

## Table des matières

<b>Éditorial</b>	
Olivier LABARTHE .....	3
<b>La paix, une question éthique et théologique</b>	
Didier CROUZET .....	5
<b>Gloire à Dieu et paix sur la terre</b>	
<b>Message du Rassemblement œcuménique international pour la paix .</b>	15
<b>La non-conformité mennonite sur trois continents</b>	
Michel SOMMER .....	21
<b>Inventer une missiologie pour le contexte européen</b>	
<b>Un pari risqué, une exigence de première importance</b>	
Hansjörg GANTENBEIN .....	29
<b>Rendre témoignage à la résurrection dans une société sécularisée</b>	
Dimitra KOUKOURA .....	40
<b>Introduction au document</b>	
<b>« Témoignage chrétien dans un monde multireligieux »</b>	
Jacques MATTHEY .....	49
<b>Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux</b>	
<b>Recommandations de conduite .....</b>	51
<b>Les Églises de Réveil dans la perspective du Nouveau Testament</b>	
Riemer ROUKEMA .....	58
<b>BRÈVES .....</b>	73
I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES .....	73
II – OUVRAGES REÇUS .....	73
III – RECENSIONS .....	74
IV – SOMMAIRES DE REVUES .....	79
VI – PERSONALIA .....	86

Prochain numéro (PM 2011/2),  
à paraître en décembre prochain :  
« La planète évangélique »

## Éditorial

Olivier LABARTHE

« S'il guide dans l'espace les astres et les vents,  
c'est encore lui qui trace la route à ses enfants »

Cette strophe de cantique trotte dans ma tête en préparant cet éditorial. En effet qu'est-ce d'autre qu'une galaxie, si ce n'est un système d'étoiles et de planètes, fussent-elles évangéliques, qui se meuvent dans l'espace par un même mouvement qui les transcende et les lie entre elles ? À nous d'en repérer la trace. Participant au « mouvement » *Témoigner ensemble à Genève* qui regroupe les communautés protestantes issues de la migration, il m'importe de proposer des axes de dialogue à partir de ce que vit chaque communauté, ses traces à proprement parler. Reprenant les trois termes phares de la première épître aux Corinthiens, chapitre 13, *Amour – Foi – Espérance*, il m'apparaît que ces termes peuvent mettre en évidence le style de chaque communauté, valoriser leur témoignage et ainsi favoriser le dialogue.

*Amour* éclaire le relationnel. Il manifeste la manière de vivre en communauté. Il met en évidence tout ce qui est développé pour renforcer le tissu social de la communauté. Dans votre propre communauté, regardez la place que prennent les petits déjeuners d'avant la célébration, les verres de l'amitié d'après-culte ou les repas communautaires. Cette attention à l'accueil et au bien-être des frères et sœurs s'est nettement renforcée ces dernières années. Elle répond sans aucun doute à la dureté des conditions socio-économiques de notre temps. Pour faire Église ensemble, il est bon d'entrer en dialogue sur nos différentes manières d'être des communautés-havres de paix, où il fait bon vivre.

Ce tissu communautaire où nous avons pas mal à apprendre les uns des autres est aussi le lieu où s'enracine la *Foi*. Mais quelle foi, quel enseignement, quelle doctrine ? Trop souvent nous n'osons pas poser ce genre de question par peur de rupture ou de désaccord. Notre histoire n'est-elle pas ciselée par les luttes doctrinales. Et pourtant, se dire de quelle foi nous vivons, se raconter les bienfaits du Seigneur qui nous aime, peut devenir une source de richesse infinie. Pas besoin de se lancer immédiatement dans de profonds débats théologiques ; au contraire prenons le temps de se dire en cinq mots les raisons d'être de notre foi, ou bien les cinq passages bibliques qui nourrissent notre existence. Par ce type de dialogue, interpersonnel mais aussi intercommunautaire, nous nous rendrons plus proches les uns des autres, car nous comprendrons mieux comment chacun s'enracine dans le même Évangile. Cette découverte mutuelle de la foi qui nous porte, ne peut que nous mettre en marche et nous mobiliser pour prendre part à la mission de l'Église.

C'est là où l'*espérance* frappe à notre porte. Elle appelle à l'ouverture au monde pour rejoindre l'humanité entière et lui faire connaître la saveur du projet de Dieu pour une humanité nouvelle. Vous l'aurez compris, l'espérance se donne à nous pour élargir l'espace de nos lieux communautaires, de nos temps de ressourcement, pour vivre les promesses de l'Évangile dans nos relations quotidiennes. L'espérance met fin à toute schizophrénie spirituelle qui distingue si fortement le dimanche des jours de la semaine, la vie professionnelle de la vie spirituelle. L'espérance invite à faire lien, à donner sens, à donner une saveur nouvelle au monde.

Puissent ces traces d'amour, de foi et d'espérance, présentes dans chacune de nos communautés, nous encourager à ouvrir, ou à reprendre, des chemins de dialogue dans la galaxie évangélique. Ainsi nous pourrions nous enrichir mutuellement de nos pratiques communautaires, nous fortifier par notre commune adhésion à l'Évangile et nous soutenir dans un témoignage exigeant.

Olivier LABARTHE

PM  
4

## La paix, une question éthique et théologique

Didier CROUZET

En mai 2011, plus d'un millier de personnes se sont retrouvées à Kingston (Jamaïque) pour participer au Rassemblement œcuménique international pour la paix (ROIP). Organisé par le Conseil œcuménique des Églises (COE), ce rassemblement voulait récolter les fruits de la « Décennie pour vaincre la violence » initiée en 2001 et préparer un texte de référence sur la paix en vue de la prochaine assemblée générale prévue en octobre 2013.

Ce texte intitulé « Appel œcuménique à la paix juste » propose en une dizaine de pages des considérations bibliques, des repères éthiques, des actions concrètes autour de quatre thématiques qui synthétisent le travail effectué par le COE au cours des dernières années : la paix dans les communautés humaines (les questions de racisme, de sexisme, de violence), la paix avec la terre (les questions d'environnement, de développement durable), la paix sur le marché (les questions de justice dans l'économie), la paix entre les peuples (les questions de désarmement, de justice internationale, de réconciliation).

Ces quatre thématiques ont été abondamment développées au cours du ROIP à travers conférences, ateliers, tables-rondes. Même si les organisateurs ont privilégié le partage d'expériences et de bonnes pratiques à la réflexion de fond, on peut tirer de ces échanges quelques pistes stimulantes pour la théologie, pour l'éthique, et pour la mission. En particulier, la double dimension individuelle et collective de la paix rappelée tout au long du ROIP (la paix en moi, la paix autour de moi), offre des perspectives fécondes pour la vie de nos Églises.

Le présent article se propose de présenter « L'Appel œcuménique à la paix juste », puis de revisiter quelques thèmes théologiques auxquels ce texte fait référence, et ceci sous l'angle de la Paix dans son double aspect d'aspiration individuelle et de projet collectif. Mais

PM  
5

auparavant, il nous paraît utile de retracer brièvement les grandes étapes qui ont jalonné la réflexion œcuménique sur la paix depuis la création du Conseil œcuménique des Églises.

## De la guerre injuste à la paix juste<sup>1</sup>

Lorsque les délégués se réunissent à Amsterdam en 1948 pour la première assemblée du COE, ils déclarent que « la guerre est contraire à la volonté de Dieu ». Mais ils ne peuvent trouver de réponse commune à la question : « La guerre peut-elle être un acte juste ? ». Vingt ans plus tard, en 1968, l'assemblée d'Uppsala ne réussit pas à trouver un consensus sur le désarmement nucléaire. Elle se contente de soulever la question de la « concentration des armes nucléaires entre les mains de quelques nations ». Au cours de la préparation de l'assemblée de Vancouver en 1983, la question de la paix menace de diviser le mouvement œcuménique. D'un côté, les mouvements pacifistes d'Europe et d'Amérique du Nord militent pour que l'assemblée dénonce le réarmement nucléaire des États-Unis et de l'Union soviétique. De l'autre, les Églises du Sud estiment que cet appel à la paix masque des questions autrement plus urgentes qui se posent à elles : racisme, pauvreté, injustice. Si des millions de vies sont menacées par un cataclysme nucléaire, des millions de personnes meurent déjà au Sud, victimes de structures économiques et politiques injustes. Finalement, les délégués à Vancouver se mettent d'accord sur un texte qui fournit les fondements du ROIP de 2011. Celui-ci déclare : « La Paix n'est pas seulement l'absence de guerre. La Paix ne peut pas être bâtie sur l'injustice ». Dans la foulée, l'assemblée lance le processus conciliaire « Justice, paix sauvegarde de la création ».

Mais en 1991, en pleine Guerre du Golfe, l'assemblée du COE à Canberra rejette un appel à refuser « toute justification morale et théologique à l'usage de la force militaire [...] et à promouvoir publiquement une paix juste ». Vingt ans plus tard, c'est pourtant le

<sup>1</sup> J'emprunte l'essentiel de cette première partie à un article de Stephen Brown, publié en anglais sur son blog : <http://www.protestantnews.eu/europe/8681>. Stephen Brown est journaliste, basé à Genève, éditeur d'un numéro spécial de la Revue œcuménique pour marquer le Rassemblement œcuménique international pour la paix. Il est aussi l'auteur de *From disaffection to dissent: the conciliar process for Justice, Peace and Integrity of Creation as a precursor of the peaceful revolution in the GDR*, publié en allemand en 2010 chez O. Lembeck, Frankfurt/Main.

même langage que l'on retrouve dans l'« Appel œcuménique à une paix juste ». D'après Stephen Brown, la chute du mur de Berlin qui a mis fin à la confrontation Est/Ouest explique ce revirement. L'appel à devenir artisan de paix et les exigences de justice ne sont plus considérés comme antinomiques. Au contraire, appeler à une paix juste est une manière de dénoncer l'injustice qui empêche l'établissement d'une paix durable. Le ROIP apparaît ainsi comme le prolongement et la concrétisation de l'assemblée de Vancouver et l'expression d'un authentique témoignage en faveur de la justice, de la paix et de la sauvegarde de la création. « Un tel consensus peut être considéré comme un jalon essentiel au sein du mouvement œcuménique ».

Pour conclure ce parcours historique, soulignons avec Stephen Brown que ce consensus entre les Églises, pour important qu'il soit, ne suffira pas à faire avancer durablement la cause de la paix. La prochaine étape nécessitera la coopération entre les religions. Le message final du ROIP affirme : « Avec nos partenaires d'autres convictions religieuses, nous avons reconnu que la paix est une valeur centrale dans toutes les religions, et que la promesse de la paix s'adresse à tous les peuples, quelles que soient leurs traditions. En approfondissant le dialogue interreligieux, nous recherchons un terrain commun avec toutes les religions du monde ».

## L'Appel œcuménique à la paix juste

Plus qu'un texte de circonstance, cet Appel se présente donc comme le témoin d'un cheminement œcuménique. Issu d'une recommandation de l'assemblée de Porto Alegre en 2006, il intègre les acquis de la « Décennie pour vaincre la violence » (2001-2011) dont le sous-titre était : « Les Églises en quête de réconciliation et de paix ». Il s'accompagne d'un document plus fourni, le « Compagnon de la paix juste », qui développe des considérations bibliques, théologiques et éthiques ainsi que des exemples de bonnes pratiques esquissés dans l'Appel. Le comité central du COE recommande l'étude de ces textes aux Églises membres afin d'aboutir à un consensus œcuménique sur la paix et la justice d'ici l'assemblée de 2013<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Appel œcuménique à la paix juste : <http://www.vaincrelaviolence.org/fr/ressources/ressources-du-coe/documents/declarations-sur-la-paix-equitable/appel-oeumenique-a-la-paix-juste.html>  
Compagnon de la paix juste : [http://www2.wcc-coe.org/uploads.nsf/index/just\\_peace\\_companion/\\$FILE/JustPeaceCompanion\\_draft\\_18Apr.pdf](http://www2.wcc-coe.org/uploads.nsf/index/just_peace_companion/$FILE/JustPeaceCompanion_draft_18Apr.pdf)

L'Appel s'adresse à tous ceux qui aspirent à la paix, mais particulièrement à la communauté chrétienne mondiale. « S'inspirant de l'exemple de Jésus de Nazareth, il invite les chrétiens à s'engager sur la route de la paix juste » (Préambule). Le ton est donné : travailler pour la paix n'est pas un exercice intellectuel mais un effort quotidien, un mouvement, un chemin de conversion. Si la lecture des textes bibliques et la réflexion théologique ont leur importance, la paix est bien une question éthique. Tout au long du texte, l'on trouvera la triple approche suivante : analyse de la situation, référence biblique ou théologique, actions concrètes.

### *Ecouter les réalités humaines d'aujourd'hui et la Bible*

Les paragraphes introductifs évoquent les cris de ceux qui souffrent de la guerre, de la violence, du racisme, du sexisme, de discriminations de toutes sortes. En regard, la référence aux textes bibliques souligne que la justice est inséparable de la paix (Es 32, 17) et que la non-violence est au cœur du message et de la pratique de Jésus. Les passages qui expriment la violence de Dieu ne sont pas gommés, mais ils sont compris comme le reflet de la violence humaine. Les Églises sont interpellées, en ce qu'elles n'offrent pas toujours le meilleur exemple d'harmonie alors qu'elles sont appelées à être un lieu de consolidation de la paix (§ 7).

### *La voie d'une paix juste*

Cette première partie dessine les contours de la paix juste. « La voie de la paix juste s'oppose radicalement au concept de « guerre juste » [...] « En plus de réduire les armes au silence, elle se préoccupe de la justice sociale, de l'État de droit, du respect des droits de la personne et de la sécurité commune de l'humanité ». (§ 10). « La paix juste doit être comprise comme un processus collectif, dynamique, et enraciné, qui veille à ce que les êtres humains soient libres de la crainte et du besoin, qu'ils surmontent l'inimitié, la discrimination et l'oppression et établissent les conditions permettant des relations justes qui privilégient l'expérience des plus vulnérables et la sauvegarde de la création » (§ 11).

On le voit, le concept de paix juste intègre la dimension personnelle et intérieure (être libéré de la crainte), la dimension interpersonnelle (surmonter l'inimitié), la dimension collective et sociale (surmonter la discrimination et l'oppression). Elle relie aussi l'aspect politique (surmonter l'oppression), l'aspect économique (être libre du besoin), l'aspect écologique (privilégier la sauvegarde de la création).

Ces aspects seront développés dans la quatrième et dernière partie. Mais auparavant le texte s'attarde sur la notion de cheminement et donne quelques points de repères.

### *La paix, un cheminement*

Ce cheminement présente trois traits. D'abord, il est difficile. Le texte n'idéalise pas la paix et n'en fait pas un slogan facile. Il reconnaît les échecs, les divisions, y compris au sein des Églises, et les complicités grandes ou petites de chacun d'entre nous vis-à-vis de la violence. Ensuite, il est soutenu par Dieu. « La paix juste est un cheminement vers le dessein de Dieu pour l'humanité et l'ensemble de la création, avec la conviction que Dieu va « guider nos pas sur la route de la paix » (Lc 1, 79) (§ 12). Le pardon et la puissance de l'Évangile permettent d'aller de l'avant. Enfin, ce cheminement vers la paix donne l'occasion de dépasser les frontières des Églises, des régions, des cultures. L'aspiration à la paix est universelle. « En faisant route avec nos voisins, nous apprenons à dépasser les querelles autour de ce qui nous appartient et à mener des vies généreuses et ouvertes. [...] Nous découvrons des gens issus des horizons les plus divers. Nous nous renforçons en travaillant avec eux, tout en reconnaissant notre vulnérabilité mutuelle et en affirmant notre humanité commune. L'autre n'est plus un étranger ni une menace, mais un frère, une sœur en humanité, avec qui nous faisons route en commun et dont nous partageons le voyage » (§ 20).

### *Repères sur la voie de la paix juste*

Cette partie rappelle la nécessité d'un État de droit comme cadre indispensable à la résolution des conflits. Elle met le doigt sur une question brûlante : le recours à la force armée afin de protéger des populations civiles vulnérables. Le texte reconnaît qu'elle peut être nécessaire, même si elle constitue un aveu d'échec. Il appelle les Nations Unies à réfléchir à une nouvelle norme de droit international, « la responsabilité de protéger ». Mais si le texte reconnaît le dilemme moral qui se pose au moment de recourir ou non à la force, il affirme « qu'en tant que chrétiens nous nous sentons obligés de contester toute justification théologique ou d'autre nature de l'usage de cette puissance et considérons le concept de « guerre juste » et son usage traditionnel comme dépassés » (§ 23).

À côté d'un État de droit, le repère majeur proposé par l'Appel, concerne l'éducation : éducation à la paix, culture de la non-violence,

apprentissage du pardon et de la réconciliation. Il s'agit de former le caractère et la conscience.

### ***Rechercher et poursuivre ensemble la paix juste***

Cette quatrième et dernière partie est de loin la plus longue. Elle décline les principes exposés plus haut à travers les quatre thématiques qui ont charpenté le ROIP : la paix dans la communauté, la paix avec la terre, la paix sur le marché, la paix entre les peuples. À chaque fois, le même schéma : une brève analyse de la situation et des enjeux, quelques pistes d'actions pour les Églises<sup>3</sup>. Enfin des exemples.

- L'individualisme, le racisme, les violences urbaines et domestiques soulignent la difficulté de vivre en paix dans les communautés humaines. Comment se forger des attitudes et un regard positifs les uns envers les autres ? Les Églises sont invitées à intégrer dans leur catéchèse des modules sur la non-violence et à militer pour que l'école publique éduque à la coopération plutôt qu'à la compétition.
- La manière dont la civilisation dominante traite la création est destructrice. Les paroisses pourraient au minimum faire un diagnostic de leurs dépenses énergétiques et devenir des « éco-congrégations ».
- La violence dans le monde économique se traduit par un écart insupportable entre riches et pauvres, par la main mise d'une finance cupide sur les échanges commerciaux. Comment vivre en paix dans un monde dominé par la logique du marché ? Économie et justice sont-elles compatibles ? Les Églises peuvent plaider en faveur des droits économiques, sociaux, culturels des plus vulnérables. Elles peuvent dénoncer les méfaits de l'argent roi et promouvoir un commerce plus équitable.
- Enfin, la prolifération d'armes de plus en plus sophistiquées nous donne la capacité de détruire la vie. Comment prévenir les conflits, édifier la paix entre les peuples, passer d'une logique de vengeance à une logique de réconciliation ? Au niveau international, les Églises ont la capacité collective de réclamer le renforcement des lois internationales relatives aux droits de la personne. Il

---

<sup>3</sup> Dans le texte de l'Appel, les exemples restent très généraux. Mais le « Compagnon pour la paix juste » est beaucoup plus précis. En particulier le dernier chapitre, « Pratique de paix justes », décrit en détail des expériences en matière d'éducation à la paix, de résolution des conflits, de lutte contre le sexisme.

est également de leur responsabilité de promouvoir le dialogue avec les autres communautés religieuses.

Cette dernière partie peut apparaître comme un catalogue de généralités. Pourtant, elle reflète la volonté des rédacteurs du texte d'être concrets, d'offrir à chaque lecteur, à chaque Église, une porte d'entrée sur le chemin de la paix. J'y vois un souci pédagogique de ne pas cantonner la réflexion à des cercles de spécialistes en désarmement, en économie, en droit, en théologie. Sous l'impulsion de son nouveau secrétaire général Olav Fykse Tveit, le COE veut retrouver sa vocation de communion d'Églises, de communauté de croyants. L'insistance sur l'ouverture aux autres religions et traditions culturelles pour construire la paix marque le souci de positionner le COE non pas comme le centre du mouvement œcuménique, mais comme un catalyseur de forces vives. Chaque Église est ainsi invitée à se positionner comme partenaire au sein de son propre contexte et à rechercher des alliés pour faire avancer la cause de la paix.

Après ce parcours plutôt descriptif, je voudrais esquisser quelques réflexions d'ordre plus théologique. La réflexion sur la paix amorcée dans « l'Appel œcuménique à la paix juste » et développée dans le « Compagnon de la paix juste » met en lumière le double aspect de la paix : sa dimension personnelle et sa dimension collective. En effet, les individus comme les groupes humains sont en quête de réconciliation et de paix. Paix intérieure, paix autour de soi, paix dans le monde. Réconciliation avec ses semblables, dans la famille chrétienne, dans la société. La recherche de la paix relève d'une aspiration individuelle et porte un projet collectif. Si pour le chrétien, la paix résulte d'une relation personnelle avec Dieu, elle est aussi promesse d'harmonie et de réconciliation avec ses semblables et avec toute la création. Quelle incidence cette double approche peut-elle avoir sur les notions théologiques telles que le péché, l'Église, le salut, la mission ?



## Quelques thèmes théologiques relus à la lumière de la paix<sup>4</sup>

### *Le péché*

L'interprétation la plus courante du péché en fait une question qui concerne l'individu. Est pécheur celui ou celle qui se coupe de Dieu et de ses semblables. Qu'il ou elle pêche par désobéissance à la Loi divine ou parce que sa nature humaine l'y contraint, peu importe. Le péché relève de la sphère personnelle. Et pour se libérer des chaînes du péché et de la culpabilité qui y est associée, le croyant développera toute une panoplie de stratégies que Paul puis Luther dénonceront vigoureusement. Il espère ainsi parvenir à la paix avec Dieu et avec ses semblables.

Mais le péché peut-il se résumer à une question intime ? La dimension communautaire de la paix amène à considérer le péché sous l'angle du collectif. Le péché collectif survient lorsqu'un groupe se détourne du projet de Dieu, lorsqu'il abandonne la visée de paix et de justice au profit d'intérêts particuliers. Les textes de l'Ancien Testament présentent de nombreux exemples de ce péché collectif. Lorsque le peuple oublie les commandements, les prophètes dénoncent le péché d'Israël (Es 30,1 ; Ez, 4, 5 ; Os 9,9 ; Am 5, 12).

Mais si aujourd'hui on peut identifier dans le monde quelques zones de « chrétienté », quel est l'intérêt de réfléchir au péché en terme collectif dans des sociétés qui globalement ne reconnaissent pas l'autorité du Dieu de Jésus-Christ ? Il me semble que cette notion rappelle utilement la responsabilité collective des Églises et des chrétiens.

### *L'Église*

L'Église est ainsi pensée non pas seulement comme la somme des croyants qui la composent mais aussi comme un corps social, avec une vie propre, une force collective, un pouvoir de décision, une responsabilité. Si l'Église rassemble des gens qui viennent se ressourcer et prendre des forces pour s'engager dans la société, elle constitue aussi un acteur de la société. Cela est vrai non seulement des Églises nationales mais aussi des Églises locales qui en France sont

<sup>4</sup> Les grandes lignes de ce paragraphe m'ont été inspirées par le professeur Thomas Finger au cours d'un atelier théologique qu'il a animé pendant le ROIP. Thomas Finger a enseigné l'Histoire de l'Église et la théologie systématique au Séminaire mennonite d'Harrisonburg, Virginia (USA).

constituées en associations et qui, de ce fait, ont le statut de personne morale. Ce simple « titre » suffit à montrer que le péché atteint l'Église tout autant que l'individu. On l'a bien vu en Afrique du Sud au temps de l'apartheid où plusieurs Églises ont soutenu et justifié le système. Du coup, l'Église étant sujette au péché tout comme le croyant, elle est tout comme lui au bénéfice de la grâce divine.

