadie (p. 7-19), je suis comme « tombée » sur le premier texte « La bénédiction dans la Bible hébraïque » de Jean-Daniel Macchi (p. 23-48). Je me suis en effet interrogée : pourquoi avoir mis en première place cet article sur l'Ancien Testament, suivi de celui de Catherine Vialle, « Esther et Judith. Le rôle des païens dans le plan de Dieu » (p. 49-72), d'autant que le lien avec la mission n'y est pas explicité ? C'est en poursuivant ma lecture des autres textes que j'ai mieux compris ce choix. J'y ai perçu le désir des auteurs de poser un préalable à forte teneur évangélique : le Dieu dont on va parler tout au long de ces pages est un Dieu qui veut du bien à l'humanité et à chacun. Cette affirmation concernant Dieu résonne effectivement en chacun des chapitres, débordant de ce fait très largement le seul cadre de la Bible hébraïque. Elle est encore présente dans les pages de conclusion « Convergences et divergences, pôles dynamiques en mission », sous la plume de Jacques Matthey : « La mission est résistance au mal quand elle proclame une espérance contre toute espérance et l'assurance que la volonté de bénédiction du Dieu trinitaire prévaut et prévaudra sur toute malédiction. L'évangélisation est d'abord et avant tout l'annonce d'une

Bonne Nouvelle, qui repose sur l'acceptation inconditionnelle de chacune et de chacun par Dieu » (p. 252-253).

J'ai perçu cette affirmation comme la trame théologique et spirituelle qui structure l'ensemble et fédère les contributeurs malgré les approches variées. Cette structure profonde m'a amenée à relativiser un point. Sauf erreur, le vocabulaire de la mission n'apparaît qu'à partir de la page 73. Est-ce intentionnel ? Fortuit ? D'abord surprise, je me suis vite laissée embarquer dans cette narration de la « geste de Dieu », geste généreuse.

Cette symphonie évangélique laisse néanmoins place à des propos différenciés. Je serais intéressée par exemple d'entendre débattre deux des auteurs sur leur compréhension respective des rapports entre Premier et Second Testament, ou Ancienne et Nouvelle Alliance, ou encore identité juive et identité chrétienne : Marie-Hélène Robert à partir de son article « Identité d'Israël et mission dans l'Écriture » (p. 73-97), d'où vient le beau titre de la première partie du livre « Geste de Dieu », et Élián Cuvillier pour son « Paul missionnaire. Approche historique et théologique » (p. 101-118). En effet, ces deux auteurs développent des lectures difficilement compatibles, l'une selon le modèle de la continuité, l'autre selon le modèle de la rupture.

J'aimerais souligner également des nuances de tonalité : les voix qui se font entendre dans ce concert exégétique sont empreintes du « lieu » depuis lequel elles s'expriment. Les uns parlent depuis une certaine distance, paisiblement. Par exemple, Christophe Paya, « Le discours missionnaire de Matthieu » (p.161-173), et Marc Schöni, « Un modèle centrifuge et un modèle centripète ? Jésus et la mission de l'Église selon Luc-Actes et selon Jean » (p.177-194), décrivent, analysent des thématiques et guident le lecteur dans un vaste tour d'horizon. D'autres voix vibrent de l'engagement de leurs auteurs en des situations sociopolitiques et ecclésiales qui nécessitent que des réalités bougent, soient déplacées ; et les textes bibliques sont convoqués pour inspirer ce travail. Ainsi Priscille Djomhoué, avec « La Samaritaine, une pionnière de la mission évangélistrice dans le Nouveau Testament » (p.119-133) et Paulin Poucouta dans son article « La mission sous le signe de l'altérité : Ac 2,1-41 » (p.195-210), prennent davantage de risques, osent des interprétations, des hypothèses nouvelles qui permettent d'envisager que l'état du monde n'est pas condamné à rester ce qu'il est ; ils encouragent le lecteur à ouvrir les yeux et à se lever. J'ai d'ailleurs « marché » dans ma tête d'un pas très alerte, guidée par Élián Cuvillier, en lisant les périples et retournements intérieurs de l'apôtre Paul depuis le lieu de la Révélation reçue (p. 101-118), de même qu'en suivant la destinée du récit de « L'Appel du Macédonien (Ac 16, 9-10), un récit biblique fondateur de la mission ? » (p.135-157), relaté par Jean-François Zorn. Ces deux

articles font redécouvrir la puissance des Écritures lorsqu'elles deviennent textes fondateurs, qui, loin d'enfermer l'interprète dans un repli identitaire, l'ouvrent largement à l'autre.

La rencontre avec l'autre, constitutive de la mission, est un thème majeur de cet ouvrage. L'autre, le personnage (individuel ou collectif) des récits, auquel s'identifier ; mais l'autre peut aussi être, sur la scène de notre vie, celui avec lequel entrer en conflit. Des désaccords profonds traversent en effet la missiologie. Et il est important, me semble-t-il, de garder l'esprit critique – dans la lecture des textes bibliques comme dans le débat théologique et ecclésiologique.

J'ai ainsi perçu dans plusieurs textes un souffle de contestation, de mise en cause de modèles, devenus clichés et faisant courir le risque à ceux qui les subissent de devenir aliénants. L'Évangile en ce cas est détourné de sa vocation – la libération de chacun – et maintient l'autre en état de sujétion. À ceux qui s'exposent à ce danger, il est rappelé qu'ils sont au service de la mission d'un autre, de Dieu (*Missio Dei*) et que cette mission, destinée gracieusement à l'humanité, « doit aller de pair avec le respect de l'autre » selon Paulin Poucouta (p. 206). À plusieurs reprises, ce que j'appellerais la mission selon l'Esprit de Pentecôte, est déclarée en difficulté. Des auteurs font entendre leur souci, notamment autour des phénomènes miraculeux, des manifestations d'éclat, de puissance et revisitent à contre courant les notions de « faiblesse », de guérison, de communauté et de charisme de guérison. Une alternative est posée, fondamentale, entre « éthique évangélique » et « prosélytisme autoritaire » (p. 226) dans l'article de Jacques Matthey, « Mission et guérison : le rôle des communautés chrétiennes selon quelques textes choisis du Nouveau Testament » (p. 211-240) ; une déontologie est convoquée, qui n'esquive pas la croix, mais place la mission et l'Église sous celle-ci (p. 239). La mise en garde contre les « délires thérapeutiques » ne ferme pourtant pas la porte aux « manifestations extraordinaires de guérison physique que Dieu se réserve, comme signes de la réalité de Pâques, à partir et dans le cadre d'une existence sous la croix » (p. 239).

J'aurais trouvé intéressant que la parole soit donnée à des tenants de cette autre compréhension de la mission, pour faire droit à l'autre, y compris lorsqu'il appartient à un autre univers mental et spirituel. La question sensible de la relation entre la mission de l'Église et le ministère de guérison aurait ainsi été abordée, à deux voix. Cette confrontation aurait permis d'aborder la question du statut des Écritures dans la réflexion et l'élaboration de ces questions.

En guise de reconnaissance pour le parcours proposé dans cet ouvrage et pour revenir à l'essentiel de toute entreprise théologique et missiologique, je reprends les derniers mots de Paulin Poucouta, à savoir une

prire : « Puisse l'Esprit du Dieu de Jésus-Christ continuer à susciter des communautés où se quêtent ces altérités créatrices de sens, de réflexions, d'écritures, de dynamiques et de structures de fraternité, de justice, de réconciliation et de paix ! » (p. 210)

Vous l'aurez compris, c'est l'une des données fortes de cet ouvrage : la missiologie est une étude et une pratique adossées à une solide pneumatologie, garante de la reconnaissance de l'autre et de sa rencontre.

Sophie SCHLUMBERGER



Geneviève Chevalley, *Mission et protestantisme : et maintenant, où allons-nous ?* Lyon, Olivétan, 2010.

