

Carte blanche à...

Jean-Renel AMESFORT

Jean-Renel Amesfort, originaire de Haïti, est pasteur ; il est actuellement en thèse de doctorat à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg et travaille sur le thème "Le ministère de direction de l'Église. Essais sur l'articulation des données bibliques et des approches œcuméniques contemporaines"



Nombreuses sont les réalités de ce monde qui ne cessent d'intriguer mais aussi d'émerveiller les hommes et les femmes, d'où qu'ils viennent, quel que soit leur arrière-plan culturel. Au nombre de celles-ci, il y a le « temps », le temps qui apparaît de prime abord comme une réalité banale et simple de la vie quotidienne. Pourtant, comme la santé, le bonheur, la liberté et la vie, le temps se révèle être l'un des biens les plus précieux qui soient. Par ce constat, il faut donc s'attendre à ce qu'un immense effort se déploie pour tenter de mieux percevoir ce qu'on pourrait appeler « l'essence du temps ». Un coup d'œil rapide à la littérature contemporaine montre à quel point la question de la temporalité a préoccupé et préoccupe encore la plupart des tenants des sciences humaines et sociales, notamment philosophes et théologiens.

1

Dans son article intitulé « *Die Zeit / le temps* », l'encyclopédie théologique allemande connue sous l'appellation *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), offre un vibrant témoignage de la fécondité de cette réflexion¹. Mentionnons aussi la brillante contribution du

philosophe français Paul Ricœur (1913-2005) sur la notion du temps qu'il a développée à travers le binôme « Temps et récit » paru en trois volumes entre 1983 et 1985². Dans le mouvement de la réflexion occidentale sur le temps, deux conceptions majeures ou, du moins, deux tendances ou formes permanentes de la temporalité semblent se dessiner. Il s'agit, d'une part, du temps de la nature ou du cosmos (monde) et, d'autre part, du temps de la conscience ou du sujet. Au sein de la longue *tradition* séculaire qui va de Platon à Augustin, de Kant à Bergson, de Husserl à Heidegger, la relation entre « temps du monde » et « temps du sujet » est pensée classiquement en terme antithétique.

Dans son livre intitulé *Les Bâisseurs du temps*, A. J. Heschel (1907-1972), théologien et penseur juif américain, fait le procès de la civilisation occidentale dans un style prophétique. Sa thèse est claire et sans appel : « Nous gaspillons le temps pour gagner l'espace. Notre vie est malsaine lorsque le contrôle de l'espace et la conquête des objets de l'espace deviennent notre unique préoccupation »³. Ricoeur renchérit en affirmant que « notre soumission aux choses nous rend aveugles à toute réalité qui ne peut s'identifier à une chose. Nous savons comment agir envers l'espace, mais nous ne savons quoi faire avec le temps. La plupart d'entre nous semblent peiner pour les objets de l'espace, et il en résulte que nous souffrons d'une terreur profondément enracinée à l'égard du temps, demeurant comme pétrifiés lorsque nous sommes contraints de l'affronter »⁴.

2 Ce constat s'accompagne de deux précisions de taille. Tout d'abord, le fait est que le prestige du spatial en impose à bien d'autres expériences que celle du temps. Heschel note en particulier cette influence perturbatrice sur les représentations religieuses. Une philosophie panthéiste est, selon lui, une « religion de l'espace »⁵ où le divin se symbolise selon les lieux sacrés et les figures d'idoles. L'auteur est alors fier de camper la foi juive comme étant au contraire centrée sur le temps. C'est « une religion du temps »⁶. Le sabbat célèbre le temps et non l'espace. Six jours par semaine, nous vivons sous la tyrannie des objets de l'espace ; le jour du sabbat, nous nous efforçons de nous mettre au diapason de la *sainteté dans le temps*. C'est une journée où nous sommes appelés à prendre part à ce que le temps a d'éternel, à nous détourner des conséquences de la création vers les mystères de la création, à

abandonner le monde de la création pour la création du monde⁷. En second lieu, Heschel rapproche le prurit de l'espace d'un désir de puissance et de possession qui habite le cœur humain. L'espace serait l'indicatif de la matière mais aussi d'un esprit dominé par l'avoir.

Avec Heschel, on peut donc dire que le temps est le plus grand *challenge* fait à l'être humain. Nous participons tous à une interminable procession à travers le royaume du temps, mais jamais nous ne parvenons à y prendre pied. Sa réalité est en dehors et au-delà de nous. Nous pouvons former et transformer les choses de l'espace à notre gré ; mais le temps est pour nous hors d'atteinte, indépendant de notre pouvoir. Il est à la fois proche et lointain, immanent et cependant transcendant toute expérience. Il est à Dieu seul.

La question nous est alors posée : de quelle manière l'Église, en tant que réalité complexe, est-elle concernée ou est-elle aux prises, dans son être, sa mission et son agir, avec la temporalité ?

-
- ¹ Cf. « Die Zeit », TRE 36, 2004, p. 504-554 ; cf. Jean-Yves LACOSTE, « Temps » *Dictionnaire critique de théologie*, J.-Y. LACOSTE (s.dir.), Paris, PUF, 2007², p. 1371-72 ; Henri BOURGEOIS et al., *L'expérience chrétienne du temps du temps*, « Cogitatio fidei, 142 », Paris, Cerf, 1987 ;
 - ² C. P. RICŒUR, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Seuil, 1983-1985.
 - ³ C. Abraham Joshua HESCHEL, *Les Bâtisseurs du temps*, Paris, E. de Minuit, 1957.
 - ⁴ P. Ricœur, op.cit., p. 101.
 - ⁵ A.J. Heschel, op.cit., p. 99.
 - ⁶ Ibid. p. 105
 - ⁷ Ibid. p. 109.

Églises et culture émergente

Dirigé par

Andy BUCKLER ET Marc Frédéric MULLER

Introduction

En 2006, *Perspectives missionnaires* publiait dans son numéro 51 un dossier sur les « nouvelles formes d'Église » en Europe et, singulièrement en France, dans un contexte de changements socioculturels profonds. Dix années plus tard, il nous a semblé intéressant de redonner la parole à ceux qui avaient déjà partagé leurs analyses missiologiques et qui ont poursuivi ce travail jusqu'à aujourd'hui. La contribution d'Andy Buckler, chargé de mettre en œuvre la dynamique du témoignage au sein de l'Église protestante unie de France, et celle de Gabriel Monet, professeur à la Faculté de théologie adventiste de Collonges-sous-Salève, montrent que les Églises traversent toujours une zone de fortes turbulences. Leur capacité à prendre la mesure des changements culturels est interrogée. Mais il est certainement nécessaire de distinguer entre les Églises de traditions anciennes, porteuses d'un héritage qui peut devenir un poids, et celles qui émergent en s'émancipant partiellement ou totalement des modèles ecclésiaux antérieurs.

4

Quelques initiatives nouvelles sont présentées dans le présent dossier. Elles sont portées au sein des Églises protestantes et elles y ont une dimension prospective ou une valeur exemplaire. Pour Gilles Boucomont, la fin de la modernité consacre la société et la culture liquides, mais ce serait une erreur pour l'Église d'en faire un absolu. Le projet de la communauté du Marais est de déployer en tension une expérience d'émancipation sur une base solide, à la fois biblique et théologique. Stéphane Lavignotte, au sein de la Mission populaire évangélique, est aussi attaché à un mouvement de libération. Dans un contexte de précarité sociale, il met l'accent sur la proclamation de la résurrection et sur l'anticipation du Royaume de Dieu avec pour visée de remettre les gens debout, de

tisser des liens solidaires. Sophie Fauroux présente l'expérience de « la Résu » dans le quartier du Neuhof au Sud de Strasbourg. Il s'agit, pour l'Église, de « ne pas abandonner un terrain déserté par de nombreux acteurs économiques et politiques » et d'imaginer une nouvelle forme de présence chrétienne capable de créer du lien.

Marc Frédéric Muller essaie enfin de relire ces différentes approches en se demandant comment il est possible de maintenir un témoignage structurant, fondé sur l'Évangile de Jésus-Christ, tout en prenant acte de la dissolution progressive des institutions, des références faisant autorité ou des engagements de longue durée. Quels modèles ecclésiaux seront à même de relever le défi de la société liquide, sans se laisser submerger ?

MFM

Des « Fresh Expressions » aux « French Expressions »

Adaptations au contexte français des analyses et des expériences de l'Église d'Angleterre



Andy Buckler est pasteur, Secrétaire national pour l'évangélisation et la formation de l'Église protestante unie de France. Ancien ministre de l'Église anglicane d'Angleterre à Oxford. Il a également exercé en Russie, puis en France, à Mantes-la-jolie.

Andy BUCKLER

Une dynamique missionnaire

La sortie en 2004 du rapport « Mission Shaped Church » a été pour l'Église d'Angleterre le signal d'une nouvelle orientation en termes de mission.¹ D'une logique d'accueil dans des paroisses existantes, le rapport invitait à passer à l'émergence de nouvelles formes d'Église contextuelles en dehors des cadres formels. C'était là un tournant que de nombreuses actions locales avaient amorcé. En effet, les années 90 avaient vu apparaître un besoin croissant de nouvelles approches capables de rejoindre une société largement déconnectée des formes traditionnelles d'Église.

Le rapport de 2004 innove par sa méthode inductive. Il part d'une analyse des nombreuses nouvelles initiatives de terrain et, par ses recommandations inventives, il reconnaît pour la première

6

¹ Ce titre se traduit « Une Église pour la mission ou façonnée elle ». *Mission Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context* (2004), London, Church House Publishing, 2009². Pour une présentation du rapport, voir A. Buckler, 'Mission shaped church : le rapport de l'Église d'Angleterre sur les nouvelles formes d'Église', dans : *Perspectives Missionnaires*, n°51 (2006)

fois que le système paroissial ne suffit plus pour incarner la mission de l'Église dans la nation :

*Nous avons besoin d'une variété d'approches missionnaires articulées les unes avec les autres. Il nous faudra une économie mixte d'Églises paroissiales à côté d'Églises en réseaux, dans un partenariat actif à l'intérieur d'un cadre plus large.*²

Par ce modèle d'économie mixte³, le rapport accueille positivement le développement de nouvelles formes d'Église (*Fresh Expressions of Church*) comme un reflet de la *missio Dei* et appelle l'Église à assumer son identité missionnaire, laquelle doit toucher aussi bien les formes historiques d'Église que les nouvelles formes d'expérimentation. Toute l'Église d'Angleterre est ainsi appelée à se renouveler pour la mission.

Adopté à l'unanimité par le synode général de l'Église en 2004, le rapport ouvre la porte à une dynamique missionnaire, qui prend rapidement une dimension œcuménique⁴. Une équipe nationale est lancée en 2005 (*Fresh Expressions Initiative*) pour accompagner le développement des nouvelles formes d'Église. Un site internet cherche à répertorier les nouvelles initiatives et à encourager leur développement.

Une réflexion théologique et missiologique est enclenchée pour aider les expérimentations à analyser leur contexte en rapport avec l'Évangile (« double listening ») et pour offrir un cadre théologique et ecclésial possible. Une définition plus précise des « Fresh Expressions » est adoptée : Une « Fresh Expression » est une forme d'Église pour notre culture changeante, tournée principalement vers des

² *Mission Shaped Church*, p.xi (Introduction). NdE : Pour ce passage, comme pour les suivants, la traduction est celle de l'auteur de l'article.

³ En réalité, le terme « Mixed Economy » vient de Rowan Williams, archevêque de Cantorbéry au moment de la sortie du rapport, qui l'avait déjà adopté dans son diocèse lorsqu'il était évêque de Monmouth.

⁴ L'Église méthodiste rejoint la dynamique dès 2004, suivie par l'Église réformée unie (2009), Jeunesse en mission, la Church Mission Society, l'Armée du Salut (2013), l'Église d'Ecosse (2013). Le développement se poursuit également au niveau international, toujours sur les mêmes principes de mission contextuelle, de solidarité ecclésiale et de partenariat œcuménique.

personnes qui ne sont pas membres d'une Église. Elle sera créée selon les principes d'écoute, de service, de mission incarnée et le désir de faire des disciples. Elle aura le potentiel de devenir une pleine expression d'Église, façonnée par l'Évangile, par les marques de l'Église, et par son contexte culturel⁵.

De nouvelles formes de ministère sont reconnues dès 2005 (*ordained pioneer ministry*) et 2007 (*lay pioneer ministry*), pour accompagner le développement des *Fresh Expressions*. Une souplesse est introduite dans les modes de formation théologique pour permettre aux leaders existants de continuer à exercer leur ministère pionnier tout en poursuivant leur formation. Chaque diocèse est encouragé à développer ces ministères pionniers, avec des mandats d'autorisation appropriés.

En janvier 2014, une étude sociologique sur la croissance de l'Église en Angleterre, *From Anecdote to Evidence*, permet de mesurer l'impact considérable de cette nouvelle orientation missionnaire sur l'Église d'Angleterre entre 2002 et 2012. En 2012, on compte dans l'Église plus de 2000 *Fresh Expressions*, ce qui constitue 15 % de toutes les Églises locales et 10 % des personnes fréquentant régulièrement l'église. C'est l'équivalent d'un diocèse de taille moyenne qui a été ajouté à l'ensemble en moins de 10 ans. Et la dynamique s'intensifie : entre quatre et cinq fois plus de *Fresh Expressions* ont démarré en 2012 qu'en 2004.

Les nouvelles formes d'Église sont en général petites en taille (en moyenne 44 personnes), et elles ont démarré à partir d'une équipe de 3 à 12 personnes. 35 % des personnes engagées dans une nouvelle initiative s'étaient éloignées de l'Église traditionnelle, et 40 % n'avaient eu aucun contact avec une Église auparavant. 52 % des initiatives sont animées par un laïc, dont 40 % n'ont eu aucune formation théologique formelle.

8

L'étude révèle que la dynamique missionnaire s'est en effet étendue à tous les contextes d'Église. En dehors des *Fresh Expressions*, on peut constater une croissance numérique dans des paroisses classiques, en grande ville, dans des cathédrales, des paroisses rurales... L'économie mixte semble porter ses fruits, car 80 % des

⁵ www.freshexpressions.org.uk/about/whatis

Fresh Expressions ont été lancées en lien avec une paroisse traditionnelle et maintiennent un lien avec elle.

Tout en soulignant qu'il n'existe aucune recette pour la croissance, l'étude identifie

freshexpressions



huit facteurs que partagent ces Églises en croissance, quelle que soit leur place à l'intérieur de l'économie mixte :

- 1 Une vision commune et claire pour la mission dans l'Église locale
- 2 De bons leaders, qui savent mobiliser la communauté et qui désirent la croissance
- 3 Un regard constant vers l'extérieur et une écoute active du contexte
- 4 Une capacité d'adaptation et de changement
- 5 La mobilisation des laïcs à côté des ministres ordonnés (par la mise en place d'équipes)
- 6 Un engagement actif auprès des enfants et des jeunes
- 7 Un bon accueil fait aux nouveaux pour les aider à cheminer dans la foi.
- 8 Un accent important sur le développement spirituel des membres

En 2015, ces facteurs inspirent la création d'outils de formation pour le développement des Églises locales⁶.

La situation en France

En 2006, Jean Hassenforder constatait que la France restait en attente, contrairement à la Grande-Bretagne⁷, situation qu'il expliquait à partir de quatre éléments :

- la **prise de conscience** du besoin missionnaire, bien présente en Angleterre, ne semble pas trouver d'équivalent en France ;

9

⁶ Voir www.fromevidencetoaction.org.uk

⁷ J. Hassenforder, 'Une approche comparative de l'Église émergente: la Grande Bretagne en mouvement, la France en attente' dans : *Perspectives Missionnaires*, N° 51 (2006).

- le **diagnostic** bien établi outre-Manche n'a pas été clairement posé en France, où l'on « refuse de prendre en compte des données qui mèneraient à une grave remise en question » ;
- le **paysage religieux**, de caractère pluraliste et interconfessionnel en Angleterre, n'a aucun équivalent en France ;
- l'**histoire religieuse** en Angleterre, marquée par des Réveils et des mouvements *fondés sur une conviction personnelle [et] suscit[ant] une orientation missionnaire*, contraste avec une France peu marquée par la « démocratisation » de la vie spirituelle et l'élan missionnaire qu'elle inspire.

Cette analyse permet de mettre en évidence trois facteurs qui ont joué un rôle décisif dans le développement des *Fresh Expressions* en contexte britannique : la prise de conscience des besoins, la culture d'innovation qui a favorisé le développement d'initiatives contextuelles et l'accueil institutionnel des changements comme une occasion à saisir pour redire le caractère missionnaire de l'Église.

Dix ans plus tard, en contexte français, le besoin se fait sentir avec plus d'insistance. Pour la première fois en 2008, une enquête indique que les athées et les sans-religion-déclarée sont devenus majoritaires en France⁸. Du côté catholique, aucun diocèse n'est épargné par l'effondrement massif des vocations (seulement 68 ordinations diocésaines en 2015 contre 142 en 2000) et la baisse généralisée des pratiques religieuses. En même temps, une enquête récente⁹ confirme l'ampleur des quêtes spirituelles des Français, qui s'expriment souvent de manière collective, mais en dehors des offres religieuses traditionnelles.

Tous les milieux d'Église évoqués par Hassenforder dans son article (catholique, protestantisme traditionnel, évangélique, interconfessionnel) semblent prendre progressivement conscience non seulement du besoin missionnaire, mais également des changements de culture d'Église nécessaires pour y répondre.

⁸ *European Values Survey* (2008), cité dans Sébastien Fath et Jean-Paul Willaime, *La Nouvelle France protestante*, Genève, Labor et Fides 2011, pp.370ss

⁹ Jean-François Barbier-Bouvet, *Les Nouveaux aventuriers de la spiritualité : enquête sur une soif aujourd'hui*, Editions MédiasPaul, 2015. Voir la présentation de cet ouvrage dans la rubrique "Lectures".

En milieu catholique, la « nouvelle évangélisation » offre un cadre pour porter l'Évangile aux nouvelles générations¹⁰, avec un appel à une « conversion pastorale » pour retrouver la dimension missionnaire de l'Église¹¹. En 2013, l'exhortation post-synodale *Evangelii Gaudium* affirme que la conversion nécessaire exige une réforme également des fonctionnements de l'Église. Ces appels renforcent des dynamiques missionnaires qui émergent en France autour de la spiritualité communautaire (groupes de maison, parcours Alpha), de la jeunesse et des médias (Ze Bible, l'Invisible, Jésus.catholique.fr), du renouvellement de la paroisse locale (Sainte-Blandine de Lyon et son groupe de louange *Glorious*), ou de partenariats nouveaux (les missions de la communauté du Chemin Neuf pour développer des paroisses locales)¹². Une culture entrepreneuriale se développe chez les jeunes catholiques, notamment en lien avec les nouvelles technologies, en réponse aux nouveaux défis missionnaires¹³. Beaucoup de ces initiatives dépassent les frontières ecclésiales traditionnelles et prennent une dimension œcuménique importante.



Du côté évangélique, la question se pose autrement. La progression importante des Églises évangéliques en France (une nouvelle Église locale naît tous les 10 jours!)¹⁴ rappelle que la dynamique missionnaire fait partie de l'identité évangélique. Si les statistiques ne doivent pas cacher une grande

¹⁰ Pour une analyse des évolutions en catholicisme dans le contexte du synode de 2012 et de l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (2013), voir : Enzo Biemmi 'La Nouvelle évangélisation dans l'Église catholique' dans : J. Cottin et E. Parmentier (éds), *Évangéliser*, p. 63ss.

¹¹ Voir par exemple l'intervention de Mgr Dominique Rey lors du synode sur le Nouvelle Évangélisation (2012) : <http://www.diocese-frejus-toulon.com/Conversion-pastorale-des-pretres.html>

¹² NdE : Pour les adresses des sites, se reporter à la sitographie en fin d'article.

¹³ Voir 'Ces start-up qui bousculent l'Église catholique', *La Croix*, 19 janvier 2016.

¹⁴ Le Conseil national des évangéliques de France (CNEF) estime à 600 000 leur nombre en 2015 (10 fois plus qu'en 1950), soit aujourd'hui 1/3 des protestants français mais 3/4 des protestants pratiquants.

diversité¹⁵, leur modèle congrégationaliste favorise la prise d'initiative missionnaire. Mais il peut également induire une fragilité en limitant les solidarités, car beaucoup d'églises locales sont petites et manquent de ressources pour entreprendre des actions nouvelles.