### *Le salut*

Si la grâce de Dieu sauve le croyant d'une vie mortelle et le fait entrer dans une relation de paix et de confiance avec Dieu et avec ses semblables, le salut pensé collectivement offre la perspective d'un monde renouvelé. Non seulement la vie du fidèle est transformée, mais c'est la création toute entière qui est promise à un avenir de justice et de paix (voir Rm 8, 18-23). Dieu offre son amour à chacun en particulier pour que tous soient réconciliés. La prise en compte de la dimension collective du salut indique que la visée divine dépasse les seuls croyants mais intègre le monde en son entier. L'accent est mis non pas tant sur les raisons du salut : « De quoi suis-je sauvé ? », mais sur la visée : « En vue de quoi ? ». C'est ainsi la mission chrétienne qui se trouve réorientée.

### *La mission chrétienne*

La double dimension individuelle et collective de la paix est présente depuis les origines de la mission chrétienne : les premiers missionnaires portaient avec l'intention de convertir les âmes et de bâtir des « stations » qui seraient des avant-postes du Royaume de Dieu. Aujourd'hui, l'aspect social et collectif de la paix peut colorer utilement le témoignage que nos Églises veulent rendre à l'Évangile. Il souligne que le changement se fera autant par la réforme des structures de la société que par la conversion des cœurs. Il donne un but concret à notre témoignage : car si nous témoignons, c'est bien en vue de construire un monde de justice et de paix.

En conclusion, il me semble que le thème de la paix, dans sa double dimension individuelle et collective, peut stimuler les Églises et leurs fidèles dans deux directions. En premier lieu, il nous encourage à nous poser une double question : qu'est-ce que **je** fais pour faire grandir la paix en moi et autour de moi ? Qu'est-ce que **nous** faisons ensemble pour faire avancer la cause de la paix ? Les communautés chrétiennes apparaissent alors dans une triple fonction : nourrir et ressourcer l'engagement de leurs membres dans les

différents registres de leur vie sociale (famille, travail, politique, etc.) ; offrir des espaces où s'expérimente la paix, avant-postes du Royaume de Dieu, avec le souci de n'exclure personne ; constituer une force vive au sein de la société, mêlant protestation et proposition.

En second lieu, le thème de la paix offre une cohérence à nos actions d'évangélisation, de service, de protestation, et à notre prière, bref à toutes nos actions de témoignage entreprises au nom du Christ. Car de quoi témoigner si ce n'est d'un Évangile qui réconcilie chaque humain avec Dieu et son prochain et qui les installe dans une relation paisible ? Pourquoi témoigner si ce n'est pour faire avancer le Royaume de Dieu, cet espace de paix où chacun trouve sa place ? De qui témoigner, si ce n'est de Celui qui affirme « Heureux les artisans de paix » ?

C'est le mérite du Rassemblement Œcuménique international pour la Paix que de stimuler nos Églises à remettre explicitement le thème de la paix à l'ordre du jour de leur mission.

---

Didier CROUZET est pasteur de l'Église réformée de France. Il occupe actuellement la fonction de chargé des relations internationales au sein de cette Église.

## Gloire à Dieu et paix sur la terre

### MESSAGE DU RASSEMBLEMENT ŒCUMÉNIQUE INTERNATIONAL POUR LA PAIX

*Qu'il daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance, par son Esprit, pour que se fortifie en vous l'homme intérieur ; qu'il fasse habiter le Christ en vos cœurs par la foi, [étant] enracinés et fondés dans l'amour. (Éphésiens 3,16-17)*

Nous comprenons la paix et l'établissement de la paix comme des éléments indispensables de notre foi commune. La paix est indissolublement liée à l'amour, à la justice et à la liberté que Dieu accorde à tous les êtres humains par le Christ et l'action de l'Esprit Saint, en tant que don et vocation. Elle sous-tend un modèle de vie qui reflète la participation humaine à l'amour de Dieu pour le monde. La nature dynamique de la paix en tant que don et vocation ne méconnaît pas l'existence de tensions inhérentes aux relations humaines, mais elle peut en atténuer la force destructrice en apportant la justice et la réconciliation.

Dieu bénit ceux qui font œuvre de paix. Les Églises membres du Conseil œcuménique des Églises (COE) et les autres Églises chrétiennes sont unies, comme jamais auparavant, dans la recherche des moyens de vaincre la violence et de rejeter la guerre en faveur de la « paix juste » – l'établissement de la paix et de la justice par une réponse commune à la vocation de Dieu. La paix juste nous invite à unir nos efforts dans un cheminement commun et à nous engager à édifier une culture de paix.

Nous étions près de 1000 participants, venus de plus de 100 pays, invités par le COE à partager l'expérience du Rassemblement œcuménique international pour la paix (ROIP), rencontre d'Églises chrétiennes et de partenaires interreligieux engagés dans la recherche de la paix dans la communauté, de la paix avec la terre, de la paix sur le marché et de la paix entre les peuples. Nous nous sommes réunis sur le campus Mona de l'Université des Antilles près de Kingston, Jamaïque, du 17 au 25 mai 2011. Nous sommes profondément reconnaissants à nos hôtes de la Jamaïque et de toute la région des



Caraïbes qui ont généreusement fourni un cadre riche et spacieux, propice à la communauté et à la croissance dans la grâce de Dieu. Le fait même d'être réunis sur le site d'une ancienne plantation de canne à sucre nous a remis en mémoire l'injustice et la violence de l'esclavage et du colonialisme, et des formes d'esclavage qui accablent encore le monde aujourd'hui. Nous avons été sensibilisés aux graves problèmes de la violence dans ce contexte, et informés aussi de l'engagement courageux des Églises pour résoudre ces problèmes.

Nous avons communiqué les préoccupations de nos Églises et de nos régions à nos interlocuteurs en Jamaïque ; nous avons parlé les uns avec les autres ; aujourd'hui, nous avons un message à transmettre aux Églises et au monde. Nous nous sommes rencontrés dans l'étude biblique, la prière commune spirituellement enrichissante, les événements artistiques inspirants, les visites aux projets de partenaires locaux et d'autres agences de service, les plénières, les séminaires, les ateliers, les manifestations culturelles, les exposés, les débats sur toute une série de sujets, et les conversations profondément émouvantes avec des personnes qui ont vécu la violence, l'injustice et la guerre. Nous avons célébré les réalisations de la « Décennie pour vaincre la violence » (2001-2010). Nos engagements nous ont encouragés en montrant que vaincre la violence est possible. La « Décennie pour vaincre la violence » a suscité de nombreux et magnifiques exemples de chrétiens qui, ensemble, ont fait la différence.

Alors que nous étions réunis à la Jamaïque, nous étions profondément conscients des événements qui se déroulaient dans le monde autour de nous. Les récits de nos Églises nous ont rappelé les responsabilités locales, pastorales et sociales des personnes qui doivent s'occuper chaque jour de chacun des problèmes que nous avons discutés. Les suites du tremblement de terre et du tsunami qui ont frappé le Japon soulèvent des questions urgentes concernant l'énergie nucléaire et les menaces qui pèsent sur la nature et l'humanité. Les institutions gouvernementales et financières sont confrontées à la nécessité d'assumer la responsabilité de l'échec de leurs politiques et des effets dévastateurs qui en résultent pour les personnes vulnérables. Nous observons avec inquiétude et compassion les luttes pour la liberté, la justice et les droits humains menées dans plusieurs pays arabes et dans d'autres contextes où des personnes courageuses luttent sans que le monde leur porte attention. Notre amour pour les peuples d'Israël et de Palestine nous donne la conviction que l'occupation prolongée est néfaste pour les deux peuples. Nous

réaffirmons notre solidarité avec les populations de pays divisés tels que la péninsule de Corée et Chypre, et avec celles qui aspirent à la paix et à la fin de leurs souffrances dans des pays tels que la Colombie, l'Irak et l'Afghanistan et dans la région des Grands Lacs d'Afrique.

Nous réalisons que les chrétiens ont souvent été complices de systèmes fondés sur la violence, l'injustice, le militarisme, le racisme, le système des castes, l'intolérance et la discrimination. Nous demandons à Dieu de nous pardonner nos péchés et de nous transformer en agents de la justice et promoteurs de la paix juste. Nous appelons les gouvernements et autres instances à cesser de se servir de la religion comme prétexte pour justifier la violence.

Avec nos partenaires d'autres religions, nous avons reconnu que la paix est une valeur centrale dans toutes les religions et que la promesse de la paix s'adresse à toutes les personnes, quels que soient leurs traditions et leurs engagements. En approfondissant le dialogue interreligieux, nous cherchons un terrain commun avec toutes les religions mondiales.

Nous sommes unanimes à penser que la guerre devrait devenir illégale. En luttant pour la paix sur la terre, nous sommes confrontés à nos différents contextes et histoires. Nous constatons que différentes Églises et religions font intervenir diverses perspectives sur le chemin qui conduit à la paix. Certains d'entre nous prennent pour point de départ la conversion et la moralité personnelles, l'acceptation par l'individu de la paix de Dieu dans son cœur, qu'ils considèrent comme la base pour établir la paix dans la famille, la communauté, l'économie ainsi que sur toute la terre et entre toutes les nations. D'autres soulignent la nécessité d'axer d'abord les efforts sur le soutien et la correction mutuels au sein du corps du Christ si l'on veut instaurer la paix. D'autres encore insistent sur l'engagement des Églises en faveur de larges mouvements sociaux et sur le témoignage public de l'Église. Chaque approche a ses mérites ; elles ne s'excluent pas. En fait, elles sont indissolublement liées. Même dans notre diversité, nous pouvons parler d'une seule voix.

## Paix dans la communauté

Les Églises prennent conscience des complexités de la paix juste lorsqu'elles sont confrontées à la combinaison de multiples injustices et oppressions qui se manifestent simultanément dans la vie de

beaucoup de personnes. Les membres d'une famille ou d'une communauté peuvent être opprimés, et en même temps être oppresseurs pour d'autres. Les Églises doivent aider à distinguer les choix quotidiens qui peuvent mettre fin aux abus et promouvoir les droits humains, la justice de genre, la justice climatique, la justice économique, l'unité et la paix. Les Églises doivent continuer à affronter le racisme et le système des castes comme des réalités déshumanisantes dans le monde d'aujourd'hui. De même, la violence envers les femmes et les enfants doit être dénoncée comme un péché. Des efforts résolus sont nécessaires pour faciliter l'intégration complète des personnes à capacités différentes. Les questions de la sexualité humaine divisent les Églises ; nous demandons par conséquent au COE de créer des espaces propices à la discussion de ces questions controversées. À tous les niveaux, les Églises peuvent jouer un rôle en soutenant et en défendant le droit à l'objection de conscience et en donnant asile à ceux qui s'opposent et résistent au militarisme et aux conflits armés. Les Églises doivent élever une voix commune pour protéger nos frères et sœurs chrétiens ainsi que tous les êtres humains victimes de discrimination et de persécution pour des motifs d'intolérance religieuse. L'éducation à la paix doit prendre une place centrale dans tous les programmes d'écoles, de séminaires et d'universités. Nous reconnaissons la capacité des jeunes à établir la paix et nous appelons les Églises à développer et renforcer les réseaux de ministères de la paix juste. L'Église est appelée à exprimer publiquement ses préoccupations, à dire la vérité au-delà des murs de ses propres sanctuaires.

## Paix avec la terre

La crise environnementale est intrinsèquement une crise éthique et spirituelle de l'humanité. Reconnaisant les dégâts causés à la terre par l'activité humaine, nous réaffirmons notre engagement en faveur de la sauvegarde de la création et du style de vie adapté qu'elle exige. Notre souci de la terre et notre souci de l'humanité vont de pair. Les ressources naturelles et les biens communs tels que l'eau doivent être partagés d'une manière juste et durable. Nous nous joignons à la société civile mondiale pour inviter instamment les gouvernements à réorienter radicalement toutes les activités économiques sur l'objectif d'une économie écologiquement durable. L'utilisation abondante de combustibles fossiles et les émissions de CO<sub>2</sub> doivent être réduites de toute urgence à un niveau permettant de limiter les changements

climatiques. La dette écologique des pays industrialisés responsables des changements climatiques doit être prise en compte quand on négocie les droits d'émission de CO<sub>2</sub> et les plans de coûts d'adaptation. La catastrophe nucléaire de Fukushima a prouvé une fois de plus que nous ne devons plus compter sur l'énergie nucléaire comme source d'énergie. Nous rejetons les stratégies telles que la production accrue d'agro-carburants, qui causent du tort aux pauvres en faisant concurrence à la production alimentaire.

## Paix sur le marché

L'économie mondiale fournit de nombreux exemples de violence structurelle, qui persécute ses victimes non pas par le recours direct aux armes ou à la force physique, mais par l'acceptation passive de la pauvreté généralisée, des disparités commerciales et de l'inégalité entre les classes et les nations. Contrastant avec la croissance économique sans frein telle que la prévoit le système néolibéral, la Bible offre une vision de la vie en abondance pour tous. Les Églises doivent apprendre à plaider plus efficacement pour le respect intégral des droits économiques, sociaux et culturels en tant que fondement des « économies de vie ».

Il est scandaleux que des sommes énormes soient dépensées pour les budgets militaires et pour fournir des armes à des nations « alliées » et participer au commerce des armes, alors que ces fonds sont nécessaires de toute urgence pour éradiquer la pauvreté dans le monde et pour financer une réorientation écologiquement et socialement responsable de l'économie mondiale. Nous appelons instamment les gouvernements nationaux à prendre des mesures immédiates pour réorienter leurs ressources financières en faveur de programmes qui encouragent la vie plutôt que la mort. Nous encourageons les Églises à adopter des stratégies communes de transformation des économies. Les Églises doivent agir plus efficacement face à la concentration irresponsable du pouvoir et de la richesse et à la maladie de la corruption. Parmi les mesures propres à établir des économies justes et durables figurent la mise en place d'une réglementation plus efficace des marchés financiers, l'introduction de taxes sur les transactions financières et l'établissement de relations commerciales équitables.

## Paix entre les peuples

L'histoire, en particulier dans le témoignage des Églises traditionnellement pacifistes, nous rappelle que la violence est contraire à la volonté de Dieu et ne peut jamais résoudre les conflits. C'est pour cette raison que nous allons au-delà de la doctrine de la guerre juste pour formuler un engagement en faveur de la paix juste. Cette démarche exige que nous passions de concepts exclusifs de sécurité nationale à la sécurité pour tous. Cela inclut la responsabilité quotidienne de prévenir, c'est-à-dire d'éviter la violence à sa racine. Beaucoup d'aspects pratiques du concept de la paix juste doivent encore être discutés, considérés avec discernement et développés. Nous continuons à rechercher les moyens de protéger les personnes innocentes de l'injustice, de la guerre et de la violence. Dans cette perspective, nous déployons beaucoup d'efforts pour cerner le concept de la « responsabilité de protéger » et en distinguer les abus possibles. Nous demandons instamment que le COE et les organisations qui lui sont liées précisent encore leur position à ce sujet.

Nous plaidons pour un désarmement nucléaire total et pour la limitation de la prolifération des armes légères.

En tant qu'Églises, nous sommes en mesure d'enseigner la non-violence aux puissants, si seulement nous l'osons. Car nous sommes les disciples de celui qui est venu comme un petit enfant sans défense, qui est mort sur la croix, qui nous a dit d'abandonner nos épées, qui nous a enseigné à aimer nos ennemis et qui est ressuscité des morts.

Dans notre progression vers la paix juste, l'établissement d'un nouvel ordre du jour international est de la plus haute urgence en raison de l'ampleur des dangers qui nous entourent. Nous appelons le mouvement œcuménique tout entier, et en particulier les personnes qui planifient l'Assemblée du COE qui se déroulera en 2013 à Busan, Corée du Sud, sur le thème « Dieu de la vie, conduis-nous vers la justice et la paix », à faire de la paix juste, dans toutes ses dimensions, une priorité centrale. Des documents tels que l'*Appel œcuménique à la paix juste* (AOPJ) et le *Compagnon de la paix juste* pourront soutenir ce cheminement en direction de Busan.

Grâces et louanges te soient rendues, ô Dieu Trinitaire : gloire à toi et paix à ton peuple sur la terre. Dieu de la vie, conduis-nous vers la justice et la paix. Amen.

## La non-conformité mennonite sur trois continents

Michel SOMMER

Dans son livre *The Scandal of the Evangelical Conscience – Why Are Christians Living just like the Rest of the World ?*<sup>1</sup> [Le scandale de la conscience évangélique – Pourquoi les chrétiens vivent-ils comme le reste du monde ?], Ron Sider a posé le problème. Statistiques à l'appui, il a montré qu'il n'y avait quasiment pas de différences de comportement entre les chrétiens des Églises évangéliques aux États-Unis et le reste de la société dans les cinq domaines suivants : divorce, conduite sexuelle, violence conjugale, matérialisme, racisme. L'enquête portait sur les chrétiens des Églises évangéliques, mais la question s'adresse à tout chrétien et aux Églises de toute confession et dénomination : en quoi leur éthique témoigne-t-elle du royaume de Dieu et de ses valeurs ? Car si les discours parlent, les actes et le comportement parlent d'autant plus. L'enjeu n'est rien de moins que la crédibilité du témoignage chrétien.

De mai 2008 à novembre 2009 sont parus, dans la revue des Églises évangéliques mennonites de France<sup>2</sup>, sept articles sur le thème de la non-conformité évangélique<sup>3</sup>, émanant d'auteurs des pays suivants : la Suisse, la France, le Canada (Québec), le Burkina Faso,

<sup>1</sup> Ronald J. Sider, *The Scandal of the Evangelical Conscience – Why Are Christians Living just like the Rest of the World ?*, Grand Rapids, Baker Books, 2005

<sup>2</sup> Cette revue mensuelle a pour titre *Christ Seul*. Les sept articles en question sont disponibles en ligne via [www.editions.mennonites.fr/blog](http://www.editions.mennonites.fr/blog) et l'entrée du 29 janvier 2010. Les mêmes articles sont parus également dans les revues distribuées au sein des Églises des pays concernés, à savoir Perspectives (Suisse), Le Lien (Québec), Courrier et le site [www.mwc-cmm.org](http://www.mwc-cmm.org) pour les Églises de la République Démocratique du Congo et du Burkina Faso. Je remercie Neal Blough qui est à l'origine de l'idée de cet article et qui m'a suggéré des pistes de réflexion missiologique.

<sup>3</sup> J'entends ici « évangélique » au sens de la référence à l'Évangile.

la République Démocratique du Congo. Les Églises mennonites de ces pays forment ensemble le Réseau mennonite francophone qui est un effort en cours depuis quelques années pour développer des relations et des collaborations. L'existence de ce Réseau entre Églises de trois continents, de niveaux socio-économiques très différents et de cultures variées témoigne de la volonté de construire l'identité chrétienne (mennonite) par-delà les frontières culturelles, économiques et politiques. Les articles émanaient d'une femme et de six hommes : quatre Africains (dont une femme), deux Européens, un Nord-Américain. Les questions suivantes avaient été posées à chacun d'entre eux au sujet des Églises mennonites de leur pays respectif : « Dans quels domaines la non-conformité s'exprime-t-elle ? Dans quels domaines ne s'exprime-t-elle pas ? Dans quels domaines devrait-elle s'exprimer (davantage) ? » Les réponses apportées permettent de dessiner les contours de la non-conformité mennonite sur trois continents, ses fondements, sa problématique, son but.

### Fondements de la non-conformité

Les sept auteurs ont globalement souscrit à l'importance de la thématique de la non-conformité. Le passage-clé de l'épître de Paul aux Romains est cité à deux reprises (Rm 12, 1-2) ; la thématique du royaume de Dieu sert de fondement chez d'autres auteurs « pour témoigner, par des manières de vivre différentes, de ce que sera la guérison du monde que Dieu aime »<sup>4</sup>. Plus concrètement, c'est une appartenance forte à la communauté chrétienne et en l'occurrence mennonite qui sert de base à la non-conformité : « On ne peut vivre autre chose que le monde qu'en étant entourés des autres [chrétiens], encouragés par eux »<sup>5</sup>. Le discours de Paul à l'Aréopage d'Athènes (Ac 17, 16-34) sert de base à un auteur pour situer la non-conformité comme un dialogue critique avec la culture (plutôt qu'un rejet de celle-ci). Deux des trois auteurs congolais ont souligné que la nécessaire non-conformité au monde avait été affirmée par les anabaptistes pacifiques du XVI<sup>e</sup> siècle, ancêtres des mennonites ; l'auteur congolaise<sup>6</sup> a cité le quatrième article de l'Entente fraternelle

<sup>4</sup> Daniel Bippus, « Conformité au monde ? », in : *Christ Seul* n° 977, mai 2008, p. 25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>6</sup> Tatiana Ndjoko, « La non-conformité en RDC », in : *Christ Seul* n° 990, juillet 2009, p. 26.

de Schleithem (1527) : « Nous avons été unis sur la séparation. Celle-ci doit se faire d'avec la méchanceté et d'avec le mal que le diable a plantés dans le monde [...]. Car il n'y a dans le monde et toute la création que bon et mauvais, croyant et incrédule, ténèbres et lumière, le monde et ceux qui sont hors du monde, le temple de Dieu et les idoles, Christ et Bélial [...]. »

Pour ces auteurs congolais, la non-conformité fait partie d'un héritage à redécouvrir et à faire fructifier pour - par exemple - mieux se démarquer de la pratique de la corruption. Un auteur de l'hémisphère nord a cherché à montrer pour sa part que la non-conformité était à situer comme un dialogue critique avec la culture, en vue de la transformation de cette dernière par le Christ<sup>7</sup>. Cet auteur québécois a ainsi affirmé que « le chrétien doit s'opposer à ce qui n'est pas conforme à l'Évangile et bénir ce qui est compatible avec l'Évangile », le fondement de cette double attitude se trouvant dans « le Dieu de la rédemption mais aussi [dans] le Dieu de la création, qui demeure présent dans sa création et dans l'humanité »<sup>8</sup>.

Ces accents différents s'inscrivent dans des contextes eux-mêmes très différents ! Dans le contexte occidental québécois, le dialogue avec la culture ambiante semble une évidence, au sein d'un pays qui offre des conditions socio-économiques globalement confortables. En RDC par contre, la démarcation d'avec les maux qui gangrènent la société, tels que la corruption, les pillages, la mauvaise gouvernance, la pauvreté, l'injustice sans parler des guerres, s'impose plus clairement. On en retiendra l'hypothèse suivante : en situation de crise, la non-conformité, au niveau du discours, semble se justifier davantage et plus nettement.

### Les contours réels de la non-conformité

Quels sont les domaines dans lesquels les Églises mennonites francophones se démarquent de leur entourage ? En Suisse, l'auteur cite le tutoiement, l'hospitalité, le bénévolat, la générosité, une tenue vestimentaire non-suggestive, le refus de l'avortement, la sexualité hétérosexuelle et conjugale. Au Québec, il est question du mariage, de la famille, du combat contre l'avortement, de la participation à

<sup>7</sup> On reconnaîtra l'une des catégories utilisées par Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper, 1956.

<sup>8</sup> Marc D. Paré, « Évangile et culture », in : *Christ Seul*, n° 981, octobre 2008, p. 24-25.

l'Église. Au Burkina Faso, la non-conformité s'exprime par le refus de pratiques animistes et occultes, mais aussi par le refus du port d'armes et de la violence. En RDC, les auteurs citent l'opposition au baptême des enfants et le refus du service militaire. En France, la dimension multiculturelle et intergénérationnelle de l'Église est présentée comme une réalité inhabituelle dans la société. On constate ainsi à nouveau que les domaines dans lesquels la non-conformité s'exprime sont marqués contextuellement. Selon les cultures, les marqueurs d'identité qui sont en décalage avec la société varient. Mais en amont de certains marqueurs, il semble aussi y avoir l'influence de convictions théologiques et éthiques dont les mennonites sont en théorie les héritiers, à savoir la non-violence. L'ensemble des domaines mentionnés dans les articles concerne l'éthique personnelle, familiale, sexuelle, sociale. Mais on notera l'absence de démarcation dans le domaine de l'éthique économique...