Voici un livre petit mais riche et dense. Son auteure, Geneviève Chevalley est théologienne. Elle a été missionnaire en Afrique et dans le Pacifique. Elle a exercé la fonction de secrétaire générale du Défap (Département évangélique français d'action apostolique), le Service protestant de mission des Églises luthériennes et réformées françaises. Elle était donc bien placée pour traiter de ce sujet qu'est la mission.

Le livre commence par les définitions : qu'est-ce que la mission ? Et les missions ? Quels en sont les objectifs ? Après avoir répondu à ces questions, l'auteure retrace à grands traits l'histoire de la mission chrétienne depuis ses origines, pour aboutir à la façon dont les Églises, notamment celles qui sont rattachées au mouvement œcuménique, ont envisagé et mettent en œuvre aujourd'hui la mission.

G. Chevalley consacre ensuite tout un chapitre à l'évolution particulière de l'engagement des Églises protestantes de France dans la mission, et à l'outil qui constitue pour ces Églises le Défap-Service protestant de mission. Elle propose une analyse détaillée du fonctionnement de cette institution qu'elle a connue de l'intérieur pour l'avoir dirigée. C'est l'occasion pour elle de poser des questions sur la pertinence des choix qui ont été faits au début des années 70, c'est-à-dire au moment de la transformation de la Société des missions évangéliques de Paris et de la naissance de deux nouveaux organismes missionnaires, la Cévaa (Communauté d'Églises en mission) et le Défap. N'eût-il pas été plus judicieux de proposer une organisation du service de la mission différente et plus cohérente, s'interroge Geneviève Chevalley. Elle poursuit sa réflexion en suggérant qu'il serait, par exemple, possible de redistribuer les rôles entre Cévaa, Défap et Églises, ou même de supprimer le Défap. Cela permettrait selon elle d'atténuer le clivage entre Église et Mission.

Ces chapitres descriptifs et analytiques se prolongent par trois autres chapitres de réflexion où se mêlent sociologie, théologie et psychologie.

Un premier chapitre porte sur la violence – sentiment de supériorité, fanatisme – si souvent présente dans l'action missionnaire et dans le comportement des Églises. À quoi cela tient-il ? Ce constat n'invite-t-il pas chrétiens et Églises à se convertir continuellement et, sans renoncer à eux-mêmes, à « laisser sa place au Père dans un renoncement qui n'envahit pas l'espace d'autrui ni celui de Dieu » ?

Autre constat qui interpelle : celui de la situation de transformation et de crise qui affecte la mission aujourd'hui. L'auteure analyse ce phénomène dont elle situe l'origine dans la crise du « croire, dans un cadre ecclésial et doctrinal ». Pour répondre à ces défis qui les concernent au premier chef, les Églises devraient « partager les questions plutôt que donner des réponses »... et croire que le message évangélique a du sens encore aujourd'hui, y compris pour les paroissiens. Il conviendrait aussi, selon l'auteure, de sortir du sacré, « qui correspond typiquement au versant violent du christianisme », pour s'orienter vers la sanctification, qui est reconnaissance confiante de Dieu comme Père.

Un chapitre de perspectives conclut l'ouvrage. L'auteure y offre trois pistes qui en réalité font partie de la tradition et de l'identité des Églises protestantes :

- redécouvrir l'importance de la formation responsabilisante, en renforçant les articulations du théologique, des questions contemporaines et de la prise en compte de chacun comme sujet,
- redécouvrir la richesse de la vie communautaire et de la diaconie, et enfin,
- approfondir le témoignage, qui contribue « à libérer et à se libérer des sacralisations afin de reconnaître la sainteté de Dieu ».

Quelques remarques concernant cet ouvrage.

Tout d'abord, la structure du livre de Geneviève Chevalley est quelque peu déroutante et déconcertante. Dans le titre, le mot « missions » est au pluriel mais le premier chapitre ouvre, comme l'indique l'auteure, sur une réflexion sur la mission (au singulier). Il faut ensuite aller aux chapitres 4, 5, et 6 pour découvrir la suite de la réflexion et les perspectives. Ces derniers chapitres traitent utilement de questions comme celle de la violence, ou de « ce qui amène à croire », thèmes rarement évoqués en rapport avec la mission. L'utile survol historique (chap. 2) et la présentation historique et critique des organismes missionnaires qui ont succédé à la Société des missions évangéliques (Cévaa et Défap, chap. 3) auraient donc pu tout à fait être dissociés du reste de l'ouvrage.

D'autre part, l'auteure affirme que les acronymes Défap et Cévaa étaient (et restent) peu lisibles. Mais n'est-ce pas le cas de très nombreux acronymes (comme par exemple Cimadu ou Unicef). À mon sens, il n'est pas exact qu'ils traduisaient « l'embarras des missionnaires à assumer le poids de leur héritage ». Ils reflétaient au contraire le désir, par le remplacement du mot « missionnaire » très mal connoté dans l'opinion publique à cette époque par l'adjectif « apostolique », de bien montrer le lien entre ces organismes et la vocation première de l'Église. Si l'emploi du mot « apostolique » a dérouté certains membres des Églises protestantes, c'est qu'il a, en France, une connotation catholique. Mais dans certains autres pays, comme à Madagascar, ce mot est directement relié à la fonction missionnaire de l'apôtre Paul (« apostoly » en malgache). Or, parmi les personnes qui ont décidé de ces nouveaux noms, figuraient des représentants des Églises d'Outre-mer. Quant au mot « département » choisi pour désigner le Défap, il était utilisé pour signifier clairement le lien entre cet organisme et les Églises et donc pour rappeler à ces dernières que la mission relevait de leur responsabilité.

Par ailleurs, la très bonne connaissance que G. Chevalley a eu du Défap-Service Protestant de Mission, et donc de ses lourdeurs et imperfections, à une période donnée de son parcours, l'a conduite à formuler un certain nombre de critiques et de propositions visant à faire évoluer l'organisation de la tâche missionnaire des Églises qui ont constitué cet organisme. Paradoxe cependant : à plusieurs reprises l'auteure reproche aux institutions d'avoir construit le Défap en « empiétant et en juxtaposant ». Elle utilise aussi l'image négative « d'usine à gaz » pour parler de la nouvelle structure, mais en même temps, elle reconnaît l'efficacité très correcte du Défap, notamment par rapport à certaines ONG.

Ajoutons que si l'on peut être reconnaissant à G. Chevalley d'avoir le souci de « revitaliser » la dimension missionnaire des Églises de France, on est en droit de se demander s'il suffirait pour cela de redistribuer les rôles entre Cévaa, Défap et Églises, ou encore de supprimer le Défap (p.66). C'est oublier que ce service protestant coordonne de nombreuses relations avec diverses Églises non membres de la Cévaa. Il sert justement de lien entre ces Églises. Toujours à propos de la Cévaa, quand l'auteure affirme que cette organisation est aujourd'hui « plus indépendante des anciens pays donateurs », il aurait aussi été intéressant et utile qu'elle l'indique par des chiffres. N'aurait-il d'ailleurs pas mieux valu parler là d'Églises donatrices que de « pays donateurs » ?

Signalons enfin une petite inexactitude (révélatrice ?) : le titre du magazine qui a succédé à « Journal des missions » dans les années 1990 n'est pas « Missions » (au pluriel) mais bien « Mission » (au singulier).

Le terme « Mission » a été choisi car il n'était plus, à cette époque connoté négativement comme dans les années 60.

On le voit, ce livre ne laisse pas indifférent et de nombreux autres thèmes pourraient faire l'objet de débats.