La création en 2010 du Conseil national des évangéliques de France (CNEF) a répondu au désir de cohésion et d'identité commune, notamment face au défi missionnaire. Une des premières actions du CNEF a été le lancement

d'une vision globale pour l'implantation d'Églises sur l'ensemble du territoire (1 pour 10 000), accompagnée de propositions communes de formation théologique et pratique¹⁶. Si, dans la plupart des cas, cette dynamique n'est pas marquée par la même recherche contextuelle que dans la démarche anglaise, on peut constater un nombre croissant d'initiatives missionnaires innovantes (cafés associatifs, offres nouvelles de spiritualité, Églises pour des publics cibles, Églises de maison...) ¹⁷. Cette expansion en France confirme que « les évangéliques ont le vent en poupe » ¹⁸, mais ne doit pas masquer le besoin tout aussi réel de renouvellement spirituel des communautés existantes.

¹⁵ De méga-churches en métropole à de petites communautés en zone rurale, d'Églises récentes issues de l'immigration à des communautés implantées depuis plusieurs décennies : pour une analyse détaillée de la diversité évangélique en France, voir : Linda Caille, *Soldats de Jésus. Les évangéliques à la conquête de la France*, Fayard, 2013

¹⁶ Les programmes de formation vont d'un parcours introductif à un Master d'implantation offert par la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

¹⁷ NdE : Pour les sites internet correspondants, se reporter à la sitographie en fin d'article.

¹⁸ Titre d'un reportage au journal de 20 heures sur France 2, le 25 mai 2015. www.francetvinfo.fr/societe/religion/les-evangeliques-ont-le-vent-en-poupe_920975.html

Qu'en est-il alors des protestants historiques? En 2005, Hasenforder leur avait accordé peu de place dans son état des lieux de l'Église émergente en France. Dix ans plus tard, ce milieu s'ouvre à un changement progressif de culture d'Église, qui s'inspire directement de l'expérience de l'Église d'Angleterre. C'est donc vers ce milieu, et notamment vers l'Église protestante unie de France, que nous allons maintenant nous tourner.

« Une Église de témoins »

La création de l'Église protestante unie (EPUdF) en 2013 par l'union entre l'Église réformée de France et l'Église évangélique luthérienne de France a été l'occasion d'explicitier une identité ecclésiale tournée vers le témoignage, qui avait déjà pris racine quelques années auparavant. En effet, dès les années 2000, face au déclin des modèles traditionnels, se voit affirmer l'importance de passer d'une « logique de desserte » à une « logique d'annonce ». Dans son livre « Sur le Seuil » (2004), Laurent Schlumberger articule le besoin d'une nouvelle orientation d'Église tournée vers l'extérieur :

La plus immédiatement visible des évolutions touchant à la vie des Églises en France et en Europe, c'est qu'elles se vident. Ne pensons pas que c'est une question secondaire. [...] Le profond changement de contexte que nous constatons, et qui en soi est un fait neutre, place les Églises dans une situation inédite. Il met les chrétiens devant le défi de repenser la manière dont ils entendent aujourd'hui vivre leur mission et, surtout, de s'y engager d'une manière renouvelée.¹⁹

En 2007, le processus d'union entre les Églises réformée et luthérienne est lancé pour porter un meilleur témoignage à l'Évangile. Une dynamique nationale est enclenchée en 2011, intitulée « Écoute ! Dieu nous parle... » Il s'agit de recentrer les paroisses sur la vie spirituelle et le témoignage, par la mise en valeur d'initiatives

¹⁹ Laurent Schlumberger, *Sur le Seuil, les protestants au défi du témoignage*, Lyon, Olivétan, 2005, p. 9 et 27. Laurent Schlumberger devient président du Conseil national de l'Église réformée de France en 2010, puis de l'Église protestante unie de France qui prend sa place en 2013.

nouvelles locales.²⁰ Un site internet et un livre présentent ainsi plus de 40 initiatives vécues en paroisse dans trois domaines : Bible, spiritualité, témoignage. En 2012, une deuxième collection d'initiatives locales est publiée pour encourager l'évangélisation au moment de Noël. Et l'esprit d'expérimentation prend en compte les réseaux sociaux avec une web série « Paroles en l'air », qui cherche à toucher de nouveaux publics.²¹

Au moment de sa création en 2013, la nouvelle Église explicite cette orientation : elle veut être « une Église de témoins ». Une exposition nationale sur ce thème est proposée aux paroisses comme un outil d'évangélisation (plus de 200 exemplaires de l'exposition seront distribués). On constate l'émergence de certaines paroisses tournées vers l'expérimentation et l'innovation missionnaire²². Un nouveau guide pour les conseils presbytéraux est publié, qui souligne la vocation missionnaire de l'Église.

À la différence du contexte anglais, où l'impulsion initiale provient d'initiatives locales lancées en réponse à un besoin missionnaire largement reconnu, dans l'EPUdF, la nouvelle impulsion pour la mission vient d'orientations nationales. Et, si le besoin de changement se fait sentir avec insistance dans beaucoup de paroisses, il n'y est pas toujours articulé comme un besoin *missionnaire*. Le désir d'être une Église de témoins contraste avec la réalité de communautés locales souvent préoccupées par leur propre survie, dans un environnement perçu comme déstabilisant voire hostile.

Pour accompagner le changement de logique nécessaire pour que l'Église devienne effectivement une Église de témoins, l'EPUdF va s'inspirer directement de l'expérience de l'Église d'Angleterre, en particulier de l'analyse des évolutions culturelles et de l'impact sur une Église traditionnelle de l'approche de « l'économie mixte »

²⁰ Église réformée de France (éd.), *Écoute, Dieu nous parle...*, Lyon, Olivétan, 2011 (voir www.ecoutediounousparle.com). Livre disponible en totalité sur le site internet, avec d'autres propositions d'animation portées par la même dynamique.

²¹ Voir www.eglise-protestante-unie.fr/fiche/ressources-pratiques-7787

²² L'exemple le plus frappant est celui de l'Église protestante unie du Marais (Paris 4^e), qui connaît un développement important à partir de 2004, grâce à une redynamisation communautaire et missionnaire. Voir <http://temple.dumarais.fr> et article de Gilles Boucomont dans le présent dossier.

et des « ministères pionniers »²³. L'équipe nationale d'animation se rend à Londres pour y découvrir des expérimentations en lien avec la dynamique d'une « *Mission Shaped Church* »²⁴. En même temps, sont proposées des réflexions sur la mission à partir de la perspective luthéro-réformée française.²⁵ En 2015, un outil de réflexion et d'animation intitulé « *Une Église de témoins, des orientations pour nos Églises* » est adressé aux paroisses.²⁶

Y sont identifiées sept caractéristiques du protestantisme traditionnel susceptibles de devenir des leviers pour la mission :

- 1. La richesse de nos engagements associatifs et individuels** nous offre un cadre naturel pour un témoignage de profondeur, qui allie paroles et actes dans le respect de chacun. Pour cela, nous avons besoin de *résister à des séparations mentales entre Église et Œuvres*, pour penser notre témoignage de manière plus globale, plus inventive, plus explicite.
- 2. Notre attachement à la liberté et à la responsabilité**, au dialogue et au débat, nous place sur le même terrain que nos contemporains, qui résistent très largement aux dogmes imposés par un système clos, mais accueillent avec intérêt des témoignages partagés dans le respect et l'ouverture. Cependant, nous devons *dépasser nos pudeurs pour oser parler de notre foi* de manière personnelle.
- 3. L'ancrage historique et culturel de notre Église** nous permet de bénéficier d'un regard globalement favorable de la part de

²³ L'impulsion sera notamment donnée par la Coordination nationale à l'évangélisation et à la formation, instance synodale chargée de l'accompagnement de la vie de l'Église dans les domaines de la formation et de l'évangélisation.

²⁴ Cette expérience (juin 2015) servira de base pour *Ressources* n°3, avril 2016 (revue de formation pour tous les conseillers presbytéraux de l'EPUDF). D'autres contacts avec l'Église d'Angleterre se multiplient en lien avec la dynamique missionnaire : une visite d'animateurs de jeunesse en mai 2016, un stage de formation pour pasteurs de l'EPUDF et de l'UEPAL également en mai 2016 : « *Des Fresh Expressions aux French Expressions. De nouvelles formes de présence d'Église* ».

²⁵ Alain Arnoux, *Vous avez dit évangélisation ? Quelques réflexions pour une Église de témoins*, Lyon, Olivétan, 2014 ; Christian Tanon, *Oser. Pour une dynamique de l'évangélisation dans l'Église protestante unie de France*, Éd. Passiflores, 2014

²⁶ Publication interne, accessible sur le site internet du même nom.

nos concitoyens. Nos lieux de culte qui hébergent souvent des activités culturelles, peuvent servir de passerelles pour rejoindre la vie d'Église. Toutefois, nous devons résister à l'assimilation entre foi et culture : nous ne sommes pas témoins d'abord du protestantisme mais de Jésus-Christ !

4. **Le renouvellement interne de nos communautés** par l'arrivée de personnes issues d'autres contextes ecclésiaux et culturels offre l'occasion d'une redynamisation de notre vie spirituelle et communautaire. Mais pour en profiter, nous devons accueillir leur arrivée comme une chance à saisir et non une menace à laquelle résister.
5. **Notre attachement à la diversité** et à la pluralité de foi et d'engagement peut ouvrir la voie à des formes innovantes et complémentaires de témoignage et d'évangélisation en situation locale. Cependant, nous devons avoir le courage de situer notre unité en Jésus-Christ, plutôt qu'à partir d'éléments structurels ou identitaires secondaires qui empêcheraient toute initiative nouvelle.
6. **Notre attachement à la réflexion biblique et théologique** nous offre un cadre solide pour accompagner et évaluer le changement des formes et des actions de l'Église. Cependant, nous devons refuser d'en faire un exercice de style purement intellectuel, et l'accueillir comme une dynamique de vie impulsée par l'Esprit de Dieu.
7. **La fragilité de nos paroisses** peut même être un atout : en effet, si nos Églises locales sont moins fréquentées par tradition, elles le sont plus par conviction. Ceux qui viennent sont présents par choix et non par obligation. Ce sont des témoins potentiels ! Mais pour en profiter, nous devons libérer les membres de nos Églises pour de nouvelles formes de service tournées vers l'accueil et l'ouverture.

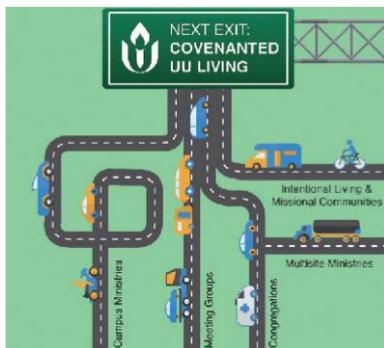
16

Des « convictions qui mettent en mouvement » permettent ensuite un recentrage sur la *missio Dei*, laquelle ouvre sur une invitation aux paroisses à relever le défi d'être une Église de témoins dans trois domaines :

- **Le témoignage personnel** : Aider nos membres à devenir dans leur quotidien des témoins actifs et joyeux du Christ vivant.

Ce défi interroge notre modèle du témoignage discret et nous invite à retrouver la force d'un témoignage plus ouvert, plus explicite, plus audacieux !

- **Le rayonnement communautaire** : Renouveler la vie communautaire locale pour permettre un meilleur rayonnement de l'Évangile par l'accueil et le partage de la foi. Il s'agit d'une invitation à passer d'un groupe qui se serre les coudes à un groupe qui tend les bras.
- **La dynamique missionnaire** : Inventer de nouvelles manières d'être Église dans notre culture, pour aller vers des publics qui n'ont pas de lien actif avec l'Église. Groupes de maison, nouveaux cultes, actions diaconales, lieux d'accueil, partenariats entre paroisses... Autant d'actions à discerner en fonction du contexte local.



Encourager des expérimentations

L'articulation d'une vision missionnaire conduit ainsi à un encouragement à la prise d'initiative, qui à son tour s'appuie sur des expérimentations déjà en cours dans l'Église. À côté des dynamiques locales, dès 2007, une période d'expérimentation est ouverte dans l'Église réformée pour permettre d'adapter des modes de fonctionnement et ainsi mieux témoigner de l'Évangile. Deux types d'expérimentation se développent. Dans certaines régions de forte implantation historique, particulièrement fragilisées par des mutations sociales, des réorganisations structurelles permettent de nouvelles collaborations et des mutualisations entre communautés locales²⁷.

17

²⁷ Par exemple dans la région synodale Cévennes-Languedoc-Roussillon où de nouveaux « ensembles » de paroisses ont été créés. Voir *le Conseil presbytéral*, p. 229-231, également accessible sur le site : www.cest-ca-leglise.fr

Dans d'autres régions, l'expérimentation passe par de nouveaux projets d'évangélisation, qui sortent du cadre paroissial classique. Un projet d'« équipes pastorales missionnaires » est initié en région Est dès 2007. Ces équipes ont pour mission d'initier de nouvelles manières d'évangéliser des populations à l'extérieur de l'Église. À partir de 2009, des pasteurs à profil missionnaire entrent en contact avec des personnes, proposent de nouvelles formes de culte. Des « cultes, café, croissants » sont nés, basés sur l'invitation, le témoignage, la convivialité.

En centre Bretagne (région Ouest), un projet similaire est à l'étude dès 2008. Porté par le consistoire, ce projet missionnaire prévoit l'implantation d'une nouvelle communauté, en lien avec une redynamisation des paroisses du consistoire. Pourtant, le démarrage du projet est empêché par un manque de candidats. Ce ministère « pionnier » est nouveau pour le protestantisme traditionnel, et dans les facultés de théologie, on ne forme pas les pasteurs pour un travail de type missionnaire... Le terrain est préparé, mais il faut encore attendre.

Cinq ans plus tard, le contexte a évolué, et l'identité d'*Une Église de témoins* s'affirme. Une évaluation des Équipes pastorales missionnaires en 2014 permet de constater que dans les trois lieux d'implantation, de nouvelles communautés se constituent, composées principalement de personnes extérieures au protestantisme traditionnel. On différencie entre des lieux d'**implantation** nouvelle visant la création d'une communauté issue du travail missionnaire, des lieux de **redynamisation** missionnaire à partir d'une paroisse existante et, enfin, des lieux de grande fragilité qui ne sont pas prêts à une démarche missionnaire mais qui ont besoin d'un **encouragement spirituel**.

18

Dans chaque lieu, la question de la relation entre ancien et nouveau se pose de manière explicite. On cherche à conjuguer les forces de la tradition (stabilité, sens de la fidélité, théologie) et celles de la nouveauté (dynamique spirituelle, ouverture, enthousiasme). On note particulièrement l'importance de penser l'Église comme une communauté ouverte, où chacun peut avancer dans la foi (et non pas comme un ensemble d'activités). Est soulignée l'importance de passer d'une logique de pasteur missionnaire à celle d'une communauté missionnaire.

En région parisienne, cette préoccupation était déjà portée dans l'Inspection luthérienne par la Mission Intérieure, qui fut à l'origine de nombreuses initiatives missionnaires, mais qui



souffrait depuis plusieurs années d'un manque d'articulation entre ses actions et la politique de la région. La création de l'EPUDF en 2013 a permis que ce souci missionnaire soit repris au niveau national et soutenu plus largement par des partenariats internationaux.²⁸

À partir de 2014, d'autres projets missionnaires commencent à voir le jour. À Créteil (région parisienne), un projet d'implantation est lancé, avec le soutien des deux régions réformée et luthérienne, et la Société des missions norvégiennes (NMS). Il est fait appel aux paroisses proches pour constituer une équipe de terrain. On rejoint encore la question de l'articulation du nouveau et de l'ancien, mais sous forme de « solidarité spirituelle » : paroisses, régions, Église nationale, soutiens externes... permettent de mettre un visage sur le concept de l'économie mixte.

Des initiatives dans d'autres régions vont dans le même sens : le projet Bretagne se concrétise avec la nomination à partir de l'été 2016 d'un pasteur missionnaire pour l'implantation, et d'un pasteur de paroisse pour accompagner en même temps le développement du témoignage des Églises locales du consistoire.²⁹ Sur le littoral méditerranéen, le soutien des paroisses traditionnelles représente un élément important pour la réussite d'un projet d'im-

²⁸ Le partenariat historique entre la Mission Intérieure et la Société des Missions Norvégiennes (NMS) s'est ainsi transformé en 2013 en partenariat formel avec l'Église protestante unie de France.

²⁹ Le modèle mis en place est celui d'un pasteur chargé à mi-temps d'une redynamisation locale et à mi-temps d'un travail d'accompagnement d'autres communautés. Il est porteur d'un accent résolument missionnaire.

plantation nouvelle à La Grande Motte³⁰. En région parisienne, se préparent également plusieurs projets d'implantation nouvelle ou de redynamisation missionnaire.³¹

Ces expérimentations formelles contribuent à une sensibilisation progressive des Églises locales à la dynamique missionnaire. Des journées de réflexion et des parcours de formation, qui se multiplient dans les paroisses, témoignent d'un désir croissant d'ouvrir de nouvelles pistes missionnaires, tout en valorisant l'héritage luthéro-reformé.³² Un blog sur le site internet national s'enrichit de témoignages d'expérimentations locales dans le sens d'une Église de témoins, par des actions ponctuelles³³, des nouvelles formes de culte³⁴, des essaimage³⁵, et des initiatives nouvelles à destination de publics hors-Église³⁶.

³⁰ Le projet Littoral s'articule dans le cadre plus large d'un nouvel ensemble de paroisses : expérimentation structurelle et expérimentation missionnaire se rejoignent.

³¹ Dans l'Est de Paris, deux paroisses luthériennes développent ensemble (avec le soutien de la NMS) un nouveau projet missionnaire autour de deux pôles : l'un tourné la revitalisation d'une paroisse dans sa mission locale et l'autre vers une nouvelle implantation à rayonnement plus large.

³² Des journées de formation au témoignage se développent depuis plusieurs années, notamment en région Sud-Ouest et en région Parisienne ; un parcours de formation communautaire « Pour une Église de témoins » est en phase test en région parisienne ; des journées de retraite pour conseils presbytéraux se développent.

³³ Des événements de jeunesse, alliant témoignage et créativité : par exemple, « Light In The Night » (Valence 2015 – www.light-in-the-night.com), Hâ-proche (Bordeaux – www.ha-proche.fr) ; des initiatives qui réinvestissent des champs d'action traditionnelle mais en y associant explicitement la dimension du témoignage (actions diaconales, culturelles, musicales) et l'utilisation d'expositions (voir www.eglise-protestante-unie.fr/fiche/expositions-4261)

³⁴ Cultes du soir (le dimanche ou le samedi), cultes de proximité, cultes café-croissants...

³⁵ Des formes de communautés nouvelles, souvent à partir de dynamiques de groupes de maison tournés vers le témoignage.

³⁶ En dehors des offres classiques (conférences, concerts, parcours Alpha...), on constate de nouvelles initiatives autour de la prière et de la méditation (Paris), de l'improvisation artistique (Valence), de l'accueil et de la convivialité.

Parallèlement, une réflexion se poursuit sur des formes innovantes de ministère adaptées aux nouveaux besoins missionnaires. Plusieurs régions se servent du cadre de chargé de mission pour reconnaître et accompagner des ministères « pionniers » (ministres ou laïcs, rémunérés ou bénévoles) tournés vers des projets missionnaires spécifiques.

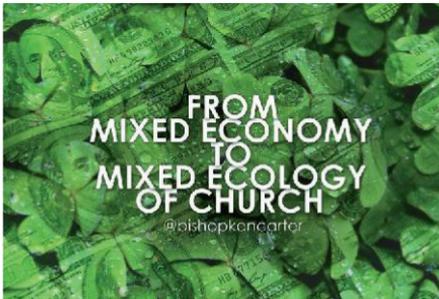
Des concepts qui font écho dans le contexte français

Ces développements s'inspirent en grande partie de l'expérimentation anglaise. Au-delà des initiatives elles-mêmes, certains concepts élaborés par l'Église d'Angleterre ont trouvé écho dans le contexte de l'Église protestante unie.

- 1 La mission comme élément central de l'identité de l'Église.**
Dans le contexte anglican, toute Église locale est appelée à se laisser façonner et orienter par la dynamique missionnaire de Dieu, qui donne à la communauté non seulement une orientation, mais également l'énergie et la confiance nécessaires pour agir. Pour l'EPUDF, l'identité d'une *Église de témoins* va dans le même sens, avec un accent particulier sur le témoignage, pour des raisons que nous évoquerons plus tard.
- 2 La mission comme entreprise locale et contextuelle.** La mission contextuelle sous-tend la démarche de la *Mission Shaped Church* et des *Fresh Expressions*, parfois au risque d'un éclatement de l'identité ecclésiale. Dans l'EPUDF, le besoin d'une approche contextuelle reflète la pluralité de situations des Églises locales : à l'intérieur de l'Église, par la variété théologique et par les sensibilités ecclésiales, mais également à l'extérieur de l'Église, sur le « champ de mission », où les contextes socio culturels sont tout aussi variés qu'au Royaume Uni. Pour l'Église protestante unie, longtemps tournée vers un public historique proche des traditions et relativement homogène, le défi d'une ouverture au contexte est tout à fait actuel.
- 3 L'Église comme lieu d'« économie mixte ».** Pour un protestantisme français historique confronté au défi du

renouvellement pour la mission, ce concept pragmatique et généreux est particulièrement pertinent. L'EPUDF veut encourager à la fois la redynamisation des paroisses traditionnelles et l'innovation missionnaire par des initiatives nouvelles. Pour cela, elle a besoin de trouver de nouvelles formes de solidarité « spirituelle » non seulement entre ancien et nouveau, mais également entre paroisses d'une même région, d'un même consistoire, entre Églises urbaines et rurales, entre lieux en croissance et lieux en manque de souffle, entre instances et projets officiels et dynamiques locales spontanées.