### Les contours souhaités

Les sept auteurs sans exception ont problématisé la question de la non-conformité. Ils estiment qu'elle devrait s'exprimer plus clairement et nettement, soit dans les domaines déjà cités, soit dans d'autres domaines, comme le « partage, l'assistance mutuelle, la justice, la paix, les attitudes [...] par rapport aux richesses, à l'écologie, à la sexualité, à la réconciliation »<sup>9</sup>, selon l'auteur suisse.

En RDC, les conflits tribaux au sein de l'Église sont critiqués, tout comme le recours aux tribunaux lors de conflits entre chrétiens ; la réalité de jeunes filles se prostituant pour nourrir leur famille est évoquée comme un domaine d'action nécessaire ; le refus de la corruption, de la violence verbale et des mauvais traitements envers les personnes âgées sont donnés comme exemples de situations où l'appel à la non-conformité retentit.

Au Burkina Faso, l'auteur en appelle à plus d'audace dans le témoignage relatif au domaine économique : « Notre mutisme face à l'injustice et à la dégradation des conditions humaines n'est certainement pas du goût du Seigneur »<sup>10</sup>.

En France, un domaine où la différence chrétienne est souhaité plus nettement par l'auteur est celui de l'usage du temps : les chrétiens

---

<sup>9</sup> Daniel Bippus, *op. cit.*, p. 25.

<sup>10</sup> Félix Dakao, « La non-conformité au Burkina Faso », in : *Christ Seul*, n° 983, décembre 2008, p. 25.

mennonites devraient être davantage prêts à donner de leur temps pour l'Église, plutôt que pour les loisirs, les vacances ou le travail. L'auteur parle de « standards » existant dans ces domaines et qu'il est difficile de « déboulonner ».

L'auteur québécois estime pour sa part que la non-conformité devrait s'exprimer davantage dans des valeurs bibliques telles que la justice sociale et la paix.

On remarquera que si la dimension économique est absente des contours réels de la non-conformité, elle est présente comme un domaine à travailler. Les auteurs sont donc conscients d'une lacune. Le Réseau mennonite francophone, par le biais de la parution de ces articles, se présente alors comme une alternative face aux logiques de la mondialisation économique, alternative modeste certes, mais à développer.

### Le problème

Pour quelles raisons les chrétiens et les Églises mennonites ont-ils des difficultés à adopter des comportements différents de ceux du monde ambiant, selon les contours réels ou souhaités de la non-conformité ?

En RDC, le contexte marqué par la crise, la pauvreté et la guerre pèse lourd sur les chrétiens : « Comment ne pas se conformer à une société où l'on est obligé de se débrouiller pour subvenir à ses besoins ou simplement pour vivre ? Comment répondre à la situation engendrée par ces guerres répétées qui frappent le pays depuis plusieurs années ? », demande Tatiana Ndjoko<sup>11</sup>. Pourtant, un autre auteur congolais refuse d'abdiquer : « Rester indifférents et se décourager devant le mal qui empire, assister impuissants à la dégradation de plus en plus grave de l'Église et du pays, n'est absolument pas chrétien »<sup>12</sup>. En Europe, deux aspects du contexte qui affecte les choix et les comportements des chrétiens sont mentionnés. Premièrement, l'individualisme, qui est un « vecteur particulièrement efficace »<sup>13</sup> pour faire entrer la conformité au monde dans les Églises. Pour cet auteur suisse, cela conduit à « l'idée que le chrétien est une personne comme tout le monde » [...]. Je suis chrétien, mais rien ne

---

<sup>11</sup> Tatiana Ndjoko, *op. cit.*, p. 26.

<sup>12</sup> Jackson Bena Ndumbi, « Non-conformité en RDC », in : *Christ Seul*, n° 986, mars 2009, p. 26.

<sup>13</sup> Daniel Bippus, *op. cit.*, p. 24.



doit me différencier des autres : le chrétien n'est pas sectaire, ni une personne « spéciale » ; il n'a pas à se distinguer des gens qui l'entourent ! »<sup>14</sup>

Le second aspect mentionné par l'auteur français concerne la société de loisirs qui imprègne la mentalité des chrétiens mennonites. « Notre Église, débordante de monde pour la fête de Noël et pour Pâques, se vide lors des vacances, car les vacances c'est sacré, et le standard, c'est de partir ! Voilà à mon avis une belle part de notre spiritualité que se taille le monde »<sup>15</sup>. Cela conduit à ne plus réaliser qu'être chrétien implique des choix et des renoncements parfois coûteux : « l'image du disciple souffrant qui se donne jusqu'à la moelle n'a plus trop la cote »<sup>16</sup>.

Pour expliquer le trop grand conformisme des mennonites de la RDC, un des trois auteurs de ce pays estime que les Églises mennonites de son pays ne connaissent pas ou ont perdu de vue l'héritage théologique et éthique des anabaptistes : « La Communauté mennonite au Congo est ainsi extérieurement pétrie de mennonitisme ; mais nombreux sont ceux de ses membres qui n'ont pas encore bien saisi le but, le fondement et les considérations théologiques de l'anabaptisme-mennonite auquel leur communauté s'identifie »<sup>17</sup>.

Quelques commentaires s'imposent. On notera que plusieurs auteurs procèdent par analyse de type sociologique, au sens où des modes de fonctionnement et de comportement de la société ambiante influencent et affectent les chrétiens des Églises concernées. Dans les pays du Nord, le conformisme conduit à se laisser imprégner de manière subtile et subreptice, par anesthésie pourrait-on dire. Les contours actuels de la non-conformité risquent de ne pas résister, comme l'exprime l'auteur suisse : « Je crains que certains aspects de cette non-conformité ne tiennent qu'à un simple décalage temporel. Nous nous conformons à l'usage du monde, mais avec retard »<sup>18</sup>.

Le conformisme en République démocratique du Congo agit différemment : les besoins élémentaires non couverts et la destructu-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>15</sup> Alexandre Nussbaumer, « Conformité au monde ? », in : *Christ Seul*, n° 979, juillet 2009, p. 25.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>17</sup> François Shopo Mipangu, « Auto-critique », in : *Christ Seul*, n° 993, novembre 2009, p. 26.

<sup>18</sup> Daniel Bippus, *op. cit.*, p. 24.

ration de la société conduisent à des comportements de survie, même si ceux-ci s'opposent en principe à l'éthique chrétienne et mennonite.

Dans les deux cas, tout en montrant la manière dont le conformisme agit, les auteurs développent une auto-critique de leur Église respective. Si l'influence externe se fait sentir, l'appel à la responsabilité des chrétiens mennonites et de leur Église se fait entendre.

## Les buts de la non-conformité

Même si cela ne faisait pas explicitement partie des consignes fournies, plusieurs auteurs ont choisi de mentionner les buts que vise la non-conformité au monde. Il se pourrait d'ailleurs qu'une meilleure prise de conscience de ceux-ci serve celle-là. En effet, la non-conformité au monde n'est pas un but en soi, mais elle est un moyen au service de buts plus amples.

Ces buts sont formulés ainsi. Pour l'auteure congolaise, il s'agit pour les chrétiens et les Églises mennonites d'« attirer les autres par leur caractère et leur comportement »<sup>19</sup> ; l'auteur burkinabé parle lui d'un « élan missionnaire » à renforcer : « c'est le challenge et le pari que le chrétien appelé hors du monde et renvoyé dans le monde se doit de gagner »<sup>20</sup> ; l'auteur suisse présente la non-conformité vécue en communauté chrétienne comme un « service du monde »<sup>21</sup> et celui du Québec montre comment la non-conformité au sens d'un dialogue avec la culture fait partie de l'évangélisation : « Il ne s'agit pas là de marketing pour rendre l'Évangile attrayant, mais du fait que la proclamation de l'Évangile et son incarnation dans notre culture rendent ce dialogue nécessaire »<sup>22</sup>.

En bref, la non-conformité évangélique a une visée missionnaire : davantage conformés à Jésus-Christ et donc non-conformes à ce qui s'oppose à la volonté de Dieu manifestée en Jésus-Christ, les chrétiens (mennonites) sont appelés à témoigner du monde nouveau, du règne de Dieu, pour en donner le goût à d'autres.

<sup>19</sup> Tatiana Ndjoko, *op. cit.*, p. 27.

<sup>20</sup> Félix Dakao, *op. cit.*, p. 25.

<sup>21</sup> Daniel Bippus, *op. cit.*, p. 25.

<sup>22</sup> Marc D. Paré, *op. cit.*, p. 25.



## En conclusion

L'analyse a porté sur sept articles portant sur le thème de la non-conformité mennonite sur trois continents. Il faut mentionner que d'autres séries d'articles, sur d'autres thèmes, ont paru précédemment et que la démarche se poursuit. Par leurs provenances contextuellement situées, par leur circulation vers d'autres contextes, tout en traitant d'un thème unique, l'ensemble des articles témoigne d'un processus de contextualisation missiologique : les lecteurs et lectrices sont invités à mieux comprendre un principe théologico-éthique (ici la non-conformité évangélique) et à mieux le vivre dans leur situation spécifique, afin de rendre un témoignage pertinent.

Enfin, si l'on prend au sérieux la vocation chrétienne et ecclésiale<sup>23</sup>, le constat de Ron Sider ne peut être balayé d'un revers de la main. La réalité de la faiblesse humaine (du péché) est à prendre en compte, sans pour autant en faire une excuse. Bien sûr, cultiver la différence pour la différence et vivre en ghetto n'est pas satisfaisant. Mais à l'inverse, revendiquer n'être différent d'aucune manière, n'est-ce pas scier la branche sur laquelle on est assis ? Après tout, la lumière se fait remarquer et le sel se fait sentir. Pour le bonheur des autres.

---

Michel SOMMER est animateur théologique au Centre de Formation et de Rencontre du Bienenberg, Liestal (Suisse) et rédacteur de la revue mennonite *Christ Seul*.

---

<sup>23</sup> Voir aussi les fondements théologiques de la non-conformité développés dans la « *Confession de foi dans une perspective mennonite* », article 17 « Le discipulat et la vie chrétienne », Editions Mennonites, Montbéliard, 2000. Il s'agit d'un document provisoire, cette confession de foi étant actuellement à l'étude au sein des Églises évangéliques mennonites de France.

## Inventer une missiologie pour le contexte européen

### UN PARI RISQUÉ, UNE EXIGENCE DE PREMIÈRE IMPORTANCE

Hansjörg GANTENBEIN

### Le mûrissement d'un projet de thèse

Originaire de Suisse alémanique mais exerçant un ministère de pasteur depuis deux décennies en France, je me suis vite rendu compte de l'état avancé de la sécularisation et de la déchristianisation dans mon pays d'adoption. Après avoir servi au sein d'une première Église locale, j'ai demandé à la direction de mon Église une année sabbatique pour une formation complémentaire. Je me posais en effet un certain nombre de questions auxquelles ma formation théologique classique ne m'apportait pas de réponses satisfaisantes : « Comment annoncer l'Évangile dans une société postmoderne ? Notre ecclésiologie est-elle adaptée au XXI<sup>e</sup> siècle ? Pourquoi la foi chrétienne relève-t-elle de plus en plus d'un tabou en Europe ? Comment investir l'espace public par la Bonne Nouvelle dans un système politique laïc comme celui de la France ? » Telles étaient les interrogations qui ont motivé le choix de mes études de missiologie en Allemagne. J'ai inconsciemment espéré recevoir des réponses à travers cette discipline théologique. N'ayant jamais exercé mon ministère au-delà de l'Europe et ayant reçu une formation missiologique sommaire durant mes années de faculté de théologie, j'ai été confronté à des matières et des théologies dites du « génitif », souvent exotiques pour le contexte européen. Parmi d'autres disciplines, nous avons également été initiés à la « contextualisation ». Nous avons analysé dans ce cadre un certain nombre de théologies locales. Tous les continents étaient représentés... à part le mien. De là devait naître l'idée d'utiliser le même outil de contextualisation qui faisait ses preuves dans le contexte d'autres continents pour notre situation européenne. De là

aussi a surgi l'intuition que l'annonce de l'Évangile en Europe correspondait avant tout, mais pas exclusivement, au défi d'une nouvelle contextualisation. De retour en France, j'ai voulu confronter mes nouveaux outils missiologiques avec la réalité du contexte local. Mes investigations m'ont d'abord dirigé vers un travail historique à partir du fameux livre de Henri Godin et d'Yvan Daniel intitulé *France pays de mission ?* qui date de 1943<sup>1</sup> puis vers un projet de thèse de doctorat en théologie pratique intitulé : *Mission en Europe. Une étude socio-missilogique pour le XXI<sup>e</sup> siècle*<sup>2</sup>.

## Objectifs et réalisation

Je me suis donné pour objectif de rechercher des critères indispensables permettant d'élaborer une missiologie pour l'Europe. Cette recherche est théologique, mais la notion centrale dont elle s'occupe étant une notion empirique – la mission –, j'ai voulu lui donner un caractère indépendant de tout système théologique plus ou moins spéculatif et appuyer mes recherches sur les découvertes de la sociologie religieuse. Cette indépendance procure à cette missiologie une certaine garantie d'innovation. L'objectif de la thèse, sa perspective interculturelle et œcuménique, les définitions de base et les différentes approches méthodologiques sont discutés dans le premier chapitre. Tout le travail est ensuite structuré par le choix méthodologique d'un modèle de contextualisation classique corrélant deux pôles, le pôle « contexte » sociétal et le pôle « texte » biblique et théologique.

## Le pôle contexte sociétal

Le pôle « contexte » est constitué du produit de mes recherches, exposé dans les chapitres deux et trois. Un tableau de la « religion » en Europe est dressé dans le chapitre deux à partir de quatre contextes religieux : ceux de la France, du Royaume-Uni, de la Roumanie et des nouveaux *Länder* d'Allemagne. L'analyse de la situation

---

<sup>1</sup> Gantenbein Hansjörg, « *La France, pays de mission ?* », la définition de la mission et les critères d'une missiologie de la culture occidentale, mémoire de master recherche, Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch, Strasbourg, le 22 mai 2006.

<sup>2</sup> *Mission en Europe. Une étude socio-missilogique pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat soutenue le 28 septembre 2010 à la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg.

religieuse est menée avec les outils de la sociologie des religions. La conclusion exprime le double fait que telle situation est unique et que telle autre est représentative d'autres pays ou régions européennes. L'extrême complexité et disparité du fait religieux en Europe apparaît, ainsi que les différents groupes de personnes qui existent avec des convictions plus ou moins religieuses.

Des caractéristiques culturelles européennes enrichissent ce tableau du paysage religieux dans le chapitre trois. Six caractéristiques contextuelles proviennent de trois missiologues qui ont déjà mené des recherches partielles dans ce domaine : David J. Bosch, Lesslie Newbigin et Friedemann Walldorf<sup>3</sup>. Voici les six caractéristiques de ces trois auteurs.

- 1) La mission reste un tabou à briser dans le monde occidental.
- 2) Une nouvelle contextualisation exige un effort considérable de « traduction », la création d'un nouveau langage religieux adapté à la modernité.
- 3) L'impératif d'une nouvelle contextualisation en Europe va de soi pour les initiés, mais il est encore largement ignoré dans les Églises et parmi les théologiens européens.
- 4) La culture de la modernité est modelée par l'héritage philosophique des Lumières. Il convient de procéder à une revue critique de ses postulats.
- 5) Dans la postmodernité, la « fin de la religion » prédite en Occident, se mue en une incroyance impossible à vivre. La fin de toute religion ne correspond pas à la réalité observée aujourd'hui. Il est vrai que certaines croyances disparaissent, mais aussi que d'autres apparaissent sous d'autres formes.
- 6) Le visage du christianisme mondial a radicalement changé. Un grand nombre de chrétiens du Sud arrivent en Occident, soit à travers le flux migratoire, soit à cause d'une ambition missionnaire.

---

<sup>3</sup> David J. Bosch, « Croire en l'avenir. Vers une missiologie de la culture occidentale », *Lettre interéglises du Centre de Recherche Théologique Missionnaire*, n° 69-70, 1995-2, p. 1-49 ; Lesslie Newbigin, « L'Occident peut-il se convertir ? », *Perspectives missionnaires*, n° 29, 1995, p. 7-26 ; Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, Genève, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986 (Coll. WCC Mission Series, n° 6) ; Friedemann Walldorf, *Die Neuevangelisierung Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext*, Giessen/Basel, Ed. Brunnen, 2002 (Coll. Systematisch-theologische Monografien, n° 8).

### **Douze autres caractéristiques ont été rassemblées par mes soins :**

- 1-2) Avec les deux premières caractéristiques, je m'interroge sur le déplacement de sens des notions de « transcendance » et de « réalité » dans certaines théories de la sociologie des religions.
- 3) J'observe ensuite de près deux groupes dans nos sociétés : les personnes qui se déclarent « sans religion » et celles qui adhèrent aux croyances parallèles. Les enquêtes concernant cette partie de la société démontrent que les positions dites « non chrétiennes » ou « sans religion » ne sont pas maintenues d'une manière cohérente par les personnes interviewées.
- 4) La théologie occidentale spéculative souffre d'un détachement de la réalité empirique. Ce vide est aujourd'hui partiellement comblé par un certain nombre d'écoles dites de « théologie empirique ».
- 5-6) L'héritage de la christianisation en Europe joue un rôle primordial dans le processus de contextualisation. Cette histoire riche et longue ajoute une complexité énorme dans un nouvel essai de contextualisation.
- 7) Les faits démographiques et les mouvements de migration changent la situation religieuse en Europe d'une manière décisive.
- 8) Une question importante, liée à la caractéristique précédente, est la présence et la vitalité de l'islam en Europe.
- 9) Nous croyons inconsciemment que notre continent est le précurseur en matière de sécularisation et que les autres continents vont emboîter le pas dans la même direction. Certains chercheurs mettent à mal cette conception.
- 10) La « raison » et la « foi » sont apparus pendant des siècles comme des ennemis irréconciliables. Chacun des protagonistes adopte aujourd'hui une attitude plus modeste, ce qui permet une nouvelle négociation de la relation entre les postulats « crus » et les positions « prouvées », entre une culture de confiance et une réflexion critique.
- 11) Pour certains, la défense de la foi n'a plus aucun sens depuis la modernité. D'autres auteurs au contraire soulignent l'opportunité unique d'une apologétique chrétienne dans la postmodernité.
- 12) La domination de l'esthétique (par exemple l'avalanche des images et le cyberspace) et des questions éthiques dans nos

sociétés occidentales, leur isolation dans leur domaine, interroge l'humanité de l'homme même. Ce dernier est-il capable de maintenir cette séparation des différentes catégories qui sont pourtant réunies dans chaque homme ?

### **Le pôle texte biblique et théologique**

Le pôle « texte », celui des Écritures bibliques, est formé par des critères théologiques qui sont discutés au chapitre quatre de la thèse. D'une part, ils sont mis en relation avec les caractéristiques et les critères contextuels du chapitre trois, d'autre part, ils représentent des propositions théologiques propres. Sept critères sont issus des analyses des trois missiologues nommés.

- 1) L'enseignement théologique doit être réformé par un renforcement de la discipline « missiologie ».
- 2) La théologie du laïcat doit être renforcée parce que le « laïc » est la personne-clé dans le processus de la contextualisation.
- 3) La proposition d'une perspective eschatologique chrétienne proposée dans notre société matérialiste et nihiliste peut faire émerger une nouvelle espérance.
- 4) Les différentes conceptions christologiques, nées dans différents contextes culturels dans le monde, doivent se mesurer avec la christologie néotestamentaire.
- 5) Comment surmonter la séparation de la valeur et du fait, combler le fossé entre vie privée et sphère publique dans l'annonce de l'Évangile ? Ce critère concerne l'éthique sociale. L'Évangile doit rester ou redevenir une vérité publique.
- 6) Le critère social ne doit pas occulter l'enjeu spirituel en tant que critère théologique. Les réformes de toutes sortes ne pourront palier le manque de vie spirituelle.
- 7) Ce critère est dépendant de la vitalité d'une communauté chrétienne locale. Une Église vivante peut ainsi revêtir une structure apologétique plausible qui attire l'homme qui ne connaît pas Dieu vers un nouveau discours chrétien.

### **Six autres critères ont été collectés par mes soins :**

- 1) La sotériologie doit s'ouvrir aux questions éthiques et le souci du bien-être de l'homme, parce que l'horizon métaphysique

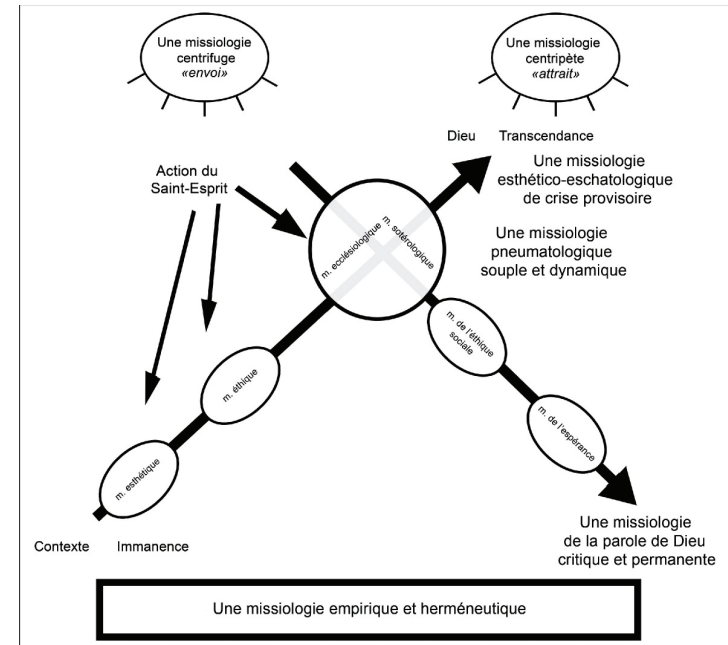
paraît être bouché. L'insuffisance des réponses purement humaines à ces questions peut être reliée à une sotériologie biblique.

- 2) La problématique d'un message exclusif du salut en Jésus-Christ dans un monde pluriel est abordée dans ce deuxième critère.
- 3) La conception biblique de l'homme et l'objectif du salut qui touche la globalité de l'existence de l'homme peuvent être une réponse face aux souffrances des individus qui n'arrivent plus à gérer le confinement excessif des différentes sphères de la vie.
- 4) Une approche protestante doit bien sûr traiter le rapport conflictuel entre l'impératif esthétique dans notre société et la parole de Dieu.
- 5-6) Je traite avec les deux derniers critères la question de la compatibilité du concept « sacré » avec la pensée biblique « saint/sanctification » et la définition de la « religion » avec l'expression biblique de la « foi ».

Le total des treize critères théologiques est synthétisé en sept groupes : les critères fondamentaux et eschatologiques, le laïc, l'éthique sociale, le critère anthropologique et esthétique et finalement une théologie des religions.

Il faut souligner que ces trois chapitres sont restés à l'état de chantiers et de pistes de travail ouverts. Mon choix méthodologique initialement arrêté ne permettait pas un approfondissement et un traitement adéquat de chaque caractéristique et de chaque critère. L'étendue du travail ne m'a pas autorisé à faire ce travail scientifique détaillé, du fait de l'utilisation presque exclusive d'une littérature secondaire et non d'enquêtes de terrain. Mon but étant d'assembler des critères contextuels et théologiques adéquats et pertinents pour une missiologie du contexte européen, ce qui était primordial dans ces chapitres n'était pas l'approfondissement de chaque critère mais leur choix approprié.