Christian DELORD

IV – SOMMAIRES DE REVUES

Exchange n° 4, 2009 [eng]

Gadziro Gwekwerere, La musique gospel, miroir des évolutions politiques et socio-économiques au Zimbabwe, 1980-2007, pp. 329-354. – Heinrich Balz, Le kimbanguisme en train de s'égarer [les évolutions doctrinales depuis 2003], pp. 355-364. – Erica Meijers, White Brothers-Black Strangers : Les Églises calvinistes néerlandaises et l'apartheid en Afrique du Sud, pp. 365-380. – Alle G. Hoekema, Biblia Pauperum – La Bible du pauvre par G. P. Solomon Raj [artiste chrétien indien] : recension, pp. 381-388.

Exchange n° 1, 2010 [eng]

Volker Küster, Par delà l'inculturation – arts visuels et esthétique dans le dialogue interreligieux, pp. 3-5. – Volker Küster, Un dialogue en images : bouddhisme réformé et christianisme dans les œuvres du Vénérable Hatigammana Uttarananda, Sri Lanka, pp. 6-28. – Jutta Vinzent, En quête d'hybridité : inculturation, interculturalité et transculturalité dans l'art religieux contemporain en Grande-Bretagne, pp. 29-48. – Jyoti Sahi, Le dialogue et l'imaginaire : réflexions d'un artiste chrétien indien, pp. 49-70. – David Cheetham, Explorer l'« espace » esthétique en vue de la rencontre interreligieuse, pp. 71-86.

Exchange n° 2, 2010 [eng]

Gé M. Speelman, L'« arrière-plan d'Une Parole Commune » [Lettre écrite par 138 universitaires musulmans à l'adresse des chrétiens], pp. 109-120. – Freek L. Bakker, La naissance de Jésus et de Rama dans les textes sacrés chrétien et hindou : un exercice d'une nouvelle théologie comparée, pp. 121-146. – Shuma Iwai, Un débat controversé sur l'interprétation de la pratique du tatouage dans la Bible : une approche ethno-herméneutique du « riz au pain », pp. 147-158. – Obvious Vengey, Les marques des prophètes d'Israël parmi les « hommes de Dieu » zimbabwéens : une évaluation de la conduite de quelques responsables d'Église du Zimbabwe lors des récents événements politiques, pp. 149-178. –

Yvon van der Pijl, Christianisme pentecôtiste-charismatique : perceptions et expériences afro-surinamaises, pp. 179-196.

Forum Mission, 2010 (n°6)

Thème : Tolérance, respect, confiance I

Michael L. Fitzgerald, Tolérance, respect, confiance, pp. 14-50 [ger]. – Carmina Navia Velasco, De la tolérance à l'accueil : dialogue des spiritualités, pp. 51-67 [spa]. – Felix Wilfred, La lutte de l'Asie pour la tolérance religieuse aujourd'hui, pp. 68-87 [ger]. – Monique Dumais, Des accommodements raisonnables au Québec : un exercice pour la tolérance, pp. 88-102 [fre]. – Mahmoud Zakouk, Islam et christianisme : possibilités de compréhension mutuelle et d'engagement commun, pp. 103-117 [ger]. – José Ngalula, Jalons pour la promotion d'une tolérance interconfessionnelle à Kinshasa, pp. 118-135 [fre]. – Faustino Teixeira, Pluralisme religieux et dynamique missionnaire, pp. 136-151 [por]. – Jenny Plane Te Paa, La tolérance au 21^e siècle : réflexions d'une femme théologienne indigène, pp. 151-164 [eng]. – Othmar Keel, Que signifie un « œcuménisme vertical ? », pp. 165-178 [ger]. – Michael Amaladoss, Oser faire confiance !, pp. 179-191 [eng]. – Ivone Gebara, Tolérance et respect : une approche féministe et contextuelle, pp. 192-206 [fre].

Histoire et missions chrétiennes, n° 11, 2009 [fre]

Dossier : La première évangélisation du Japon, XVI^e-XVIII^e siècles – Perspectives japonaises, sous la dir. de Nathalie Kouamé.

Nathalie Kouamé, Quatre règles à suivre pour bien comprendre le « siècle chrétien » du Japon, pp. 9-38. – Gonoï Takashi, Kirishitan : les chemins qui mènent au martyre : pour une histoire des martyrs chrétiens du Japon, pp. 39-66. – Oishi Kazuhisa, Les pierres tombales des premiers chrétiens et la tradition japonaise des monuments funéraires, pp. 67-108. – Joao Paulo Oliveira e Costa, Le jésuite Juan Batista Baeza et la communauté chrétienne de Nagasaki pendant la persécution des shoguns Tokugawa, pp. 109-130. – Ohashi Yukihiko, Orthodoxie, hétérodoxie et *Kirishitan* : maintien de l'ordre et prohibition du christianisme dans le Japon moderne, pp. 131-160.

Histoire et missions chrétiennes, n° 12, 2009 [fre]

Dossier : Religions et créolité : Antilles françaises, Haïti, Mascareignes, sous la dir. de Philippe Delisle et Claude Prudhomme.

Claude Prudhomme, Les religions dans le monde créole : entre histoire et anthropologie, pp. 11-26. – Philippe Chanson, Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises, pp. 27-52. – Hubert Gerbeau, Religion et identité créole à l'île

Maurice, pp. 53-72. – Stéphane Nicaise, Aux frontières nouvelles de notre temps : un jésuite anthropologue parmi les Malbars de la Réunion, pp. 73-92. – Carlo A. Celius, Célestin Faustin, un peintre haïtien face au sacré, pp. 93-110. Varia : Jean Moomou, La mission du père Brunetti chez les Boni de la Guyane française à la fin du 19^e siècle : entre évangélisation et stratégie d'approche du colonisateur français, pp. 115-144. – Oissala Saaidia, Évangéliser femmes et enfants musulmans : le cas de l'Algérie et de la Tunisie dans l'entre-deux-guerres, pp. 145-160.

Histoire & missions chrétiennes, n° 13, 2010 [fre]

Dossier : La conférence missionnaire mondiale Édimbourg 1910, sous la dir. de Jean François Zorn, Jacques Matthey et Claire-Lise Lombard. – David A. Kerr et Kenneth R. Ross, La Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg : ses huit Commissions dans leur contexte historique et leur signification permanente, pp. 5-32. – Marc Spindler, Les nations à l'école du Christ : bilan de la commission III à Édimbourg 1910, pp. 33-46. – Anne-Marie Kool, Modifications des représentations dans la formation à la mission : Édimbourg à la lumière des enjeux d'aujourd'hui, pp. 47-70. – Jacques Matthey, Édimbourg 1910 et son approche de la relation entre mission et unité, pp. 71-92. – S. Wesley Ariarajah, La contribution des participants non-occidentaux à la Conférence d'Édimbourg, pp. 93-110. – Jean-François Zorn, « Avoir part à la mission mondiale » : contribution du protestantisme de langue française à la conférence d'Édimbourg et réception de ses travaux, pp. 111-136. – Daniel Moulinet, Réactions catholiques face aux tentatives d'union des Églises au début du XX^e siècle, p. 137-155.