- 4 **L'importance d'une « double écoute ».** Écoute à la fois de la tradition de foi (Écritures, histoire) et du contexte. Dans un contexte français où beaucoup de paroisses s'épuisent à maintenir en place des structures et des activités existantes, la double écoute invite à



prendre de la distance pour évaluer, pour questionner, pour rêver et, surtout, pour « écouter ce que l'Esprit dit aux Églises ». Devant les nombreuses actions possibles, une paroisse ne doit pas essayer de

tout faire, mais de discerner l'appel missionnaire de Dieu. Elle peut ensuite poser des priorités pour sa vie communautaire, en renonçant à certaines actions pour en renforcer d'autres.

Des enjeux particuliers liés au contexte français

- 22 En même temps, l'expérimentation de l'Église d'Angleterre a fait apparaître certains enjeux liés spécifiquement au contexte français :

1. Religion et témoignage

La dynamique de la *Mission Shaped Church* repose en grande partie sur la capacité des chrétiens et des communautés à témoigner de leur foi au cœur de la société, de manière ouverte

et décomplexée. Or, en France, où les rapports entre religion et société ont toujours été compliqués, cette présence affichée représente un défi pour tous les chrétiens. Si, du côté catholique, la tentation est de vouloir reconquérir une société déchristianisée, du côté du protestantisme historique, la tentation est de rester discret au nom de la tolérance et du respect de l'autre.

Dans ce contexte, il est essentiel de dépasser les stéréotypes par un travail d'écoute et d'élaboration théologique, pour un renouvellement décomplexé des pratiques. Le concept qui s'y est avéré pertinent est celui du témoignage : « Si notre époque ne veut plus d'institution religieuse statique qui lui dise que croire ou que faire, elle est avide de témoins authentiques, qui osent dire simplement et ouvertement ce qui les fait vivre ». ³⁷

Sur le terrain d'une *Église de témoins*, les protestants ont un atout : ils sont fortement engagés au cœur du monde. Mais s'ils sont à côté des personnes extérieures à l'Église, ils ne pensent pas toujours ces réseaux relationnels comme des occasions de témoignage. Pour libérer la parole, il est important de penser l'Église locale comme un terrain d'entraînement, où chacun peut se renouveler spirituellement, et apprendre à parler simplement de sa foi.

2. Culture de l'innovation

Le développement des expérimentations en Angleterre a été facilité par une culture qui encourage la prise d'initiative et le pragmatisme. Or, en France, l'approche cartésienne, plus structurée, qui favorise la réflexion en amont et l'élaboration de projets dans le détail, ne semble guère favoriser la prise de risque et la capacité d'adaptation en fonction des contextes. Les séparations juridiques entre actions d'Église et actions diaconales ou culturelles ne facilitent pas le développement de projets qui allient de manière créative le cultuel et le culturel, le témoignage et le service, comme c'est le cas en Angleterre.

Et pourtant, dans leur propre histoire, les protestants français ont toujours su s'adapter aux exigences de nouvelles situations,

³⁷ *Des Orientations pour nos Églises*, p.4.

en conjuguant tradition et nouveauté. L'histoire du protestantisme français est riche d'exemples d'innovation missionnaire contextuelle. Les modèles d'Église plantée et Église dressée, le développement de réseaux de petites communautés, l'implantation d'Églises-filles, le témoignage par les œuvres sociales, la création de centres de rencontre, le développement d'initiatives œcuméniques... font preuve d'une inventivité dont des paroisses peuvent s'inspirer à nouveau aujourd'hui.

Plus largement, les mutations sociales qui conduisent à des fragmentations culturelles ont elles-mêmes tendance à favoriser l'émergence de références universelles en lien avec la mondialisation. Les médias, la communication, les réseaux sociaux, permettent le partage d'idées, d'information et de pratiques



qui, à leur tour, favorisent l'expérimentation et l'innovation. Dans les différents milieux d'Église en France aujourd'hui, on constate des dynamiques créa-

tives qui sont notamment portées par une génération connectée en réseaux qui dépassent les frontières ecclésiales, et dont les influences sont internationales.

3. Pluralité des formes et unité de vision

Le troisième enjeu est lié à la mise en pratique de l'« économie mixte ». Encourager une diversité d'approches missionnaires en fonction des contextes nécessite de les articuler entre elles. Au sein de l'Église d'Angleterre, l'unité est portée symboliquement par une identité historique, par le gouvernement de l'Église et, dans chaque diocèse, par l'évêque. Mais au-delà du symbole, dans la démarche missionnaire, l'unité de l'Église est portée par une théologie tournée vers la mission.³⁸ Cette orientation se décline dans chaque Église locale sous la forme d'une vision contextuelle pour la mission. Cette vision locale, qui

³⁸ Le rapport de 2004 a pris soin d'articuler une théologie pour la mission qui pourrait servir de base pour la démarche missionnaire proposée. Voir *Mission Shaped Church*.

articule des convictions théologiques en lien avec les besoins du contexte, permet ensuite une pluralité d'approches pratiques.

Pour le protestantisme historique français, la culture de la pluralité s'exprime autrement. Le souci de pluralité théologique et spirituelle place naturellement le centre d'unité dans une histoire et des références communes et dans des formes structurelles. Par conséquent, l'innovation culturelle peut être comprise comme un danger pour l'unité de la paroisse. Ceci est d'autant plus le cas que l'arrivée de nouvelles personnes relativise le rôle unificateur du patrimoine commun, et que le contexte requiert une orientation commune pour la mission.

Depuis 2013, le désir de l'Église protestante unie d'être une *Église de témoins* lui offre une orientation claire à un moment où les structures et les traditions de l'Église évoluent. Être une *Église de témoins* permet de redire l'Évangile de Jésus-Christ qui est la source du témoignage, et rappelle que la mission est constitutive de l'identité de l'Église.³⁹ Ce recentrage sur la vision devrait permettre une plus grande souplesse dans les formes pour avancer dans la mission, à l'image du corps dont les différents membres trouvent leur unité dans la tête, pour agir ensemble.

4. Leadership et formation

Un des éléments permettant l'émergence rapide des expérimentations au sein de l'Église d'Angleterre a été le développement de formes de leadership adaptées aux besoins missionnaires du nouveau contexte. Le système épiscopal, avec son cadre identifié et son autorité reconnue, y a joué un rôle important pour favoriser de nouvelles initiatives, comme le fait également le pasteur en situation locale.

Or, en France, le rôle du « leader » est plus ambigu que dans la culture anglo-saxonne. Marquée dans son histoire par des

³⁹ C'est dans cet esprit que se prépare également le 500^e anniversaire de la Réforme. Plutôt qu'un moment de commémoration historique, l'Église a choisi d'en faire une occasion de témoignage. La démarche s'intitule : « 2017, nos thèses pour l'Évangile ». Elle s'accompagne de l'élaboration d'une déclaration de foi.

formes d'autorité perçues comme illégitimes ou abusives, la France a développé une culture de la contestation qui ne favorise pas l'émergence de modèles constructifs de leadership. Cette ambivalence touche particulièrement le protestantisme traditionnel, dont le mode de gouvernance collectif privilégie la dimension collégiale, parfois au détriment de la spécificité du ministère pastoral.

En réalité, le développement des *Fresh Expressions* en Angleterre repose sur les *deux* formes de leadership : individuelle et collective. Chaque initiative est portée par une équipe, dont le leader assure la cohésion, et par une vision, dont les contours ont été élaborés collectivement. En situation de protestantisme français, il est donc important d'affirmer à côté de la dimension collective, la formation des personnes et le développement de leurs charismes pour la mission.

Dès 2004, l'Église d'Angleterre a reconnu que, si elle voulait réellement être une Église « pour la mission », l'impératif missionnaire devait marquer sa manière de former ses ministres et ses laïcs. Des parcours de formation dans les diocèses ont ainsi été développés, souvent dans le contexte d'un accompagnement d'équipes de terrain et de communautés naissantes. Dans le contexte français, des offres de formation au leadership spirituel et missionnaire se développent, mais ils y sont encore à leurs débuts.⁴⁰ Des parcours de formation individuelle et communautaire au témoignage pour devenir une *Église de témoins* se développent dans l'Église protestante unie. Pourtant, le développement missionnaire ne s'est pas encore traduit dans la formation au ministère pastoral.

⁴⁰ À noter : des parcours « Des pasteurs selon mon cœur » portés par l'association Alpha (surtout en milieu catholique), et des formations à l'implantation offertes par le CNEF. Du côté luthéro-réformé, des laboratoires de formation à la mission : le projet Saint Paul, ancré dans l'Église protestante unie du Marais (Paris) <http://saintpaul.pro> et le projet Khi, issu de l'Église Évangélique Réformée du canton de Vaux (Suisse) <http://projetkhi.eerv.ch>. Par ailleurs, l'université de Strasbourg et l'Institut protestant de théologie offrent depuis peu des cours sur l'évangélisation, mais pas encore en lien avec des pratiques sur le terrain. Enfin, la formation continue des pasteurs intègre progressivement la dimension missionnaire, avec notamment un stage en 2016 sur les « Fresh Expressions » en Angleterre.

Dans ce domaine, la logique de l'économie mixte offre des perspectives intéressantes. D'un côté, les offres traditionnelles de formation théologique peuvent être renforcées, en y ajoutant une perspective missionnaire. De l'autre côté, de nouvelles formations au ministère « pionnier » peuvent être développées, tournées vers la mission et proposées en lien avec un ministère local. En Angleterre, un lieu de formation, St Mellitus College (Londres), ouvre des pistes intéressantes à cet égard pour le contexte français. Par une approche d'« orthodoxie généreuse », qui cherche à dépasser les clivages théologiques, il offre une formation théologique à la fois universitaire et spirituelle, en dialogue avec le ministère, et caractérisée par une orientation résolument missionnaire.

Conclusion

Qu'il n'existe pas en France un foisonnement d'initiatives à l'image de la *Mission Shaped Church* en Angleterre, ne devrait pas nous surprendre, compte tenu des différences culturelles entre ces deux pays. Le principe d'inculturation nous rend attentifs aux formes multiples que peut prendre la démarche missionnaire. Néanmoins, dans la mesure où les *Fresh Expressions* représentent une réponse missionnaire aux mutations socio-culturelles globales, il est important de souligner les éléments de convergence, pour s'inspirer des initiatives vécues, en vue de l'émergence de réponses adaptées au contexte français.

Ce processus est en cours. Pour l'Église protestante unie, l'expérience de l'Église d'Angleterre a indiqué un chemin de renouvellement spirituel et missionnaire dans le cadre d'une Église historique. Il s'agit d'accompagner un changement de manière d'être Église dans la société, changement déjà entamé en réaction à la fragilisation des modèles traditionnels, mais également grâce au renouvellement interne des communautés et à une volonté nationale d'explicitier l'orientation missionnaire de l'Église.

Pour poursuivre ce chemin, nous pouvons souligner deux défis : le développement d'une « économie mixte » et la formation aux ministères « pionniers ». Dans le premier cas, il s'agira d'encourager l'expérimentation locale en permettant le développement de modèles différents, et de favoriser de nouvelles formes de

solidarité spirituelle. Dans ce processus, les régions joueront un rôle essentiel pour partager la *vision* missionnaire, pour ouvrir le champ du possible et pour discerner des formes d'accompagnement adaptées aux besoins locaux.

Dans le cas de la formation, il sera important de développer des formes de ministères adaptés aux besoins d'une Église de témoins. Il s'agira de rapprocher l'enseignement théologique des réalités du terrain, d'intégrer la missiologie au cœur du cursus de formation, de discerner des candidats au ministère ayant une fibre d'évangéliste pour les orienter vers des postes adaptés, de développer des ministères pionniers (bénévoles et rémunérés) pour des projets locaux, et de faciliter la formation pratique et théologique de ceux qui exercent déjà un ministère.

Devant les multiples défis et la tentation de découragement, et pour rappeler que la dynamique de la mission vient non de l'Église mais de Dieu, l'Église d'Angleterre a choisi de prendre appui sur le verset de l'apôtre Paul: « *Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui a fait pousser* » (1 Cor 3,6)⁴¹. De son côté, l'Église protestante unie a mis en avant la même orientation par une phrase simple, qui ouvre de nouvelles perspectives: pour être une *Église de témoins*, il faut « choisir la confiance ».⁴²

Sitographie

www.freshexpressions.org.uk

<http://www.eglise.catholique.fr/espace-presse/communiqués-de-presse/395770-en-2015-ordinations-de-pretres-et-les-engagements-definitifs-de-religieuses/>

<http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-veques-de-france/guide-de-leglise/eglise-catholique-en-france-et-en-chiffres/371402-statistiques-de-leglise-catholique-en-france-guide-2013/>

28

⁴¹ *From Anecdote to Evidence*, citation sur chaque page.

⁴² Église protestante unie de France (ed.), *Choisir la confiance*, Lyon, Olivétan, 2013.

www.cellules-evangelisation.org
www.parcoursalpha.org
<http://zebible.com>
<http://www2.11visible.com>
www.jesus.catholique.fr
<http://www.jeunes-vocations.catholique.fr/reflexions-et-etudes/societe-et-medias/nouveaux-medias-et-evangelisation-panorama-initiatives-et-enjeux.html>
www.egliselyoncentre.fr
www.glorious.fr
www.chemin-neuf.fr/ou-nous-trouver/paroisses

http://www.lecnef.org/images/acymailing/livret_statistiques_cnef_2015_web.pdf
<http://chez-theo.org>
www.ohmygoodnesscafe.fr
<http://www.cafe-connect.fr>
<http://www.1pour10000.fr>
www.saveheure.fr/connaitre/
<http://surfchurch.com>
<http://www.eglises-maisons.com>

<http://temple.dumarais.fr>
<http://saintpaul.pro>
<http://projetkhi.eerv.ch>

www.theses2017.fr
www.cest-ca-leglise.fr
www.ecoutedieunousparle.com
www.paquesencadeau.fr
www.eglise-protestante-unie.fr/fiche/ressources-pratiques-7787
www.eglise-protestante-unie.fr/fiche/expositions-4261
www.eglise-protestante-unie.fr/fiche/la-revue-ressources-7807
www.eglisedetemoins.fr

www.stmellitus.org
www.ha-proche.fr

À monde qui change, nouveau modèle pastoral ?

Pour une approche missionnelle des ministères



Pasteur et professeur de théologie pratique à la faculté adventiste de théologie à Collonges-sous-Salève, France.

Gabriel Monet

Le monde est en constante mutation, l'Église aussi ! Les pasteurs seraient-ils en reste ?

La société contemporaine fait face à des transitions fondamentales, un véritable changement d'époque. Les uns parlent de post-modernité où le relativisme, les nouveaux tribalismes, la communication en réseau, la quête de sens, la primauté de l'expérience et le pragmatisme sont venus prendre le pas sur les marqueurs de la modernité que sont l'autonomie du sujet et la rationalité. D'autres mettent plus l'accent sur la postchrétienté, pour rendre compte de la privatisation du croire, de la perte d'influence des institutions chrétiennes et de l'effacement d'une foi chrétienne qui ne façonne plus la société. Toujours est-il que les contemporains, en tous cas en Europe, tendent à délaisser les Églises, et s'ils n'abandonnent pas la foi, favorisent une spiritualité de moins en moins liée à l'institution ecclésiale.

30

C'est donc dans ce contexte que les Églises chrétiennes cherchent à assumer leur vocation et à permettre aux croyants de vivre leur foi et de s'édifier mutuellement dans des communautés spirituelles souvent plutôt rétives au changement. Or, qu'elle le veuille

ou non, l'Église est en continuelle émergence, s'adaptant, se transformant et ce, même s'il y a aussi des résistances afin de promouvoir un statu quo jugé préférable par certains. Parfois désirée, parfois subie, cette transformation de l'Église peut impacter la conception du ministère pastoral mais aussi être impactée par le profil de ses leaders.

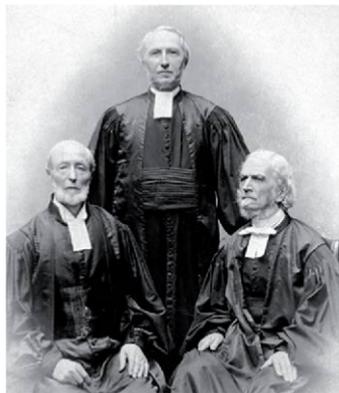


Or aujourd'hui, la tâche du pasteur est souvent perçue comme complexe et multiforme, voire ambivalente. On attend de lui... qu'il prêche, mais sans donner des cours de théologie ; qu'il organise, mais sans fonctionner en chef d'entreprise ; qu'il administre, mais en n'étant ni secrétaire, ni comptable ; qu'il écoute et accompagne, mais sans se prendre pour un psychologue ; qu'il discipline, mais sans se poser en juge. On attend de lui qu'il forme, qu'il évangélise, qu'il coache... Mais à force de s'élargir, le cahier des charges du pasteur ressemble à une impasse.

Comment, dès lors, redonner du sens à la fonction de dirigeant d'Église et concevoir à frais nouveaux le ministère pastoral ? C'est une question qui ouvre un véritable chantier, auquel cet article ne se veut qu'une modeste contribution. Pour tenter d'esquisser une réponse, il peut être utile de regarder en arrière avant de se tourner vers l'avenir. Or que distingue-t-on ? Que les ministères sont loin d'être figés, apparaissent souvent multiformes et ne cessent d'évoluer au fil du temps. Certes, avec le recul, il est aisé de considérer certaines évolutions comme des déviations, mais la perspective d'un retour au mode de fonctionnement de la primitive Église semble malgré tout une utopie tant les contextes, ecclésiaux comme sociaux, sont différents. Pourtant, ne peut-on y discerner des principes qu'il convient de mettre au goût du jour ? C'est pourquoi après avoir porté un regard biblique et historique sur les ministères, une attention sera portée sur une dimension clé du ministère tel qu'il apparaît dans le Nouveau Testament, et qui redevient plus que pertinent dans le contexte actuel, à savoir sa dimension missionnelle. Il sera alors temps d'envisager les différentes fonctions pastorales en gardant à l'esprit l'approche missionnelle prioritaire.

Un regard biblique et historique sur les ministères

Les différents termes utilisés dans le Nouveau Testament montrent clairement qu'il existe une fonction de leadership reconnue dans l'Église primitive. À Rome et à Thessalonique, il y a des **dirigeants** (*proïstamenoï*, ceux à la tête); à Corinthe, il est un don de **gouvernement** (*kubernèséis*, pilote); dans certaines autres Églises,



nous trouvons des **conducteurs** (*hègoumenoï*, évoquant la position du guide qui indique la direction par son exemple, son influence ou son conseil). Mais les mots qui reviennent le plus souvent sont **apôtre** (*apostolos*, qui signifie littéralement *envoyé*; les apôtres sont ceux qui sont les témoins et ont donc l'autorité pour diriger); **ancien** (*prèsbteros*, qui évoque la dignité de la fonction), et évêque (*èpiskopos*, qui désigne la fonction, la supervision).

Le terme **pasteur** (*poimén*, berger) est mentionné également, mais s'il est aujourd'hui très communément utilisé, il est très rare dans le Nouveau Testament. Beaucoup plus présent est la famille de mots liés à la diaconie (*diakonia*, service) qui peut désigner les **diacres**. Enfin, un rôle-clé est donné aux ministres de la Parole, du témoignage, de l'annonce de la Bonne Nouvelle; c'est la fonction des prophètes (*prophetai*), des docteurs (*didaskaloï*) et des évangélistes (*euaggelistai*).

Tous ces termes, cependant, ne semblent pas nécessairement définir autant de fonctions différentes. Pour certains, ils sont très souvent interchangeables ou équivalents. Le modèle de leadership de l'Église primitive n'est pas mis en place dès le début avec un schéma clair et définitif. Alors que l'Église naît et grandit, les communautés chrétiennes sont à la recherche d'un modèle satisfaisant. Et des approches différentes se développent qui dépendent du contexte et de la situation de chaque Église. Les auteurs du Nouveau Testament signifient par leur vocabulaire varié et leurs affirmations non-normatives sur le sujet que la conception du

leadership ecclésial a été le fruit d'un processus dès le début¹.