Une corrélation entre les deux pôles est présentée dans les chapitres trois et quatre. Le fruit de celle-ci est une théologie contextuelle pour l'Europe. Le produit de la corrélation est présenté sous forme d'un modèle idéal-typique. Une missiologie empirique (la « réalité » historique et culturelle en Europe) et herméneutique



Mon modèle idéal-typique d'une théologie contextuelle pour l'Europe

(l'interprétation de cette « réalité ») est posée comme socle du modèle. Deux lignes missiologiques principales se croisent au-dessus de ce socle. Elles sont présentées comme une missiologie esthétique-eschatologique de crise provisoire et une missiologie de la parole de Dieu critique et permanente. Une missiologie pneumatologique souple et dynamique permet la rencontre de ces deux lignes missiologiques majeures.

## L'apport nouveau d'une recherche

Ma thèse porte sur trois aires linguistiques de l'Europe. Elle couvre à peu près la totalité de la littérature actuelle du champ de recherche. J'ai traduit et présenté différents travaux de recherches inédits, en allemand ou en anglais, portant par exemple sur les nouveaux *Länder* ou une nouvelle école théologique allemande, la « théologie empirique ». J'ai ouvert et réamorcé un champ de recherche qui me semble être prioritaire. Ce champ aurait certaine-

ment été trop grand pour que je puisse le traiter seul. Il aurait fallu une équipe de chercheurs <sup>4</sup>. Mon but était de lancer quelques pistes, de marquer quelques repères et d'exposer quelques enjeux. Je souhaite que des spécialistes bien mieux qualifiés que moi puissent prendre le relais.

J'ai rassemblé un certain nombre de critères qui me paraissent indispensables pour une missiologie du contexte européen. Quelques avancées théologiques sont visibles dans certains critères et caractéristiques, et dans notre proposition de théologie contextuelle. J'en nomme quelques uns : un intérêt pour les personnes « sans religion » et les « croyances parallèles », une « sotériologie postmoderne », une esthétique corrélée avec une théologie de la parole de Dieu, l'imagerie de l'Apocalypse en tant qu'esthétique ambiguë qui aura un rôle purificateur critique face aux idéologies contemporaines, la valorisation de l'eschatologie et de la pneumatologie pour la missiologie.

J'ai édifié un modèle idéal-typique, fruit de mon modèle de contextualisation. Ce modèle reprend les critères primordiaux du contexte pour les exposer à des correspondances théologiques. Il reste fidèle à la priorité de l'Évangile et à l'herméneutique protestante (accent sur la christologie et priorité de la parole de Dieu sur les exigences du contexte). Tout au long du travail, un affinage de la notion de contextualisation a eu lieu. Il est visible dans ma proposition d'une « contextualisation critique de discontinuité relative ». Il s'agit d'un essai systématique qui tente d'assembler différents paramètres très complexes dans un modèle global.

---

<sup>4</sup> Un groupe de travail a existé dans le passé. Le missiologue mennonite Wilbert R. Shenk fut à l'origine de la fondation d'un groupe de travail œcuménique appelé « Missiologie de la culture occidentale ». Il convoqua une vingtaine de spécialistes, missiologues et théologiens en vue d'un travail interdisciplinaire. Le groupe fut lancé en janvier 1992 à Paris. David J. Bosch fut chargé du rapport initial qui devait faire le point sur la recherche dans ce champ d'investigation. Face au défi d'une telle entreprise, les membres du groupe de recherche décidèrent d'œuvrer en sept sous-groupes. Chacun des sous-groupes organisa ses propres recherches et colloques. Le projet s'arrêta malheureusement en 1997, sans doute affaibli par la mort accidentelle de Bosch à son retour en Afrique du sud après la réunion de Paris et suite à des problèmes matériels, avant même que le travail ait été mené à son terme. Une dernière grande consultation s'est tenue en septembre 1997 à Marriotsville aux États-Unis avant la dissolution du groupe.

## Quelques problématiques critiques

### *La question ecclésiologique*

Le dernier chapitre de ma thèse aurait dû traiter d'ecclésiologie. C'est là que j'aurais tenté cette fameuse ecclésiologie contextualisée, initiée par Ott (1998) et amorcée dans une analyse de différentes théologies pratiques contemporaines par Schweyer (2007).<sup>5</sup> Les limites matérielles de mon travail m'ont contraint à abandonner ce projet pour m'arrêter à la construction de mon modèle idéal-typique. Les lecteurs de ma thèse se sont aperçus d'un certain déficit de ma position ecclésiologique. Mais il fallait bien distinguer une méthodologie de contextualisation de celle reposant sur la situation d'une communauté chrétienne déjà existante ! La complexité s'est encore accrue parce que l'Europe a été à un moment donné christianisée, mais à l'heure actuelle, beaucoup d'Églises déclarent ce continent comme un nouvel espace missionnaire. La tension est ainsi palpable entre une continuité et une discontinuité ecclésiologique, entre une Église comme lieu de l'Esprit et porteuse du message évangélique et un noyau d'Église malgré tout déjà présent au moins au travers des agents de la mission. La quasi absence de l'Église par rapport aux deux pôles contextuel et scripturaire de notre modèle traduit avant tout ma volonté de créer les conditions nécessaires pour l'innovation ecclésiologique suite à un nouveau cycle de contextualisation de l'Évangile pour ensuite proposer des pistes pour une réforme des ecclésiologies traditionnelles. Mais proposer conjointement un renouvellement de ce qui existe et une possibilité d'innovation à cause d'une nouvelle situation missionnaire exige une méthodologie complexe et de premier abord contradictoire...

### *La question d'herméneutique biblique*

Mon herméneutique biblique est avant tout celle de la théologie biblique qui essaie de lier les différentes thématiques transversales du premier et du deuxième Testaments. L'exégèse extrait ce qui est singulier et particulier, la théologie biblique joint ce qui est commun.

---

<sup>5</sup> Craig Ott, « Die Kontextualisierung neutestamentlicher Ekklesiologie im Gemeindebau » in *Bausteine zur Erneuerung der Kirche. Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, Helge Stadelmann (éd.), p. 220-246, Giessen/Basel/Wuppertal, Brunnen/R. Brockhaus, 1998 (Coll. TVG); Stefan Schweyer, *Kontextuelle Kirchentheorie. Eine kritisch konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe*, Zürich, TVZ, 2007.



Le caractère prospectif de notre thèse ne m'autorisait pas à m'investir dans des fouilles historiques et exégétiques profondes. Je me suis appuyé sur les résultats existants. J'ai néanmoins essayé de nourrir ma théologie biblique d'approches exégétiques variées : historique, philologique, canonique et narrative-critique. Certes il manque à bien des égards un fondement exégétique plus important de certaines thèses, également noté par les lecteurs de mon travail. L'herméneutique appliquée aux textes doit être prudente pour respecter leur caractère historique et contextuel d'un côté, mais un historicisme total ne permet plus du tout de formuler des affirmations théologiques trans-empiriques pour des modèles théologiques ou missiologiques contemporains. Il y a un surplus de sens des textes historiques qui alimente la théologie biblique ou la théologie systématique contemporaine. J'ai expliqué le rôle de ces textes bibliques dans mon approche de théologie contextuelle. Ces textes ont un rôle de catalyseur dans le processus de corrélation. Le choix des modèles bibliques est fondé sur une méthode de correspondance entre le contexte historique et le contexte présent, entre le défi missionnaire similaire du temps passé et celui du présent et entre une théologie de la mission pertinente pour le contexte historique et pour celui d'aujourd'hui.

### Mode d'emploi

Mon essai global est à disposition des praticiens et théoriciens missiologues en Europe. Ils peuvent vérifier les différents critères et caractéristiques que j'ai proposés dans mon travail. Mon choix est-il pertinent ou non ? Quels critères contextuels et théologiques faudrait-il ajouter ? Qu'en est-il de mon modèle idéal-typique de contextualisation ? Dans quel lieu peut-il être appliqué en vue d'une nouvelle contextualisation de l'Évangile ? Quelle situation « religieuse » nécessite une modification du modèle en vue d'une contextualisation encore plus fidèle aux Écritures et au contexte ? Ma thèse aura atteint son objectif quand elle pourra servir de carrière et d'outil : une carrière pour extraire un matériau encore à l'état brut qui nécessite donc encore un grand travail de spécialiste ; un outil qui doit passer par le test des différentes réalités « religieuses » locales en Europe. L'outil peut aider le travail analytique du défi missiologique européen et peut être utilisé dans une nouvelle entreprise de contextualisation de l'Évangile. L'émergence de nouvelles théologies locales est à espérer à partir de ma proposition.

---

Hansjörg GANTENBEIN est docteur en théologie de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, France. Il est pasteur et président de Vision-France, une Union d'Églises Protestantes Évangéliques.



# Rendre témoignage à la résurrection dans une société sécularisée

Dimitra KOUKOURA

## Le salut, participation à la présence de Jésus ressuscité

Après la résurrection, Jésus a clairement ordonné à ses disciples de prêcher l'Évangile du salut à toutes les nations jusqu'aux extrémités de la terre et de les baptiser au nom de la sainte Trinité. Ses disciples ont rendu témoignage à l'Évangile. La plupart ont prouvé leur loyauté au Seigneur en endurant toutes sortes de difficultés, de persécutions et de sacrifices personnels, transmettant le même commandement à leurs propres disciples. Au long des siècles, ses disciples, les évêques, ont eu le devoir de garder intact l'Évangile de la grâce et d'être vigilants sur l'exactitude de l'enseignement en paroles et en actes. C'est la signification de la « succession apostolique », concept amplement discuté dans les dialogues entre chrétiens.

Le mot « évangile » (εὐαγγέλιον) signifie littéralement « bonne nouvelle » dans le texte biblique grec original : il s'agit de la « bonne nouvelle » du salut de l'humanité. Le salut, c'est la transcendance de la corruption obligatoire et de la mort inéluctable par la grâce et la participation à la présence de Jésus ressuscité. Il est apporté par le Fils et Parole de Dieu, qui a volontairement reçu, de l'Esprit saint et de la vierge Marie, la nature humaine dans sa totalité, souffert une passion atroce, rendu le dernier souffle sur la Croix et est ressuscité le troisième jour.

## Des chrétiens en attente de résurrection

La résurrection des morts et la soif d'une vie qui ne s'arrête pas à la fin d'un court cycle biologique est une aspiration universelle de la

nature humaine. Cela est facile à voir quand on étudie différentes religions et les cultures qui se sont développées sous leur influence. Pourtant, la mort cruelle et inéluctable est un fait qui ne peut être contesté et qui n'épargne aucun être humain mortel et corruptible : personne n'est jamais revenu de la tombe à la vie. Les mythes et les croyances de certains peuples concernant la réincarnation ou la vie des âmes dans des lieux d'ombres ou de lumière, privées de plaisir, trouvent leur origine dans l'imagination humaine plutôt que dans la certitude d'une réelle transcendance au-delà de la mort.

Peu de temps avant sa passion volontaire, Jésus, l'homme-Dieu, a assuré Marthe et Marie, les sœurs de son ami Lazare, que leur frère ressusciterait, parce qu'Il est « la résurrection et la vie » (Jn 11, 25). Avec la résurrection du fils de la veuve de Naïm, de la fille de Jaïre, (Mc 5, 22) et de son ami Lazare, Jésus a révélé à ses disciples son pouvoir absolu sur la vie et la mort. Cependant, la défaite finale de la mort pour l'humanité est accomplie avec sa propre résurrection glorieuse d'entre les morts. Face à Jésus ressuscité, la nature humaine corruptible et mortelle est aussi ressuscitée, la mort est morte et la vie finie se transforme en participation à sa gloire infinie.

Le commandement de Jésus d'annoncer l'Évangile est précis : les disciples doivent l'enseigner par leur prédication et leurs actes et ils doivent baptiser ceux qui croiront en Jésus Christ et en son Père qui l'a envoyé au monde pour le sauver du péché (Jn 11, 3).

Saint Paul précise que le baptême au nom du Christ signifie la participation à sa mort et à sa résurrection. De même que Dieu le Père a relevé Jésus d'entre les morts par sa puissance, nous aussi pouvons vivre une vie nouvelle (Rm 6, 4). Dans le Credo de Nicée-Constantinople, où la foi de l'Église une et indivise du premier millénaire chrétien est résumée d'une façon claire et concise, nous, chrétiens, « confessons un seul baptême pour la rémission des péchés et attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir ». Cette anticipation de la fin de l'histoire humaine définit notre morale et notre comportement ici et maintenant. Selon l'enseignement des Pères de l'Église, le huitième jour commença à l'aube du jour qui suivit le sabbat hébreu. C'est au septième jour de la Création qu'eut lieu la chute d'Adam et Ève, quand les premiers humains ont refusé la communion avec leur créateur, se sont volontairement soumis à la corruption et « se sont joints à la mort ». La lumière qui a surgi du tombeau de Jésus Christ ne s'éteindra jamais et le jour du Seigneur (le

dimanche) n'aura pas de fin. C'est la foi des chrétiens, ou – pour employer un terme de communication – c'est le message qui doit être envoyé aux nations.

## Diversité des réactions au message évangélique

L'acceptation du message de l'Évangile par le monde n'est pas chose facile. Jésus a averti ses disciples que le monde les haïrait, comme il l'a haï lui-même, sans raison apparente (Jn 15, 25). Cependant, ils doivent avoir le courage de confesser leur foi à Jésus Christ qui a vaincu le monde par sa mort sur la croix et sa résurrection des morts (Jn 16, 33). Ce témoignage sera donné quand le Consolateur (Paraclet), l'Esprit de vérité viendra, pour interpréter la mission de Jésus et les conduire à la vérité tout entière (Jn 16, 13). Devant l'Aréopage d'Athènes, l'attitude des Athéniens, en entendant Paul parler de résurrection des morts, est caractéristique : certains se moquaient, d'autres déclarèrent : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois... ». Mais certains pourtant s'étaient attachés à lui et étaient devenus croyants : parmi eux il y avait Denys l'Aréopagite, une femme nommée Damaris et d'autres encore » (Ac 17, 34). Les mêmes réactions se sont répétées au long des siècles et jusqu'aujourd'hui. Certains acceptent l'Évangile du salut, d'autres le rejettent carrément et d'autres encore acceptent les valeurs et principes suprêmes de l'amour, de la philanthropie, de la paix, de la tolérance et de la solidarité, mais restent sceptiques sur la résurrection des morts.

## Sémantique de la sécularisation

L'auteur des Actes décrit la vie d'Athènes comme « une ville pleine d'idoles ». C'était une ville remplie de statues de dieux imaginaires, fréquentée par des philosophes et des orateurs publics qui exprimaient leurs pensées et leur quête théorique du « Dieu inconnu », et par des juifs qui attendaient le règne de Dieu. On dit souvent que la société moderne à laquelle nous appartenons, nous, citoyens de l'hémisphère nord, est sécularisée. Le terme « sécularisation » est dérivé du latin « siècle » (*saeculum*) qui désigne à la fois le temps et l'espace.

Selon la doctrine de l'Église une et indivisible du IV<sup>e</sup> siècle et les théories les plus avancées concernant notre univers, le temps et l'espace sont deux dimensions naturelles qui vont ensemble dans

l'histoire humaine. Elles font partie de l'univers créé et ont un commencement et une fin. Pour les juifs, le temps avait plus d'importance, car, au cours du temps, Dieu s'est révélé à Moïse et aux prophètes de l'Ancien Testament. Dans la pensée grecque ancienne, le monde, le « cosmos », veut dire « ornement » et aussi création dans le sens d'espace, d'univers, d'environnement naturel de la terre habitée. Dans les premiers siècles du christianisme, les deux mots avaient une signification négative. Ils désignaient alors les deux dimensions naturelles dans lesquelles a eu lieu le déni de Dieu le Père, dans lesquelles a été brisé le lien entre la société humaine et la source de la vie et où est apparue la sujétion à la mort. Les êtres humains se sont éloignés de l'adoration du vrai Dieu et ont offert au monde des sacrifices auxquels ils attribuaient des qualités magiques.

Dans l'Ancien et le Nouveau Testament, le monde est dépourvu de sorcellerie. Selon les récits de la Genèse, Dieu a créé le monde à partir de rien (*ex nihilo*), par sa Parole. Il n'y a aucun lien avec les diverses créations idolâtres du monde (cosmologies) parce que la distinction entre le créé et l'incrédé est tout à fait claire. Le Dieu sans temps ni espace, sans commencement ni fin, part de l'incrédé pour créer l'espace, le temps et la création qui culmine dans l'être humain. Alors que les êtres humains succombaient à l'adoration des idoles et attribuaient au monde des qualités magiques, le Verbe a pris forme humaine et est entré lui-même dans la création pour la remplir de la grâce sanctifiante de l'Esprit Saint et pour ouvrir le huitième jour de la nouvelle création, où toutes choses rayonnent de la lumière de sa résurrection. C'est ainsi qu'il libère l'esprit humain afin qu'il puisse agir librement dans l'espace et le temps pour les transcender. C'est le but ultime de l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu, qui offre aux humains son royaume qui n'est pas « de ce monde » et les rend dignes de participer à sa gloire infinie.

## Naissance du monde moderne et héritage des Lumières

Au cours de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, la pensée occidentale a tenté sa propre démystification du monde, sa propre sécularisation. Cet effort a eu des conséquences très importantes, mais aussi très négatives. La caractéristique principale de la société moderne est l'émancipation de l'être humain vis-à-vis des différentes formes de pouvoir – politique, théocratique ou militaire. La logique

organique est le guide des actions humaines. Les gens ne se contentent pas de connaître les relations entre les objets, comme c'était le cas dans la logique théorique de l'ancienne philosophie grecque, mais ils cherchent à intervenir dans ces relations. Le monde perd l'aspect magique qui laissait les humains médusés et devient sujet d'expérimentation et d'observation. Par exemple, le corps est un système de tissus, d'os, de fonctions et de substances chimiques, et peu de personnes s'intéressent au fait que, dans le Nouveau Testament ce même corps soit décrit comme le temple du Saint-Esprit. Au cours du Moyen-Age, la scolastique occidentale se démarqua de l'interprétation biblique sécularisée du monde et de la pensée patristique des écrits grecs et tenta de gouverner la libre recherche de l'esprit humain et de la soumettre aux puissances de l'autorité.

À l'aube du monde moderne, voici environ deux siècles, les humains ont rejeté le pouvoir de la religion, déclaré leur indépendance et emprunté des voies nouvelles. La science, la technologie, le savoir, l'art et la puissance d'État résident en dehors de la sphère chrétienne. La religion a cessé d'être la force créatrice ultime de la culture et se réduit à n'être que l'un des facteurs qui influencent la pensée et la création humaines. L'âge des Lumières a écarté l'autorité des représentants de la religion qui régnait en Europe occidentale durant le Moyen-âge.

Cependant, la dite civilisation occidentale qui en est résultée garde des traits positifs évidents de l'Évangile. Les principes d'égalité, de justice, de solidarité et fraternité qui ont servi à poser les fondements de la déclaration des droits humains et les systèmes de gouvernement parlementaires contemporains laissent facilement entrevoir leurs origines. De la même façon, les luttes pour la paix et le respect de la dignité humaine, quelle que soit l'origine raciale ou culturelle, sont des enseignements révolutionnaires de l'Évangile, dans un monde de dégradation totale de la personne humaine. Même l'indignation exprimée par Saint Grégoire de Nazianze au IV<sup>e</sup> siècle, au sujet des lois partiales de législateurs masculins contre les femmes, prend une signification particulière à la lumière des mouvements d'émancipation féminine depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

Ceux qui considèrent en sociologues le monde moderne ou notre société sécularisée ne prétendent pas que ce soit un monde parfait. Mais ce qu'ils soulignent de positif parmi ses caractéristiques, ce sont les nouvelles possibilités offertes aux personnes, qui leur permettent

de développer librement leur personnalité et de s'arracher aux structures oppressives du passé. Les anciens gouvernants, qui fondaient leur pouvoir sur l'arbitraire, ont été mis de côté ou soumis à une critique sévère. Les chefs religieux et politiques, les patrons, les enseignants et les parents, n'échappent plus à tout contrôle.

La société sécularisée a vu le jour au XVIII<sup>e</sup> siècle et a apporté l'espoir de la liberté et du développement de la culture et des citoyens. Elle les a libérés de l'autorité du passé et leur a permis de choisir leur voie : leur éducation, leur compagnon, leur lieu de résidence, leur orientation politique et même leur religion.

Cette société de liberté et de développement a acquis un nouveau vocabulaire ces dernières décennies, grâce au progrès des sciences. À la fin des années 1980, beaucoup de gens évoquaient la notion de village global. Le développement rapide de la science informatique, de la communication et des transports, a relativisé les frontières naturelles et la distance géographique, transformant le monde en une communauté de voisins. Même notre voisinage immédiat contient le monde entier : réfugiés politiques, immigrants, travailleurs et étudiants des quatre coins du monde sont devenus les habitants de la porte d'à côté.

C'est un fait incontestable que le monde moderne est né d'une attitude critique envers les paramètres sociaux, politiques, religieux et culturels négatifs de la société traditionnelle. Lorsque des révolutions et des mouvements de ce type éclatent en réaction à de longues expériences traumatiques, on brûle souvent le bois vert en même temps que le bois mort. Dans le cas de la religion, les branches mortes et épineuses étaient l'autorité absolue du gouvernement ecclésiastique, les interventions dans le pouvoir politique, la suppression de la liberté spirituelle en recherche et la commercialisation du salut. Le bois vert qui a été jeté au feu en même temps est la foi en la figure de Jésus crucifié et ressuscité et l'expérience de la grâce sanctifiante du Saint-Esprit, qui donne aux personnes l'espérance et la force d'être crucifiées et de ressusciter avec Jésus dans leur vie de tous les jours et d'attendre avec certitude la résurrection des morts.

## Conséquences de la sécularisation pour les Églises

Le rationalisme et le doute systématique des hommes et des femmes de l'ère moderne a mis une distance entre eux et la participa-

tion active à la vie de l'Église, ou les a rendus sceptiques envers ses enseignements. Aujourd'hui, le résultat dans notre maison commune européenne est que de nombreuses églises qui appartenaient à des paroisses catholiques ou protestantes restent vides ou sont parfois louées à d'autres dénominations au prix symbolique d'1 euro.

La liberté de choix, qui est l'une des caractéristiques principales de l'éducation moderne, conduit à de tels phénomènes. Dans ce contexte, les plus jeunes surtout peuvent rejoindre une communauté religieuse pour divers motifs... et ensuite la quitter aussi facilement qu'ils changent leur abonnement à un distributeur de téléphonie mobile. La nouvelle communauté à laquelle ils se joignent peut être une autre dénomination chrétienne, une autre religion ou branche religieuse, ou même la secte d'un sauveur autoproclamé, qui promet des solutions aux angoisses métaphysiques, faisant ainsi fructifier son compte bancaire. Il y en a d'autres, sans nombre, qui n'appartiennent à aucune Église, mais cherchent une réponse sérieuse à leurs angoisses métaphysiques.

Une autre réaction à l'effacement des anciennes structures religieuses est le fondamentalisme. Dans la société moderne, la foi religieuse est un droit inaliénable de l'être humain qui est garanti par le droit international ; cette foi est reconnue comme un fait et un choix personnel. Ainsi, l'homogénéité traditionnelle dans chaque nation, où il y avait une religion dominante, n'existe plus. L'insécurité qui résulte de tels changements fait qu'un certain nombre de gens se retrouvent dans une opposition générale contre tout ce qui est nouveau. Ils ont une nostalgie pour un passé parfait idéalisé, un passé où la religion dominait la société. Mais cette réalité a changé irrévocablement. La culture moderne a offert aux gens la possibilité de se développer librement ; elle les a libérés des préjugés et de la superstition, les a conduits à la connaissance du microcosme et du macrocosme, a magnifié la dignité humaine et minimisé la distance géographique. Cette brillante réalité n'est qu'une face de la médaille, tandis que l'autre reflète l'angoisse, l'insécurité, l'exploitation des sans pouvoir par quelques puissants, la dévaluation de la vie humaine, la violence, le terrorisme, les catastrophes écologiques, le gouffre qui s'élargit entre les riches et les pauvres, la crise économique et la propagation des drogues et du sida.