IBMR, n° 4, 2009 [eng]

Jonathan J. Bonk, Le syncrétisme et la Parole éternelle, pp. 169-170. – Jonas Adelin Jørgensen, Les « Jesus Imandars » [nom d'un groupe de « fidèles de Jésus » au Bangladesh] et les « Christ Bhaktas » [« les adeptes du Christ », nom d'un groupe de chrétiens de basse caste, dans l'État du Tamil Nadu, Inde] : rapport sur deux champs d'études : l'herméneutique interreligieuse et la question de l'identité dans un contexte de christianisme globalisé, pp. 171-176. – Dale T. Irvin, L'Église, le monde urbain et le global : la mission à l'ère des cités globales, pp. 177-182. – Défi Michée, Déclaration sur la sauvegarde de la création et les changements climatiques, pp. 182-184. – Todd Hartzch, Ivan Illich et l'initiative missionnaire des catholiques américains en Amérique latine, pp. 185-188. – John Barclay, L'Église au Népal : une analyse de sa gestation et de sa croissance, pp. 189-194. – David Dong-Jin Cho, Mon pèlerinage en mission, pp. 195-198. – Paul E. Pierson,

Ralph Winter, 1924–2009, pp. 196–197. – Gerald H. Anderson, Les trente livres qui ont influencé ma compréhension de la mission chrétienne, pp. 200–201. – Jessie G. Lutz, L'héritage de Philip Beach Sullivan [1898-1957, un universitaire-missionnaire : enseignant en économie et gestion des entreprises à l'Université St John de Shangai], pp. 201–4. – Brian M. Howell, Mission vers nulle part : mise en contexte des missions de courte durée, pp. 206–11. – John C. Mellis, Ignace Partui : un missionnaire Iroquois auprès du peuple Salish, ca. 1780–1837, pp. 212–15
<http://www.internationalbulletin.org/files/html/2009-04-contents.html>

IBMR, n° 1, 2010 [eng]

Jonathan J. Bonk, L'information sur le christianisme mondial : accès gratuit ou autoroute à péage ? pp. 1–2. – Brian Stanley, Des "pauvres païens" à "la gloire et l'honneur de toutes les nations" : vocabulaires sur la race et la coutume au sein des missions protestantes, 1844–1928, pp. 3–10. – Todd M. Johnson and Kenneth R. Ross, La réalisation de l'Atlas of Global Christianity, pp. 12–16. – Peter Brierley, World Religion Database : des détails incroyables !, pp. 18–19. – Siga Arles. – World Religion Database : réalités et préoccupations, pp. 20–21. – Robert D. Woodberry, World Religion Database : une réalisation impressionnante — mais améliorable, pp. 21–22. – David J. Endres, L'héritage de Thaddeus Yang, pp. 23–28. – Célébration du centenaire de la Conférence d'Édimbourg en 1910, p. 28. – Todd M. Johnson, David B. Barrett et Peter F. Crossing, Christianisme 2010 : un aperçu à partir de l'Atlas of Global Christianity, pp. 29–36. – W. Harold Fuller, Mon pèlerinage en mission [journaliste et éditeur avec la Sudan Interior Mission au Nigéria], pp. 37–40. – Timothy Yates, La rencontre missionnaire de Lesslie Newbigin avec les Lumières, 1975–1998, pp. 42–45. – Edward L. Cleary, Mon pèlerinage en mission [missionnaire catholique en Bolivie, puis universitaire et spécialiste du christianisme latino-américain aux États-Unis], pp. 46–49
<http://www.internationalbulletin.org/files/html/2010-01-contents.html>

IBMR, n° 2, 2010 [eng]

Jonathan J. Bonk, Mission comme invasion ?, pp. 65–66. – Edward L. Cleary, En l'absence de missionnaires : ces prédicateurs laïcs qui ont permis au catholicisme de se maintenir [en Amérique latine dans la première moitié du 20^e siècle], pp. 67–70. William E. Bivin, Traduction en langue vernaculaire et contextualisation en Amérique latine, pp. 72–76. – Timothy J. Steigenga, La conversion religieuse dans les Amériques (Amérique latine et Caraïbes) aujourd'hui : significations,

mesures, et méthodes, pp. 77–82. – Alejandro Martínez, Évangélisation, techniques visuelles et réponses indigènes : la South American Missionary Society dans le Chaco paraguayen, pp. 83–86. – Michael K. Duffey, Catholiques guatémaltèques and population maya : l'avenir du dialogue, pp. 87–92. – Karla Ann Koll, « Mettre des loups parmi les agneaux » : quelques réflexions sur la formation en vue de faciliter les missions à court terme, pp. 93–96. – Robert J. Priest, Douglas Wilson, and Adelle Johnson, Les mégachurches américaines et les nouvelles formes de la mission globale, pp. 97–104. – Charles E. Van Engen, Un programme doctoral en théologie (LADPT) lancé en 2004 en Amérique latine, p. 104. – Peter C. Phan, La conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg 1910 : défis pour l'Église et la théologie au 21^e siècle, pp. 105–108. – David Harley, Mon pèlerinage en mission [pasteur anglican, missionnaire en Éthiopie, principal du All nations christian College, puis directeur de OMF International, ex-China Inland Mission], pp. 108–111. – Samuel Escobar, Les trente livres qui ont influencé ma compréhension de la mission chrétienne, pp. 112–113.

<http://www.internationalbulletin.org/files/html/2010-02-contents.html>

Interkulturelle Theologie (Zeitschrift für Missionswissenschaft), 2009, n° 4 [ger]

Ulrich Dehn, Perspectives bibliques : deux femmes et un homme, Genèse 16, pp. 325–328. – Theodor Ahrens, À propos du discours anti-corruption dans les œuvres missionnaires évangéliques, pp. 329–345. – Jacques Matthey, Mission et pouvoir, hier et aujourd'hui, pp. 346–358. – Johannes Reimer, Les évangéliques des Églises d'Occident en faveur de la justice et en recherche d'une pertinence sociale, pp. 359–375. – Wilhelm Richebächer, Tradition et responsabilité de l'individu : perspectives pour une théologie œcuménique de la sainteté, pp. 376–393.

Interkulturelle Theologie (Zeitschrift für Missionswissenschaft), 2010, n° 1 [ger]

Christiane Eller, Perspective bibliques : beauté et justice, pp. 4–8. – Dieter Becker : John Mott et la Conférence missionnaire d'Édimbourg 1910, pp. 9–12. – Robert Schreiter, Propagation de la vérité ou théologie interculturelle : à quoi pensons-nous quand nous parlons aujourd'hui de mission ?, pp. 13–31. – Wolfgang Günther, Enthousiasme, charisme et kairòs ! Édimbourg a-t-il été un événement unique ?, pp. 32–43. – Bernd Brandl, La Conférence missionnaire d'Édimbourg 1910 : qu'a-t-elle signifié pour les missions évangéliques [evangelikalen] en Allemagne, pp. 44–52. – Christine Keim, La percée réalisée par les femmes lors de la Conférence missionnaire d'Édimbourg en 1910, pp. 53–71. – Fidon R. Mwombeki,

La mission depuis la décolonisation et à l'ère du travail en réseau œcuménique, pp. 72-85.

IRM, 2009, n° 2 [eng]

Maria Aranzazu Aguado, Spiritualité transformative et mission : un projet œcuménique, pp. 218-231. – Peter Cruchley-Jones, 'Mettre sur leur tête une parure splendide au lieu de la cendre' (Ésaïe 61,3) : Spiritualité transformative et mission dans le contexte de sociétés post-modernes et sécularisées, pp. 232-244. – María Chávez Quispe, Spiritualité transformative pour un monde transformé : contributions à partir d'une perspective indigène, pp. 245-258. – Daniel G. Groody, Une justice globalisante : l'apport de la spiritualité chrétienne, pp. 259-271. – Shanta Premawardhana, « J'ai vu un pêcheur en plein floraison » : spiritualité transformative dans un contexte interreligieux, pp. 272-282. – Elisa Estévez López, Spiritualité transformative comme guérison et réconciliation, pp. 283-301. – Monica J. Melancthon, Les spiritualités féminines, ressources pour la mission, pp. 302-324. Paul S. Chung, La mission comme événement de la Parole à l'ère du christianisme mondialisé : un modèle transculturel (et linguistique) asiatique, pp. 325-341. – Jeffrey Gros, Le défi du pluralisme et de la paix : le changement dans les relations au sein des Églises en Colombie, pp. 342-359.