Une autre observation s'impose : sauf quand il s'agit d'énumérer les qualités individuelles, les termes d'anciens ou d'évêques sont toujours au pluriel dans le Nouveau Testament. Il y a des dirigeants à temps plein dans l'Église primitive, mais ils sont insérés dans le leadership global et collégial de l'Église. Et s'il y a des fonctions différentes, des dons variés et des responsabilités plurielles, il n'y a pas de distinction claire entre le clergé et les laïcs. On peut parler de ministres à temps plein, dès les débuts de l'Église, mais la notion de clergé est absente.

Peu à peu, trois postes de direction sont mis en place et reconnus : évêque, ancien, et diacre, mais ce modèle ne figure pas comme tel dans le Nouveau Testament. Ce n'est qu'à partir du moment où le baptême et la communion vont être considérés comme des sacrements, que seuls les évêques peuvent les administrer. Ceci est gérable tant que l'Église reste petite. D'ailleurs, le terme *prêtre* est donné à l'évêque, mais pas aux autres postes de direction, et encore moins à chaque croyant. C'est au cours du troisième siècle qu'un *ordo ecclesiasticus* est mis en place. C'est ainsi que les évêques, les anciens et les diaques sont mis à part et payés en tant que ministres à plein temps. Au quatrième siècle, avec le décret impérial, les païens affluent dans l'Église et, comme dans leurs anciens cultes, ils dépendent entièrement des autorités ecclésiastiques. Les seuls évêques ne peuvent faire face et les anciens sont donc décentralisés pour devenir des mini-évêques (*sacerdotes*), acquérant la fonction de prêtre et pouvant administrer les sacrements mais seulement *secundi ordinis*. Cette organisation hiérarchique, qui ne correspond pas au modèle néotestamentaire, est toujours en place avec quelques variantes dans nombre d'Églises encore aujourd'hui.

Au cours de l'histoire, il y a eu malgré tout différentes tentatives pour réformer cette structure et pour revenir à un modèle plus biblique, ou du moins pour diminuer l'écart entre le clergé et les laïcs : pauliciens, bogoumiles, lollards, béghards... la majorité ont

¹ Cf. Charles Perrot, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2000. L'auteur montre très bien, dans une étude exégétique approfondie et très riche, les différents aspects de ce processus.

été excommuniés ou clandestinisés parce que tentés par un rétablissement du ministère évangélique tel qu'il apparaît dans le Nouveau Testament. À leur propos, Yves Congar a écrit : « Les "hérésies" qui se sont développées à partir du XII^e siècle (Valdo, Wycliff, Hus) et qui triompheront à la Réforme du XVI^e siècle se caractérisent par le fait qu'elles mettent en question le salut même de l'Église caractérisé par la croissance de l'appareil clérical »².

Ce n'est qu'à la Réforme que ce désir a, en quelque sorte, plus ou moins abouti. Luther écrit : « Tous les chrétiens appartiennent à l'état ecclésiastique, il n'y a pas de différence, si ce n'est celle de la fonction »³. Le ministère devient accessible à tout croyant. Mais en théorie seulement, car pour de nombreuses raisons liées à la politique, au fanatisme et à l'état spirituel des chrétiens touchés par des siècles d'obscurantisme, Luther ne peut jamais vraiment passer de la théorie à la pratique.

Calvin, lui, travaille sur les listes de dons dans le Nouveau Testament - en particulier Ephésiens 4 -, et aboutit à la conclusion que « apôtre », « prophète » et « évangéliste » n'ont plus de sens pour le temps présent, les Églises étant suffisamment établies. De cette liste, il ne retient que « pasteur-docteur ». C'est sur la base de ce raisonnement qui distingue entre les dons d'une même liste que sera établi le système ministériel réformé, séparant le pasteur qui porte les charges de berger, docteur et gouvernant, des anciens responsables des besoins matériels de l'Église et des œuvres de bienfaisance.

La Réformation du XVI^e siècle constitue donc une première sécularisation du rôle du clerc marquée par « le passage d'un pouvoir sacré à un pouvoir intellectuel et moral ». Pour Jean-Paul Willaime, « avec le pasteur protestant en effet, le clerc n'est plus un personnage sacré jouissant d'un statut ontologique autre, il est un homme parmi les autres et peut donc se marier et vivre en famille comme tout laïc. Mais l'important magistère intellectuel et moral exercé

² Yves Congar, *L'Église de Vatican II*, 1966, Paris, Cerf, p. 113.

³ Martin Luther, « A la noblesse chrétienne de la nation allemande », in : *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1999, p. 595.

par le pasteur, ajouté au fait que tout pouvoir sacré n'avait pas disparu – notamment à travers le monopole de l'administration des sacrements du baptême et de la sainte cène –, limita les effets de cette première sécularisation »⁴. Cependant, toujours selon Jean-Paul Willaime, on peut distinguer une seconde sécularisation du rôle du clerc au xx^e siècle en lien avec l'accès des femmes au pastorat. Cette seconde sécularisation est marquée par la perte pour le pasteur de son statut d'exception. On peut aussi parler ici de « féminisation » du pastorat, non pas seulement parce que les femmes y ont accès, mais jusque dans la manière de concevoir le ministère pastoral. Même le ministère pastoral masculin est marqué par cette évolution de la figure du pasteur, celle du « prédicateur-docteur » vers « l'animateur-écoutant ». « Le passage d'un rôle d'autorité à celui d'accompagnateur, d'un rôle d'enseignant à celui de communicateur et médiateur est un aspect important. Cette évolution contribue à encore plus banaliser le pastorat, à en faire quelque chose comme une profession sociale à dimension spirituelle. [...] Ce faisant, le pastorat se rapproche de la vie quotidienne. C'est beaucoup moins le pasteur-évêque, maître en doctrine et gardien de la morale, que le laïc théologien qui accompagne les autres laïcs dans leur recherche de sens et leur quête de repères éthiques »⁵.

Il apparaît donc clairement que s'il y a des principes qui se dégagent de la vision biblique des ministères : responsabilité collective, attitude de service, accent sur l'annonce de l'Évangile, etc., les évolutions ultérieures qui paraissaient utiles un temps donné se sont trouvées être légitimement discutées quelques temps plus tard. Cependant, l'écart entre l'idéal et la réalité pratique rend souvent les évolutions dépendantes de facteurs difficilement contrôlables. Les dernières mutations pastorales qui tendent à minimiser le rôle du prédicateur-docteur au bénéfice de celle de l'animateur-écoutant, pour intéressantes qu'elles soient, ne semblent néanmoins pas suffire à répondre pleinement aux défis auxquels

⁴ Jean-Paul Willaime, « Les pasteures et les mutations contemporaines du rôle de clerc », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 15 (2002), p. 74.

⁵*Ibid.*, p. 75.

les Églises font face, ni d'ailleurs à apporter une pleine satisfaction à nombre de pasteurs qui restent en questionnement par rapport à leur vocation et au sens de leur ministère. Même si cela ne résoudra pas tout et que la tâche est des plus complexes, une dimension du leadership chrétien mériterait aujourd'hui d'être mise en exergue : la missionnalité des ministères.

Une approche missionnelle des ministères

Lorsque la grande majorité de la société était chrétienne, comme cela a été le cas, en Europe, de la période à laquelle on a donné le nom de chrétienté, point n'était besoin d'évangéliser les populations locales. La mission était donc associée à l'envoi de missionnaires en terres lointaines pour évangéliser des populations étrangères jusque-là hermétiques à la foi chrétienne. Dès lors qu'une diversité confessionnelle a vu le jour, certaines Églises ont été localement plus ou moins engagées dans une évangélisation qui n'en était pas une, à savoir tenter de convaincre des chrétiens d'une autre confession d'en changer au bénéfice de la leur. Ce prosélytisme est devenu de plus en plus désuet (quoique pas complètement et pas assez), peut-être en partie du fait de certaines prises de conscience, mais surtout parce le nombre de chrétiens pratiquants ayant passablement diminué, moins nombreux sont ceux susceptibles de changer d'Église. Il faut donc bien admettre aujourd'hui que l'Europe est devenue terre de mission. Il est vrai que l'on a beau jeu de parler de l'évangélisation comme concernant aussi l'Église et les chrétiens : il est essentiel de sans cesse (re)susciter une foi authentique et profonde chez tous les chrétiens, même pratiquants fidèles. Il n'empêche, une large frange de la population n'ayant plus de lien avec les Églises, ni même une relation vivante avec le Christ, ce sont ces personnes qui gagneraient à être concernées prioritairement par l'évangélisation. Ce défi missionnaire de proximité vient interpeller à frais nouveau l'Église qui n'a probablement pas pris toute la mesure de cette réalité. Cela vient aussi questionner les leaders dans leur conception et leur vécu du ministère pastoral.

36

On pourrait donc parler de la nécessaire dimension « missionnaire » des ministères. Cependant, le terme « missionnel » nous paraît préférable. Non que le premier soit inadéquat, mais le mot missionnaire est porteur d'une telle histoire qu'il rend difficilement

justice à la notion profonde et authentique de la mission. Au cours des derniers siècles en particulier, la mission allait de pair avec un colonialisme opportunément critiqué aujourd'hui. Par ailleurs, la mission, souvent prise en charge par quelques spécialistes, se vivait de manière très ecclésiocentrée, cherchant d'abord à obtenir comme résultat de nouveaux membres d'Église. Non que ce ne soit conjugable avec d'authentiques disciples du Christ, mais en mettant l'accent sur l'institution et ses croyances, on tend à minorer le rôle divin dans le processus de conversion. Ainsi l'essor du concept théologique de *missio Dei*, auquel se réfère le néologisme « missionnel », cherche à mettre en évidence le fait que l'action évangélisatrice des humains, fussent-ils pasteurs, n'est qu'une collaboration avec le Dieu missionnaire ⁶. La dimension collective est privilégiée, de même qu'une approche respectueuse de l'identité personnelle et culturelle des récepteurs. L'étymologie du mot « mission » qui évoque l'envoi, invite malgré tout les Églises, comme leurs leaders, à ne pas favoriser une approche attentiste mais bien volontariste qui implique d'être envoyé, probablement physiquement, mais plus encore dans l'esprit, pour oser aller à la rencontre des gens et des cultures afin d'y incarner l'Évangile.

Redécouvrir, voire même ré-inventer ce que signifie être un pasteur missionnel aujourd'hui est une tâche essentielle. Sans abandonner la responsabilité d'être des « bergers-catéchètes », les pasteurs contemporains devraient remettre au goût du jour les autres responsabilités mentionnées dans Ephésiens 4,11 que sont celles d'« apôtres », de « prophètes » et d'« évangélistes », toutes trois clairement liées à la mission et à l'annonce de l'Évangile. Il s'agit pour ce faire d'oser élargir le champ d'action du ministère au-delà du cercle ecclésial traditionnel. Il importe également de développer une proclamation qui sera non seulement culturellement pertinente dans le fond, mais aussi avec une rhétorique et un langage adaptés aux modes de communication contemporains.

⁶ Pour une relecture des textes bibliques dans cette perspective de la mission de Dieu, voir : Gabriel Monet, *Vous serez mes témoins. Une invitation à participer à la mission de Dieu*, Dammarie-lès-Lys, Vie et Santé, 2015. Pour un approfondissement de la notion d'Église missionnelle, voir : Gabriel Monet, *L'Église émergente. Être et faire Église en postchrétienté*, Berlin, Lit, 2014, en particulier le chapitre 7 : « Une Église missionnelle ».

Favoriser la narrativité, susciter l'imaginaire, valoriser l'authenticité, oser la créativité, viser le pragmatisme seront autant de caractéristiques utiles dans l'annonce de l'Évangile. Sans oublier la nécessaire complémentarité d'une prise de parole sanctuarisée avec une parole plus accessible que ce soit dans divers lieux de l'espace public ou via l'utilisation de l'Internet et des réseaux sociaux. Parce qu'une approche missionnelle est fondamentalement centrifuge (sans exclure une réponse centripète), elle implique pour les leaders ecclésiaux de sortir de leur zone de confort et d'aller à la rencontre d'autrui, d'être aujourd'hui les mains et les lèvres du Christ, d'incarner au cœur de la société les valeurs de l'Évangile.

Les fonctions pastorales

Oser une approche missionnelle des ministères n'élimine pas pour autant les différentes fonctions inhérentes au ministère pastoral. Il convient donc de réaffirmer leur utilité, éventuellement de les considérer selon une perspective missionnelle. En tous cas, ne pas négliger cette approche fonctionnelle.

En effet, Raphaël Picon observe que nous définissons souvent le ministère pastoral de trois façons : le faire du pasteur, l'être du pasteur, ou son statut. Mais aucune d'elles n'est satisfaisante et le risque est de confiner le pasteur à un rôle, dans le sens négatif du terme : quelqu'un qui joue à être et à faire ce qui est attendu. C'est pourquoi Raphaël Picon, afin d'éviter la chosification du ministère, préfère considérer le ministère pastoral à partir des fonctions qu'il exerce : « L'un des apports des Réformateurs fut justement d'avoir renoncé à un état clérical pour une fonctionnalité pastorale. Le pasteur ne l'est pas en vertu d'un état qui serait devenu le sien ou de son appartenance à un ordre spécifique, mais en vertu de la fonction qu'il exerce »⁷.

38 Dans la lignée de ces pensées, il semble donc intéressant de considérer le leadership ecclésial selon les fonctions les plus importantes qui définissent les spécificités du ministère pastoral. Il

⁷ Raphaël Picon, *Ré-enchanter le ministère pastoral. Fonctions et tensions du ministère pastoral*, Lyon, Olivétan, 2007, p. 23.

est vrai qu'une approche purement fonctionnelle peut également avoir certains risques, et il est toujours fondamental de voir chaque pasteur avec l'originalité qui le définit et une vocation spécifique reçue par Dieu. En effet, comme le dit Richard Bergeron, « Quand la fonction occupe toute la place, le sujet disparaît ; c'est la dernière étape du processus de cléricisation. Le "je" s'est retiré frileusement dans les derniers replis de l'être, et la conscience devient un territoire occupé par un personnage étranger. Le sujet ne se définit plus en rapport avec son moi intérieur ; il s'identifie à sa fonction. Il n'a plus de nom propre ; il porte celui de sa fonction »⁸.

C'est pourquoi, il est important d'équilibrer une approche fonctionnelle en valorisant chaque personne, chaque ministre, pour ce qu'il est, sans oublier de considérer l'appel qui induit son ministère. Ceci étant, les fonctions spécifiques d'un pasteur sont ce qui donne un sens et une légitimité à l'identité du ministère pastoral. C'est parce que le pasteur a reçu un appel de Dieu et a été formé qu'il peut avoir une responsabilité ministérielle spécifique qui l'engage à assumer des fonctions pastorales. Un signe de la reconnaissance de cette réalité sera, parmi d'autres, la consécration qui est à la fois une façon de demander à Dieu de bénir un ministère spécial et la reconnaissance par l'Église qu'une personne démontre l'aptitude à pleinement servir Dieu et son Église. Sans que ce soit exhaustif, cinq fonctions importantes du ministère pastoral sont ici envisagées, en prenant en compte, quand cela semble adéquat, les implications d'une approche missionnelle des ministères.

La fonction formatrice du ministère pastoral

Une des principales responsabilités que les pasteurs devraient prendre en charge est d'encourager, d'aider, d'équiper et de former chaque croyant à assumer la vocation de servir. Les pasteurs n'ont pas la charge de faire tout le travail eux-mêmes, mais de sensibiliser et former toute l'Église pour être en mesure d'accomplir sa tâche. Comme le dit Paul, le rôle des dirigeants est de « préparer le peuple de Dieu pour l'œuvre du ministère » (Ep 4,12). Les pas-

⁸ Richard Bergeron, *Les pros de Dieu. Le prêtre, le théologien, le religieux*, Montréal, Médiaspaul, 2000, p. 47.

teurs comme formateurs devraient donc envisager leur tâche comme un encouragement à tous les croyants à vivre comme de vrais disciples qui suivent Jésus-Christ, témoignant aux incroyants et servant ceux qui en ont besoin partout et à tout moment.

Lesslie Newbigin, parlant de la responsabilité des pasteurs et des dirigeants de l'Église, insiste sur le fait que toute l'Église est appelée à être dans le Christ un sacerdoce royal, ministère qui doit être exercé dans la vie quotidienne des chrétiens et dans leur travail séculier dans le monde. Mais, selon lui, « cela n'arrivera pas à moins qu'il y ait un sacerdoce ministériel qui sert, nourrit, soutient et oriente ce travail sacerdotal »⁹. Et le missionnaire théologien britannique propose une métaphore pour soutenir son idée qui est très intéressante : « Les hommes et les femmes ne sont pas ordonnés dans le sacerdoce ministériel dans le but de s'approprier le sacerdoce en en privant les membres, mais pour nourrir et soutenir la prêtrise des croyants. Tout comme on observe un jour de la semaine comme "Jour du Seigneur", non pas pour que les six autres jours soient laissés au diable, mais afin qu'ils puissent tous appartenir au Seigneur ; de la même manière, nous mettons à part un homme ou une femme en vue d'un sacerdoce ministériel qui n'a pas pour but de priver tout le corps du sacerdoce mais au contraire de le rendre possible »¹⁰.

Cette fonction pastorale de former et d'équiper implique de considérer les laïcs comme très importants dans le processus de croissance de l'Église. Jésus lui-même a passé la plupart de son temps à la formation des douze afin de multiplier l'efficacité du ministère plutôt que de chercher à recueillir toute l'attention sur lui. Bien sûr, comme Jésus l'a fait, les pasteurs doivent être des exemples et engagés dans de nombreuses tâches, y compris des actions discrètes et peu gratifiantes. Et, quand il leur arrive de se trouver au premier plan, cela devrait être avec un esprit de service. D'une certaine manière, c'est donc au pasteur d'aider les laïcs et non aux laïcs d'aider les pasteurs.

⁹ Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 235. NdE : la traduction est celle de l'auteur du présent article.

¹⁰ *Ibid.*

La fonction représentative du ministère pastoral

Une juste conception du ministère pastoral implique que les dirigeants représentent Dieu, son caractère, sa volonté vis-à-vis de ceux qu'ils peuvent influencer. Par la nature de leur ministère, leur vocation et leur leadership reconnus dans l'Église, les pasteurs ont la vocation de refléter l'action de Dieu pour le monde. Dans le même temps, les pasteurs sont considérés par la communauté comme leurs figures de proue et en tant que tels, ils ont un rôle symbolique de représentation de l'Église et des croyants. Paul Avis évoque cela en parlant d'un « paradoxe intrinsèque au ministère : il est divin mais aussi humain. Une façon de gérer ce paradoxe est de considérer le ministère comme représentatif du Christ et de son Église. [...] La représentation est le concept qui permet de faire le lien »¹¹.

Jésus est le seul médiateur entre Dieu et ses créatures. Par conséquent, les pasteurs ne représentent pas Dieu dans un sens de vicaire, en prenant la place d'un Christ absent, mais ils sont les instruments de Dieu qui contribuent à rendre Jésus plus perceptible et plus présent. Ce n'est pas le fruit de qualités personnelles, mais cela est rendu possible par le moyen de la grâce et de la vocation. « Le concept de représentation évite le double écueil de la théologie des ministères : identifier le pasteur consacré avec le Christ lui-même, au détriment des laïcs, ou encore séparer le Christ du corps, dans un réductionnisme ecclésiologique »¹².

La fonction représentative du ministère pastoral crée une double distance : entre le Christ et le pasteur, mais aussi entre le pasteur et la communauté. Un pasteur sait qu'il ne remplace pas le Christ, même s'il doit être aussi proche que possible de lui afin de représenter (présenter encore et encore) le Christ à l'Église et au monde. Dans le même temps, un pasteur sait qu'il fait totalement partie de l'Église et il a la responsabilité de représenter sans cesse l'Église à Dieu du fait de sa vocation et de la reconnaissance de son leadership par l'Église. La relation entre le Christ, l'Église et les pas-

¹¹ Paul Avis, *A ministry shaped by mission*, London, T&T Clark, p. 70.

¹² *Ibid.*, p. 72.

teurs est donc triangulaire et l'axe de la relation entre les pasteurs et la communauté est de l'ordre de la corrélation. Comme André Gounelle le dit : « Il n'y a pas de subordination, de sujétion ou de soumission dans un sens ou dans l'autre, mais une correspondance, une corrélation, un accord qui trouve sa possibilité et sa source dans l'obéissance commune au Christ »¹³. Oui, les pasteurs ont un rôle de représentation et une charge symbolique pèse donc sur leurs épaules, mais la relation que les membres d'Église ont directement avec le Christ induit un regard légitimement critique de leur part vis-à-vis du ministère pastoral. La relation pasteur-membre n'est pas censée être hiérarchique, ce qui n'empêche pas que Dieu puisse agir notamment à travers les pasteurs qui peuvent contribuer à la manifestation de la présence du Christ dans l'Église, et au-delà.