## Nouveaux esclavages, nouveaux défis pour les Églises

Il est tragique de voir que l'être humain moderne, qui a célébré avec frénésie sa libération des esclavages brutaux du passé, est maintenant asservi par de nouveaux esclavages – plus dangereux, sournois et trompeurs. Le consumérisme et l'imitation passive des modèles de vie reflétés par les médias en sont des exemples éloquents. Les cercles des Églises chrétiennes européennes sont sérieusement inquiets. Ce qui est impressionnant, cependant, est le fait que la discussion ne tourne pas autour du regroupement des efforts pastoraux ou de la recherche de nouvelles façons de s'adresser aux populations, mais sur la « ré-évangélisation ». Si nous examinons la tradition homilétique de l'Église une et indivisible du premier millénaire, nous voyons d'emblée que les apôtres annoncent aux juifs et aux gentils la Croix et la Résurrection du Seigneur. Au cours des siècles suivants, l'arbre de la foi porte des fruits en étant fécondé par le sang de milliers de martyrs et l'enseignement renforce la confiance dans le « grand mystère de la foi », qui est connu et accepté des fidèles.

Malgré la nette influence chrétienne au cours des deux mille ans qui se sont écoulés depuis l'Incarnation de Jésus, peut-être la société sécularisée moderne ressemble-t-elle – toutes proportions gardées – à l'ancienne Athènes des idoles. Et ce dont elle a besoin c'est du témoignage de la résurrection des morts.

La société sécularisée est comme un champ prêt pour la moisson. Les ouvriers sont peu nombreux, mais ils peuvent être comme le levain qui agit dans toute la pâte. Personne ne s'y trompe : ce ne sera pas facile. Il faut s'attendre à des réactions tout à fait semblables à la curiosité ou au mépris de l'auditoire de saint Paul. Et pourtant, parmi cet auditoire se trouvaient Denys l'Aréopagite, Damaris et quelques autres.

Aujourd'hui nous avons aussi le chœur des saints de Dieu qui, au cours des siècles, ont rendu un témoignage vivant à la résurrection. Notre propre témoignage est l'exemple d'amour pour le plus petit d'entre nos frères ou sœurs, même s'il est différent de nous ; le pardon qui transcende les frontières de la logique et s'étend même à l'ennemi ; l'espérance qui donne aux peuples le courage de surmonter les obstacles de la vie.

L'ethos des chrétiens, inspiré par la Croix et la Résurrection, est peut-être le meilleur témoignage de l'Évangile d'amour et d'espé-

rance. L'amour infini de Dieu a ressuscité l'être humain de la tombe. L'amour sacrificiel des chrétiens qui suivent les pas de Jésus crucifié est destiné à tout autre être humain, quels que soient son origine, son sexe, son statut social et financier, et il peut constituer le témoignage le plus éclatant de la résurrection dans un monde rempli de lumière artificielle et de fausses promesses.

Notre Dieu est un Dieu d'amour, de pitié et de miséricorde. C'est le Dieu du Vivant qui s'est soumis lui-même à la mort pour faire sortir les morts de leur tombe et leur donner la résurrection et la vie.

*Texte traduit par Edith Bernard*

---

Dimitra KOUKOURA, docteur en théologie, est professeur à la Faculté de théologie de l'Université Aristote de Thessalonique, Grèce.

## Introduction au document « Témoignage chrétien dans un monde multireligieux »

Jacques MATHEY

C'est la première fois que le Conseil œcuménique des Églises (COE), l'Alliance évangélique mondiale (AEM) et le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (CPDI) publient ensemble un document accepté par les trois parties. À la fin du mois de juin 2011, les trois organismes ont organisé ensemble à Genève une présentation officielle du document, en présence du secrétaire général du COE, le pasteur Olav Fykse Tveit, du secrétaire général de l'AEM, le pasteur Geoff Tunnicliffe, et du président du CPDI, le cardinal Jean-Louis Tauran. C'est le *fait* de la publication commune qui est exceptionnel plutôt que le contenu du texte qui n'a pas la prétention d'offrir une réflexion fondamentale et globale sur la mission de l'Église, mais d'aborder quelques bases nécessaires au développement d'une déontologie missionnaire, bases sur lesquelles il est possible de s'accorder même si des différences persistent en théologie fondamentale. Cela étant dit, il faut quand même souligner qu'une telle démarche conjointe n'a été possible que grâce à l'amélioration durant la dernière décennie des relations entre chrétiens et Églises dans le cadre de ce qu'il convient d'appeler « l'œcuménisme large » et dont ont témoigné le Forum chrétien mondial en 2007 à Nairobi et la célébration du centenaire de la conférence d'Édimbourg en 2010.

L'historique du processus d'étude sur conversion et éthique du témoignage qui a abouti à la publication de ce document est résumé en appendice. Il est conseillé de lire l'appendice avant la suite de cette introduction.

Le soussigné ayant participé aux débuts du processus souhaite ajouter quelques remarques personnelles pour compléter ce que le texte résume bien. Tout d'abord, j'ai été frappé par la qualité des participants à la consultation de 2006 à Lariano, près de Rome. Cette première consultation était destinée à récolter les opinions et senti-



ments de représentant-e-s des grandes religions sur la question controversée de la « conversion », afin d'avoir une vision de l'état des lieux des problèmes. Étaient représentés la religion yoruba ainsi que différents courants du bouddhisme, de l'hindouisme, de l'islam, du judaïsme et du christianisme. La consultation a permis un échange franc et respectueux sur ces sujets délicats et a abouti à un rapport qui a dynamisé le processus.

La seconde consultation avait un caractère de dialogue et de travail entre chrétiens avec l'objectif de délimiter les sujets qu'il fallait aborder pour aboutir à un code de conduite chrétien pour le témoignage en mission. Le travail à Toulouse (2007) fut plus délicat, et le groupe de délégués de l'Église catholique et du COE – qui avait invité des représentants de l'AEM à contribuer aux travaux – s'est rendu compte de la difficulté des sujets à traiter et des différences contextuelles dont il fallait tenir compte. À Toulouse, on espérait cependant aboutir à un texte commun pour la célébration du centenaire d'Édimbourg en 2010.

Des changements de personnes et de structures qui ont eu lieu simultanément au CPDI et au COE ont considérablement ralenti le processus dans les années qui ont suivi. Les organismes ont également abandonné l'idée de rédiger, au niveau international, un code de conduite ou de déontologie valable universellement. Le projet s'est modifié pour aboutir finalement à un document qui, publié au niveau mondial, pose des bases et quelques principes et qui incite les Églises locales à rédiger *elles-mêmes* en fonction de leur propre situation un tel code (voir à ce propos les recommandations).

Enfin, il faut souligner que depuis 2006 des pentecôtistes ont été associés aux réflexions, à titre individuel ou dans le cadre des délégués envoyés par l'AEM. On peut donc dire que le document est issu d'une collaboration entre représentants des principaux courants du christianisme contemporain. Il se veut une invitation aux chrétiens et aux Églises à œuvrer ensemble également au niveau local ou national pour rédiger leur propre code de déontologie missionnaire dans ce monde multireligieux.

---

Jacques MATTHEY, pasteur réformé, 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.

---

## Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux Recommandations de conduite

### PRÉAMBULE

La mission appartient à la nature même de l'Église. Annoncer la Parole de Dieu et en témoigner dans le monde sont essentiels pour chaque chrétien. En même temps, il est nécessaire de le faire en accord avec les principes de l'Évangile, avec un plein respect et un amour pour tous les êtres humains.

Conscients des tensions entre les personnes et les communautés de différentes convictions religieuses ainsi que des diverses interprétations du témoignage chrétien, le Conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux (CPDI), le Conseil Œcuménique des Églises (COE) et, à l'invitation du COE, l'Alliance Évangélique mondiale (*World Evangelical Alliance*, WEA), se sont rencontrés pendant 5 ans pour réfléchir et produire ce document afin qu'il serve comme un ensemble de recommandations pour guider le témoignage chrétien dans le monde. Ce document n'entend pas être une déclaration théologique sur la mission mais il s'attache à aborder les questions pratiques liées au témoignage chrétien dans un monde multireligieux.

Le but de ce document est d'encourager les Églises, les Conseils des Églises et les organismes missionnaires à réfléchir à leurs pratiques actuelles et à en utiliser les recommandations afin de préparer, là où cela s'avère utile, leurs propres directives sur le témoignage et la mission auprès des membres des différentes religions et auprès de ceux qui ne professent aucune religion particulière. Nous espérons que les chrétiens de par le monde étudieront ce document à la lumière de leurs propres pratiques de témoignage de leur foi au Christ, en paroles et en actes.



## UNE BASE POUR LE TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN

Pour les chrétiens, c'est un privilège et une joie que de rendre compte de l'espérance qui est en eux et de le faire avec courtoisie et respect (cf. 1 P 3-15).

Jésus-Christ est le témoin suprême (cf. *Jean* 18, 37). Le témoignage chrétien est toujours un partage de Son témoignage, qui prend la forme de l'annonce du Royaume, du service du prochain et du don total de soi, même si cela doit conduire à la croix. Comme le Père a envoyé le Fils dans la puissance de l'Esprit Saint ainsi, ceux qui croient, sont envoyés en mission afin de témoigner en paroles et en actes de l'amour du Dieu-Trinité.

L'exemple et l'enseignement de Jésus-Christ et de la primitive Église doivent servir de guide à la mission chrétienne. Pendant deux millénaires, les chrétiens ont cherché à suivre le chemin du Christ en partageant la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu (cf. *Luc* 4, 16-20).

Le témoignage chrétien dans un monde pluraliste inclut l'engagement dans le dialogue avec des personnes de différentes religions et cultures (cf. *Actes* 17, 22-28).

Si dans certains contextes, vivre et annoncer l'Évangile est difficile, entravé voire même interdit, les chrétiens demeurent chargés par le Christ de Lui rendre témoignage, fidèles et solidaires entre eux (cf. *Matt* 28, 19-20 ; *Mc* 16, 14-18 ; *Lc* 24, 44-48 ; *Jn* 20, 21 ; *Actes* 1, 8).

Si des chrétiens s'engagent dans des manières de vivre la mission en ayant recours à des méthodes inadéquates, en utilisant la supercherie et des moyens coercitifs, ils trahissent l'Évangile et peuvent causer des souffrances aux autres. De tels manquements appellent au repentir et nous rappellent le besoin que nous avons de la grâce permanente de Dieu (cf. *Rm* 3, 23).

Les chrétiens affirment que si leur responsabilité est d'être témoins du Christ, la conversion est en dernier ressort l'œuvre de l'Esprit-Saint (cf. *Jn* 16, 7-9 ; *Actes* 10, 44-47). Ils reconnaissent que l'Esprit souffle où il veut de telle sorte qu'aucun être humain ne le contrôle (cf. *Jn* 3, 8).

## PRINCIPES

Les chrétiens sont appelés à adhérer aux principes suivants puisqu'ils cherchent à accomplir, de façon appropriée, en particulier dans des contextes interreligieux, le mandat reçu du Christ lui-même :

**1. Agir dans l'amour de Dieu.** Les chrétiens croient que Dieu est la source de tout amour et, en conséquence, dans leur témoignage ils sont appelés à vivre des vies marquées par l'amour et à aimer leur prochain comme eux-mêmes (cf. *Matt* 22, 34-40 ; *Jn* 14,15).

**2. Imiter Jésus-Christ.** Dans tous les aspects de la vie, et particulièrement dans leur témoignage, les chrétiens sont appelés à suivre l'exemple et les enseignements de Jésus-Christ, partageant son amour, rendant gloire et honneur à Dieu le Père dans la puissance de l'Esprit Saint (cf. *Jn* 20, 21-23).

**3. Vertus chrétiennes.** Les chrétiens sont appelés à se conduire avec intégrité, charité, compassion et humilité, et à vaincre toute arrogance, condescendance et dénigrement (cf. *Gal* 5, 22).

**4. Actes de service et de justice.** Les chrétiens sont appelés à pratiquer la justice et aimer avec tendresse (cf. *Michée*. 6, 8). Ils sont en outre appelés à servir les autres et à reconnaître ainsi le Christ dans les plus petits de leurs frères et sœurs (cf. *Matt* 25, 45). Les actes de service tels que l'éducation, les soins de santé, le secours et les actes de justice et de plaidoyer sont parties intégrantes du témoignage de l'Évangile. L'exploitation des situations de pauvreté et de nécessité n'a aucune place dans l'horizon chrétien. Les chrétiens devraient dénoncer et s'abstenir d'offrir toutes formes d'artifices, y compris des incitations et des récompenses financières, dans leurs actes de service.

**5. Discernement dans le ministère de guérison.** En tant que partie intégrante de leur témoignage rendu à l'Évangile, les chrétiens exercent des ministères de guérison. Ils sont appelés à exercer un discernement lorsqu'ils effectuent ces ministères, dans le respect absolu de la dignité humaine, s'assurant que la vulnérabilité des personnes et leur besoin de guérison ne sont pas exploités.

**6. Rejet de la violence.** Les chrétiens sont appelés à rejeter toutes formes de violence, y compris psychologique ou sociale, et tout abus de pouvoir dans leur témoignage. Ils rejettent également la violence, la discrimination injuste ou la répression par n'importe quelle autorité religieuse ou séculière, y compris la violation ou la destruction des lieux de culte, des symboles sacrés ou des textes.

**7. Liberté religieuse et croyance.** La liberté religieuse comprenant le droit de professer publiquement, de pratiquer, de propager sa religion et d'en changer découle de la dignité même de la personne

humaine qui est fondée dans la création de tous les êtres humains à l'image et ressemblance de Dieu (cf. *Gn* 1, 26). Ainsi, tous les êtres humains sont égaux en droits et en responsabilités. Là où une religion quelle qu'elle soit est manipulée à des fins politiques, ou dans le cas de persécution religieuse, les chrétiens sont appelés à s'engager dans un témoignage prophétique en dénonçant de telles actions.

**8. Respect et solidarité mutuels.** Les chrétiens sont appelés à s'engager à œuvrer auprès de tous les hommes en faveur du respect mutuel, de la promotion de la justice, de la paix et du bien commun. La coopération interreligieuse est une dimension essentielle d'un tel engagement.

**9. Respect pour toute personne.** Les chrétiens reconnaissent que l'Évangile à la fois interpelle et enrichit les cultures. Même lorsque l'Évangile met en cause certains aspects des cultures, les chrétiens sont appelés à respecter toutes les personnes. Les chrétiens sont appelés également à discerner les éléments de leurs propres cultures mis en cause par l'Évangile.

**10. Renoncer au faux témoignage.** Les chrétiens doivent s'exprimer avec sincérité et respect ; ils doivent écouter afin d'apprendre et comprendre les croyances et les pratiques des autres ; ils sont encouragés à reconnaître et à apprécier ce qui est vrai et bon en elles. Tout commentaire ou approche critique devrait avoir lieu dans un esprit de respect mutuel, en veillant à ne pas rendre de faux témoignage à propos des autres religions.

**11. Garantir le discernement personnel.** Les chrétiens doivent reconnaître que tout changement de religion est un pas décisif qui doit être accompagné d'un temps suffisant pour y réfléchir et s'y préparer de manière ajustée, dans un parcours qui garantisse la pleine liberté individuelle.

**12. Construire des relations interreligieuses.** Les chrétiens doivent continuer à construire des relations de respect et de confiance avec les personnes de différentes religions de manière à faciliter compréhension mutuelle plus profonde, réconciliation et coopération au bien commun.

## RECOMMANDATIONS

La troisième consultation organisée par le Conseil Œcuménique des Églises et le CPDI du Saint-Siège, en collaboration avec l'Alliance Évangélique Mondiale et avec la participation des plus importantes familles de la foi chrétienne (catholique, orthodoxe, protestante, évangélique et pentecôtiste), a travaillé dans un esprit de coopération œcuménique pour préparer ce document à l'attention des Églises, des organismes confessionnels nationaux et régionaux et des organisations missionnaires, tout particulièrement ceux et celles qui œuvrent dans des contextes interreligieux. Elle **recommande** que ces organismes/organisations :

**1. Étudient** les questions présentées dans ce document et, là où cela s'avère utile, formulent des *indications pour la conduite* à suivre concernant le témoignage chrétien, applicables dans leurs contextes particuliers. Dans la mesure du possible, ceci devrait se faire de manière œcuménique et en consultation avec des représentants d'autres religions.

**2. Construisent** des rapports de respect et de confiance avec les personnes de toutes les religions, en particulier aux niveaux institutionnels entre Églises et autres communautés religieuses, s'engageant dans un dialogue interreligieux continu comme faisant partie de leur engagement chrétien. Dans certains contextes, là où des années de tension et de conflit ont engendré des méfiances profondes et des ruptures de confiance à l'intérieur et entre les communautés, le dialogue interreligieux peut offrir de nouvelles occasions pour résoudre des conflits, restaurer la justice, guérir les mémoires, réconcilier et construire la paix.

**3. Encouragent** les chrétiens à renforcer leur propre identité et foi religieuses, tout en **approfondissant** leur connaissance et leur compréhension des différentes religions, et à le faire en prenant aussi en considération les perspectives de ceux qui adhèrent à ces religions. Les chrétiens devraient éviter de mal présenter les croyances et les pratiques des personnes des différentes religions.

**4. Coopèrent** avec les autres communautés religieuses en s'engageant dans le plaidoyer interreligieux en faveur de la justice et du bien commun et, dans la mesure du possible, en adoptant ensemble une attitude de solidarité à l'égard des personnes qui sont dans des situations de conflit.

**5. En appellent** à leurs gouvernements pour s'assurer que la liberté religieuse est correctement et largement respectée, reconnaissant que dans de nombreux pays les institutions religieuses et les personnes sont empêchées d'exercer leur mission.

**6. Prient** pour leurs voisins et le bien-être de ceux-ci, reconnaissant que la prière est partie intégrante de ce que nous sommes et de ce que nous faisons, comme elle l'est de la mission du Christ.

## ANNEXE : Arrière-plan du document

1. Dans le monde d'aujourd'hui, il existe une collaboration croissante entre chrétiens ainsi qu'entre chrétiens et fidèles des différentes religions. Le Conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux (CPDI) du Saint-Siège et le programme de dialogue et coopération interreligieux du Conseil Œcuménique des Églises (COE-IRDC) possèdent l'expérience d'une telle collaboration. Les exemples de thèmes sur lesquels le PCDI et le COE-IRDC ont collaboré par le passé sont : le mariage interreligieux (1994-1997), la prière interreligieuse (1997-1998) et la religiosité africaine (2000-2004). Ce document est le résultat de leur travail conjoint.
2. Des tensions interreligieuses sont en augmentation dans le monde d'aujourd'hui, entraînant violence et perte de vies humaines. La politique, l'économie et d'autres facteurs jouent un rôle dans ces tensions. Les chrétiens sont parfois aussi impliqués dans ces conflits, volontairement ou involontairement, qu'ils soient persécutés ou qu'ils participent à la violence. En réponse à cela, le PCDI et le COE-IRDC ont décidé d'aborder ces questions à travers un processus commun visant à produire des recommandations en commun sur une manière de conduire le témoignage chrétien. Le COE-IRDC a invité l'Alliance Évangélique Mondiale (WEA) à participer à ce processus, ce qu'elle a accepté avec joie.
3. Au début, deux consultations ont eu lieu : la première s'est tenue à Lariano en Italie, du 12 au 18 mai 2006, intitulée « Évaluer la réalité » ; les représentants de différentes religions y ont partagé leurs vues et leurs expériences sur la question de la conversion. Un rapport sur cette consultation déclare entre autres : « Nous affirmons que si chacun bénéficie du droit d'inviter d'autres personnes à une compréhension de sa religion, ceci ne doit pas

être exercé en violant les droits et les sensibilités religieuses des autres. La liberté religieuse nous encourage également tous à la responsabilité non négociable de respecter les religions différentes de la nôtre et de ne jamais les dénigrer, diffamer ou mal présenter, dans le but d'affirmer la supériorité de notre religion ».

4. La deuxième consultation, entre chrétiens, s'est tenue à Toulouse, en France, du 8 au 12 août 2007, pour réfléchir aux mêmes questions. Les thèmes touchant à *la famille, la communauté, le respect de l'autre, l'économie, le commerce et la concurrence, la violence et la politique* ont été méthodiquement discutés. Les questions pastorales et missionnaires liées à ces thèmes sont devenues l'arrière-plan de la réflexion théologique et des principes développés dans ce document. Chaque question est importante en elle-même et mériterait davantage d'attention que celle qui peut lui être accordée dans ces recommandations.
5. Les participants à la troisième consultation (entre chrétiens) se sont réunis à Bangkok, Thaïlande, du 25 au 28 janvier 2011 et ont mis au point le présent document.

# Les Églises de Réveil dans la perspective du Nouveau Testament

Riemer ROUKEMA

## Prolégomènes

Avant d'établir une comparaison entre quelques données ecclésiologiques se trouvant dans le Nouveau Testament et la réalité des Églises de Réveil d'aujourd'hui, il faut aborder la question herméneutique suivante : il n'est pas possible, même pour un professeur de Nouveau Testament, de se mettre dans la situation des auteurs du Nouveau Testament, et de regarder les phénomènes actuels dans la perspective des auteurs chrétiens du premier siècle de notre ère. Un lecteur du vingt-et-unième siècle, si savant soit-il, ne peut disposer de toute la connaissance qui allait de soi pour les destinataires d'une épître ou d'un évangile du premier siècle. Et il n'est pas sûr que le lecteur d'aujourd'hui comprenne toutes les allusions et références qui étaient évidentes pour les premiers lecteurs et auditeurs de ces textes. Par ailleurs, il est inévitable que l'interprète moderne lise le Nouveau Testament à sa manière, influencé par ses préjugés et préférences théologiques, même s'il s'efforce à prendre un certain recul.

Néanmoins, la Bible et, dans ce contexte précis, le Nouveau Testament, sont une source d'importance primordiale qui nourrit notre foi ; ils représentent des textes de référence, dans lesquels l'Église a reconnu la révélation de la présence et de l'action de Dieu en Jésus-Christ. Pourtant, c'est toujours l'interprète qui intervient entre, d'un côté, les textes de base et, de l'autre, l'interprétation, l'application et l'actualisation de ceux-ci. C'est dans la tension entre ces deux pôles que je vous propose mes réflexions sur les Églises de Réveil dans la perspective du Nouveau Testament. Je tenterai de vous présenter une étude de la théologie du Nouveau Testament en ce qui concerne les questions soulevées par ces communautés.

PM  
58

Le plus souvent, ceux qui entrent en contact avec les Églises de Réveil sont d'abord frappés par l'enthousiasme et la ferveur spirituelle qui s'y manifestent. Ce sont en particulier les dons spéciaux du Saint-Esprit (ou du moins considérés comme tels) comme la glossolalie, la prophétie, l'exorcisme, la guérison miraculeuse et d'autres miracles qui attirent l'attention. Mais ces mêmes phénomènes suscitent souvent des questions, voire des critiques, chez ceux qui font partie des Églises traditionnelles, dites « historiques ». De plus, une différence importante entre les Églises de Réveil et les Églises traditionnelles concerne le baptême : normalement, les Églises de Réveil pratiquent seulement le baptême d'adultes par immersion, tandis que les Églises traditionnelles ont l'habitude de baptiser également les enfants de parents croyants, et ce par aspersion. Les Églises pentecôtistes et charismatiques connaissent, en outre, le « baptême du Saint-Esprit », grâce auquel – dans la vision de ces Églises – le croyant reçoit le Saint-Esprit et ses dons, en particulier le don de la glossolalie. À ces différences s'ajoute, ces derniers temps, la prédication du soi-disant « Évangile de la prospérité » : la prospérité matérielle, comprise comme une forme de la bénédiction divine, y est promise à tous ceux qui comptent sur les promesses de Dieu.