IRM, 2010, n° 1 [eng]

Metropole Coorilos Geevarghese, Vers et au-delà d'Édimbourg 2010 : survol historique des évolutions missiologiques dans le monde œcuménique depuis 1910, pp. 6-20. – Jacques Matthey, Tous ensemble au service de la mission de Dieu à la manière du Christ : réflexions dans la perspective d'Édimbourg 2010 (pages 21-38). – Kirsteen Kim, Une théologie de la mission pour l'Église (pages 39-55). – Dyron B. Daugherty, [L'Église unie d'] Inde du Sud : seul succès solide de l'œcuménisme ? Réflexions sur l'histoire du mouvement œcuménique, pp. 56-68. – Adam Dodds, La missiologie trinitaire de Newbigin : la doctrine de la Trinité, bonne nouvelle pour la culture occidentale, pp. 69-85. Documentation : *Towards Common Witness to Christ Today : Mission and Visible Unity of the Church* : document d'étude sur le thème 8 du processus d'étude de la Conférence d'Édimbourg 2010 proposé par la Commission pour la mission mondiale et l'évangélisation du Conseil Œcuménique des Églises, pp. 86-158.

Missiology, 2009, n°4 [eng]

La Seng Dingrin, L'héritage contradictoire d'Adoniram Judson : appropriation de, et polémique contre les traditions birmanes, pp. 485-

499. – Frampton Fox, "Manger la chair de nos fils et nos filles" : mission à destination d'enfants à risques par le biais de parents en très grande difficulté, pp. 499-510. – Kenneth R. Ross, Église ancienne et nouvelle évangélisation : point de vue écossais sur la mission chrétienne dans l'Europe actuelle, pp. 511-526. – Verena, Schafroth, Mutilations génitales des femmes en Afrique : analyse de la réaction des Églises chrétiennes et propositions de changement, pp. 527-542. – Tom Staller, Intelligence culturelle : un modèle pour résoudre des problèmes par delà les différences culturelles, pp. 543-554. – Anthony Watson, Le monothéisme radical et la conception de l'islam de Raymond Lulle [à la lumière de la pensée du théologien américain Reinhold Niebuhr], pp. 555-570.

Missiology, 2010, n°1 [eng]

Alan Hirsch, Réactiver un puissant ethos missionnaire au 21^e siècle, pp. 5-12. – Jonathan Wilson-Hartgrove, Nouveau monachisme et résurrection du christianisme américain, pp. 13-20. – Sherry Maddock, Demeurer dans la vie quotidienne d'un lieu, pp. 21-26. – Inagrace Dieterich, Une vision pour l'envoi [en mission] de l'Église en Amérique du Nord, pp. 27-36. – William R. Burrows, L'importance de la liturgie dans l'animation missionnaire de l'Église, pp. 37-50. – Craig van Gelder, Comment nous entendons la mission en Amérique du Nord : réflexions critiques sur les présentations lors de la Rencontre 2009 de l'ASM, pp. 51-60. – Allan Effa, Voix missionnaires d'Australie : une réponse canadienne à la missiologie de Michael Frost et d'Alan Hirsch [deux missiologues australiens], pp. 61-73.

Mission de l'Église, n° 165, 2009 [fre]

Annonce de l'Évangile et interculturelité

À la source de la Parole : Transfiguration et défiguration, Louis Durand, p. 4. – La parole, donation de sens et de vie, Jean-Baptiste Sanou, p. 9. **Les visages de la Mission** : Comprends-tu ce que j'ai fait ? Jean-Paul Eschlimann, p. 12. – Vous avez dit interculturel ? Antoine de Monjour, p. 15. **Réflexions** : Les Amantes de la Croix : adaptations et ruptures, Marie Tuyêt Mai, p. 20. – La démarche interculturelle. Un défi pour l'Évangile, Pierre Diarra, p. 27. – Églises et cultures : une histoire complexe, Jean Comby, p. 32. – Problématique actuelle de l'interculturalité, Maurice Pivot, p. 39. – Le métissage religieux dans la BD africain, Hilaire Mbiye Lumbala, p. 41. – **Dossier** : Vie religieuse apostolique féminine (Thérèse Revault) : Une femme en responsabilité missionnaire : la Samaritaine, Yves-Marie Blanchard, p. 49. – Vitalité de la vie religieuse apostolique aujourd'hui, Chantal Parmentier, p. 53. – Le

phénomène missionnaire féminin dans l'histoire, Elisabeth Dufourcq, p. 55. – Présence au Maroc, Catherine Bazin, Claire Hanrouche, p. 63. – **Ici et ailleurs** : Naissance de la CORREF, Chantal Parmentier, p. 67. – Le Dieu de l'Allin kawsay dans les Andes péruviennes, Hilario Huanca Mamani, p. 69. – Dimension missionnaire de l'encyclique Caritas in veritate, Maurice Pivot, p. 73.

Mission de l'Église, n° 166, 2010 [fre]

Dossier : Prêtres pour le monde

À la source de la Parole : Dimension missionnaire du ministère presbytéral selon le Nouveau Testament, Paul Bony, p. 4. – La parole, donation de sens et de vie, Jean-Baptiste Sanou, p. 9. Les visages de la Mission : Aimer, servir, recevoir et donner, Olivier Schmitthausler, p. 12. – Recevoir sa mission, Baudoin de Beauvais, p. 15. – « Pour vous, qui suis-je ? », Jean-Pierre Badidike, p. 18. – Semaines de l'amour, Alcide Verdelat, p. 21. – Un missionnaire pas comme les autres, Vianney Bouyer, p. 24. Réflexions : Envoyé pour bénir, Gilles Rebèche, p. 27. – La dimension missionnaire du ministère presbytéral, Maurice Pivot, p. 32. – Servir la conscience missionnaire des prêtres, Jean-Paul Avrillon Souffle missionnaire dans le clergé diocésain, Jean-Pierre Gay, p. 46. – Rôle de l'UPM au sein des OPM, Pierre Diarra Au terme de ces réflexions, Maurice Pivot, p. 53. Ici et ailleurs : Les défis du Synode pour l'Afrique, Aristide Gonsallo, p. 66. – Charisme et formation, Françoise Schill, p. 69. – Accueil et ministère des prêtres africains en Suisse, Hyacinthe Nguenzi Ya Kuiza, p. 70. – Orientations pour la Mission Universelle de l'Église 2008-2011, Pierre-Yves Pecqueur, p. 74.

Mission de l'Église, n° 166 Hors-Série, 2010 [fre]

L'étranger au cœur de l'annonce de l'Évangile

La question et les enjeux : L'altérité de Jésus, Maurice Cheza, p. 2. – L'étranger : chance ou menace, Jules Dénagnon Kédé, p. 4. – L'attrait de l'Évangile en terre étrangère, Charles Lee, p. 9. Orientations bibliques et théologiques : L'étranger dans la Première Alliance : porteur de Bonne Nouvelle ?, Marie-Hélène Robert, p. 13. – Jésus, la Parole venue d'ailleurs, Maurice Pivot, p. 19. – L'étranger, chance d'une rencontre ? Nsapo Kalamba, p. 23. – De l'étrangeté à la communion. Un dialogue universel entre théologiens, Pierre Diarra, p. 29. Défis lancés à nos Églises chrétiennes : Paul, fondateur de l'universalisme, Élian Cuvillier, p. 33. – Quand l'Évangile voyage, de l'Europe à l'Amérique Latine, Bertrand Jégouzo, p. 37. – De l'Évangile reçu à l'Évangile réapproprié, Claude Faivre Duboz, p. 42. – La Mission avec..., Jean-Marie Aubert, p. 45. – Étrangers les uns aux autres : quel dynamisme missionnaire ?

Paul Destable, p. 49. Au fil de l'actualité : Le Synode de la Pentecôte, Paulin Poucota, p. 54. – Édimbourg 2010 : rendre témoignage au Christ aujourd'hui, Jacques Matthey, p. 57. – S'enrichir de la foi de l'autre, Alain Fontaine, p. 60.