La fonction théologique du ministère pastoral

Il est possible d'être théologien sans être pasteur, mais pas d'être pasteur sans être théologien. La fonction théologique est essentielle car elle ancre le ministère pastoral sur le fondement qu'est la Bible. Les pasteurs sont appelés à être des hommes et des femmes de la Parole. Comme Paul exhorte Timothée, les pasteurs doivent garder le bon dépôt comme le modèle de saines paroles (2 Tim. 1,13-14). La valeur ajoutée du ministère pastoral en comparaison avec le ministère général des laïcs doit être visible dans l'aptitude à connaître, à partager, à expliquer et à prêcher la Parole de Dieu avec pertinence et excellence. En tant que théologien de la proclamation, un pasteur agira comme un témoin de Dieu, et le fait d'être un témoin est bibliquement l'essence même de l'apostolicité.

Il n'y a pas cependant d'opposition entre la théologie et la spiritualité. C'est pourquoi la tâche théologique du ministère pastoral ne devrait pas être un enseignement sec et aride avec un accent exclusif sur la rationalité. Selon une approche équilibrée, un pasteur cherchera, en tant que théologien, à combiner étude de la Bible profonde et sérieuse avec les réalités contextuelles, experien-

¹³ André Gounelle, « Le ministre et la communauté », in : *Études théologiques et religieuses* 63 (1988/2), p. 248.

tielles et spirituelles. Dans ce sens, pour qu'un texte biblique parle et ne reste pas lettre morte, Elisabeth Parmentier¹⁴ défend l'idée que la prédication n'est pas, ou n'est plus la transmission d'un message à sens unique transmis par le prédicateur aux auditeurs. Les sciences de la communication ont mis en évidence que les choses sont bien plus complexes et que l'acte de prêcher implique de créer un « nouage » entre le monde de la Bible, la tradition de l'Église, la recherche théologique et le croyant dans le monde contemporain. La prédication se voit ainsi reconnaître plusieurs dimensions : la dimension ecclésiale (le prédicateur est mandaté par l'Église et pour l'Église), la dimension existentielle (la prédication a pour but d'interpeller les auditeurs dans leur contexte en les invitant à une nouveauté de vie), la dimension exégético-herméneutique (le prédicateur aide à comprendre le monde du texte biblique) et la dimension théo-logique (la prédication a pour vocation d'être une offre de relation avec Dieu). Cette responsabilité théologique du pasteur concerne non seulement la prédication traditionnelle en Église auprès d'auditeurs fidèles mais ouvre également à la responsabilité, certes difficile à assumer, de trouver les moyens d'une annonce de la Bonne Nouvelle qui soit audible et pertinente pour l'ensemble des contemporains. Il y a là une véritable invitation à la créativité.

La fonction accompagnante du ministère pastoral

Même si les pasteurs ont une vocation particulière, une formation particulière et des responsabilités particulières, leur ministère ne peut être efficace et puissant que s'ils acceptent d'accompagner les croyants et les chercheurs spirituels dont ils sont appelés à prendre soin. Dieu a décidé d'habiter au milieu de son peuple et de se faire connaître par la construction du tabernacle, en plein centre du camp lors de l'exode. Dieu a décidé d'habiter au milieu de son peuple à travers Jésus-Christ qui accompagnait toute personne rencontrée en fonction de ses besoins. De la même manière, les pasteurs gagneraient à être au cœur de l'Église mais aussi de son environnement,

43

¹⁴ Elisabeth Parmentier, « De l'Écriture à la prédication », in : *Positions luthériennes* 52 (2004/1), p. 89-108.



priant pour eux et avec eux, participant totalement à la vie et au témoignage de l'Église.

Très souvent, le pasteur est littéralement et physiquement face à l'Église, quand il prêche par exemple. Ce n'est pas mauvais en soi, mais cela pourrait illustrer une conception du ministère où le pasteur est considéré comme le centre de l'attention de la communauté. Au contraire, s'il est normal qu'un pasteur soit physiquement devant et face à l'Église, son attitude et son ministère devraient témoigner symboliquement qu'il est peut-être devant mais surtout qu'il est en marche avec tous à la suite du Christ.

Par ailleurs, en prenant en compte une dynamique missionnelle des ministères, l'attitude d'écoute et d'accompagnement que le pasteur mettra en œuvre gagnera à concerner non seulement ses fidèles, mais également au-delà, en trouvant des moyens d'être présence accompagnatrice et solidaire pour toutes les personnes du secteur qui pourraient accueillir positivement une forme d'accompagnement spirituel. Cela implique de renverser une certaine conception attractionnelle où, bien souvent, le pasteur attend d'être sollicité pour entamer une démarche d'accompagnement, pour tendre vers une approche plus fluide, volontariste, altruiste dans laquelle le pasteur prend l'initiative de la relation, tout en respectant la liberté de chacun. Il deviendra ainsi un semeur d'Évangile, favorisant fécondité et engendrement spirituel¹⁵.

¹⁵ Toute la réflexion assez récente sur la pastorale d'engendrement pourrait ici

La fonction dirigeante du ministère pastoral

Le leadership, c'est d'avoir une influence. Ainsi, les pasteurs sont appelés à exercer une influence en vue d'amener les gens à Jésus et les aider à vivre selon ses valeurs. Il peut être utile, dans une perspective ministérielle, de faire la différence entre le don de leadership et la fonction de leadership. Certains peuvent avoir des capacités de leadership instinctives, et ce sera un avantage pour le ministère pastoral, mais si tous les pasteurs n'ont pas une telle disposition naturelle, il importe de faire face à la nécessité d'être un leader, et à n'en pas douter, Dieu sera là pour aider à développer cette aptitude du fait de la fonction. Une définition bien connue du leader chrétien donnée par Robert Clinton insiste, d'une certaine manière, sur ces deux aspects qu'il appelle respectivement la capacité et la responsabilité. « Un leader chrétien est une personne avec une capacité donnée par Dieu et une responsabilité donnée par Dieu pour influencer un groupe spécifique du peuple de Dieu vers les desseins de Dieu »¹⁶. Bien sûr, puisque le leadership chrétien est conçu sous l'autorité de Dieu, il n'y a pas de dichotomie entre le don et la fonction, la capacité et la responsabilité. Il est également important de ne pas oublier que le leadership n'est pas statique mais dynamique, ce n'est pas seulement une condition, mais un processus. « L'émergence du leadership est un processus de vie dans lequel Dieu intervient sans cesse de façon cruciale en vue de façonner le leader vers les buts qu'il a pour lui »¹⁷.

être fructueuse. Cf. Philippe Bacq, Christoph Theobald (éd.), *Une nouvelle chance pour l'évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles/Montréal/Paris, Lumen Vitae/Novalis/Les Éditions de l'atelier, 2005 ; Philippe Bacq, Christoph Theobald (éd.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Bruxelles/Montréal/Ivry-sur-Seine, Lumen Vitae/Novalis/Éd. de l'Atelier, 2008.

¹⁶ Robert Clinton, *The Making of a Leader*, Colorado Springs, Navpress, 1988, p. 245. Cette définition manque probablement d'une dynamique missionnelle, à moins de considérer « le peuple de Dieu » non seulement comme les croyants rattachés à une Eglise, mais en y incluant tout un chacun.

¹⁷ *Ibid*, p. 39. Clinton identifie six étapes dans le processus conduisant à être un leader : (1) les fondations souveraines, (2) la croissance de vie intérieure, (3) la maturation du ministère, (4) la maturation de vie, (5) la convergence, (6) la post-luminescence (p. 39-45).

Être un leader implique aussi de se concentrer sur les objectifs essentiels pour lesquels on a été appelé. Ce n'est pas en étant « plus occupé que Jésus »¹⁸ qu'un leadership pastoral efficace se manifestera. Il est nécessaire de déterminer les priorités dans ce qu'on peut appeler un « leadership ciblé »¹⁹. Cela permettra au ministère pastoral d'être visionnaire, en ne perdant jamais de vue la perspective de Dieu pour l'Église et pour le leader lui-même.

Il existe différents types de leadership. Même si la façon de faire la distinction entre cette variété de styles est débattue, il y a un accord général sur cette réalité. Kurt Luwin a été un pionnier en la matière en distinguant trois styles principaux de leadership : autoritaire, participatif, par délégation²⁰. D'autres ont proposé des typologies alternatives²¹ mais, quelle que soit la catégorisation choisie, il est important de garder à l'esprit qu'un pasteur n'est pas nécessairement appelé à diriger de la même manière qu'un autre pasteur. En outre, un pasteur ne dirige pas toujours avec le même style en fonction de la paroisse, du projet, des gens avec lesquels il travaille, ou du domaine du ministère. Différents styles de leadership peuvent être trouvés dans la Bible. Dieu appelle des personnes différentes pour différentes tâches, il est ouvert à différents styles de leadership en fonction des situations différentes. Mais si la capacité de développer des styles de leadership alternatifs peut enrichir le ministère, il y a un élément constant à propos du leadership pastoral afin d'être fidèle à la vision de Dieu et à la Bible : le leadership chrétien doit toujours être un leadership de service.

¹⁸ James Cress, *Common Sense Ministry. A Blueprint for Successful Laity and Pastoral Leadership*, Silver Spring, Ministerial Association Resource Center, 1999, p. 5.

¹⁹ Robert Dale, *Leading Edge. Leadership Strategies from the New Testament*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 36-47.

²⁰ Kurt Lewin, Ronald Lippitt, Ralph White, « Patterns of aggressive behavior in experimentally created social climates », *Journal of Social Psychology* 10 (1939), 271-301, étude ensuite développée par les étudiants de Kurt Lewin : Ralph White, Ronald Lippitt, *Autocracy and Democracy: An Experimental inquiry*, New York, Harper & Brothers, 1960.

²¹ Par exemple, Kenneth Blanchard considère que le leadership peut se décliner selon quatre styles : directivité, coaching, soutien, délégation (*Leadership and the One Minute Manager*, New York, William Morrow, 1986, p. 68). Daniel Goleman propose six styles : commandant, visionnaire, affiliatif, démocratique, pacificateur, coach (« Leadership that Gets Results », *Harvard Business Review*, March-April 2000 p. 78-90. Voir aussi : Daniel Goleman, Richard Boyatzis, Annie McKee, *Primal Leadership*, Boston, HBS Press, 2002).

Comme il le fait remarquer avec beaucoup d'à-propos, Henri Nouwen considère que dans nos sociétés, de plus en plus de personnes souffrent d'un handicap spirituel et ne savent pas vers qui se tourner pour trouver un remède. Or, « c'est ici que le besoin du leadership chrétien apparaît. Le leader du futur est celui ou celle qui osera proclamer sa non-pertinence dans le monde contemporain comme une vocation divine en se montrant solidaire des victimes de l'angoisse cachée derrière l'éclat du succès afin d'y apporter la lumière de Jésus »²². Et Nouwen d'ajouter un peu plus loin que ce que Dieu nous invite à vivre, « ce n'est pas un leadership de pouvoir et de contrôle, mais un leadership d'impuissance et d'humilité par lequel Jésus-Christ se manifeste »²³.

Conclusion : évangeliste, pasteur, disciple

Dans le dernier chapitre de l'Évangile de Jean, l'expérience que Jésus fait vivre à Pierre peut être considérée comme paradigmatique du ministère de ceux qui, comme Pierre, ont la charge de conduire l'Église²⁴. On y trouve en effet des éléments-clés de la vision du ministère tel que Jésus le conçoit. Dans un premier temps, Pierre part à la pêche, il est un évangeliste. Mais par ses propres moyens, il ne capture aucun poisson. Ce n'est que lorsqu'il entend et obéit à la voix du Seigneur qu'il fait alors une pêche miraculeuse. C'est encore à la voix du Seigneur que Pierre tire le filet à terre et met aux pieds de Jésus les cent cinquante-trois gros poissons pêchés, sans que le filet ne rompe, comme pour signifier l'importance de garder unis le fruit de la pêche qui appartient entièrement au Seigneur (Jn 21,11). Puis, après avoir nourri les disciples, car Jésus prend soin de ceux qu'il appelle, la deuxième cène présente Pierre comme le berger, il est un pasteur. Pierre, qui a renié Jésus trois fois n'est a priori pas digne de confiance, mais la question que Jésus lui pose concerne son amour

²² Henri Nouwen, *Au nom de Jésus*. Réflexions sur le leadership chrétien, Ottawa, Novalis, 2005, p. 31-32.

²³ *Ibid.*, p. 68

²⁴ Ce regard sur le dernier chapitre de l'évangile de Jean est inspiré de Lesslie Newbiggin, « Episcopacy and Authority », *Churchman* 104 (1990/4), p. 335.

envers lui. Jésus ne l'interroge pas sur son amour envers le troupeau. C'est en fonction de son amour envers Dieu, en tant que pécheur pardonné, que celui qui est appelé est qualifié pour prendre soin du troupeau (Jn 21.15-17). Enfin, Pierre est un disciple. Jésus l'avertit qu'accepter ce rôle-là implique de s'engager sur le chemin de la croix. Mais, malgré tout, Jésus conclut avec ce qui est la parole essentielle : « Suis-moi » (Jn 21.19).

Évangéliser, tout en sachant que c'est Dieu qui convertit ; prendre soin du troupeau sur la base d'un véritable amour du Seigneur ; et suivre Jésus en acceptant d'être son disciple quelles que soient les circonstances... Voilà une conclusion stimulante pour une réflexion sur le ministère ! Comme Pierre, rentrer dans le projet de Jésus implique pour un pasteur d'être certes un évangéliste et un berger, mais d'abord un disciple. La première responsabilité de quiconque souhaite exercer un ministère est de suivre Jésus d'une telle manière que cela donne envie et confiance à tout un chacun de suivre à son tour le Christ.

Liquider le message en liquéfiant l'Église ?



Gilles Boucomont a été pasteur de l'Église protestante unie du Marais, à Paris, de 2004 à 2016

Gilles Boucomont

Restreindre la culture présente de l'Occident à la postmodernité est une analyse obsolète. En effet, la mondialisation - par le transport des personnes et la circulation des biens et de l'information - a bouleversé notre monde plus encore que nous ne l'imaginons. Notre univers n'est pas significativement plus mondialisé que les rives de la *Mare Nostrum* - la mer Méditerranée - sous César, mais les mélanges s'y opèrent beaucoup plus vite et bien plus souvent. Notre monde n'est pas plus intégrateur que celui de ces temps antiques, si l'on considère comment le Colisée rassemblait déjà un multiculturalisme visible via les temples à chacun des dieux des nations conquises. Le polythéisme structurel de l'actuelle mondialisation s'est accompagné d'une mutation : l'absolutisation du relativisme des idées. « Tout se vaut, donc à quoi veux-tu donner de la valeur ? » La postmodernité d'après-guerre était fille de la modernité. Elle avait conduit à l'abandon d'un idéal moderne, commun et universaliste, celui incarné par la pensée républicaine des Lumières, en France. Mais finalement la postmodernité ne se définissait que par rapport à la modernité dont elle était la contestation : la fin des idéaux avait conduit au mixage des vérités autrefois

réclamées comme absolues par les différentes cultures. La postmodernité les relativisait en proposant leur mélange.

L'après-post-modernité, l'ère des cultures liquides, a commencé par l'accélération hyperbolique de l'information qu'Internet a générée. La *doxa* postmoderne est intégrée par tout le monde : il n'y a plus d'universel, il n'y a plus que du relatif.

L'entrelacs des cultures, la découverte de l'autre, puis le mixage des cultures ont créé des phénomènes nouveaux. Maintenant ce sont désormais des cultures nouvelles qui se créent, non plus par osmose, mais par génération spontanée. En effet, les générations nouvelles ne sont plus issues de ces cultures particularistes qui habitaient leurs parents et grands-parents. Ces derniers avaient pu opérer des ponts et identifier des lieux de rencontre parce qu'ils savaient d'où ils venaient. Ce n'est plus le cas pour la génération suivante. Leur culture est dans l'au-delà des cultures.

La globalisation de la *pax romana* conduisait à la rencontre et à la diversification. La *glocalisation* de la *pax americana* crée un supraculturalisme, une nouvelle culture. Dans les expériences impériales du temps des César, le point où tous se rejoignaient était l'expérience commune de la nature, des saisons, du rapport à la terre et à ses rythmes. Cet ancrage était commun. L'ancrage commun de la génération smartphone, c'est la guerre entre systèmes d'exploitation informatique, OS X vs. Android, c'est Mac contre PC. C'est la culture de la panne qui remplace la culture de la peine, la surprise du « zut, ça ne fonctionne pas », plutôt qu'« encore un effort nous allons y arriver ». Ce sont aussi les objets culturels que produisent ces supports communs, à savoir des contenus supra-culturels : *Games of Throne* ou *Grand Theft Auto*, *Harry Potter* et *Batman*. Et plus le temps avance, plus ces nouvelles mythologies s'éloignent des cultures dont elles sont censées être issues (la culture anglo-saxonne notamment). C'est le temps de la culture liquide, qui fait suite à la culture postmoderne car elle est de plus en plus dématérialisée et déconnectée du réel de l'étable et des moissons.

50

L'Église en modernité fut triomphante car l'Évangile et en particulier la bonne nouvelle selon Paul de Tarse étaient des sommets de l'universalisme. L'Église catholique fut à l'aise dans cette ère qui était finalement le produit de sa propre culture. Le protestantisme



en fut la chimère, à la fois créateur et création de l'hypermodernité, sa culture de la tolérance allant jusqu'à risquer l'absence de conviction. Mais la rapidité d'expansion de la postmodernité et de la culture liquide a totalement dérouté une Église plurimillénaire. Trop rapides pour être intégrés, ces changements remettent en cause le substrat théologique de l'universalisme. Il en va de même pour ce qui est de l'ecclésiologie. Les formes de l'Église, plus que le fond de son message, ont fini par devenir le refuge où le sentiment religieux trouve sa sécurité. Bouleverser la forme devient presque plus insécurisant que de faire évoluer le message.

L'expérience que nous avons essayé de vivre dans la paroisse réformée du Marais est une réponse à plusieurs questions que pose l'accélération de notre propulsion hors de la modernité, en tant qu'Église mais aussi en tant que société.

Doit-on en fin de compte passer du solide au liquide?

Le sentiment que laisse entrevoir la succession des étapes de la modernité vers la postmodernité puis vers les cultures liquides, est qu'il s'agit d'une évolution, d'un changement d'ère. C'est

probablement une erreur. Cette évolution survalorise un pôle qui avait été occulté dans la polarité, ou en tout cas fortement sclérosé : le rapport à la nouveauté. Libérée, elle produit des frayeurs majeures pour des générations qui ont appris à penser avec des enseignants encore pleinement enracinés dans le terreau moderne. Paradoxalement, penser qu'il y a une évolution de la modernité jusqu'à la culture liquide est une conception très... moderne (et désuète). Car la société n'est pas devenue liquide ! Elle a modifié les modalités de sa liquidité. Elle n'a pas non plus abandonné l'universalisme ! Elle a changé dans son approche de l'universalisme.

La modernité humaniste prétendait aller plus loin encore que l'universalisme chrétien. Belle ambition, mais quelque peu babélique, et donc vouée à la dispersion et à l'échec. Elle fut l'apogée post-chrétienne d'un projet universaliste qui, s'il fut bien celui du Christ, devint trop rapidement celui de l'Empereur. L'universalisme est un des deux pôles de la pensée qui connaît à la fois son climax et son échec dans la modernité.

De l'autre côté du paradigme solide/liquide, l'emphase sur le pôle liquide est intrigante pour nous aujourd'hui car elle est grossie par l'accélération technologique qui n'est en fait qu'une circonstance favorable à l'éclatement des cultures précédentes et à la naissance d'une « culture supra culturelle ». Internet est le lieu de la dispersion des vérités. Et l'on peut douter que quiconque parvienne désormais à faire de la liquidité intégrale un nouvel absolu. Il est certain que l'absolutisation de la technologie (sous la forme du transhumanisme, par exemple) risque d'être à la société liquide ce que le totalitarisme a été à la sortie de la modernité : le lieu de la monstruosité, de l'apparition de la Bête, l'apogée qui est aussi sa défaite.

52 L'Église se leurre donc en pensant que la culture liquide est un nouvel absolu qu'il faudrait comprendre et conquérir comme une *terra incognita*, une nouvelle frontière ou une nouvelle extrémité de la Terre. C'est un archétype moderniste qui conduit à penser cela. La société liquide et sa culture sont nées de la fin du contrôle possible et de la castration de la nouveauté ou de la créativité par les pouvoirs politique et religieux. La libération du pôle créatif, sa sortie du contrôle par les institutions est une opportunité pour une Église qui retrouverait, via la théologie trinitaire, un sens de

la créativité, du salut et de la consolation. Il est hors de question d'abandonner la fonction de repère de l'institution, l'orthodoxie théologique ou la sagesse du rapport au temps long. On évitera ainsi de se jeter à corps perdu dans la création d'une Église restrictivement liquide, qui, oubliant le rapport au temps, se perdrait dans une éternité illusoire et désincarnée, se situant dans un ailleurs par rapport au temps biblique dans lequel nous nous trouvons toujours, et qui va de Genèse 1 à Apocalypse 22.