J'aborderai ces thèmes en comparant, dans la mesure du possible, les données du Nouveau Testament et la pratique des Églises de Réveil. Par rapport au baptême, je me référerai également à la pratique des deuxième et troisième siècles de l'Église.

## Les dons du Saint-Esprit dans le Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, les épîtres de Paul aux Corinthiens et aux Romains sont les écrits les plus anciens contenant des passages sur les dons du Saint-Esprit. C'est surtout dans ces épîtres que le mot « don » – *charisma* en grec – est employé pour les manifestations de l'Esprit. Bien que le livre des Actes des apôtres contienne un grand nombre de récits sur l'action de l'Esprit, le mot *charisma* y est absent<sup>1</sup>. Nous connaissons sans doute les listes des dons de l'Esprit établies par Paul en 1 Corinthiens 12 et en Romains 12. Aux Corinthiens, il énumère les neuf dons suivants : une parole de sagesse, une

PM  
59

<sup>1</sup> En dehors des épîtres aux Romains et aux Corinthiens, le mot *charisma* ne se trouve qu'en 1 Tm 4, 14 ; 2 Tm 1, 6 ; 1 P 4, 10.

parole de connaissance, la foi (apparemment, cela signifie la foi pour accomplir des miracles<sup>2</sup>), des dons de guérison, la capacité d'opérer des miracles, celle de parler en prophète, le discernement des esprits, la capacité à parler diverses langues (la glossolalie) et l'interprétation des langues (1 Co 12, 8-10). Ensuite, Paul souligne que les divers dons se complètent : les différents membres d'une communauté parce qu'ils sont chacun dotés de charismes différents ont besoin les uns des autres, et c'est ensemble qu'ils forment le corps du Christ (1 Co 12, 14-27). Dans sa conclusion du passage, Paul énumère également, mais d'une autre manière, les différents dons qui se complètent en disant : « Or Dieu a placé dans l'Église premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des maîtres (*didaskalous*) ; ensuite il y a des miracles, ensuite il y a des dons de guérison, des aptitudes à secourir, à gouverner, diverses langues. Tous sont-ils apôtres ? Tous sont-ils prophètes ? Tous sont-ils maîtres ? Tous font-ils des miracles ? Tous ont-ils des dons de guérison ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ? » (1 Co 12, 28-30). Bien sûr, la réponse sous-entendue à ces questions rhétoriques est : « Non ! Les croyants n'ont pas tous les mêmes dons et, bien plus certainement encore, personne ne les a tous ».

### Dans l'épître aux Romains

Dans l'épître aux Romains, rédigée à Corinthe probablement une ou deux années après la première aux Corinthiens, Paul écrit : « Nous avons des dons différents, selon la grâce qui nous a été accordée » (Rm 12, 6). Il énumère les dons de parler en prophètes, de servir, d'enseigner, d'encourager, de donner, de diriger et d'exercer la compassion (Rm 12, 6-8). En comparant les listes de charismes énumérés dans ces deux épîtres, nous voyons que dans l'épître aux Romains les dons remarquables de glossolalie et de guérison manquent. Apparemment, Paul ne les considérait pas comme essentiels ou indispensables, bien qu'il faille reconnaître que ni dans l'une, ni dans l'autre épître il ne prétend en donner une liste exhaustive. C'est ainsi que, dans un autre contexte, il fait référence au don (*charisma*) du mariage et à celui du célibat (1 Co 7, 7). Le fait que certains dons de l'Esprit causaient des tensions dans l'Église de Corinthe pourrait expliquer pourquoi Paul les a passés sous silence dans son épître aux Romains, épître écrite à des communautés de

<sup>2</sup> Voir Chr. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève 1990, 158, qui se réfère à 1 Co 13, 2b.

croyants qu'il n'avait pas encore rencontrés. L'apôtre ne revenant pas dans cette épître sur les dons de l'Esprit après son énumération au chapitre 12, nous choisirons de nous concentrer, dans le corpus paulinien, sur la première épître aux Corinthiens.

### Dans les épîtres aux Corinthiens

En 1 Corinthiens 14, Paul réagit sur ce qu'il a appris de la pratique des réunions des chrétiens de Corinthe. Au cours de leurs cultes, certains se vanteraient de parler en langues, et ils le feraient sans que leurs discours incompréhensibles ne soient interprétés. Paul souligne que le don de parler en langues est bénéfique à la personne même (1 Co 14, 2-4). Mais la glossolalie étant incompréhensible pour les autres participants, l'apôtre veut restreindre à deux ou trois le nombre de ceux qui parlent en langues dans les réunions ; encore l'admet-il à condition que leurs paroles soient interprétées (1 Co 14, 27-28). Son jugement du don de la prophétie, par contre, est nettement plus favorable (1 Co 14, 3-5, 24-25, 39). Pourtant, aux prophètes, il concède aussi que deux ou trois d'entre eux prennent la parole, pourvu que les autres jugent ce qu'ils disent<sup>3</sup>. Il ordonne, cependant, qu'au cas où quelqu'un recevrait une révélation pendant qu'un prophète a la parole, celui-ci se taise pour permettre à cette autre personne de communiquer sa révélation (1 Co 14, 30). Nous apprenons qu'à Corinthe, tous les croyants pouvaient participer : par un cantique, par un enseignement, par une révélation, en parlant en langues ou encore en donnant une interprétation (1 Co 14, 26). Cependant, le souci de Paul est que dans les réunions tout se fasse de manière ordonnée (1 Co 14, 33, 40). Il veut éviter que les croyants parlent tous en langues pêle-mêle, ce qui ferait dire aux visiteurs non-croyants qu'ils sont fous (1 Co 14, 6-19, 23).

Malgré sa réticence face au don de la glossolalie, Paul nous apprend que lui aussi parle en langues, qu'il a lui-même opéré des prodiges et des miracles, et qu'il a reçu des révélations (Rm 15, 19 ; 1 Co 14, 18 ; 2 Co 12, 1-13). D'après la deuxième épître aux Corinthiens, des « apôtres » rivaux (2 Co 11, 5 ; 12, 11) se seraient vantés de manifestations spirituelles : c'est ce qui pousse Paul à témoigner de ses expériences spirituelles et ce, bien qu'il ne veuille pas s'en vanter. C'est pourquoi, dans la première épître aux Corinthiens, il souligne que l'amour surpasse les dons de la prophétie, des

<sup>3</sup> « jugent » : en grec *diakrinetōsan* ; cf. *diakriseis pneumatōn*, le don du « discernement (ou : jugement) des esprits », en 1 Co 12, 10.



langues, de la connaissance et de la foi pour accomplir des miracles (1 Co 13, 1-10).

### Dans le livre des Actes des apôtres

Un autre écrit du Nouveau Testament témoigne abondamment des manifestations du Saint-Esprit dans l'Église primitive : c'est le livre des Actes des apôtres. Il importe peu – comme je viens de remarquer – que le mot *charisma* n'y figure pas comme désignation de ces manifestations, car c'est le fait de ces phénomènes qui compte. Nous y lisons qu'au jour de la Pentecôte les disciples ont commencé à parler en langues ; exceptionnellement ces langues sont censées être compréhensibles aux auditeurs (Ac 2, 4). Deux autres récits (Ac 10, 46 et 19, 6) relatent que les nouveaux croyants ont parlé en langues après avoir reçu le Saint-Esprit ; le deuxième dit en outre qu'ils ont prophétisé. À d'autres occasions encore, le livre des Actes mentionne des prophètes et prophétesses comme faisant partie des communautés chrétiennes (Ac 11, 27-28 ; 13, 1-2 ; 15, 32 ; 21, 9-11). L'apparition de prophètes et de prophétesses est considérée comme l'accomplissement de la prédiction du prophète Joël disant : « vos fils et vos filles parleront en prophètes » (Ac 2, 17-18). D'autres passages témoignent d'un grand nombre de miracles de guérison et d'exorcisme, voire de la résurrection de morts (Ac 3, 6-7 ; 5, 12-16 ; 8, 13 ; 9, 40-41 ; 14, 8-10 ; 16, 16-18 ; 19, 11-12 ; 20, 9-10 ; 28, 8-9). La communauté de Jérusalem prie Dieu en disant : « Étends ta main pour qu'il se produise des guérisons, des signes et des prodiges par le nom de ton saint serviteur Jésus » (Ac 4, 30). Quant aux miracles narrés, il importe qu'ils aient été accomplis par les douze apôtres, par leur collaborateur Philippe, ou par Paul ; quelquefois, il est dit explicitement qu'un miracle est fait au nom de Jésus-Christ. Il est remarquable que le livre des Actes ne contienne aucun avertissement contre la surestimation de ces manifestations miraculeuses ; au contraire, dans la vision des Actes, les miracles soutiennent la prédication de l'Évangile. Néanmoins, ce livre contient aussi des références aux miracles de Simon le Mage (Ac 8, 9-11), à la divination de la servante philippienne (Ac 16, 16-17) et aux exorcismes des sept fils de Scéva, un prêtre juif d'Éphèse, exorcismes accomplis au nom de Jésus « que Paul proclame » (Ac 19, 13-17) ; ces phénomènes sont clairement discrédités par l'auteur des Actes.

Peut-être est-il justifié de conclure, par rapport aux dons spectaculaires de l'Esprit, que la position de l'auteur des Actes ressemble plutôt à celle des adversaires contestés par Paul dans sa deuxième épître aux Corinthiens, qu'au témoignage de l'apôtre dans cette épître.

Les témoignages du livre des Actes correspondent aux instructions de Jésus consignées dans les évangiles synoptiques : il donne à ses disciples l'autorité de proclamer le royaume de Dieu, de chasser les démons, de guérir les malades et même de réveiller les morts (Mt 10, 1, 7-8 ; Mc 6, 7, 12-13 ; Lc 9, 1-2 ; 10, 9). Selon la conclusion longue ajoutée à l'évangile de Marc, le Jésus ressuscité annonce en outre qu'« ils parleront des langues nouvelles » (Mc 16, 17-18). Par contre, dans l'évangile selon Matthieu, Jésus avertit ceux qui se réclament des miracles qu'ils ont accomplis en disant : « Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas par ton nom que nous avons parlé en prophètes, par ton nom que nous avons chassé des démons, par ton nom que nous avons fait beaucoup de miracles ? » Jésus annonce qu'alors il leur déclarera : « Je ne vous ai jamais connus ; éloignez-vous de moi, vous qui faites le mal ! » (Mt 7, 22-23).

### Les dons du Saint-Esprit dans les Églises de Réveil

Dans ces Églises, la manifestation des dons de l'Esprit est reconnue avec plus d'insistance que dans les Églises traditionnelles. Ces dernières reconnaissent, bien sûr, l'action du Saint-Esprit dans tous les actes de charité, de compassion et de foi, comme aussi dans la prédication de l'Évangile. Soulignons ici que, d'après nous, ces actes inspirés de l'Esprit ne sont pas moins importants que ceux qui attirent plus facilement l'attention des foules grâce aux promesses de miracles. Néanmoins, dans la perspective du Nouveau Testament, il semble difficile de trouver des arguments qui iraient à l'encontre d'une plus claire reconnaissance de ces manifestations charismatiques. Dans ce sens, les Églises de Réveil constituent un « défi messianique » pour les Églises traditionnelles. Si ces dernières ont des liturgies figées, fermées à des expressions spontanées, on peut comprendre que leurs membres se trouvent fascinés par la spontanéité – prétendue ou véridique – des Églises de Réveil. Dans les Églises, une ouverture pour l'œuvre (disons) « extraordinaire » du Saint-Esprit devrait être normale, à condition que la recherche de son action se fasse de manière honnête et ordonnée et que toujours l'amour l'emporte sur les charismes. Au cas où, donc, des prédicateurs se



vanteraient de miracles accomplis suite à leur prière et à leur imposition des mains ou à leur exorcisme, ils trouveraient l'apôtre Paul à leur rencontre : sa controverse avec les prédicateurs rivaux actifs à Corinthe se répéterait. Au cas où, par leur publicité, les prédicateurs des Églises de Réveil attireraient des masses en leur promettant des miracles, ils oublieraient que la priorité devrait être donnée à la prédication de la parole du salut, dans le sens de la révélation de l'amour et du pardon de Dieu et dans le sens de la découverte du Christ comme Seigneur vivant. Ce n'est que dans ce contexte que des miracles authentiquement évangéliques peuvent se produire. Par ailleurs, même si des miracles de guérison physique ne se produisaient pas, cela n'empêcherait pas que des personnes puissent être touchées par l'amour de Dieu, par le pardon de leurs péchés, promis au nom de Jésus-Christ, et par un élan vers une nouvelle manière de vivre, marquée par l'amour du prochain. Je rappelle que, dans le Nouveau Testament, tous les malades ne sont pas guéris. Paul devait laisser son collaborateur Trophime malade à Milet (2 Tm 4, 20), et lui-même témoigne que c'est à cause d'une « infirmité de la chair » qu'il a annoncé l'Évangile aux Galates ; la Traduction Œcuménique de la Bible et la Nouvelle Bible Segond traduisent, ici, « une maladie » (Ga 4, 13).

Pour autant que je connaisse les pratiques des Églises de Réveil d'Afrique, je n'oserais dire que les manifestations spectaculaires et séduisantes qui s'y produisent soient toujours saines et bienfaitantes ; selon Paul, il importe que les esprits soient discernés, ou bien jugés. Cela vaut également, bien sûr, pour les Églises traditionnelles et leurs coutumes.

## Le baptême

### Dans le Nouveau Testament

J'aurais pu consacrer tout mon article au thème du baptême, mais j'ai décidé de me limiter à un examen restreint<sup>4</sup>. Dans le Nouveau Testament, les références au baptême concernent normalement les adultes convertis. Le baptême est le signe du régime nouveau de la vie en communion avec le Christ ressuscité (Rm 6, 3-4) et il est appelé « l'engagement envers Dieu d'une bonne conscience » (1 P 3, 21). Nous manquons de témoignages explicites de baptême d'enfants, bien

<sup>4</sup> Voir mon article « Baptism in Early Christianity », à paraître dans *Studia Theologica Debrecinensia* et sur [www.riemerroukema.nl](http://www.riemerroukema.nl).

qu'il y ait des passages qui puissent être interprétés dans ce sens. Par exemple, c'est en ces termes que, le jour de la Pentecôte, Pierre appelle la foule de Jérusalem au baptême au nom de Jésus-Christ pour recevoir le pardon des péchés et le don du Saint-Esprit : « Car la promesse est pour vous, pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin » (Ac 2, 28-29). D'autres textes des Actes des apôtres et de la première épître aux Corinthiens parlent en outre du baptême d'un converti « avec toute sa maison » (Ac 16, 15, 31-33 ; 18, 8 ; 1 Co 1, 14-17 ; cf. Ac 11, 14). Il n'est en tout cas pas exclu que les enfants de ces maisons aient eux aussi été baptisés. La possibilité du baptême des enfants est par ailleurs confirmée par les paroles du Christ ressuscité à la fin de l'évangile selon Matthieu disant : « Faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28, 19). Bien sûr, ces nations comptent aussi les enfants. Il faut avouer, toutefois, qu'aucun auteur du Nouveau Testament ne parle explicitement du baptême des enfants.

### Dans l'Église primitive

Il semble incontournable ici d'étudier les témoignages des auteurs paléochrétiens du deuxième et du troisième siècles. Irénée de Lyon (180), Tertullien de Carthage (200), Origène d'Alexandrie (fl. 220-250) et la *Tradition Apostolique* (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle ; autrefois attribuée à Hippolyte de Rome), témoignent de la tradition de baptiser les enfants de parents croyants<sup>5</sup>. Normalement le baptême se faisait dans l'eau courante, par immersion ou par affusion, et, de façon exceptionnelle, par aspersion<sup>6</sup>. Il est remarquable que Tertullien préfère retarder le baptême de jeunes enfants. Il avertit les parrains qu'ils risquent de

<sup>5</sup> Irénée, *Contre les Hérésies* II, 22, 4 (SC 294) ; Tertullien, *Le baptême* 18, 4-6 (CCSL 1) ; Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* V, 9 (AGLB 33, 440 ; PL 14, 1047BC) ; idem, *Homélie sur le Lévitique* 8, 3 (SC 287, 20-21) ; idem, *Homélie sur l'évangile de Luc* 14, 5 (SC 87) ; *Tradition apostolique* 20-21 (éd. B. Botte, Münster 1989<sup>5</sup>).

<sup>6</sup> Voir par exemple *Didaché* 7 (SC 248<sup>bis</sup>) ; Corneille de Rome, *Épître à Fabius d'Antioche*, chez Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* VI, 43, 14 ; Cyprien, *Lettres* 69, 12 (éd. Bayard) ; *Constitutions apostoliques* III, 17, 3 (SC 329) ; Théodore de Mopsueste, *Le baptême* 4 (trad. A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopstuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge 1933, 63). A.G. Luiks, *Baptisterium. De bediening van de doop in de oud-christelijke kerk*, Kampen 1975, 145-149, conclut pour l'Église ancienne d'Afrique du Nord que le baptême était pratiqué, normalement, par affusion.

manquer à leurs promesses s'ils meurent prématurément ou si les enfants baptisés commettent de graves péchés ; mais cette contestation isolée confirme la possibilité, à l'époque, de baptiser les enfants de familles chrétiennes. Pour autant que nous sachions (il faut le souligner), au deuxième siècle il n'y a pas eu de discussions sur la validité du baptême des enfants. Origène dit explicitement que c'est depuis les apôtres que l'Église a reçu la tradition d'administrer le baptême aux enfants (*paruulis*) aussi<sup>7</sup>. Je ne vois pas de raison de douter de ce témoignage ; les allusions implicites au baptême des enfants dans le Nouveau Testament peuvent effectivement être interprétées dans ce sens.

Si donc, dans la tradition des anabaptistes du seizième siècle et des baptistes du dix-septième siècle, les Églises de Réveil pratiquent seulement le baptême des adultes et ce par immersion, cette habitude est inspirée, à mon avis, d'un biblicisme exagéré. Il est vrai que les Réformateurs voulaient fonder leur doctrine sur l'Écriture seule – *Sola Scriptura* –, ce qui était compréhensible et justifiable face à la place croissante prise par la tradition dans l'Église romaine du Moyen Âge. Mais dans les premiers siècles du christianisme cette devise était impensable, le Nouveau Testament n'existant pas encore comme un canon délimité. Par contre, le Nouveau Testament faisait partie de la tradition apostolique transmise dans l'Église « catholique ». À cette époque, le baptême des enfants faisait partie de cette tradition transmise oralement, qui faisait autorité au même titre que les écrits sélectionnés dans le canon ultérieur du Nouveau Testament<sup>8</sup>. Au moins par rapport au baptême des enfants, la plupart des Églises protestantes reconnaissent et suivent cette tradition ancienne, ce qui me paraît justifié.

## Le baptême du Saint-Esprit

Le baptême du Saint-Esprit, expérience connue dans les Églises pentecôtistes, ne coïncide pas forcément avec la nouvelle naissance ou avec le moment du baptême (qui, dans leur contexte, est le baptême d'adultes). Le baptême du Saint-Esprit y est souvent vécu et

<sup>7</sup> *Commentaire sur l'Épître aux Romains* V, 9 (voir la note 5).

<sup>8</sup> Cf. R. Roukema, « La tradition apostolique et le canon du Nouveau Testament », in A. Hilhorst (dir.), *The Apostolic Age in Patristic Thought* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 70), Leiden 2004, 86-103.

propagé comme une bénédiction spéciale qui n'est pas reçue par tous les chrétiens. On peut le recevoir soit spontanément, soit par l'imposition des mains, avant ou après le baptême d'eau. Le don de parler en langues est souvent considéré comme un signe important, voire comme une preuve de l'expérience de ce baptême<sup>9</sup>.

## Dans le livre des Actes des apôtres

Cette vision est fondée surtout sur le livre des Actes des apôtres où, dans plusieurs récits, la réception du Saint-Esprit se démarque du moment du baptême d'eau. C'est le cas des Samaritains évangélisés et baptisés par Philippe (cf. Ac 6, 5), et pour lesquels les apôtres Pierre et Jean sont venus de Jérusalem prier afin qu'ils reçoivent l'Esprit saint (Ac 8, 5-8, 12, 14-15). L'auteur explique que « celui-ci n'était encore tombé sur aucun d'eux ; ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus ». Il poursuit en disant que « Pierre et Jean posèrent les mains sur eux, et ils reçurent l'Esprit saint » (Ac 8, 16-17). Dans le récit de la conversion de Corneille et de sa maison, l'ordre fut inverse ; d'abord lui et les siens ont reçu l'Esprit et ont commencé à parler en langues et à magnifier Dieu, ensuite Pierre les a baptisés au nom de Jésus-Christ (Ac 10, 44-48). Le troisième récit qui fait mention d'une réception spéciale de l'Esprit concerne des disciples de Jean le Baptiste à Éphèse. Paul, n'étant pas sûr de leur identité spirituelle, leur demanda : « Avez-vous reçu l'Esprit saint quand vous êtes devenus croyants ? » Ceux-ci ayant répondu qu'ils n'avaient pas entendu parler d'un Esprit saint, Paul leur a enseigné la foi en Jésus, après quoi il les a baptisés au nom de Jésus. Il « leur imposa les mains et l'Esprit saint vint sur eux ; ils se mirent à parler en langues et à s'exprimer en prophètes » (Ac 19, 1-6).

## Dans d'autres livres du Nouveau Testament

Ce sont surtout sur ces trois récits que les pentecôtistes fondent leur vision d'une différence entre baptême d'eau et baptême d'Esprit. Cela est vrai aussi pour la vision selon laquelle le don de parler en langues serait la preuve du baptême de l'Esprit, bien que le récit de la conversion des Samaritains n'en fasse pas mention. Par ailleurs,

<sup>9</sup> Voir G.B. McGee, « Popular Expositions of Initial Evidence in Pentecostalism », in G.B. McGee (dir.), *Initial Evidence. Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*, Peabody, Mass. 1991, 119-130.

l'annonce de Jean le Baptiste selon laquelle celui qui viendra après lui baptisera dans l'Esprit saint (Mt 3, 11-12 ; Mc 1, 7-8 ; Lc 3, 16 ; Jn 1, 33) est également considérée comme un témoignage important du baptême de l'Esprit.

Dans la perspective du Nouveau Testament, cependant, ces textes ne suffisent pas pour servir de fondement à une doctrine des deux baptêmes, l'un d'eau et l'autre d'Esprit. La parole mise dans la bouche de Jésus, selon laquelle il faut naître d'eau et d'Esprit pour entrer dans le royaume de Dieu (Jn 3, 5), s'opposerait à une telle doctrine, puisqu'il est évident que ce texte ne fait pas de distinction entre les deux expériences. En grec, les deux compléments « d'eau et d'Esprit » sont régis par une seule préposition (*ex hūdatos kai pneumatos*)<sup>10</sup>. Paul dit que « c'est dans un seul Esprit que nous tous – soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres – nous avons reçu le baptême pour appartenir à un seul corps ; et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Co 12, 13). Ni dans ce texte, ni ailleurs il ne distingue entre le baptême d'eau et un autre moment où ils auraient spécialement reçu l'Esprit<sup>11</sup>.