Mission Studies, 2009, n° 2 [eng]

Frances S. Adeney, Pourquoi des biographies ? Contributions des études narratives à la théologie et à la théorie de la mission, pp. 153-172. – Fergus J. King, "De Baptista nil nisi bonum" : Jean-Baptiste comme modèle pour la mission, pp. 173-191. – Catherine M. Mooney, Spiritualité ignatienne : une spiritualité pour la mission, pp. 192-213. – Willem Saayman, David Bosch : quelques réflexions personnelles [au sujet de sa conception de la mission], pp. 214-228. – Dyron Daugherty, L'énigme de l'évêque Stephen Neill : pour quelles raisons fut-il contraint de quitter l'Inde ?, pp. 229-248

Mission Studies, 2010, n° 1 [eng]

Nami Kim, Néocolonialisme et missions évangéliques contemporaines en provenance du « Global South » : une mission au « Cimetière des empires » [l'affaire des missionnaires sud-coréens pris en otages en Afghanistan en 2007], pp. 3-23. – Tan, Kang-San, La question de la double appartenance [religieuse] : critique missiologique et évaluation dans une perspective évangélique asiatique, pp. 24-38. – Odd Magne Bakke, Un exemple de racisme implicite chez les missionnaires norvégiens : la description des Africains par Olav Guttorm Myklebust, pp. 39-55. – Ken Christoph Miyamoto, Mission, liturgie, et transformation d'identité, pp. 56-70. – John Mansford Prior, Intégration, isolement ou déviation : comment lire Galates 3:27-28 en Indonésie aujourd'hui ?, pp. 71-90.

Missionalia, 2009, n° 1.

Philippe Denis, La douloureuse fermeture [en 1993] du Federal Theological Seminary of Southern Africa [symbole de l'occuménisme] : une affaire qui n'est pas réglée, pp. 5-19. – Jan A.B. Jongeneel, Tambaram 1938 : [les déclarations d'] Hendrik Kraemer au sujet de l'Afrique, pp. 20-32. – Ernst M. Conradie, Ressources théologiques pour répondre aux changements climatiques : un survol, pp. 33-53. – Christof Sauer, Entre plaidoyer et recherche de la souffrance : liberté religieuse et persécution des chrétiens telles qu'explorées lors de l'Assemblée générale de l'Alliance évangélique mondiale à Pattaya en 2008, pp. 54-65. – J. M. Vorster, Pardon et impunité dans une situation de transition : une perspective socio-politique, pp. 66-84. – Sarojini Nadar, Vers un

programme missiologique féministe : le procès du viol de Jacob Zuma, pp. 85-102. – Christo Lombaard, Spiritualité chrétienne et sexualité, pp. 103-123. – Elina Hankela, Pas en Afrique, p. 124

Missionalia, 2009, n° 2

Rothney S. Tshaka, Le dilemme du leadership éthique dans l'Afrique du sud contemporaine, pp. 153-164. – Matsobane J. Manala et Jacques P. J. Theron, Le ministère de guérison : un besoin au sein de la Maranatha Reformed Church of Christ, pp. 165-179. – Jesmael Mataga, La religion comme héritage : sanctuaires traditionnels et Églises indépendantes africaines du Zimbabwe, pp. 180-191. – Johanna Stiebert, L'« holocauste africain » : que faut-il comprendre par là ?, pp. 192-209. – Sarojini Nadar, L'usage de la bible dans et pour la mission : le Council for World mission comme étude de cas, pp. 210-228. – Frederick Hale, Une orientation éthique venue de l'Orient ? La rencontre entre bouddhisme et christianisme dans *Lost Horizon* [Les horizons perdus, roman de James Hilton, 1933, adaptation au cinéma par Franck Capra], pp. 229-245.

Missionalia, 2009, n° 3

Hommages au professeur Klippiés Kritzinger
Willem Saayman, Klippiés Kritzinger tel que je le connais, pp. 12-23. – Madge Karacki, Rencontre contemplative et praxis missionnaire, pp. 24-36. – Jan A. B. Jongeneel, Une compréhension africaine du temps et de l'histoire : la conception linéaire par rapport à la conception cyclique, pp. 37-50. – P. G. J. Meiring, « Grâce à toi on rebâtit sur les ruines d'autrefois... On t'appellera celui qui répare les brèches » (Esaïe 58, 12) : défis et opportunités pour les Églises d'Afrique du Sud et du Canada, pp. 51-68. – Christof Sauer, L'adhérent à une autre religion ressenti comme une menace : les persécutions religieuses comme expression de la xénophobie : survol général sur le vivre ensemble [convivence] chrétiens-musulmans, pp. 69-89. – Z. J. Banda, « Solidarité avec les victimes » : une évaluation de la contribution de K. Kritzinger à la praxis de la théologie de la libération, pp. 111-124. – Gerrie Lubbe, Observations au sujet de la spiritualité de Martin Luther King Jr, Desmond Mpiulio Tutu et Barack Hssein Obama, pp. 125-137. – Reggie Nel, « Trouver une place sous le soleil d'Afrique » : la quête d'identités nouvelles dans l'Afrique australe post-coloniale : ses expressions dans les écrits des étudiants prenant part au cours de missiologie proposé par UNISA (University of South Africa) sur : « Action chrétienne contre le racisme et pour la réconciliation », pp. 138-152.

Sedos Bulletin, 2009, n° 7-8

La Création au cœur de la mission : Sean McDonagh, L'histoire de l'univers : notre histoire, pp. 150-158. – Denis Edwards, Engagement écologique et marche à la suite de Jésus, pp. 159-168. – Denis Edwards, Eucharistie et écologie, pp. 169-180. – Denis Edwards, Accomplissement final : la déification de la Création, pp. 181-195.

Sedos Bulletin, 2009, n° 9-10 [eng, sauf indication contraire]

James H. Krøger, Les principes d'une mission dynamique chez Paul, pp. 226-232. – Indunil Janaka Kodithuwakk, La mission chrétienne comme réconciliation, pp. 233-238. – Tissa Balasuriya, Une dimension manquante dans l'encyclique du pape, pp. 239-244. – Munachi E. Zeogou, De l'évangélisation à la réconciliation, à la justice et à la paix : pour un changement de paradigme au sein des priorités missionnaires en Afrique, pp. 245-251. – Pierre Diarra, Au cœur de la pauvreté, devenir tous humains : misère intolérable ou pauvres génants ?, pp. 252-254 [fre]. – Bomki Mathew, Quand l'amour l'emporte, p. 255-257 [fre]. – P. M. Fernando, La terre est le temple de Dieu : une spiritualité écologique, pp. 258-270.

Sedos Bulletin, 2009, n° 11-12 [eng, sauf indication contraire]

Rose Nkechi Uchem, Changement de perspectives de la mission – les valeurs de la vie religieuse missionnaire aujourd'hui, pp. 261-270. – Payul Saa-Dade Ennin, Le deuxième Synode des évêques africains et le « projet de réconciliation africaine » : le rôle des instituts missionnaires, pp. 271-281. – James H. Krøger, Eucharistie et évangélisation, pp. 282-290. – Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, L'expérience humaine dans les théologies hispaniques, latino, pp. 291-297. – Jean-Pierre Rakotoson, Mission dans les médias, pp. 298-299 [fre].

Sedos Bulletin, 2010, n° 1-2 [eng, sauf indication contraire]

Bomki Mathew, Qui est Jésus pour moi ? pp. 3-5. – Franz Weber, « Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est » : La mission de l'Église à la lumière du Concile Vatican II (1^{re} partie), pp. 6-18. – Anne Béatrice Faye, L'homme de Tékoa : un questionnement de la fonction prophétique de l'Église en Afrique, pp. 19-25 [fre]. – Lucie Pruvost, Exposer sa foi à la différence, à la recherche d'une convivialité spirituelle entre chrétiens et musulmans, pp. 26-34. – Thomas Malipurathu, La Parole de Dieu à l'œuvre : pour nourrir notre vie, inspirer notre mission, pp. 35-44.