L'Église liquide marque-t-elle la fin de l'Église solide ?

La pensée paradigmatique n'a pas pour but de nous présenter des alternatives opérationnelles et pratiques : l'Église solide d'une part (institutionnelle, dénominationnelle, historique et supposée liturgique) et l'Église liquide (émergente, informelle, non dénominationnelle et supposée créative). Ce sont deux pôles qui entrent en combinaison dans un dosage spécifique lors d'un développement ecclésial nouveau. La Réforme a été jugée dangereuse par ceux qui voulaient le contrôle absolu car elle « liquéfiait » leur pouvoir, justement ! Mais ce n'était rien eu égard à ce que la mort définitive de la modernité triomphante autorise aujourd'hui.

L'Église solide valorise l'ancrage dans le passé et dans la durée, le *chronos*. Elle habite l'histoire en naviguant comme un rameur d'aviron, qui avance à reculons, le regard fixé sur la vue globale qu'il a de ce qui est derrière lui. Son histoire est mémorielle au risque du mémorial permanent et donc de la morbidité.

L'Église liquide valorise la nouveauté et le surgissement, le *kairos*. Elle habite l'histoire dans l'instantanéité de l'événement, du *happening*, de l'avènement, de la créativité et donc du futur, parfois au mépris de toutes les nouveautés d'hier qui ont constitué au bout du compte la tradition d'aujourd'hui. Son histoire est un éternel présent au risque de l'amnésie.

Redécouvrir le pôle liquide de l'Église à l'intérieur d'une paroisse, historique s'il en est, a été une expérience forte, en ces murs

du Marais qui accueillirent le premier culte protestant officiel et légal en 1803 dans Paris *intra muros*. Paradoxalement, la réussite et la croissance forte et rapide de cette paroisse sont passées par le renforcement des structures liturgiques, la valorisation de cette historicité et de toute la précédence tangible en ces lieux.

Il n'est possible de renforcer la liquidité de l'Église qu'en valorisant sa solidité. C'est l'expérience que font toutes les Églises non-dénominationnelles au moment où elles réalisent qu'elles doivent s'inscrire dans la durée. C'est en général à ce moment précis qu'elles vivent leurs plus grandes crises parce qu'elles ont négligé l'enracinement dans le passé, et le fait de générer pour elles-mêmes un passé au lieu de ne penser qu'à construire l'avenir.

Quels sont les lieux de sécurité et de solidité ?

Nous avons cru discerner une faille de pertinence dans la proposition libérale qu'offre majoritairement le milieu réformé. En effet, le libéralisme fait œuvre d'hypermodernité en proposant un humanisme post-religieux, un universalisme libéral qui dépasse le message même des religions et confessions. Il est frappant que l'expansion du libéralisme théologique soit allée de pair avec le raidissement des formes. Les personnes se sont cabrées sur les formes de l'Église, et notamment sa liturgie, l'utilisation de l'orgue, une batterie d'interdits symboliques très intégrés dans la culture réformée par rapport à ce qui peut ou ne peut pas se vivre formellement durant un culte. C'est un écueil à notre sens, car les termes de la polarité solide/liquide sont mal posés dans cette offre.

En proposant une orthodoxie paisible et ouverte du point de vue du message, nous avons permis que le socle commun soit de l'ordre du kérygme et de la foi. En insistant dans ce kérygme sur le message de libération apporté par le Christ, nous revalorisons la théologie trinitaire qui fait du salut le centre de l'expérience croyante. Je suis sauvé ; je découvre que j'ai été créé dans un processus créationnel qui est aussi de l'ordre du salut car il est l'extraction hors d'un chaos préexistant, le tohu-bohu de la Genèse ; et enfin cette œuvre n'est pas principielle, théorique ni même idéo-

logique, elle est existentielle car l'Esprit Saint actualise création, salut et consolation. Ce substrat est le lieu de la solidité. Et il permet d'investir dans les formes seules une plus grande fluidité, une plus grande liquidité de l'Église, et donc une créativité que seule l'adéquation au kérygme peut limiter.

Évangéliser en portant un message ou en apportant une libération ?

Poser ainsi une orthodoxie apaisée au service de la restauration de la personne concrète permet un traitement pastoral de l'évangélisation. En effet celle-ci n'est plus la promotion d'un message, mais bien l'offre d'une expérience de transformation, qui est précisément le type de désir qu'a suscité la postmodernité. Cela permet une utilisation décomplexée des réseaux sociaux par exemple, où est transmis finalement un message explicite, avec un kérygme lisible, qui vient souvent produire quelque étincelle par sa propulsion dans des formes décalées, et suscite l'attention, exhumant in fine ce message des limbes de l'attractivité où il était mort-né. Cela permet aussi le traitement paradoxal de questions pastorales à haut risque comme celui de l'accompagnement des personnes homosexuelles. La réalité concrète du soin aux personnes a une vraie valeur pour les gens réels (mais peut-être pas pour les idéologues) qui permet de finalement accepter un discours paisible de refus de la bénédiction des couples de même sexe. Le message est solide, il est le roc de la Bible sur lequel on peut construire sa maison, à la condition qu'il soit mis en pratique. Miséricorde absolue dans les faits et la pratique pastorale, et rigueur sans compromis dans la désignation des limites.

L'Église dans la société qui se pense liquide devrait donc être liquide en proportion équivalente de sa solidité. Trouver le bon réglage est un exercice complexe entre les deux pôles du paradigme, mais c'est certainement le lieu où l'Esprit Saint intervient, tel l'ingénieur du son, très réactif sur sa console, afin que le message soit toujours servi et que la forme soit, elle, asservie au message.

Conversion sans prosélytisme

Vivre et manifester l'Évangile en Mission populaire



Stéphane Lavignotte est pasteur de la Mission populaire évangélique de France à la Fraternité des Agnettes à Gennevilliers en Région parisienne. Il a, entre autres, publié : « Les religions sont-elles réactionnaires ? » (Textuel 2015).

Stéphane Lavignotte

Née au XIX^e siècle, la Mission populaire évangélique de France (MPEF) regroupe treize « fraternités » - maisons de quartier et centres sociaux -, dans toute la France. En quoi ces lieux, où se déroulent du soutien scolaire, des cours de français, de la solidarité par le vêtement, de la mobilisation des habitant-e-s sur leurs problèmes de vie quotidienne, des activités spirituelles, sont-ils missionnaires? Et avec quel sens théologique? Dans un milieu populaire qui s'est métamorphosé et diversifié religieusement, le prosélytisme des débuts a fait place à une manifestation de l'Évangile par un vécu partagé au-delà des convictions des uns et des autres.

56 Un éclatement des milieux populaires

La Mission populaire agit dans le milieu populaire de son époque. Celui du début du XXI^e siècle n'est pas sans rapport avec celui de la fin du XIX^e siècle. Au XIX^e siècle, il se pluralise du point de vue religieux. La classe ouvrière des grandes villes s'éloigne de



l'institution catholique. À Paris, au lendemain de la Commune dont elle a soutenu la répression, celle-ci est perçue comme un des piliers de l'ordre social. Une forte immigration juive s'implante à Paris fuyant les pogroms à l'Est de l'Europe. Les Églises – catholique comme protestante – s'inquiètent de cet éloignement du populaire ouvrier. Au ^{xxi}^e siècle, le milieu populaire des métropoles voit se mélanger une population « blanche » largement incroyante et des personnes issues de l'immigration noire et arabe pour qui la foi compte, parfois d'une génération à l'autre : l'islam des immigrants, principalement d'Afrique du Nord et d'Afrique noire, mais aussi le christianisme porté par des personnes d'Afrique subsaharienne et des Antilles. L'Église catholique, tout en s'y ressourçant, est loin d'encadrer cette réalité marquée, comme l'ensemble du champ religieux, par la désinstitutionnalisation et la dérégulation décrites par les sociologues.

57

La dureté de la vie au début du ^{xxi}^e siècle n'a heureusement plus grand-chose à voir avec celle de la fin du ^{xix}^e siècle, mais la fin des « Trente Glorieuses » et de son modèle protecteur et intégrateur fragilise à nouveau les milieux populaires : difficultés matérielles (logement, revenu...), précarité juridique (régularité du séjour),

précarité professionnelle, chômage, rapport difficile à l'institution scolaire, éloignement du système politique... À la frontière sociale, s'en ajoutent d'autres, sur lesquels, en tant que « mission », la MPEF se porte aussi : personnes en situation de handicaps (sourds et malentendants par exemple) ou personnes gays, lesbiennes, bi et transsexuelles (LGBT).

Le « milieu populaire » a certes des caractéristiques communes – faiblesse des revenus, du capital éducatif, précarité... – mais pour autant, contrairement à la classe ouvrière des années 50, il ne fait plus « milieu » au sens biologique d'interactions et de solidarités fortes. Il s'est diversifié, a éclaté, s'est pluralisé du point de vue social et religieux. Se développent en son sein des oppositions. A la fin du XIX^e siècle, naissent les débats qui donneront naissance à la loi de 1905 sur la laïcité ; aujourd'hui, ces débats reviennent sur fond d'interrogation sur la manière de vivre au quotidien cette diversité.

Être « Mission » hier et aujourd'hui, les aventures de la théologie

Dans ce contexte de changement culturel, que signifie être « mission » ? Au XIX^e siècle, dans le projet de Robert Mac All à la création la Mission populaire, il en est donné une définition classique. Les ouvriers s'éloignent de la foi, il faut se porter dans ce territoire d'incroyance pour les convertir à nouveau afin qu'ils rejoignent les Églises protestantes. L'alphabétisation et la lutte contre l'alcoolisme ont d'abord ce but. Dans les premières « Salles d'évangélisation », il est interdit de parler de politique et des problèmes sociaux. Cela n'est pas sans faire débat à l'époque. Le pasteur Tommy Fallot, fondateur du Mouvement du christianisme social, quittera la Mission populaire : « Ces conversions entre ciel et terre qui font séjourner les âmes dans je ne sais quel ballon captif produisent de pauvres fruits. »¹

¹ Tommy Fallot, *Protestantisme et socialisme*, Éditions Ampelos, 2010 (1911), p. 51.

Jusqu'au lendemain de la Seconde guerre mondiale, les pasteurs de la Mission populaire garderont cet objectif prosélyte. Pourtant, avec le temps, le sens de ce qu'ils considèrent comme « la Mission » se transforme pour prendre en compte la transformation du « populaire ». Celui-ci, avec les années 1950 à 1970, est perçu comme s'éloignant de toute croyance religieuse. Puis, sa pluralité grandit (non-croyance, islam, christianisme). Les personnes ne sont plus des chrétiens qui auraient « provisoirement » perdu la foi, mais des personnes pour qui leur non-croyance est conviction ou qui ont d'autres convictions religieuses. Apparaît alors ce qui peut paraître comme une contradiction : vouloir convertir le populaire peut être perçu comme agressif par celui-ci ; il y a le risque d'être rejeté par lui alors que l'objectif est d'être avec lui pour partager l'Évangile.

Cette interrogation est nourrie par la réception tardive de la théologie de Dietrich Bonhoeffer sur le christianisme areligieux : *Une théologie de la réalité*² d'André Dumas, premier ouvrage francophone important sur le théologien, paraît en 1968. Dieu n'est ni aux confins métaphysiques, ni blotti dans des frontières intimes, mais au cœur du monde, de l'homme réel, concret, entier. La suivance du Christ en est transformée. L'exemple du Christ, y compris en prenant part à ses souffrances, invite à passer d'un piétisme de l'évasion à un piétisme de la participation au monde. Ce monde est, selon Bonhoeffer, devenu monde majeur, sans religion et sans Dieu. De ce fait, écrit Dumas : « De religion de salut vers l'au-delà ou vers l'au-dedans, le christianisme y redevient pour l'avenir, foi responsable du monde sans Dieu devant Dieu. Cette responsabilité s'exerce à la fois comme action publique, politique, et comme action cachée, vie dans la discipline et la prière »³.

De manière implicite le salut est considéré comme universel et donc le prosélytisme n'est plus nécessaire pour que les personnes soient sauvées. Il s'agit d'un des éléments qui fait que la Mission

² André DUMAS, *Une théologie de la réalité*, Dietrich Bonhoeffer, Genève, Labor et fides, 1968.

³ *Ibid.*, p. 215.

populaire n'a plus comme objectif de convertir mais de « vivre et manifester l'Évangile en milieu populaire », selon sa charte actuelle. Les lieux de la Mission populaire ne sont plus des lieux de « conversion » au sens de Mac All mais des lieux où se rend visible l'Évangile parce qu'il s'y vit, sans que pour autant, ceux qui le vivent se mettent à confesser la foi chrétienne. Pour autant, n'y a-t-il pas dans cette vision de la mission une action de conversion à l'Évangile ?

Actualité du sens de l'Évangile et de la Conversion

Le pasteur en Mission populaire est souvent interrogé sur le lien entre la foi et l'action concrète, d'autant qu'il n'y a pas d'action prosélyte. Comment est-ce que j'y réponds quand on m'interroge ? Je donne d'abord un sens au mot « Évangile ». Il est, littéralement en grec, la bonne nouvelle. Cette bonne nouvelle est double. Premièrement, elle est la résurrection offerte à tous et toutes. Jésus a été ressuscité et, dans cet événement, la mort a été mise à mort. Cela signifie qu'aujourd'hui les puissances de mort – économiques, sociales, moralistes... - qui écrasent en permanence les personnes n'ont plus le dernier mot. Aujourd'hui, dans ce monde, les personnes écrasées par ces puissances de mort peuvent se remettre debout ; cela peut se vivre concrètement à travers notre action et notre amour les uns pour les autres. La seconde bonne nouvelle est la proximité du Royaume : il est au milieu de nous. Le Royaume de justice, de paix, de fin des séparations entre les personnes et entre l'humanité et la nature (voir les images du Royaume en Esaïe), parce qu'il est proche, nous influence pour faire vivre des lieux et des moments proches de cette utopie. Ces lieux et ces moments sont – pour reprendre l'image de Karl Barth - « signes et paraboles du Royaume ». De plus, Jésus, dans ses actes, vivait certaines choses que nous pouvons vivre à notre tour : accueil inconditionnel et inclusion, soin des personnes victimes de la maladie, du rejet, de la honte... Dans une chanson (« Parler »), écrite dans les années 1980 à la Fraternité Mission populaire du Picoulet (Paris 11^e) et devenue d'une certaine manière « l'hymne » de la Mission

populaire, cela se traduit ainsi : « Si les mots sont des frontières qui me rendent impuissant à renverser les barrières d'un langage trop savant, je me ferai parabole au milieu de mon quartier, mes actes seront paroles d'espérance et d'amitié ».

Enfin, je revendique de faire des conversions. Mais pas au sens où les personnes adhéreraient à une Église chrétienne. Je donne l'image du ski. Sur la neige, les gens peuvent avoir les skis dirigés dans une direction qui n'est pas la bonne. Pour changer de direction, ils doivent alors faire des mouvements compliqués, avec les jambes, en s'appuyant ou pas sur leurs bâtons, en évitant de tomber. En ski, on appelle cela une conversion⁴. Notre rôle est celui-là : aider les gens dont la vie va dans une direction mortifère et qui les rend malheureux, à changer de direction, à aller dans une direction vivante. Dans cette conversion, qu'ils soient d'une religion ou d'une autre n'a pas d'importance ; l'important est d'aller dans une direction qui est celle de la vie remise debout, résurrection. Le mot conversion ne retrouve-t-il pas le sens initial qu'il a dans le Nouveau Testament ? *Metanoïa* signifie d'abord transformation radicale de la vie et non changement de confession religieuse.

La Mission de vivre l'Évangile avec chacune et chacun.

Dans les lieux de la Mission populaire se déroulent une multitude d'actions : soutien scolaire, cours de français, domiciliation et accueil de sans-domicile-fixe (SDF), accompagnement des chômeurs, animations culturelles, cultuelles et spirituelles, etc. Les lieux sont fraternels, chaleureux, les gens les appellent « notre maison », ils y rencontrent des personnes qu'ils n'y rencontreraient pas habituellement. L'inclusion qui s'y vit fait une place à des personnes qui ne trouvent pas place ailleurs (personnes à la rue, personnes sourdes et malentendantes, personnes LGBT). À travers tout cela, se vit l'Évangile au sens précédemment défini : des personnes se remettent debout, agissent à la manière du Jésus des

61

⁴ Le même mot est utilisé pour un agriculteur conventionnel qui passe en biologique.

priori, refassent un « nous » solidaire et inclusif, et retrouvent l'espérance. Cette méthode, issue des Églises états-uniennes en milieu populaire et qu'on appelle « community organizing » (« organiser les quartiers »), fait le lien entre pouvoir d'agir et accompagnement spirituel. Un travail théologique spécifique, notamment avec le théologien et sociologue mennonite Frédéric de Coninck, nous a en effet convaincus que « la théologie de la grâce a partie liée avec le pouvoir d'agir. La grâce est ce qui nous permet de... ; c'est le « tu peux » qui remplace le « tu dois ». Elle est la présence qui nous permet de sortir de l'esclavage dans lequel nous sommes emprisonnés. »⁵ Jésus envoie dans le monde des personnes qu'il a soignées en leur disant : « ta foi t'a sauvé ». Il indique que – dans la rencontre avec lui - les personnes ont retrouvé une dimension spirituelle propre, un pouvoir spirituel en eux-mêmes qui les a sortis de ce qui les emprisonnait et les a mis en capacité d'agir. Il y a eu un « empowerment » (une augmentation du pouvoir d'agir) spirituel qui en permet d'autres.

Tout cela peut être porté, vécu, partagé par des personnes qui ne sont pas chrétiennes car cela rejoint leur espérance pour l'humain. Nous le comprenons et le vivons à partir de notre foi en Jésus-Christ, d'autres peuvent le comprendre et le vivre depuis d'autres religions ou non-religions. Il est « Évangile laïc », au sens des débats de la Mission populaire du Congrès de Dourdan en 2010. Il n'est plus question d'une Mission qui, par son prosélytisme, entrerait en conflit avec un populaire diversifié dans ses croyances, mais d'une Mission qui fait des disciples, non pas au sens de personnes adhérant à une Église, mais à un vécu de l'Évangile pour, auprès et avec tous et toutes, ce vécu manifestant ainsi son sens profond.

⁵ Document de travail de la Mission populaire évangélique.

Le projet de la RESU au Neuhof



Au service de la SEMIS - Mission Intérieure des Églises protestantes en Alsace, partenaire de la Mission populaire évangélique de France -, Sophie Fauroux est depuis 2015 animatrice-coordonnatrice du projet « La RESU » de présence diaconale dans le quartier du Neuhof à Strasbourg.

Sophie Fauroux

Sur cette photo, les bancs de l'église ont été bousculés afin de faire place aux « ateliers de Noël ». Les blousons des participants montrent qu'il faisait très froid dehors ce dimanche de décembre, mais je vous laisse imaginer l'odeur du chocolat chaud et



des petits gâteaux à la cannelle qui sortaient du four. Anahid, Larissa et Satenik préparent des cadeaux qu'elles emporteront. Je les ai rencontrées car elles prennent des cours de français offerts par le Secours Populaire dans les locaux du centre paroissial. Elles sont en demande d'asile ou déboutées et dorment en hébergement

d'urgence via le 115. Voyant qu'elles arrivaient bien avant l'heure des cours, j'ai chauffé et ouvert l'église, disposé des revues et du thé pour qu'elles attendent au chaud. L'hospitalité fait partie de ma mission d'animatrice du projet de la « RESU » dans le quartier du Neuhof à Strasbourg. RESU, comme Rencontre, Écoute, Solidarité et Unité, mais aussi comme « église de la Résurrection », bien sûr ! D'ailleurs, l'histoire ne s'arrête pas là puisqu'Anahid s'est révélée être violoncelliste et qu'elle a animé notre culte de Pâques. Depuis cela, elle est transformée, avec énergie elle rassemble des musiciens arméniens, géorgiens et ukrainiens tous les vendredis pour préparer un concert et nous récupérons des instruments pour monter cet orchestre. Par sa dynamique, cet exemple illustre bien ce que nous vivons ici.

Et pourtant, rien n'était joué et nous sommes passés tout près de l'abandon de ces lieux. Heureusement, l'association a pris le temps de poser un diagnostic et de repérer les besoins de ce quartier sensible. Cette démarche a engendré un projet assez souple, porté par une association, avec carte blanche pour trois ans. On peut saluer la volonté de l'UEPAL (Union des Églises Protestantes d'Alsace et de Lorraine) de ne pas délaissier un terrain déserté par de nombreux acteurs économiques et politiques et de rechercher ce que pourrait être une forme nouvelle et adaptée de présence chrétienne auprès des habitants.

Que faire d'un centre paroissial désaffecté ?