### Dans la pratique des Églises

Certains croyants peuvent cependant avoir une expérience spéciale de la réception du Saint-Esprit et d'un don spécial reçu à ce moment-là, qui est vécue à un autre moment qu'à l'occasion du baptême d'eau, comme le livre des Actes et beaucoup de témoignages ultérieurs le confirment<sup>12</sup>. En effet, dès qu'une communauté chrétienne accepte le baptême des enfants, la question se pose de savoir s'il faut un rituel pour marquer qu'en tant qu'adolescent ou adulte le baptisé accepte la grâce qui lui a été conférée dans les premiers mois ou années de sa vie. C'est pourquoi l'Église catholique connaît le sacrement de la confirmation, qui est une confirmation du baptême. Au moment de la confirmation, l'évêque ou son remplaçant impose les mains sur l'adolescent en signe du don du Saint-Esprit. Beaucoup d'Églises

<sup>10</sup> E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London 1947<sup>2</sup>, 214-215 ; F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit. The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, Grand Rapids, Mich. 1970, 257-258.

<sup>11</sup> Voir Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 291-294.

<sup>12</sup> Voir K. McDonnell, G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries*, Collegeville, Minn. 1991 ; Bruner, *Theology of the Holy Spirit*, 184-188.

protestantes connaissent un rituel semblable, appelé soit aussi « confirmation », soit dans certaines Églises calvinistes « confession de foi ». Il est évident que cette tradition n'est pas fondée sur tel ou tel texte biblique. On ne peut pas dire que le rituel de la confirmation ait la même signification que le baptême de l'Esprit des pentecôtistes. Ce que les différentes traditions ont toutefois en commun, c'est de reconnaître un moment spécial marqué par une action de l'Esprit qui se distingue du baptême d'eau. Dans le cas du baptême d'adultes dans les Églises traditionnelles, cependant, la confirmation vient tout de suite après le baptême, ce qui n'empêche pas que le croyant puisse avoir une autre expérience ultérieure vécue comme une réception spéciale de l'Esprit ou dans laquelle il ou elle commence à parler en langues. Cela vaut aussi pour celui qui a été baptisé dans son enfance.

Je ne voudrais pas désavouer ces expériences, et peut-être les Églises traditionnelles devraient-elles les considérer comme un défi messianique. Pourtant, le Nouveau Testament ne contient pas de fondement solide d'une doctrine des deux baptêmes, d'eau et d'Esprit, une doctrine selon laquelle la glossolalie serait en outre le signe du baptême de l'Esprit. Cela n'est pas la règle dans le livre des Actes, et l'apôtre Paul demande : « Tous parlent-ils en langues ? » (1 Co 12, 30), supposant évidemment une réponse négative, et sans que cela ne le gêne.

### L'Évangile et la richesse

Les dernières décennies ont connu une diffusion de la croyance selon laquelle la foi en l'Évangile est synonyme pour le vrai croyant de prospérité, voire de richesse, pour autant qu'il croie fermement aux promesses de Dieu. C'est en revendiquant, dans la foi, la réalisation de ces promesses que celles-ci seraient accomplies par Dieu<sup>13</sup>. Le fondement biblique de cette doctrine se trouve surtout dans l'Ancien Testament, où Dieu promet de bénir son peuple, mais des textes du Nouveau Testament ne manquent pas dans ce genre de prédication<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Voir par exemple A.R. Mbe, "From Asceticism to a Gospel of Prosperity : The Case of Full Gospel Mission Cameroon", *Journal for the Study of Religion* 17 (2004), 47-66.

<sup>14</sup> Lv 25, 3-6 ; Dt 8, 18 ; 28, 3-14 ; Pr 11, 24 ; Mt 3, 10 ; Lc 6, 38 ; Jn 10, 10 ; 3 Jn :2 ; 2 Co 9, 6-11. Ces références ont été empruntées à W.J. Ouweneel, « Het zogenaemde welvaartsevangelie », sur <http://www.vergadering.nu/leesmap20101022-ellips-welvaartsevangelie-ouweneel.htm> (consulté 18 avril 2011).

Sur internet, les nombreux sites trouvés, en français et en anglais, qui se réfèrent à l'« Évangile de prospérité » et à l'Évangile de « health and wealth » (santé et richesse), ne contiennent pas d'exposés de cette doctrine. En revanche, ils en sont très critiques. De fait, un grand nombre de pasteurs et de théologiens ont déjà tenté de réfuter le soi-disant « Évangile de prospérité ». Dans ce contexte est-il encore nécessaire d'y faire porter son attention ? Qu'il suffise de remarquer que, dans le Nouveau Testament, Jésus et Paul ne promettent pas la richesse matérielle dans cette vie comme une conséquence de l'obéissance et de la foi. Au contraire, c'est la simplicité, voire la pauvreté qui y sont prônées, sans que la richesse matérielle ne soit toujours complètement rejetée<sup>15</sup>. Jésus affirme qu'il est difficile à ceux qui ont des biens d'entrer dans le royaume de Dieu (Mc 10, 23). Sa promesse à ceux qui ont tout quitté pour le suivre, selon laquelle ils recevront maison, frères, sœurs, mère, père, enfants et terres avec des persécutions (Mc 10, 29-30), se réfère à leur nouvelle famille spirituelle et au partage des biens pratiqué dans celle-ci ; elle n'est aucunement en lien avec l'acquisition de villas et de terres spacieuses par des chrétiens prospères. Dans la première épître à Timothée (6, 18-19), nous lisons : « Enjoins à ceux qui sont riches dans le monde présent de ne pas être orgueilleux et de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais en Dieu qui nous donne tout largement, pour que nous en jouissions. Qu'ils fassent le bien, qu'ils soient riches de belles œuvres, disposés à partager, solidaires, s'accumulant ainsi comme un trésor un beau fonds pour l'avenir, afin de saisir la vraie vie. » Extrêmement douteuse est l'herméneutique selon laquelle on applique directement aux chrétiens individuels les promesses de prospérité terrestre faites au peuple d'Israël dans l'Ancien Testament. C'est en isolant des textes bibliques de leur contexte historique et textuel que les prédicateurs de l'« Évangile de prospérité » déduisent leur message de la Bible. Celui-ci véhicule en fait une bonne dose de l'optimisme du rêve américain<sup>16</sup>. L'optimisme n'est pas faux en soi (au contraire), mais il ne faut pas le confondre avec l'Évangile de la conversion au Christ, de son pardon, et de la nouvelle vie animée par l'Esprit de Dieu<sup>17</sup>. Cette nouvelle vie peut

<sup>15</sup> Mt 6, 24-33 ; Lc 6, 20-21, 24-25 ; Ph 4, 11-13 ; 1 Tm 6, 7-10.

<sup>16</sup> Voir S. Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity* (Cambridge Studies in Ideology and Religion 12), Cambridge 2000, 20-48.

<sup>17</sup> Cf. 1 Co 6, 9-11.

aussi être marquée par les persécutions et la souffrance, comme Jésus, Paul et Pierre le montrent.<sup>18</sup>

Ces remarques critiques n'empêchent pas de reconnaître que l'intérêt pour un « Évangile de prospérité » est inspiré par l'extrême pauvreté et le manque de perspective qui marquent la vie d'un grand nombre de gens. La prédication de cet « Évangile de prospérité » représente, à mon avis, un faux messianisme, et ses prédicateurs abusent de la situation sans issue d'un bon nombre de leurs auditeurs. Le défi des Églises traditionnelles est toutefois de montrer et même de réaliser dans leur sein la vision d'une société alternative où règnent la justice et l'équité.

## Conclusion

Dans la mesure où, dans les Églises de Réveil, des gens trouvent le sens et le style de vie exemplifiés par Jésus-Christ et ses apôtres, nous devrions nous réjouir, et ce d'autant plus si ces gens n'ont pas connu le message biblique auparavant. Dans la mesure où la fréquentation des Églises de Réveil mène des gens désorientés et appauvris à l'émancipation sociale (« empowerment », comme disent les anglophones), nous devrions apprendre quel est leur secret. Dans la mesure enfin où les Églises de Réveil sont une branche de l'arbre du christianisme, comme il y en a tant d'autres, nous pouvons certes regretter l'émiettement de celui-ci, mais nous devons néanmoins reconnaître, sans sectarisme, que ces communautés font partie de la grande famille des Églises chrétiennes formant le corps du Christ. Par contre, si de telles Églises se vantent des dons spirituels et des miracles accomplis par l'entremise de leurs responsables et si elles promettent au nom de Dieu la prospérité matérielle à des gens désespérés à cause de l'injustice, de la pauvreté et de la violence, il nous faut résister à la diffusion de leur message et avertir les chrétiens et les non-chrétiens de ne pas se laisser séduire par la belle allure de leurs prédicateurs.

---

Riemer ROUKEMA est professeur de Nouveau Testament à l'Université de théologie protestante (*Protestantse Theologische Universiteit*) à Kampen, Pays-Bas.

<sup>18</sup> Mc 10, 30 ; Ac 14, 22 ; 2 Co 6, 4-10 ; 11, 23-27 ; 1 P 2, 20-25 ; 4, 12-16.

## BRÈVES

### I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

#### ÉVÉNEMENTS À VENIR

**Mouvements religieux de réveil, de renouveau et de revitalisation à travers l'histoire des missions et le christianisme mondial :** Rencontre du Groupe Yale-Édimbourg, Université d'Édimbourg, 28-30 juin 2012. En savoir plus : [http://www.library.yale.edu/div/yale\\_edinburgh/2012theme.htm](http://www.library.yale.edu/div/yale_edinburgh/2012theme.htm)

**Migration, déplacement et Bonne nouvelle : ceux qui vivent à la périphérie mis au centre de la mission chrétienne :** thème de la 13<sup>e</sup> Assemblée de l'IAMS à Toronto en 2012 (15-20 août). 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

Titre ANDE, *Leadership and authority : Bula Matari and life-community ecclesiology in Congo*, Oxford, Regnum Books/OCMS, 2010. – (Regnum studies in mission)

PM  
72

Richard BURGESS, *Nigeria's Christian revolution : the civil war revival and its pentecostal progeny, 1967-2006*, Oxford, OCMS/Regnum Books, 2008. – (Regnum studies in mission)

Maurice CHÉZA (éd.), *Paroles de chrétiens en terre d'Asie*, Paris, AFOM/Karthala, 2011.

Giulio CIPOLLONE (dir.), *Christianisme et droits de l'homme à Madagascar : un siècle d'évangélisation dans la région l'Alaotra-Mangoro*, Paris, Karthala, 2008. – (Hommes et sociétés)

Communauté d'Églises en mission (CEVAA), *Les chrétiens et la diversité religieuse : les voies de l'ouverture et de la rencontre : consultation*

*théologique organisée à Rome du 7 au 12 septembre 2009* : [textes publiés] sous la dir. de Jean-Claude Basset et Samuel Johnson, Paris, Karthala, 2011. – (Chrétiens en liberté)

Charles GIRARD (dir.), *Lettres des missionnaires maristes en Océanie 1836-1854*, Paris, Karthala, 2009. – (Mémoire d'Églises)

Tormod ENGELSVIKEN, Ernst Harbakk, Rolv OLSEN, Thor Strandenaes (ed.), *Mission to the world : communicating the gospel in the 21st century : essays in honour of Knud Jorgensen*, Oxford, OCMS/Regnum Books/Paternoster, 2008. – (Regnum studies in mission)

Salvador EYEZO'O et Jean-François ZORN (dir.). – *Concurrences en mission : propagandes, conflits, coexistences, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Paris, Karthala, 2011 (Mémoire d'Églises)

S. Hun KIM et Wonsuk MA (ed.), *Korean diaspora and Christian mission*, Oxford OCMS/Regnum books, 2011. – (Regnum studies in mission)

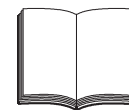
Kirsteen KIM et Andrew ANDERSON (ed.), *Edinburgh 2010 : mission today and tomorrow*, Oxford : OCMS/Regnum books, 2011.- (Regnum Edinburgh 2010 series ; 3)

Ambroise KOM (dir.), *Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du muntu*, Paris, Karthala, 2009

Bernard OTT, *Beyond fragmentation : integrating mission and theological education : a critical assessment of some recent developments in evangelical theological education*, Oxford, Regnum Books, 2001.

Brian WOOLNOUGH et Wonsuk MA (ed.), *Holistic mission : God's plan for God's people*, Oxford, Regnum Books, 2010. – (Regnum Edinburgh 2010 series)

### III – RECENSIONS



Cevaa—Communauté d'Églises en Mission, *Les chrétiens et la diversité religieuse : les voies de l'ouverture et de la rencontre*, textes éd. par Jean-Claude BASSET et Samuel Désiré JOHNSON, Paris, Karthala, 2011

Qui dit « mission » dit partage d'une conviction avec d'autres, ces autres appartenant souvent eux-mêmes à une religion autre que le christianisme. Pour la Cevaa, communauté d'Églises en mission rassemblant une quarantaine d'Églises réparties sur plusieurs continents, il est apparu important que les Églises réfléchissent ensemble d'une part aux diverses façons dont s'effectue la rencontre entre le christianisme et les

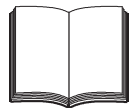
PM  
73



autres religions, et d'autre part à la façon dont elles peuvent, également ensemble et plus généralement, comprendre cette rencontre. C'est ainsi que la Cevaa a organisé en 2009 une consultation théologique sur ce thème.

On ne cherchera pas dans cette publication une vision d'ensemble sur la question, compte tenu de la grande diversité des auteurs, de leurs horizons théologiques et géographiques, même si à deux exceptions près, ils sont européens ou africains, et masculins. Quelques exemples de contributions : Karen Smith, théologienne américaine, traite des relations islamo-chrétiennes en Afrique du Nord ; Joël Hoiore, théologien polynésien, aborde les relations inter-Églises et inter-religions en Polynésie, tandis que le Français Marc Boss propose un plaidoyer pour ce qu'il nomme un peu mystérieusement « inclusivisme paradoxal ». C'est donc plutôt la diversité et l'originalité des contributions qui pourront intéresser le lecteur. Le titre de l'ouvrage, au-delà même de son évocation de la diversité religieuse, pourrait tout aussi bien évoquer la diversité rencontrée au sein même des Églises chrétiennes dans leur rapport aux autres religions.

Christian DELORD



**Jean Baptiste BASKOUDA, *Baba Simon : le père des Kirdis*, Paris, Le Cerf, 2010. – (Témoins du christianisme). – Réédition (1<sup>re</sup> éd. en 1988).**

Voici une biographie qui est en fait une agiographie. Celle de Simon Mpecke (1906-1975), connu sous le nom de Baba Simon, un prêtre catholique remarquable, originaire du Sud Cameroun, mais dont la plus grande partie du sacerdoce (entre 1959 et 1975) s'est déroulée auprès des Kirdis, un groupe de population établi dans une région déshéritée de l'extrême Nord de ce pays.

L'intérêt de cet ouvrage vient du fait qu'il a été écrit par un Camerounais devenu haut fonctionnaire du Cameroun, justement issu de cette région souvent méprisée, et dont la vie a été profondément marquée par le ministère de Baba Simon. L'auteur retrace la vie de ce dernier, souligne la profonde originalité du personnage, admirateur et disciple de Charles de Foucauld. Il nous offre aussi une description détaillée de certaines pratiques religieuses et rituelles de son peuple ainsi qu'un point de vue africain particulièrement intéressant sur les traditions, la spiritualité et les coutumes des Kirdis. Des traditions, des coutumes et une spiritualité que Baba Simon s'est toujours efforcé de comprendre, de respecter et d'aimer, avec le souci de contextualiser au mieux pour eux l'Évangile. Jean Baptiste Baskouda complète ses propos par une série de

témoignages impressionnants de personnes, africaines ou européennes, qui ont fréquenté de près ce prêtre hors du commun. Un ouvrage utile pour la réflexion sur l'inculturation et la contextualisation.

Christian DELORD



**Frédéric Fabre, *Protestantisme et colonisation. L'évolution du discours de la mission protestante française au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 2011.**

La publication chez Karthala de la thèse de doctorat de Frédéric Fabre qui dormait dans quelques rayonnages de bibliothèque depuis 1997, année de sa soutenance, est une très bonne chose. Nul doute – du moins je l'espère – que ce livre va prendre la place qu'il mérite dans les études historiographiques qui, depuis une trentaine d'années, renouvellent l'histoire contemporaine du protestantisme de langue française, notamment sa dimension internationale et missionnaire. Une certaine captivité a pesé sur cette historiographie parce qu'elle plonge son regard dans la colonisation tant décriée aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale. Aujourd'hui il ne s'agit pas d'une réhabilitation, question qui n'est pas celle de l'historien, mais bien de la mise en perspective d'un phénomène massif, le fait colonial, à travers lequel l'Occident s'est répandu dans le monde. Le fait qu'on ait pu imaginer faire l'histoire de France, même intérieure, en omettant voire en occultant ce phénomène, est une absurdité. De même imaginer l'histoire du protestantisme français en négligeant sa dimension missionnaire ou en l'abandonnant aux missionnaires eux-mêmes est tout aussi absurde. Ce qu'il y a de nouveau dans le regard actuel porté sur la colonisation et la mission, surtout quand ce regard articule les deux phénomènes à nouveaux frais, comme le fait Frédéric Fabre, est que la colonisation et la mission ne fonctionnent pas que sur le mode de la connivence mais aussi sur celui de la différence. La mise en perspective historique du couple mission-colonisation, c'est-à-dire sa périodisation dans une période aussi courte que le xx<sup>e</sup> siècle, permet de montrer que les protestants français, pas seulement les missionnaires, ont évolué dans leur discours sur la mission – c'est le sous-titre du livre – mais également dans celui sur la colonisation.

La source principale de ce livre est le *Journal des Missions Évangéliques (JME)* bulletin mensuel trimestriel « officiel » de la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP), complété par *Le monde non chrétien*, revue de missiologie proche du *JME*, mais indépendante de la direction de la SMEP. L'auteur utilise par ailleurs de nombreuses publications de la SMEP, mais pas la presse protestante, ce qui est

étonnant et constitue sans doute une lacune au vu du titre de l'ouvrage *Protestantisme et colonisation*. Certes, le sous-titre, *L'évolution du discours de la Mission protestante française au XX<sup>e</sup> siècle* – titre donné à la SMEP dans les colonies françaises, – recentre le propos sur cette institution, mais nous prive du débat intra-protestant sur le nationalisme et l'indépendance des pays colonisés notamment à l'occasion de deux événements dramatiques auxquels Fabre porte toute son attention : la révolte malgache de 1947 et l'agitation indépendantiste des années 1950 au Cameroun. Le choix de l'auteur le conduit à identifier le mouvement missionnaire au protestantisme, ce qui aurait mérité des nuances. Cela dit, ce choix indique combien la SMEP et sa production littéraire ont été au cœur de l'actualité internationale, tout en pratiquant la « prudence missionnaire » chère à Maurice Leenhardt, attitude qui se mua de temps en temps en une certaine diplomatie secrète, ce que le lecteur ne saura pas...

Le livre se présente en quatre parties. Après une introduction générale, où l'auteur prend soin de rappeler qu'à l'époque contemporaine, l'action missionnaire protestante a débuté avant la colonisation bien que cet engagement ait rencontré des résistances internes, le livre s'ouvre sur une première partie consacrée à la période de l'Entre-deux-Guerres. Fabre montre avec efficacité que la Première Guerre mondiale n'a pas significativement cassé pour les missionnaires. « La véritable cassure allait se situer après la guerre [la Deuxième !], au moment des révoltes de Madagascar et du Cameroun, mais les premières secousses allaient se produire en Asie ! » (p. 69). Au cours de cette période, les protestants « adhèrent », selon Fabre, à « un colonialisme humanisé ». C'est vrai, mais il convient de noter que ce n'est pas nouveau et que la critique protestante d'un colonialisme chauvin, violent et spoliateur en Afrique, date du XIX<sup>e</sup> siècle.

La deuxième partie, consacrée à l'Asie est intitulée « De l'imprécation au réalisme ». Bien que brève (une trentaine de pages), cette partie est très instructive car elle montre que la prise de conscience par la SMEP des changements qui s'opéraient dans le monde s'est faite à propos d'un continent où elle n'était pas engagée, changements qui allaient se produire dans les champs d'action de la SMEP, en Afrique et à Madagascar un peu plus tard. On aurait aimé que l'auteur indique à cet endroit que de nombreux protestants français, dont « le président Marc Bøegner » souvent évoqué sous ce titre dans le livre, dont on apprend au détour d'une page (259) qu'il était aussi président du Comité de la SMEP (de 1938 à 1968), étaient engagés dans le mouvement œcuménique naissant. C'est véritablement dans cette enceinte, où les Asiatiques et les missionnaires en poste en Asie étaient très actifs, que les protestants français ont appris beaucoup de choses sur les évolutions futures du monde.

Les troisième et quatrième parties, les plus longues du livre (200 pages soit les deux tiers), portent sur l'Afrique et Madagascar après 1945 jusqu'à l'autonomie des Églises et à partir de l'indépendance des pays (4<sup>e</sup> partie). C'est là que la SMEP fera ses grandes expériences ; à travers son rôle d'émancipateur des Églises auxquelles elle a donné naissance, elle expérimentera les causes de la violence nationaliste « avec une acuité particulière » (p. 203) puis participera aux « indépendances calmes » (p. 205 et s.). Dans ces chapitres, Fabre ne manque pas de parler des pays où la SMEP n'est pas (ou plus engagée) comme l'Algérie, l'Afrique du Sud, les colonies belges, dont le *JME* surveille les évolutions. Il note par exemple, de manière prémonitoire, que les protestants français avaient été alertés dès les années 1960 par le *JME* de l'évolution préoccupante de la situation ethnique au Rwanda. C'est évidemment dans ce contexte africain que l'évolution du discours missionnaire se produit, passant d'une certaine exaltation de l'empire français à une critique de la civilisation occidentale, la mission assumant dans ce passage, à la fois la protection des sociétés traditionnelles vulnérables, et la promotion du tiers-mondisme que l'auteur met au crédit des chrétiens (p. 247). À cet endroit, il fait une incursion dans l'actualité en montrant que *Mission* le successeur du *JME* au début des années 1990, verse dans un « afro-pessimisme » qui n'avait jamais été la position de la SMEP. Cette dernière a eu ses penseurs et analystes dans les années 1960 : Roger Mehl en sociologie et Marc Spindler en missiologie, lequel parvient, selon Fabre, à « poser une affirmation de la mission hors de toute catégorie sociale, politique ou historique » car l'origine de la mission est spirituelle et reçoit ses impulsions d'en haut (p. 277).

Dans une cinquième et dernière partie, l'auteur analyse un ensemble de mutations qui, selon lui, caractérisent le présent : la modification du recrutement des missionnaires et des missionnaires eux-mêmes, plus politisés que jadis et donc plus préoccupés d'aide que d'évangélisation, toujours prompts à dénoncer les néo-colonialismes et plus du tout le paganisme qui fut longtemps le cheval de bataille des missionnaires. Cette dernière partie qui relève plus de l'essai d'auteur que d'une analyse, était risquée. Je ne saurais dire si Fabre a réussi sa démonstration assez tourbillonnante où se mêlent les références aux deux pays de missions non décolonisés, Tahiti et la Nouvelle-Calédonie, et à la société protestante française malade de son succès. Ces références se croisent pour produire le dernier cri tiers-mondiste et anti-raciste du mouvement missionnaire qui, là-bas comme ici, « va dans le sens de l'histoire » en prônant l'indépendance de l'emblématique peuple kanak. Le bilan que Fabre tire de son analyse est qu'entre les missionnaires d'autrefois et ceux d'aujourd'hui – quel que soit le nom qu'on leur donne (envoyés, coopérants, volontaires ou tout simplement témoins) – la balance entre continuité et

changement s'équilibre. Ce qui paraît certain, c'est que malgré l'affaiblissement d'une certaine conscience missionnaire en France, pour ces nouveaux missionnaires « il est hors de question d'abandonner l'Afrique [j'ajouterais le Sud en général]. Trop d'efforts, de deuils et d'espoirs les relie à ce continent » (p. 310).