Sedos Bulletin, 2010, n° 3-4 [eng, sauf indication contraire]

Franz Weber, "Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est" : la mission de l'Église à la lumière du Concile Vatican II (2^e partie), pp. 51-63. – Peter Lokiru, Inculturation : la mission comprise comme dialogue, avec des références au christianisme africain, pp. 64-76. – S. M. Michael, Diversité culturelle et inculturation en Inde, pp. 77-84. – Rosario Garrido, La mission au sein d'une société vivant un conflit intérieur entre tradition et modernité, pp. 85-95 [spa].

Sedos Bulletin, 2010, n° 5-6 [eng, sauf indication contraire]

Rita Noronha, L'émancipation [empowerment] des femmes dans l'Église et dans la société (1^{re} partie), pp. 99-114. – Sabine Plonz, Vaincre la violence : perspective en théologie féministe, pp. 115-119. – Marcia Moya R., La femme et son expérience de Dieu, pp. 120-123. – Sabine Demel, Des enfants mal aimés par Dieu ? Les femmes dans l'Église catholique, pp. 124-130. – Peter Hongliang Xing, Le leadership des femmes dans la communauté johannique, pp. 131-143 [fre].

Sedos Bulletin, 2010, n° 7-8 [eng, sauf indication contraire]

Le défi prophétique des Églises africaines : apprendre à pardonner, seul moyen pour être des instruments de réconciliation : séminaire SEDOS 2010 : Michael McCabe, Défis centraux à relever pour les Instituts missionnaires internationaux en Afrique aujourd'hui, à la lumière du Second synode pour l'Afrique, pp. 150-158. – Jane Muguku, Diakonia : être des instruments de réconciliation, pp. 159-167. – Paul Ennin, Le défi prophétique de l'Église d'Afrique – Diakonia : les instituts missionnaires comme instruments de réconciliation, pp. 168-177.

Sedos Bulletin, 2010, n° 9-10. [eng, sauf indication contraire]

Patience Mpayembe Ngankwey, Vers une conversion pastorale pour évangéliser en milieu urbain en Afrique, pp. 199-206 [fre]. – Indunil Janaka Kodithuwakku, Fondamentalismes religieux et mission chrétienne comme dialogue, pp. 207-214. – Domenico Arena, Proclamation et témoignage à la lumière de la communion missionnaire et en face d'un monde globalisé : Vie nouvelle en Jésus, pp. 215-220. – Caroline Mbonu, Expériences religieuses féminines dans le roman de Chinua Achebe « Le Monde s'effondre » : pour une spiritualité qui libère, pp. 221-230. – Rita Noronha, L'émancipation [empowerment] des femmes dans l'Église et dans la société (2^e partie), pp. 231-242.

Sedos Bulletin, 2010, n° 11-12 [eng, sauf indication contraire]

Vincent Muhindo, Les défis pastoraux de l'urbanisation en Ouganda : la réponse de l'Église, pp. 247-257. – S. Koilmani, Potentialités et crises de

la jeunesse actuelle : quel rôle pour l'Église, pp. 258-268. – Lucien Koffi Kouadio et Rodrigue Fahiraman Kone, La jeunesse, actrice du renouveau et de la renaissance africaine, pp. 269-271 [fre]. – Britto Gerald Dhinakaran, La jeunesse actuelle et l'Église, pp. 272-279.

Social sciences and missions, 2010, n°1

Thème : Genre et mission au Moyen-Orient

Inger Marie Okkenhaug, Introduction, pp. 1-6. – Christine B. Lindner, "Longtemps, très longtemps, on se souviendra d'elle avec affection" : genre et commémoration d'une femme missionnaire américaine, pp. 7-31. – Ellen L. Fleischmann, « Lost in Translation » : le programme d'économie domestique de la Sidon Girls' School (créée par l'American Protestant Syria Mission) au Liban, c.1924-1932, pp. 32-62. – Inger Marie Okkenhaug, Missionnaires scandinaves, genre et réfugiés arméniens pendant la première Guerre mondiale : crise et ré-orientation de vocations, pp. 63-93. – Kathleen Sheldon, « No More Cookies or Cake Now, c'est la guerre » : une infirmière américaine en Turquie, 1919-1920, pp. 94-123. – Nefissa Naguib, Pour l'amour de Dieu : soulager la souffrance et soigner au Moyen-Orient, pp. 124-145.

Social sciences and missions, 2010, n°2 [eng, sauf indication contraire]

Thème : Dynamiques missionnaires, sous la dir. d'Eric Morier-Genoud et Wendy Urban-Mead, Introduction, pp. 157-161. – Jeff Kyong-McClain, Faire de [la ville de] Chengdu « le Royaume de Dieu tel que Jésus le concevait » : le travail en milieu urbain de la West China Union, pp. 162-186. – Jean-Marie Bouron, Être catéchiste en Haute-Volta à la fin de la période coloniale : affirmation d'un personnage prosélyte, transformation d'une personnalité sociale, pp. 187-227 [fre]. – Phyllis M. Martin, Complexité au sein de l'expérience missionnaire : les missionnaires franciscaines de Marie au Nord-Comgo, pp. 228-253. – Anne Folke Henningsen, Dispute autour d'une terre promise : le conflit territorial de la Mission morave en Afrique du Sud autour de 1900, pp. 254-275. – Andrea L. Arrington, Comprendre Marthe : les femmes célibataires et le travail missionnaire, pp. 276-300

SMT (Swedish missiological themes), 2009, n° 3 [eng]

Thème : La mission pentecôtiste suédoise dans le contexte global.
Jan-Åke Alvarsson, Une critique académique de la thèse de doctorat de David Bundy intitulée : « Visions of Apostolic Mission : Scandinavian Pentecostal Mission to 1935 », pp. 337-349. – Jan-Åke Alvarsson, Quelques remarques sur les contributions suédoises au pentecôtisme en Amérique latine, pp. 377-393

SMT (Swedish missiological themes), 2009, n° 4 [eng]

Symposium à la mémoire du professeur Bengt Sundkler (1909-1995) à Uppsala, en mai 2009 : Marja Liisa Swantz, Une personnalité qui a donné forme à l'œuvre d'une vie : réflexions sur la vie et les travaux de recherche de Bengt Sundkler, pp. 461-483. – Kajsa Ahlstrand, À propos des biographies dans le domaine des études missionnaires, pp. 483-490. – Christopher Steed, Quelques remarques sur le fait d'écrire une histoire de l'Église en Afrique : hier et aujourd'hui, pp. 491-516. – Deborah Gaitskell, Mokitiimi et les missionnaires : une appréciation du premier président noir de la Conférence méthodiste sud-africaine, pp. 517-540. – Timothy Yates, Tremplins vers Uhuru [Kenya] : Cecil Bewes, CMS, Mau Mau et la Commission Fairn, 1952-1959, pp. 541-557. – Karin Sarja, Les subalternes peuvent-ils prendre la parole ? ou Qui prend un repas avec qui ?, pp. 557-568. – Marjo Buitelaar, Construire une identité musulmane à travers le story-telling, pp. 569-586.

SMT (Swedish missiological themes), 2010, n° 1 [eng]

Mika Vähäkangas, Etudes missionnaires, syncrétisme et les limites du christianisme à l'époque de « l'impératif hérétique » [selon l'expression de Peter Berger], pp. 7-22. – Jieren Li, Ding Guangxun, le dernier évêque protestant de Chine, pp. 23-48. – Rune Imberg, Dr Krapf – un missionnaire pionnier presque oublié, pp. 49-68. – Thor Strandenes, Terminer la mission : la mise en œuvre par Paul de l'Évangile sur la foi et la vie des convertis thessaloniens en 1-2 Thessaloniens, pp. 69-98. – Susan M. Kilonzo and Ezra Chitando, Recension de l'ouvrage de Paul Gifford : « Christianisme, politique et vie publique au Kenya » : une appréciation critique, pp. 99-118.