L'Église protestante de la Résurrection est sortie de terre en 1963, en même temps que ces grands ensembles modernes qui attiraient vers la ville de jeunes familles. Les parents travaillaient aux PTT, aux douanes ou au port du Rhin, de nouvelles écoles accueillait les enfants. Les premières images de l'église montrent les fondations en plein champs, rapidement relayées par les photos des confirmations, de la chorale des jeunes et de tant de repas, de buffets et de fêtes qu'une paroissienne âgée me disait avec émotion que le vrai cœur de l'église c'était la cuisine ! Cinquante ans après, le dernier pasteur est parti à la retraite, les registres attestent qu'il n'y avait plus ni mariages, ni baptêmes depuis quelques années. La salle des fêtes a servi de mosquée avant qu'une vraie salle de prière musulmane ne soit construite dans le quartier, et puis...

Le projet est issu des consultations d'acteurs politiques et sociaux du quartier. Il en est ressorti un grand besoin de soigner le lien social, de redonner la parole et l'initiative aux habitants et de soutenir la vie associative et ses acteurs. Nous y avons ajouté une attention toute particulière aux demandes spirituelles qui s'exprimeraient, quelle qu'en soit la forme. Lorsque la directrice d'une crèche me fait part de ses soucis pour gérer les plannings et se plaint en même temps de prendre du poids et de ne plus avoir de temps pour elle, est-ce une demande spirituelle ? Pas directement, mais nous décidons de marcher à l'heure du déjeuner, nous parlons, cela fait du bien et du lien. Et un jour, elle remarque une affiche annonçant la prière de Taizé et se souvient de l'aumônerie de jeunes qu'elle fréquentait – la suite lui appartient. Deux autres personnes ont des décisions professionnelles difficiles à prendre, nous sommes convenus de nous retrouver une fois par semaine de 7 h 45 à 8 h 15 pour méditer en silence dans l'église.

J'ai rejoint le groupe qui peaufinait le projet RESU au printemps 2014, un peu par curiosité, en voisine. Finalement j'ai été embauchée pour le mener à bien en janvier 2015. Pour commencer, je disposais l'an dernier de deux choses rares et précieuses : du temps – trois ans pour développer un projet - et de l'espace - une église, des salles, des bureaux, un presbytère et des jardins. Aujourd'hui, j'y ajoute l'engagement et les talents de bénévoles sur lesquels je peux compter, car je n'y arriverais pas toute seule. Le Conseil d'Administration de dix personnes s'implique dans la vision, dans les décisions et dans le bricolage quand il le faut. Sans oublier les partenaires associatifs dont les sollicitations sont précieuses : non seulement ils m'ont intégrée dans leurs réseaux mais ils me proposent de co-construire des projets communs et enrichissent ceux de l'association. Nous avons fait la demande d'un jeune en service civique pour l'an prochain.

66 Les difficultés que nous avons sous-estimées sont d'ordre matériel : le chauffage défectueux, les infiltrations dues aux réseaux usés et le mauvais état des salles appelaient des travaux que nous ne pouvions pas (encore) payer. La location du presbytère vide nous permet petit à petit d'améliorer l'état des lieux. C'est d'autant plus utile que nous voulons être une « maison ouverte » en capacité d'accueillir toutes sortes d'événements, comme des assemblées générales associatives ou des soirées contes et musique

montées avec le Centre socioculturel. Or les normes de sécurité, d'accessibilité et d'hygiène d'un établissement accueillant du public sont très contraignantes.

Une action diaconale ouverte sur la cité

Seize mois se sont écoulés, la maison a repris vie et santé. Le presbytère est devenu « maison relais » pour quatre dames rencontrant des difficultés sociales. Nous accueillons un Centre de Soins des Diaconesses. Dans les salles, les groupes se succèdent : ATD 1/4 Monde, les Scouts, le Secours Populaire avec ses enseignants et ses apprenants de Français Langue Étrangère, des ateliers de pratique culturelle... Les organisations hébergées cherchaient un lieu où se poser pour offrir des services nouveaux dans le quartier. Toutes sont prêtes à participer à notre aventure, même si les conditions matérielles sont très simples. En janvier, le CA les a invitées à partager une galette pour qu'elles se connaissent. Cela permet que des personnes accueillies passent d'un groupe à l'autre, du cours de français à la danse africaine, du soutien scolaire aux contes du mercredi.

Les intuitions qui nous guidaient au démarrage s'affinent. La première a été de ne plus desservir l'église par un pasteur mais de nommer sur place un/e animateur/trice qui fasse vivre ce projet associatif. Nous n'avons donc pas un fonctionnement de paroisse. Par choix, nous ne célébrons qu'un seul culte dans l'année, celui du matin de Pâques. Deux communautés évangéliques se réunissent les vendredis soirs et les dimanches : la communauté africaine anglophone dans l'église, la communauté Rom dans la salle des fêtes. Il existe une paroisse protestante à cinq cents mètres à vol d'oiseau ; des relations avec cette communauté et son pasteur se sont articulées avec le temps. Chacun sait qui fait quoi, ce qui a demandé quelques éclaircissements. Par exemple, je leur relaie les demandes de mariage, d'enterrement ou de visite du pasteur et nous accueillons les rencontres avec la communauté musulmane. Mais il nous faut rester vigilants, car j'entrevois le risque que le dialogue interreligieux se passe ici et que la paroisse plus « traditionnelle » s'en désintéresse. J'ai rejoint un groupe « pastorale en cité » où nous travaillons sur l'interculturalité et abordons ces questionnements.

Émergence d'une communauté.

Dans le même temps, je ressens de plus en plus que l'association est une communauté protestante particulière avec un vrai besoin d'accompagnement du cheminement des uns et des autres. Je l'éprouve lorsque je rencontre des gens du quartier, car leur histoire religieuse affleure toujours dans la conversation. Cette confiance me renvoie à de nouvelles responsabilités, elle me permet d'oublier les problèmes de canalisations bouchées pour retrouver le sens de ce qui m'a donné envie de travailler ici. Je le sens encore dans l'investissement des bénévoles pour qui nous sommes parfois le seul contact avec une Église, d'où leurs demandes de moments de célébration, de prière ou de bénédiction. Quatre ou cinq bénévoles se réunissent désormais les lundis soir pour prier « pour la paix au Neuhof » ; c'est peu mais c'est essentiel pour porter l'ensemble. Certains ont eu envie de développer des activités, « CaféRaconte » le mardi, contes et goûters le mercredi, une bibliothèque de rue pendant les congés scolaires. Il faut soutenir, coordonner, encourager et parfois arbitrer. Les propositions d'accompagnement que nous pouvons proposer aux différents groupes s'expérimentent. Une Église évangélique souhaiterait que des femmes illettrées apprennent à lire et écrire, mais à partir de la Bible. Pourquoi pas ?

Cette attitude d'ouverture est encouragée et soutenue par les partenaires avec lesquels nous construisons des projets. Par rapport aux autres associations qui s'investissent au Neuhof, il est clair que la RESU a un positionnement à part. Elle ne dépend pas de décisions politiques et mon poste n'est pas mis en danger par les réductions de subventions publiques, c'est une chance. Inversement, nous sommes très dépourvus puisque les personnes qui rentrent dans le centre paroissial ne viennent pas pour nos propositions traditionnelles d'Église - célébrations ou catéchisme - mais pour des services offerts dans nos locaux par d'autres que nous. Cette posture nous impose d'être modestes et de soigner l'hospitalité. Il nous a été demandé de prêter l'église pour des assemblées générales - elle est tout à fait adaptée à cet usage -, ou d'ouvrir des salles pour des réunions d'équipe. Mais nous avons surtout apprécié d'être sollicités pour des moments de médiation lors de conflits entre structures ou quand l'une d'entre elles a été mise en liquidation judiciaire. La remarque que nous étions un

lieu « neutre et bienveillant » nous a touchés. Car entrer dans un partenariat a aussi ses exigences : pas de leçons à donner de haut en bas, rester fiable et confraternel et ne pas se dérober en cas de problèmes. Parfois j'hésite, car ma parole engage l'Église dont je ne connais pas tous les enjeux. Avec quelle légitimité puis-je prendre la parole lors d'une conférence de presse à l'occasion de la fermeture d'un restaurant d'insertion ? Heureusement que le projet est accompagné par la SEMIS (la Mission Intérieure de l'UEPAL, proche de la Mission Populaire Évangélique de France) à qui je peux poser ces questions.

La « dynamique du provisoire »

Cette expression est de frère Roger de Taizé et elle illustre bien la légèreté de cette pastorale de la présence et de la disponibilité, le souffle qui l'anime et sa force de transformation. Nous avons beaucoup d'idées pour les mois à venir ; la plus jolie nous est arrivée sur un plateau : un jardin associatif partagé au pied d'un grand immeuble. Le projet se bâtit à partir de ce que chacun peut offrir : les familles, un club de prévention, une association d'habitants, des médiateurs sociaux et tous leurs savoir-faire et leurs rêves de jardin.

Je me demande parfois ce que les habitants du Neuhof attendent de la paroisse de la Résurrection. La plupart n'en attendent sans doute rien et pourtant il me semble juste que nous y restions. Pour recueillir leurs paroles de foi et contempler ce qui fait la beauté de toute vie. Pour témoigner, dans l'Église et la société, des solidarités fortes qui les unissent et sont des remparts contre la misère. Pour célébrer l'énergie des migrants et la générosité de ceux qui les aident. Pour raconter l'humour des femmes et la débrouillardise des mères. Pour conforter les pères, avec ou sans travail. Pour soutenir les maîtresses d'école, les animateurs, les éducatrices et se serrer les coudes dans les moments difficiles. Pour les enfants, aussi. La suite s'écrira chemin faisant.

Quel témoignage dans la société liquide ?



Pasteur et docteur en théologie. Il a exercé son ministère dans plusieurs paroisses et il a occupé divers postes de formation théologique et pratique. Il a publié aux éditions Olivétan en 2012 *Nicolas Louis de Zinzendorf : un éclairer au temps des Lumières, 1700-1760* et en 2016 *Martin Luther (1517-2017) : puiser aux sources du protestantisme*.

Marc Frédéric Muller

Ce texte voudrait contribuer à la réflexion sur la thématique générale du dossier relative aux évolutions religieuses dans le contexte des mutations culturelles qui touchent d'abord le monde occidental, mais qui concernent finalement l'ensemble des sociétés dans le processus de mondialisation. Tout en apportant des éléments spécifiques, il propose également quelques pistes de discussion ou de débat en réaction aux articles précédents, à partir d'une interrogation sur ce que pourrait être le témoignage des Églises dans la culture émergente.

Déclin ou reconfiguration du religieux en Europe ?

70

En France, les études quantitatives et statistiques sur les évolutions des institutions chrétiennes anciennes, tant catholique que luthérienne et réformée, montrent depuis de nombreuses an-

nées que ces Églises sont sur le déclin. Jean-Pierre Bacot¹ relève que, trop souvent, les approches qualitatives tendent à masquer ces évolutions profondes ou à les passer sous silence. Après avoir structuré la société française, les Églises sont devenues minoritaires et, bientôt, elles seront marginales. Dans le courant des années 2030, avec une chute rapide du nombre des prêtres et des religieux, malgré un patrimoine immobilier colossal, l'Église catholique française serait ramenée à « l'état de trace ». Dans le même temps, Jean-Pierre Bacot observe l'émergence de nouvelles communautés chrétiennes, mais leurs contours sociologiques lui paraissent confirmer la marginalisation du religieux : ces groupes sont principalement formés de personnes d'origine étrangère et socialement défavorisées. Dans l'imaginaire dominant, les formes d'expression religieuse ostentatoires et collectives deviennent le marqueur de secteurs mal intégrés, groupes repliés sur le passé, jugés « immatures », porteurs de croyances peu compatibles avec les valeurs de la culture post-religieuse. D'un point de vue politique, le clivage n'est plus entre une religion autochtone (même sécularisée) et une autre importée (les milieux évangéliques et pentecôtistes ou l'islam), mais entre les tenants d'une culture post-religieuse et des minorités attachées à un passé dont le retour est présenté comme une menace. Ainsi, la tiers mondialisation de l'Église catholique romaine pourrait favoriser un communautarisme défensif. Plus largement, la fracture sociale aurait donc désormais une déclinaison religieuse.

Sur cette voie du désenchantement (Marcel Gauchet), qui touche toute l'Europe et affecte en réalité toutes les religions, le débat est ouvert : après avoir franchi différents seuils de sécularisation (Jean Baubérot) et après le retrait des institutions ecclésiales ou religieuses, l'essor de l'incroyance marquera-t-il l'avènement d'une société post-religieuse ? Faut-il plutôt s'attendre à une reconfiguration de l'expression sociale des croyances et de la religiosité, qui serait une donnée anthropologique indépassable ?

71

¹ Jean-Pierre Bacot, *Une Europe sans religion dans un monde religieux*, Paris, Cerf, 2013.

Dans un contexte de dilution du religieux, d'absence globale de culture religieuse (Jean-François Barbier-Bouvet), comment peut être porté le témoignage chrétien et quelle peut être sa portée ?

Liquidité/solidité dans la société globale

Les caractéristiques du monde hypermoderne ou postmoderne ont été étudiées par le sociologue Zygmunt Bauman : fluidité et fluctuations des échanges, flexibilité et volatilité des marchés, relations libres et éphémères, logiques de consommation plutôt que d'engagement.



La société est devenue liquide dans ses fonctionnements, notamment en raison d'une accélération des flux d'information par Internet et de leur dématérialisation par les supports numériques. Au départ, la préoccupation économique de gagner du temps et de l'espace a favorisé la liquidité ; celle-ci s'est imposée progressivement pour devenir une valeur culturelle assumée dans une vision globale, certains allant jusqu'à promouvoir la fin des cultures, perçues comme des freins au développement (Francis Fukuyama). L'avènement de la liquidité peut être perçu comme une liberté face à l'emprise des systèmes traditionnels, rigides et contraignants, dans lesquels les individus sont toujours soumis à des autorités, placés sous tutelle. Pourtant, quand la liquidité devient elle-même la règle et le moteur d'un système, elle se transforme en nouvelle servitude, ou en puissance de marginalisation. La société liquide

portée par une quasi-culture, hors-sol et mondialisée, est alors vécue comme l'épreuve d'une instabilité permanente, comme un risque de perte d'assise et de repères. Le phénomène est connu dans le monde du travail, avec les délocalisations, l'exigence de mobilité professionnelle ou la libéralisation du droit de licenciement. L'invention du concept de « flexisécurité » - celui-ci désigne une organisation sociale qui veut combiner et garantir à la fois la flexibilité et la sécurité - voudrait être une réponse au besoin exprimé par une frange significative de la population qui se trouve fragilisée : celle-ci est écartelée entre, d'une part, la fascination pour la nouveauté, avec la mise sur le marché de produits innovants qui procurent satisfaction, plaisir, reconnaissance et, d'autre part, la déstabilisation liée à l'accélération des changements de normes, de valeurs, de procédures.

Le processus de liquéfaction, qui peut tourner à la liquidation, amène à s'interroger sur les lieux de solidité : sont-ils en voie de disparition ou plutôt en cours de reconfiguration ? Un monde à la dérive, assumant ses glissements constants, est-il nécessairement déviant ? Comment peut-on survivre et s'épanouir à l'ère de la dématérialisation et du virtuel-roi ? Comment la réinvention permanente des corps, jusqu'à leur dissolution, est-elle possible sans un nouage avec des formes de solidité ?

Au-delà des corps physiques ou des entités matérielles visibles, il est important de repérer, au milieu de la complexité, les éléments qui sont sources de solidité dans l'expérience individuelle comme dans la vie sociale. Sans les considérer comme des absolus, la solidité intérieure d'une personne, le maintien des traditions, la prégnance des cultures ou le cadre juridique d'un État constituent des bases structurantes qu'on ne peut négliger. Dans un contexte liquide, certaines populations éprouvent douloureusement la précarité générée par toutes les formes de dissolution dans la société. Les éléments solides deviennent alors des valeurs refuge ou des instruments de résistance : ils peuvent servir de levier pour des défenses identitaires ou favoriser des mesures conservatoires.

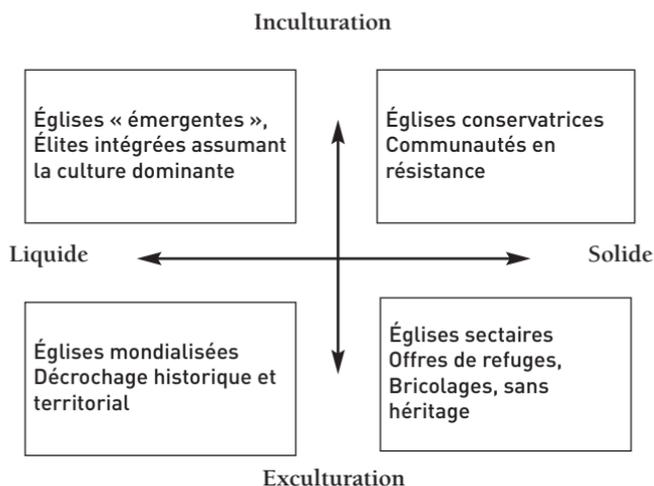
Le rapport entre solidité et liquidité est sous-tendu par un rapport entre sécurité et précarité qu'il est possible d'observer à partir de points de vue aussi divers que ceux de l'anthropologie, de l'économie, de l'urbanisme, de la psychosociologie, ou des sciences de

l'éducation. L'analyse mérite d'être également poussée dans les disciplines de la théologie, en ecclésiologie et en missiologie. Les pistes esquissées par Gilles Boucomont y contribuent avec perspicacité.

Liquidité/solidité du christianisme dans la culture émergente

Dans la société forgée simultanément par la sécularisation et par la mondialisation, une forme de religiosité chrétienne nouvelle voit le jour : elle semble de moins en moins liée à des marqueurs culturels ; l'« exculturation » du religieux² (Olivier Roy) se traduit par le décrochage des territoires, dans un contexte de crise des institutions. Dans le même temps, d'autres Églises se montrent attachées à des valeurs culturelles, soit par fidélité à un héritage soit par souci d'adaptation à une culture émergente ; la dynamique est plutôt d'œuvrer pour une inculturation de l'Évangile.

On peut croiser cet axe inculturation/exculturation, avec un axe liquide/solide sur lequel se déploient les modalités de l'offre



² Cf. Olivier Roy, *La sainte ignorance*, Paris, Seuil, 2008.

religieuse tant au niveau des doctrines que des pratiques. Sur ce second axe, il est possible de différencier entre, d'une part, des Églises très évolutives, parce que relativistes ou en recherche d'une universalité transculturelle et, d'autre part, des Églises attachées à la transmission d'une vérité à vocation universelle ou, au contraire, réservées à un groupe d'élus.

Cette approche typologique, illustrée dans le schéma précédent, n'est qu'un outil d'analyse. Il ne prétend pas enfermer les Églises dans des cases et probablement aucune d'elles ne se reconnaîtrait totalement dans une des quatre catégories suggérées ici. Il s'agit simplement de souligner des axes sur lesquels se déplacent diverses formes de vie ecclésiale.

La consistance d'un christianisme post-confessionnel en question

Pour André Birmelé³, il n'y a pas d'identité ecclésiale sans identité confessionnelle. Une tradition confessionnelle est légitime et elle n'est pas nécessairement figée. Le risque de sclérose dans le confessionnalisme ne doit pas être négligé et « seule une repentance et une conversion des identités confessionnelles ouvriront la voie à une réelle unité de l'Église du Christ ». En revanche, devant le constat que les convictions sont désormais individualisées et les affiliations fluctuantes, Laurent Schlumberger⁴, président du conseil national de l'Église protestante unie de France (EPUdF), juge possible d'imaginer un christianisme post-confessionnel, au-delà des étiquettes :

J'ai la conviction que d'ici deux ou trois générations, nous aurons très fortement progressé vers un christianisme post-dénominationnel voire transconfessionnel... Dans un pays où le développement du christianisme est récent (la Chine), la question de la dénomination, voire de

75

³ André Birmelé, « La nécessaire conversion des Églises » in *Positions luthériennes* 2016 / 1, pp. 45 à 57.

⁴ Laurent Schlumberger, message au Synode national de l'Église protestante unie de France, Avignon 2014.

l'identité confessionnelle, n'a pas grand sens... Dans les assemblées œcuméniques, les passerelles transconfessionnelles sont nombreuses... Je ne dis pas que, dans vingt ans, les étiquettes confessionnelles auront disparu... Mais leur importance aura fortement régressé. Bien sûr, il y aura des raidissements identitaires. Mais la tendance est là. C'est un nouveau paradigme qui est en train d'apparaître.

Dans une culture liquide, la fin des confessions est perçue comme un progrès quand leur maintien est assimilé à une crispation.