Jean-François ZORN

## IV – SOMMAIRES DE REVUES

*Exchange* n° 3, 2010 [eng]

Jorgen S. Nielsen, Les caricatures danoises et les relations islam-christianisme au Danemark, pp. 217-235. – Atallah Siddiqui, Relations interreligieuses en Grande-Bretagne depuis 1970 : une évaluation, pp. 236-250. – Gé M. Speelman, Rencontres entre chrétiennes et musulmanes aux Pays-Bas, pp. 251-269. – Stanislaw Grodz, Expériences chrétiens-musulmans en Pologne, pp. 270-284.

*Exchange* n° 4, 2010 [eng]

Jim Harries, La mission dans un monde post-moderne : questions autour du langage et de la dépendance dans une Afrique post-coloniale, pp. 309-330. – Francis Machingura, Lecture et interprétation de Matthieu 18,21-22 en lien avec des réconciliations multiples : l'expérience zimbabwéenne, pp. 331-354. – Henri Gooren, La pentecostalisation de la religion et de la société en Amérique latine, pp. 355-376. – Huuh Vogelaar et Greetje Witte-Rang, Le Forum global chrétien : reconfiguration de la scène œcuménique : historique et première évaluation, pp. 377-420.

*Histoire et missions chrétiennes*, n° 14, 2010 [fre]

Dossier : Politique et christianisme après 1945 : engagement des acteurs de la mission en Afrique, en Amérique du Sud et en Europe, sous la dir. de Caroline Sappia et Olivier Servais p. 5-12. – Jean-François Zorn, L'insurrection malgache de 1947 : implications et interprétations protestantes, pp. 13-34. – Julie Hermesse, Diffusion et polarisation du protestantisme au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976, pp. 35-58. – Jean-Marie Bouron, Les Pères Blancs, acteurs du jeu colonial : mission catholique et enjeux politiques en Haute Volta au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, pp. 59-82. – Sandra Duarte, Entre évangélisation et lutte politique : les missionnaires comboniens au Portugal et au Mozambique dans le panorama historique de l'État nouveau, 1947-1974, pp. 83-102. – Olivier Servais, Dimension politique de la revue belge *Vivant Univers* des Pères Blancs, de 1969 à 2000,

pp. 103-124. – Caroline Sappia, Un Institut des hautes études doctrinales pour l'Amérique latine à Louvain ? Reflet des conflits idéologiques latino-américains à l'Université catholique de Louvain, 1964-1970, pp. 125-144. – Varia Zhang Xiping, Recherches en Chine sur Matteo Ricci au cours du xx<sup>e</sup> siècle, pp. 149-164. – Guy Pannier, Visiteur apostolique ou inquisiteur ? Le père Henri Prouvost, des Missions étrangères de Paris, envoyé par Rome en Afrique après la Seconde Guerre mondiale, pp. 165-194.

*Histoire et missions chrétiennes*, n° 15, 2010 [fre]

Thérèse de Lisieux, Carmel et mission : dossier sous la dir. Claude Langlois, pp. 5-12. – Antoinette Guise-Castelnuovo, Les fondations missionnaires des carmélites françaises au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, pp. 13-36. – Claude Langlois, Thérèse de Lisieux : la carmélite et les missions, pp. 37-62. – Catherine Marin, L'union apostolique de Thérèse de l'Enfant Jésus et d'Adolphe Roulland, missionnaire en Chine, 1896-1897, pp. 63-88. – Paul Coulon, Thérèse et les Spiritains, pp. 89-100. – Antoinette Guise-Castelnuovo et Claude Langlois, Traduire Thérèse : de l'Extrême-Orient japonais au Proche-Orient arabe, pp. 101-110. – Claude Prudhomme, Thérèse, patronne des missions, au service de l'indigénisation, pp. 111-140. – Tangi Cavalin et Nathalie Viêt Depaule, La Mission de France et le Carmel de Lisieux, pp. 141-154. – Sœur Monique-Marie, Une mission d'évangélisation hors-norme : les reliques de sainte Térése de Lisieux parcourent le monde, pp. 165-169. – Varia : Fatiha Kaouès, Le développement du protestantisme évangélique au Liban : exemple de l'Église *Tent of Praise*, p. 175-186. – Philippe Delisle, La traite négrière, l'Europe et l'Église catholique dans la bande dessinée « franco-belge » des années 1940 aux années 1980, pp. 187-202.

*IBMR*, n° 3, 2010 [eng]

Jonathan J. Bonk, Où en sommes-nous [du modèle] du « partenariat » pp. 129-130. – William R. Burrows, Les catholiques, les méthodes de William Carey et la mission au XXI<sup>e</sup> siècle, pp. 131-138. – William Frazier, À propos d'une avancée monumentale dans la missiologie de Vatican II et de sa réception sur la durée par les dirigeants de l'Église, pp. 139-144. – Cathy Ross, La théologie du partenariat, pp. 145-148. – Leon P. Spencer, Encore du chemin à faire : les institutions de formation théologique et le défi du partenariat, pp. 150-154. – Siga Arles, État des études missionnaires en Inde : survol et évaluation des publications et de l'édition, pp. 156-164. – Anthony J. Gittins, Mon pèlerinage en mission [missionnaire spiritain en Sierra Leone, devenu professeur de théologie et culture à la Catholic Theological Union, Chicago], pp. 165-170. – Paul Jenkins, Qui se préoccupe d'histoire missionnaire ou L'ancien qui refusa de prononcer le mot « païen », pp. 171-174. – Lamin Sanneh, Les chrétiens à l'ère des Lumières dans le monde islamique : recension [du

livre de David Thomas, *Christian doctrine in Islamic Theology*, Leiden, Brill, 2008], pp. 174–178. – R. Daniel Shaw, La Fuller's School of Intercultural Studies et son nouveau cursus pour le grade de docteur en missiologie, p. 178.

*IBMR*, n° 4, 2010 [eng]

Jonathan J. Bonk, Les missions and la libération de la théologie, pp. 193–194. – Titus Presler, La mission, un ministère aux dimensions de la différence : une définition pour le XXI<sup>e</sup> siècle, *Mission*, pp. 195–204. – Stuart J. Foster, La missiologie selon le modèle de l'alliance vétérotestamentaire, pp. 205–208. – R. Daniel Shaw, Au-delà de la contextualisation : pour un modèle qui facilite la mission au XXI<sup>e</sup> siècle, pp. 208–215. – Gregory J. Liston, Poser les grandes questions : analyse statistique de trois revues missiologiques, pp. 215–221. – James R. Rohrer, L'héritage de George Leslie Mackay [1844-1901, missionnaire presbytérien canadien à Taïwan], pp. 221–228. – Wong Man Kong, L'héritage de Carl Thurman Smith [pasteur réformé, enseignant en théologie et historien – aux États-Unis puis à Hong Kong – 1918-2008], pp. 229–232

*Interkulturelle Theologie* (Zeitschrift für Missionswissenschaft), 2010, n° 2

Thème : Théologie andine

Diego Irrarazaval, Perspectives bibliques : quelles représentations de Dieu au sein de situations de catastrophe ?, pp. 252-255. – José Carlos Flores Lizana, Anthropologie du corps dans la culture andine Quechua, pp. 256-279. – Richard Quispe Aguirre, Défendre la vie : l'Esprit et les esprits dans la théologie andine et la théologie chrétienne, pp. 280-304. – Peter Samuel Jost, Karl Hartenstein et la *missio Dei*, pp. 305-325. – Andreas Nehring, L'agitation de certains milieux évangéliques contre les divinités hindoues aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, pp. 326-341.

*IRM*, 2010, n° 2 (390) [eng]

Thème : Mission et création

Maria Aranzazu Aguado, Mission spiritualité et sauvegarde de la création : une introduction, pp. 175-18. – John Chryssavgis, Icones, liturgie, saints : une approche de l'écologie à partir d'une théologie orthodoxe, pp. 181-189. – Peter Cruchley-Jones, Converti et toujours en train de se convertir : spiritualité de la transformation comme *metanoia*, pp. 190-202. – Ernst M. Conradie, Justice, paix et sauvegarde de la création : quels enjeux ? Perspectives sud-africaines, pp. 203-218. – Guillermo Kerber, Sauvegarde de la création et quête de justice climatique : implications pour la mission et la spiritualité, pp. 219-229. – Mary Motte, Création, imagination théologique et questions au sujet de la condition de disciple, pp. 230-243. – Brainerd Prince, Interrogation,

interprétation et intégration de la spiritualité : les intuitions de Sri Aurobindo [l'un des fondateurs du mouvement indépendantiste indien, philosophe, poète et écrivain spiritualiste, 1872-1950] dans le domaine de la sauvegarde de la création, pp. 244-257. – Jacques Matthey, 1910-2010 : réflexions suite à la Conférence d'Édimbourg 2010, pp. 258-275.

*Missiology*, 2010, n°2 [eng]

Johannes Merz, Traduction et impact visuel du film « Jésus » en Afrique de l'Ouest, pp. 111-126. – W. Jay Moon, Faire des disciples dans un contexte de tradition orale, pp. 127-140. – Tom Steffen, Conversions pédagogiques : usage des histoires et des symboles dans la communication, pp. 141-160. – Janet Stahl, Bien raconter nos histoires : création d'images inoubliables et construction d'une identité communautaire, pp. 161-172. – James Maxey, La traduction biblique : un exercice de contextualisation théologique : le rôle de l'oralité, pp. pp. 173-185. – A. Stevens Evans, Une affaire de cœur : oralité, histoire et transformation culturelle : le rôle critique du storytelling et ses effets sur notre vision du monde, pp. 185-200. – Charles Madinger, Donner sa place à l'oralité : un modèle holistique, pp. 201-213.

*Missiology*, 2010, n°3 [eng]

Jun Ki Chung, Un travail missionnaire remarquable au Japon : la Yohan Tokyo Christ Church, pp. 253-270. – Neil Darragh, Changer de structures pour réduire l'impact négatif de la mission, pp. 271-280. – David Dunaetz, Résolution de conflit à distance : comment aider les missionnaires à une mise en perspective, pp. 281-294. – Jayson Georges, De la honte à l'honneur : une lecture théologique de Romains pour des sociétés et des contextes culturels où honte et honneur sont des valeurs centrales, pp. 295-308. – Richard Y. Hibbert, Comprendre les représentations du monde dans la culture turque, pp. 309-320. – Laura J. Hunt, Mission en relation avec des personnes abusées sexuellement dans leur enfance, pp. 321-334. – Larisa Levicheva, Une forme d'annonce contextuelle du salut en Russie : l'utilisation de l'humour et de la plaisanterie pour parler de Jésus, pp. 335-347

*Mission de l'Église*, n° 168, 2010 [fre]

Parle, j'écoute : Mission et dialogue

Réflexions : Pierre Diarra, Les enjeux du dialogue, pp. 22-24. – René Malaba Mpoy, Dialogue avec les religions non-chrétiennes, pp. 25-27. – Maurice Pivot, L'univers culturel et religieux au temps des Pères de l'Église, pp. 28-32. – N. S. Kabuta, Kasala ou célébration de la personne, pp. 33-38. – Paul Han Mintaeg, Expérience d'un étudiant en théologie coréen, pp. 39-43. – Dossier : En marche avec l'Afrique, pp. 44-63. – Ici et ailleurs : Joseph Doré, Conditions de la foi aujourd'hui, pp. 64-67. –



Maurice Pivot, La visitation de l'Étranger, Louis Massignon, pp. 68-70. – Hyacinthe Ngeuzi Ya Kuiza, Position de l'Église et affaire des minarets en Suisse, pp. 71-73.

**Mission de l'Église**, n° 168, 2010 [fre] Hors Série

Cent ans après Édouard : Œcuménisme et mission

La question et les enjeux par Jacques Matthey et Pierre Diarra, pp. 2-8. – Orientations bibliques et théologiques : Jean-François Faba, Jésus prie pour l'unité de ses disciples, pp. 9-13. – Marcel Anganga, Être du Christ (Luc 2, 41-52), pp. 14-22. – Lucien Legrand, Problèmes œcuméniques à Corinthe, pp. 23-27. – Maurice Pivot, l'œcuménisme, un axe de la mission, pp. 28-31. – Fadi Daou, Inculturation et unité des Églises au Moyen Orient, pp. 32-39. – Défis lancés à nos Églises chrétiennes : Sylvain Kalmba Nsapo, Association œcuménique des théologiens africains : pertinence de ses défis, pp. 40-44. – Marc-Frédéric Muller, L'œcuménisme au risque de la mondialisation, pp. 45-51. – Agnès Sadirah et François Bretault, Vivre ensemble l'Évangile en Indonésie et à Singapour, pp. 52-55. – Bede Ukwuije, Les Églises face aux chrétiens du monde, pp. 56-59. – Conclusion et synthèse : Pierre-Yves Pecqueux, Les défis de l'œcuménisme aujourd'hui, pp. 60-61.

**Mission de l'Église**, n° 169, 2010 [fre]

Dossier : Familles et mission

Michel Dujarier, L'Église « fraternité en Christ », pp. 8-11. – Béatrice Granger, Service famille, pp. 12-14. – Gérard Defoix, La famille et la ville : une tâche missionnaire pour l'Église, pp. 15-17. – Antoine de Monjour, La famille comme lieu de transmission de la foi au Japon ?, pp. 18-20. – Laurent Thibord, La famille en Amérique latine, pp. 21-23. – Réflexions : Antoine de Monjour, Société confucéenne et famille de Dieu, pp. 24-28. – Henri Derroite, La catéchèse inter-générationnelle : une chance pour la foi, pp. 29-32. – Pascale Boucaud, La famille en Europe, composition, recomposition, pp. 33-37. – Pierre Diarra, Église-famille-de-Dieu et mission en Afrique, pp. 38-40. – Pierre Oswald, Les choix éditoriaux de la revue « Famille chrétienne », pp. 41-43. – Ici et ailleurs : Philippe Brizard, Libres réflexions sur le Moyen-Orient et les Églises, pp. 64-66. – Joseph Doré, Condition(s) de la foi aujourd'hui (2<sup>e</sup> partie), pp. 67-74.

**Mission Studies**, 2010, n° 2 [eng]

Susan Smith, L'identité humaine, ecclésiale et missionnaire des femmes : quelles insights les lettres de Paul offrent-elles à la femme d'aujourd'hui ? pp. 145-159. – Peter C. Phan, Une rencontre interreligieuse au puits de Jacob : interprétation missiologique de Jean 4, 4-42, pp. 160-175. – Craig L. Nesson, Mission et éducation théologique : Berlin, Athènes, Tranque-

bar : une perspective nord-américaine, pp. 176-193. – Jason Bruner, La Société d'enquête sur les missions du Séminaire de Princeton, l'empire britannique et le commerce de l'opium : 1830-1850, pp. 194-219. – Hans Haustnaberg, Le baptême dans les Églises sionistes d'Afrique : éléments traditionnels africains et sources chrétiennes dans une complémentarité dialectique, pp. 220-234.

**Missionalia 2010, n° 1 [eng]**

Willem Saayman, Missionnaire ou missionnel ? Etude de terminologie, pp. 5-16. – Celia Kourie, Enseigner la spiritualité à l'Unisa [University of South Africa] : 2000-2010 : quelques réflexions, pp. 17-31. – David John Dargie, La musique de l'Église sioniste Xhosa : une expression liturgique au-delà des rêves des premiers missionnaires, pp. 32-53. – Kenneth R. Ross et James L. Wilkie, La conférence d'Édimbourg en 1910 et l'expérience écossaise d'un engagement missionnaire de 1950 à 2000, pp. 54-68. – David Allen Bledsø, L'Église universelle du Règne de Dieu, pp. 69-98. – Puleng LenkaBula, Globalisation économique, théologies œcuméniques et éthique de la justice au XXI<sup>e</sup> siècle, pp. 99-120. – Rose Mboya, La réponse holistique au VIH/Sida d'une Église locale, pp. 121-141. – Paul McIvor, Bouddhisme derrière les barreaux : un ministère d'aumônerie bouddhiste dans les prisons aux États-Unis, pp. 142-166.

**Social sciences and missions**, 2011, n°1

Missions et pluralité au Mexique

Malik Tahar Chaouch, Introduction, pp. 1-6. – Jean-Pierre Bastian, Protestants, francs-maçons et spirites : pluralité religieuse et mouvement révolutionnaire au Mexique, 1911-1920, pp. 7-38. – Malik Tahar Chaouch, Théologie de la libération et dynamiques missionnaires au Mexique : de la révolution frustrée aux défis manqués de la démocratie, pp. 389-74. – Carlos Garma Navarro, Changement religieux au Mexique : perspectives à partir de données récentes, pp. 75-100. – Maria Teresa Rodriguez, Entre tradition et guérison : différenciation religieuse et nouvelles formes de sociabilité en contexte nahua, pp. 101-131

**SMT** (Swedish missiological themes), 2010, n° 3 [eng]

Mika Vähäkangas, Modéliser la contextualisation dans le domaine théologique, pp. 279-306. – Sara Gehlin, Visions communes, diversité de réalités : carrefours œcuméniques à la Commission plénière de Foi et Constitution en 2009, pp. 307-320. – Jonas Adelin Jorgensen, Une réponse aux interventions lors du Séminaire SIM de Lund, 15 mars 2010, pp. 321-324. – Kristina Helgesson Kjellin, La science au nom de Jésus : collecte de restes humains par les missionnaires suédois Karl Edvard Laman et Selma Laman dans les deux États du Congo au début du XX<sup>e</sup> siècle, pp. 325-340. – Thor Strandenes, Rituels à pertinence missionnelle



pour la « Cité séculière » : à la recherche de rituels adaptés à la vie et aux besoins des citoyens, pp. 341-360. – Musa W. Dube, Interprétations bibliques interculturelles, pp. 361-388.

*Spiritus*, 2010, n° 200

André-Léon Simonart, Mission en Afrique et au monde africain, pp. 263-268. – Eric Manhaeghe, Vous avez dit crise ?, pp. 269-276.

Dossier : Arc-en-ciel de rêves

Agnès Kim Mi-Jeung, L'arc en ciel des défis et de nos rêves sur l'actualisation de la foi, pp. 277-283. – Francys Sylvestrini Adao, Vivre la foi dans un carrefour de cultures : une bénédiction et ses défis, pp. 284-288. – Deyvi Astudillo Tores, L'adhésion de nombreux catholiques aux nouvelles Églises en Amérique latine, pp. 289-293. – Diego Giraldo Aristiazabal, L'espérance s'ouvre un chemin dans la désespérance [en Colombie], pp. 294-300. – Albano Aloys Mwombeki et Felix J. Jabu, Problèmes d'inculturation en Tanzanie, pp. 301-306. – Benjamin Sanon, Redécouvrir la foi en la résurrection du Christ chez les Zandés, pp. 307-311. – Shannon Pereira, Les défis de l'Église en Inde, pp. 312-316. – Allwyn Cruz, Rêve d'une annonce chrétienne en Inde, pp. 317-321. – Hicham Chemaly, La religion, entre État et citoyen, pp. 322-325. – Renato Colizzi, Le rêve d'un monde qui s'élargit : nouveaux défis de l'évangélisation, pp. 326-330. – Mark Cachia, Face au sécularisme, pp. 331-335. – Teodor Lucian Lechimtan, De révolution en révolution : institutions et limites de la communication entre Église et société en Roumanie, pp. 336-341. – Michal Karnawalski, Rêve pour la Pologne, pp. 342-345. Agnès Kim Mi-Jeung, Vers nos rêves..., pp. 346-354. – Jean-François Meuriot, Les mutations du religieux dans la mondialisation : déterritorialisation et déculturation, pp. 355-366.

*Spiritus*, 2010, n° 201

Dossier : L'art de se faire accueillir

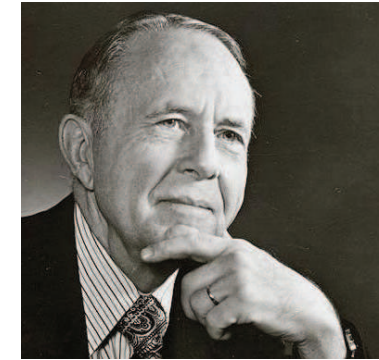
Claude Tassin, Au commencement était la « maison » : regard socio-théologique sur la pré-histoire de la mission chrétienne, pp. 415-428. – Franz Helm, Quel accueil pour les prédicateurs de la Bonne Nouvelle : situation de la mission chrétienne et des sciences de la mission en Europe germanophone, pp. 429-441. – Kirsteen Kim, La spiritualité missionnaire asiatique, pp. 442-456. – Varia : Nestor-Désiré Nongo Aziagbia, Une approche humaine de la fraternité, pp. 469-484.

PM  
84

## VI – PERSONALIA

**Eugene Nida (1914-2011)**

Figure majeure de la traduction biblique au XX<sup>e</sup> siècle, l'Américain Eugene Nida était né en 1914 à Oklahoma City. Il se passionne très tôt pour la traduction biblique. En 1936, il est diplômé *summa cum laude* en grec de l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA). Il obtient sa maîtrise de grec néotestamentaire en 1939 à l'Université de Californie du Sud et son doctorat en linguistique à l'Université du Michigan en 1943. La même année, il est ordonné dans l'Église baptiste. Il entre à la Société biblique américaine où il se lance dans de nombreux voyages afin de travailler avec les traducteurs de la Bible dans le monde entier. À partir de 1946, lorsque un certain nombre de Sociétés bibliques forment l'Alliance biblique universelle (ABU), il prend en main les programmes de traduction de la nouvelle organisation.



Conscient de la nécessité pour les traducteurs de disposer des meilleurs textes de base à partir desquels travailler, il dirige des projets importants concernant le Nouveau Testament grec et l'Ancien Testament hébreu. Ceux-ci donneront naissance au *Greek New Testament* de l'ABU, principale édition du texte grec désormais utilisée par les biblistes et les traducteurs, et au *Hebrew Old Testament Textual Project*.

Empruntant des concepts à la linguistique, aux études culturelles, aux sciences de la communication et à la psychologie, Eugene Nida développe alors une approche pratique de la traduction qu'il appelle « équivalence dynamique », dont l'objectif était de rendre la traduction claire et compréhensible autant que juste.

Il sera ainsi à l'origine de la traduction en anglais courant (*Good News*) et en anglais fondamental (*Contemporary English Version*), toutes deux produites par la Société biblique américaine. Mais d'autres traductions telles que la *New International Version* et la *New Jerusalem Bible* révèlent également son influence.

Source : Quotidien *La Croix* du 2/09/2011

PM  
85

**Bibliographie d'Eugene Nida en français :**

- Coutumes et cultures : anthropologie pour missions chrétiennes. – Annemasse : Éd. des Groupes missionnaires, 1978.
- D'une langue à une autre : Traduire : l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique, avec Jean de Waard. – Villiers-le-Bel : Société biblique française, 2003
- L'Épître aux Philippiens : commentaire linguistique et exégétique de la Bible, avec I-Jin Loh ; traduit et adapté par Jean-Claude Margot. – Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle, cop. 2005. – (Manuels du traducteur)
- L'évangile de Jean, manuel du traducteur : commentaire linguistique et exégétique de la Bible, avec Barclay M. Newman et Jean-Claude Margot. – Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle, 2004 (Manuels du traducteur)
- L'Épître aux Hébreux, manuel du traducteur : commentaire linguistique et exégétique de la Bible, avec Paul Ellingworth et Jan P. Sterk. – Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle, 2004. – (Manuels du traducteur)
- Le Livre de Jonas : un commentaire exégétique et linguistique, avec Brynmor F. Price et René Péter-Contesse. – Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle, 1997. – (Manuels du traducteur)