Spiritus, 2009, n° 197 [fre]

Actualité missionnaire : Piergiorgio Piras, L'Uruguay, une histoire singulière, pp. 391-399. – Mauro Armanino, Mettre fin à l'impunité, pp. 400-404. – Dossier : La sécurité alimentaire : Thibault Delacour, La faim dans le monde, une fatalité ? Essai d'analyse des causes de la crise alimentaire, pp. 405-418. – David Kaulemu, Foi, justice sociale et sécurité alimentaire. Une perspective africaine, pp. 419-433. – Ambroise Mazal, Agir contre la faim : un engagement du CCFD-Terre Solidaire, pp. 434-443. – Younoussi Yoro Souleymane Galadima, La sécurité alimentaire : projets de la Caritas Développement au Niger pp. 444-448. – Varia : A. Sampathkumar, Les Dalits chrétiens à Pondichéry, pp. 449-462. – Chroniques : Eric Manhaeghe, La création : séminaire résidentiel du SEDOS, pp. 463-467. – Jean-François Zorn, Calvin, début ou obstacle de la mission ?, pp. 468-478 – Eric Manhaeghe, Calvin, début ou obstacle

de la mission ?, Une réponse catholique, pp. 479-483. – Pierre Lefebvre, À propos du Synode sur l'Afrique, pp. 484-486.

Spiritus, 2010, n° 198 [fre]

Actualité missionnaire : Peter J. Henriot, Le deuxième synode africain. Un défi et un soutien pour notre Église à venir, pp. 7-17. – Jean-Claude Bouchard, Pour une évangélisation réellement nouvelle. Fallait-il un deuxième Synode pour l'Afrique ?, pp. 18-26. Dossier : Un regard d'avenir sur la mission : Michael Amaladoss, La mission de l'Église et les autres religions : le défi asiatique, pp. 27-39. – Perpétue Kakese Bingibyage, Le Christ au centre de la mission de l'Église. Point de vue africain, pp. 40-49. – Marie-Hélène Robert, L'avenir de la mission dans le prisme de l'espérance, pp. 50-62. – Joseph Yacoub, Regard critique d'Orient. Point de vue de l'Église d'Orient (assyrienne et chaldéenne), pp. 63-77. – Samuel Désiré Johnson, L'Afrique nouvelle « biotope » du christianisme ? Le concept « mission » et sa perception en Afrique aujourd'hui, pp. 63-77. – François Bousquet, Pour un regard d'avenir : la mission : reprise – synthèse, pp. 93-102. – Eric Manhaeghe, Un regard d'avenir sur la mission : conclusion et envoi, pp. 103-108.

Spiritus, 2010, n° 199 [fre]

Actualité missionnaire : Marie-Hélène Robert, Édimbourg 2010 : mission œcuménique au XXI^e siècle, pp. 135-140. – Rose Tcheza, Cent ans de présence FMM au Congo Brazzaville, pp. 141-146. – Felicia Harry, Une expérience personnelle précieuse : ma participation au II^e Synode pour l'Afrique, pp. 147-150. – Shenouda Bedour Antoun, Religieuses missionnaires en Égypte : mon intervention au II^e Synode pour l'Afrique, pp. 151-154. – Dossier : Des prêtres venus d'ailleurs : Emmanuel Babissagana, Les migrations pour faire naître des sociétés nouvelles, pp. 155-171. – Alphonse Borrás, Un enjeu, la catholicité de l'Évangile, pp. 172-175. – Arnaud Join-Lambert, Sujet brûlant, pp. 176-183. – Sylvain Kalamba Nsapo, Apport des prêtres africains à une pastorale multiculturelle, pp. 184-193. – Charles Yeongkil Lee, Le prêtre étranger, un cadeau ?, pp. 194-207. – Laurence Monrê, L'Église aux USA face au défi hispanique, pp. 208-218. – Chronique : Christophe Roucou, Liberté religieuse en contexte algérien. Colloque à Alger (10-11 février 2010).

V – INFORMATIONS DIVERSES

Thèses doctorales

Seth ANDRIAMANALINA RASOLONDRABE, *Le ministère de berger dans les Églises protestantes à Madagascar, de la fin du XIX^e à nos jours : tensions et compromis entre mouvement de Réveil, institutions protestantes et religions traditionnelles* : thèse de doctorat en sociologie des religions sous la dir. de Jean-Paul Willaime.- Paris : EPHÉ, 2010.

Emilie GANGNAT, *Une histoire de la photographie missionnaire à travers les archives de la Société des missions évangéliques de Paris (1880-1971)* : thèse de doctorat en histoire de l'art sous la direction de Michel Poivert. – Paris : Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2011.

Gilles VIDAL, *Les théologies contextuelles dans le Pacifique sud au 20^e siècle* : thèse de doctorat en histoire contemporaine et en théologie sous la direction de Jean-François Zorn. – Montpellier : Université Paul Valéry-Montpellier III ; Faculté de théologie protestante, 2011.

Valérie AUBOURG, *L'Église à l'épreuve du pentecôtisme. L'expérience religieuse à l'île de la Réunion*, thèse de doctorat en anthropologie et ethnologie sous la direction de Bernard Champion – Saint-Denis, Université de la Réunion, 2011.

PM
94

VI – PERSONALIA

Tokunboh Adeyemo (1944-2010)

Né à Ibadan, Nigéria, fils aîné d'une famille royale, Tokunboh Adeyemo se convertit au christianisme au prix d'une rupture avec le milieu musulman dans lequel il a grandi et de l'abandon de son intérêt premier pour la politique. Il se lance dans des études de théologie, successivement au Nigéria, aux États-Unis, puis en Écosse où il obtient un doctorat à l'Université d'Aberdeen. Il occupera pendant plus de trente ans d'importantes responsabilités au sein du monde évangélique africain, et au service des Églises. Il a en particulier été pendant plus de 25 ans (1977-2002) à la tête de l'AEA (Association of Evangelicals in Africa / Association des évangéliques d'Afrique) dont le siège se trouve à Nairobi. Après 2002, il s'investit dans la création, également à Nairobi, du « Centre for biblical transformation », dont l'objectif est de former des cadres pour les Églises d'Afrique. Il a en outre apporté une importante contribution au développement de la Nairobi Evangelical Graduate School of Theology, aujourd'hui devenue l'Africa International University, et dont il fut le chancelier.



Tokunboh Adeyemo a été l'éditeur principal de l'*Africa Bible Commentary*, un ouvrage de plus de 1600 pages réunissant les contributions de plus de 70 théologiens africains. Publié tout d'abord en anglais en 2006 chez Zondervan et diffusé à 90 000 exemplaires au cours des quatre premières années suivant sa sortie, l'ouvrage a été ensuite traduit dans trois autres langues également utilisées sur le continent africain dont le français (sous le titre « Commentaire biblique contemporain », éditions Farel, 2008).

Tokunboh Adeyemo fut tout au long de sa vie soucieux de répondre aux besoins de transformation du continent tout en contribuant au développement de l'Église chrétienne en Afrique.

Pour consulter la liste de ses articles parus dans la revue *Transformation* : http://www.ocms.ac.uk/transformation/results_authors.php?mm_aut=5

Source *IBMR*, 2010, vol. 34, n° 3, pp. 166-167

PM
95

Erratum

Dans notre numéro 58, p. 83, rubrique Édimbourg 2010, nous avons publié par erreur une photo d'un autre personnage sous la notice biographique de Johannes Christiaan Hoekendijk, et dans notre dernier numéro, notre erratum n'avait toujours pas la bonne photo.

Nous nous en excusons auprès de nos lecteurs et auprès de Marc Spindler, auteur de la notice.

Voici donc cette fois la vraie photo de **Johannes Christiaan Hoekendijk**.