Quels sont les points d'ancrage solides dans cette compréhension de la vie chrétienne aux accents libéraux? Quel est le fondement théologique qui permettrait de valider ce nouveau paradigme? Selon cette vision, que veut dire une Église qui s'affiche comme « une Église de témoins » sans jamais énoncer la foi qu'elle confesse? Si les dénominations et les Églises confessionnelles anciennes peuvent s'estomper ou profondément évoluer, il semble difficile d'imaginer que tous les clivages disparaissent: un baptiste peut-il être à l'aise dans une communauté orthodoxe, un réformé peut-il s'identifier à la veine pentecôtiste, un catholique romain peut-il être en communion avec un évangélique? On pourrait aisément considérer que l'Église « post-confessionnelle » correspond à une forme d'Église apparue à la fin du XVII^e siècle, suite à la critique radicale à l'encontre des orthodoxies confessionnelles, critique portée ensuite par le rationalisme des Lumières contre le biblicisme, et qui se déploie de façon nouvelle dans la société postmoderne. Mais l'Église trans- ou post-confessionnelle est alors une offre ecclésiale spécifique.

L'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL) est bien consciente d'une nécessaire articulation entre enracinement et ouverture, comme elle l'énonce dans un plan stratégique décennal:

76

D'un héritage préservé à une identité protestante confessante.

Notre héritage théologique, spirituel, culturel et patrimonial constitue une richesse dans laquelle nous pouvons continuer à puiser, mais nous sommes de plus en plus appelés à rendre compte de notre foi de manière audible et compréhensible par nos contemporains.

D'une priorité de desserte à une priorité de témoignage

Nous voulons rester une Église accueillant toutes les personnes quel que

soit leur degré de cheminement dans la foi, mais nous ne saurions nous contenter d'être des « prestataires de services religieux ». Rendre compte de sa foi doit devenir de plus en plus l'affaire de chacune et chacun des membres de nos Églises⁵.

Dans la recherche de dynamique missionnaire, présentée par Andy Buckler et inspirée par les « fresh expressions » de l'Église d'Angleterre, on peut se demander quel est le soubassement théologique donné par la direction de l'EPUDF. Celle-ci est confrontée à de sérieuses tensions entre des courants théologiques divergents (libéraux et « attestants ») qui peinent à partager une maison commune, et la formulation d'une Déclaration de foi ralliant toutes les sensibilités s'avère être un défi difficile à relever. Le maintien de la pluralité au sein de l'Église semble être lié à l'acceptation d'une grande liquidité théologique ; cela implique de renoncer à une proclamation structurante et porteuse d'un élan missionnaire.

Peut-on impulser un tel élan en se basant sur une analyse sociologique et sur une démarche volontariste ? Andy Buckler liste sept caractéristiques du protestantisme traditionnel qui seraient des atouts pour sa mission. Toutefois, il contrebalance chacune par un impératif (« Cependant, nous devons... ») qui montre le décalage entre une base ecclésiale qui souffre de sa précarité et une direction nationale pour laquelle le changement est possible et nécessaire. Le poids de l'injonction à changer pourrait nourrir certaines formes de culpabilité ou des postures de résistance. La façon d'aborder le rapport à la culture dans cette stratégie conçue par une superstructure est significative :

L'ancrage historique et culturel de notre Église nous offre un regard globalement favorable de la part de nos concitoyens. Nos lieux de culte qui hébergent souvent des activités culturelles, peuvent servir de passerelle pour rejoindre la vie d'Église. Toutefois, nous devons résister à l'assimilation entre foi et culture : nous ne sommes pas d'abord témoins du protestantisme, mais de Jésus-Christ!

77

Que faire de la mémoire collective sans rester empêtré dans l'histoire ? Et comment s'ouvrir à la culture nouvelle sans perdre

⁵ Orientations stratégiques pour l'UEPAL pour la décennie à venir (2015-2025)

le fondement même de son témoignage ? Si la foi et la culture ne peuvent pas être confondues, les médiations symboliques (Écritures, références communautaires) demeurent nécessaires à l'incarnation de la foi ; or, par leur affaiblissement, l'Église émergente, très liquide, tend à couper les branches sur lesquelles le protestantisme est assis.

« Économie mixte » ? - En quête d'une juste articulation entre du solide et du liquide

La perspective missionnelle développée par Gabriel Monet pour repenser le ministère pastoral montre que les évolutions culturelles en cours placent les Églises dans une forte tension entre des changements qu'elles subissent et des mutations qu'elles voudraient assumer. Face au glissement du rôle d'un pasteur « prédicateur-docteur » à celui d'un pasteur « animateur-écoutant », la réflexion théologique tente aussi bien d'*adapter* la compréhension de la fonction pastorale que d'*adopter* une compréhension naissante dans le vécu des assemblées. Dans cette approche, attentive aux transformations générées par la société liquide et argumentée bibliquement, la diversification des ministères est posée comme un impératif pour déployer une dynamique d'évangélisation. Ainsi, il conviendrait de « ne pas favoriser une approche attentiste mais bien volontariste qui implique d'être envoyé, probablement physiquement, mais plus encore dans l'esprit, pour oser aller à la rencontre des gens et des cultures afin d'y incarner l'Évangile ». Gabriel Monet semble néanmoins partagé entre, d'une part, le besoin de redéfinir la tâche du pasteur, qui est devenue trop lourde, dans le cadre d'une compréhension renouvelée de tous les ministères et, d'autre part, le souhait de maintenir une figure pastorale solide et structurante, aux fonctions multiples (formation, représentation, théologie, accompagnement, direction) pour déployer un témoignage qui ne soit pas « ecclésiocentré ».

78

Le concept d'« économie mixte », présenté par Andy Buckler, est également une manière de prendre en compte simultanément des éléments solides et d'autres liquides : d'un côté, les organisations classiques (la paroisse organisée sur un secteur) et, de l'autre, des manières de « faire église » plus ou moins en rupture avec les

modèles institutionnels et traditionnels (les communautés organisées en réseau et par affinités). En fait, il y a toujours eu plusieurs manières de vivre l'appartenance à l'Église, bien avant qu'il soit question du courant de l'Église émergente. Au cours du xx^e siècle, les mouvements de jeunesse (scoutisme, Cimade, UCJG), les communautés de service et les centres de rencontres, les missions populaire et ouvrière sont autant d'exemples d'expériences innovantes aux marges des paroisses. Aujourd'hui, une économie mixte, promue au sein d'une Église comme l'EPUdF, est-elle en mesure d'accompagner une mutation ecclésiale liée à un changement socioculturel qui pourrait aller en s'accroissant ? Il serait certainement utile d'étudier plus précisément la façon dont les éléments solides influencent les éléments liquides, s'articulent avec eux - et réciproquement -, de comprendre comment une approche émergente est susceptible de renouveler les formes de vie chrétienne et de témoignage. Si l'interaction ou la solidarité entre les deux économies cesse d'exister, alors on pourrait voir poindre la division et la concurrence, faute d'une identité et de convictions communes, et en l'absence de références communes pour maintenir la cohésion et l'unité. On se souvient que la notion d'économie mixte désignait une troisième voie dans le contexte des rivalités idéologiques entre le bloc capitaliste et le bloc socialiste ; elle supposait l'existence d'un État fort capable d'intervenir dans l'économie pour circonscrire et réguler la part de l'économie laissée à l'initiative privée et au jeu du libre marché. Il est peu probable que ce modèle corresponde au jeu des mutations en cours dans la culture liquide contemporaine.

Culture émergente et reprise théologie

Dans la recherche d'un positionnement à la fois fidèle à l'Évangile pour témoigner de Jésus-Christ et en phase avec le monde du XXI^e siècle - un monde où se joue de façon nouvelle la tension entre solidité et liquidité -, il serait intéressant de reprendre les axes théologiques, ecclésiologiques ou éthiques afin de penser les priorités de la mission aujourd'hui.

La fluidité sociale et culturelle peut être reçue comme l'ouverture à une vie libérée mais, en favorisant la déshérence, ce type de rapport au monde contribue à terme à désaffilier les individus :

après avoir été émancipés, ils ne sont plus seulement orphelins, ils sont nés sous X, livrés à eux-mêmes et, dans leur liberté, ils font l'épreuve du vide. L'univers liquide, quand il s'impose en devenant une forme d'injonction et une contrainte aliénante, génère la précarité psychologique et affective, la fatigue chronique et pathologique jusqu'au *burn-out*, l'angoisse métaphysique jusqu'au suicide.

Dans un tel contexte, comment retentit la bonne nouvelle de Jésus-Christ, la proclamation de sa grâce et de la justification par la foi en celui qui a donné sa vie sur la croix? La gratuité de l'amour du Christ dans des œuvres de témoignage du type de celles présentées par Stéphane Lavignotte et Sophie Fauroux s'incarne de façon radicale. Ces œuvres se veulent attentives au « besoin social » parmi les précaires, tout en assumant une « dynamique du provisoire », une présence et un « partage au-delà des convictions ». L'enfouissement des convictions par les organisations porteuses de ces expériences, par des institutions qui jouissent souvent d'une sécurité sociale forte, peut-il répondre aux attentes de ceux qui vivent la relégation ou la marginalisation, notamment du fait de leurs origines culturelles ou de leurs traditions religieuses ?

Pour une mission chrétienne qui devient liquide à son tour, quelle est finalement la motivation et quel est l'objectif? Si l'impératif est de répondre aux appels de ceux qui souffrent ou qui sont malmenés par le système global et dominant, il n'est en revanche pas question de trouver une riposte devant la fragilisation de l'Église, ni de contrecarrer le déclin du nombre de chrétiens confessants, pas plus que de prétendre sauver ceux qui seraient incroyants. Mais alors comment s'incarne la *missio Dei* - une œuvre dont Dieu est lui-même l'acteur -? Comment la Loi du monde liquide peut-elle être confrontée à la bonne nouvelle de Jésus-Christ, appelée à prendre corps et à devenir source d'émancipation?

80

Dans l'Église liquide, la référence à Jésus, comme maître de sagesse et comme exemple à suivre, renvoie à une forme d'idéal qui soumet à de nouvelles exigences. La recherche de solidarité repose alors sur les efforts individuels et sur les pratiques communautaires. Or, l'articulation du témoignage chrétien avec la *missio*

Dei impliquerait plutôt de souligner la permanence de l'incarnation de Dieu à travers la dimension sacramentelle. L'actualisation de la rencontre du ciel et de la terre, à travers la Parole et les sacrements (baptême et sainte cène), est l'élément structurant de la vie spirituelle. C'est une offre symbolique solide, fondée sur les Écritures, et constitutive d'un corps de témoins. Dé-préoccupés de soi, les membres de ce corps peuvent mettre librement leur énergie et leur créativité au service de Dieu, de leurs prochains et du monde.

Dans cette perspective d'une tension nécessaire entre liquidité et solidité, l'éthique chrétienne est à la croisée de l'obéissance et de la liberté. Elle s'incarne dans la responsabilité personnelle et communautaire, qui ne peut exister sans articuler de façon dynamique l'obéissance et la liberté pour repousser à la fois l'esclavage et l'anomie.

Les Églises du Sud et le Jubilé de la Réformation 2017

Quelques réflexions

Martin BURKHARD¹

Pendant cinq ans, au cours des années 1990, j'ai été un envoyé des Églises de Suisse en Égypte. Quelle ne fut pas ma surprise de découvrir au Séminaire théologique du Caire l'intérêt des étudiants pour les réformateurs. J'y ai même donné un cours sur le réformateur Zwingli et la politique. La majorité des étudiants venaient du Soudan ! Plus tard lors de voyages au Proche-Orient, notamment à l'École de théologie à Beyrouth, j'ai été surpris de l'importance des réformateurs dans l'enseignement. À l'automne 2013, au congrès d'ouverture de la marche vers le Jubilé de 2017 à Zürich, en Suisse, j'ai entendu dire que les Églises chinoises traduisaient Calvin et Luther. En revanche j'ai été surpris du peu d'invités de nos réseaux missionnaires à ce congrès : un seul Africain était présent, aucune personne du monde arabe, un seul de l'Amérique latine. Pourtant, « la Réformation – clamait le président de l'Église

82

¹ Pasteur de l'Église évangélique réformée du Canton de Fribourg (Suisse). Après un séjour en Égypte, il a accompli plusieurs missions courtes en Afrique et au Moyen Orient. Il est engagé dans des commissions de l'Action chrétienne en Orient, du DM-Échange et mission (Lausanne), de la Fédération des Églises protestantes de Suisse. Il œuvre sur le terrain du dialogue islamo-chrétien, et a notamment écrit un manuel pour les couples chrétiens-musulmans.

protestante en Allemagne (*Evangelische Kirche in Deutschland-EKD*) – est « citoyenne du monde ». Cela m'a plu, mais n'était manifestement pas une réalité à ce congrès d'ouverture.

D'où mes interrogations : quelle place le jubilé de la Réformation va-t-il faire aux Églises issues de la mission des Églises protestantes du vieux continent ? Comment celles-ci ressentent-elles et comprennent-elles nos Églises d'Europe aujourd'hui ? Que pourrions-nous apprendre du long voyage entrepris par les principes de la Réformation jusqu'aux extrémités du Pacifique, jusqu'aux villages reculés des forêts africaines ou dans les mégapoles du continent noir ? Le protestantisme du Sud a évolué, pose d'autres accents, s'autochtonise et s'universalise. La Réformation « citoyenne du monde », j'y crois, mais comment ?

Comment le protestantisme est-il arrivé à l'autre bout du monde ?

Le XVI^e siècle a été un siècle d'explorations qui a permis à l'Église de Rome de se mondialiser. Les grands explorateurs des XV^e et XVI^e siècles, Dias, Colomb, Vasco de Gama, Magellan, Drake, ont transporté dans leurs bateaux la religion de l'Église occidentale, celle qu'on appellera plus tard l'Église catholique. Au même moment, les réformateurs protestants n'étaient pas sensibles à ces voyages et découvertes ni préoccupés d'étendre l'influence de leur foi au-delà de l'Europe. Luther pensait même que l'appel à la mission de Matthieu 28 ne concernait plus son temps car il avait été l'affaire des apôtres responsables, en leur temps, de la diffusion de la nouvelle foi chrétienne². L'évangélisation du monde n'a donc pas été une question pour la Réforme protestante du XVI^e siècle.

La première expansion du protestantisme se fit grâce aux réfugiés protestants, notamment les huguenots fuyant la France vers différentes contrées de l'Europe et les Anglo-saxons vers

²La question de la théologie missionnaire de Martin Luther reste débattue. Voir un aperçu des positions dans Klaus Detlev Schulz, *Mission from the Cross. The Lutheran Theology of Mission*, Concordia Publishing House, Saint Louis, 2009 (en particulier, le chapitre 4 « The Reformation »).

l'Amérique. Le *Mayflower* quitta Plymouth au sud de l'Angleterre le 16 septembre 1620. Parmi les occupants du bateau se trouvaient trente-cinq dissidents anglais très pieux, fuyant les persécutions de Jacques Ier, à la recherche d'un lieu pour pratiquer librement leur religion. La plupart des passagers venaient de milieux modestes (petits fermiers et artisans) et adhéraient aux principes puritains, un mouvement calviniste s'opposant à la réforme anglicane et son compromis sur l'organisation de l'Église.



D'autres voyageurs vers le Nouveau Monde suivront, issus de milieux radicaux protestants britanniques. Quant aux huguenots de France et des pays latins, ils ont dû quitter leurs pays suite à l'intolérance catholique et politique, surtout suite à la Saint-Barthélemy en 1572. Après la Révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV en 1685, un nouveau climat de persécution envahit la France. Les huguenots fuient et cherchent refuge dans l'Europe protestante, s'installent dans les ports du Nouveau Monde. Ces milliers d'exilés emportent avec eux leur foi protestante et ils se rassemblent dans leurs nouveaux lieux de vie pour créer des communautés huguenotes ou vaudoises, notamment en Amérique latine, mais aussi dans différentes villes européennes. C'est d'Angleterre que les huguenots vont gagner les colonies américaines, de Hollande qu'ils vont repartir dans la région du Cap en Afrique du Sud du fait de leurs compétences viticoles. Au-delà de l'Acadie, les huguenots ont aussi été nombreux à vouloir s'exiler au Canada, même si à partir de 1628, il est interdit aux protestants d'émigrer en Amérique du Nord. Plus d'un millier de huguenots sont exilés de force aux Antilles françaises, certains gagnent l'Amérique centrale. Cette expansion de la nouvelle foi protestante étant involontaire, elle n'a produit que des Églises dites du « Refuge » qui n'ont pas véritablement touché les populations autochtones. Ce qui repousse notre question de la Réformation « citoyenne du monde » à une autre époque.

Au XVIII^e siècle, l'appétit de voyage et de commerce des États « protestants » – Pays-Bas, Danemark, Grande-Bretagne – a conduit des voyageurs protestants dans de lointaines contrées. De ces possibilités de voyages sont nées les premières organisations missionnaires dont la toute première fut la Mission germano-danoise luthérienne de Halle qui a œuvré au Tamil Nadu de 1706 à 1845. Un des fruits de ce travail et des organisations missionnaires similaires a été la création de l'Église évangélique luthérienne tamoule, l'une des premières Églises véritablement autochtones non-européennes et pourtant totalement liée au tronc réformateur.

Un véritable élan missionnaire a commencé lorsque le protestantisme s'est enrichi du piétisme naissant en Allemagne et en Alsace à la fin du XVII^e siècle. À l'origine, il s'agissait de groupes de fidèles luthériens qui organisaient des groupes de prière autour de leur pasteur, mettant en pratique le sacerdoce universel cher au protestantisme, du fait – révolutionnaire pour l'époque – que les laïcs eux-mêmes pouvaient prétendre à analyser les Écritures. La foi du sujet plutôt que la recherche de la juste doctrine devenait centrale ; ce faisant, le piétisme a permis l'approfondissement de la doctrine protestante en la traduisant dans la vie concrète et le service, malgré un côté plutôt conservateur quant à sa lecture biblique. Beaucoup d'œuvres sociales sont nées sous l'inspiration de piétistes car l'action sociale est devenue importante, surtout pour soulager les souffrances des plus faibles, parmi lesquels les orphelins et les malades. Les piétistes se réunissaient en dehors des Églises luthériennes et réformées établies tout en restant membres de ces Églises. Leur fonctionnement collégial les amenèrent très rapidement à la constatation que la pratique religieuse était trop formaliste et que leurs Églises accordaient plus d'importance à la connaissance qu'à la pratique individuelle notamment de la prière. En ce sens, ces groupes de piétistes se sont posés en continuateurs de Martin Luther, tout en élargissant leur compréhension d'un engagement dû à la conversion personnelle, d'une conscience de leur salut et surtout d'une transformation de la vie chrétienne à travers la sanctification.

La compréhension eschatologique de leur vision du monde a mobilisé leurs forces vers la mission outre-mer. Ainsi la Mission de Bâle – Bâle, ville réformée imprégnée d'esprit piétiste – est née

en 1815 à partir d'un sentiment de fin de monde et donc d'urgence d'évangélisation. Le XIX^e siècle est devenu le siècle de la mondialisation de la foi protestante par la création de nombreuses organisations missionnaires transconfessionnelles et indépendantes des Églises établies. Bien que ces organisations se soient considérées comme protestantes et redevables à la Réformation, leurs premières références se situaient plutôt dans les mouvements piétistes. Le XIX^e siècle a aussi été le siècle du Réveil, dans la même veine que le piétisme qui s'était affaibli au milieu du XVIII^e siècle. Pour répondre au désir de vivre un christianisme conséquent, tant personnel qu'enthousiasmant, des mouvements de Réveil ont vu le jour en Europe, avec la volonté d'une double mission, intérieure et extérieure. À la suite du Congrès de Vienne de 1815, l'appel d'aller au bout du monde, apporter la Bonne nouvelle n'a cessé de grandir. Des vagues successives de missionnaires, hommes et femmes, désireux de partager leur foi protestante ont permis l'établissement de nombreuses Églises autochtones issues, en quelque sorte de cette immigration européenne.

L'implantation des Églises dans les pays du Sud par des protestants des pays du Nord a créé un mouvement de christianisation de nombreuses populations sur tous les continents, mais de manière plus significative sur le continent africain. Aujourd'hui, toutes ces Églises protestantes fondées à partir d'un élan d'Europe peuvent se considérer comme héritières de la Réformation en ce qu'elles se basent sur la lecture de la Bible comme norme de la pensée et de la vie chrétienne, la justification par la foi seule, parfois aménagée de « conditions » comme la conversion personnelle et la vie sanctifiée comme fruit de la grâce première. Ainsi la Réformation a-t-elle contribué à la pluralisation de la religion chrétienne de manière considérable sur d'autres continents que l'Europe.

Le protestantisme pluralisé au bout du monde

Le Jubilé de la Réformation en 2017 se souviendra-t-il et ravivera-t-il des thèmes que nos ancêtres ont exportés à travers les migrations européennes et les efforts missionnaires et qui aujourd'hui apparaissent quelque peu transformés ?

Plusieurs observateurs des Églises de l'hémisphère sud issues des mouvements missionnaires européens observent que celles-ci grandissent très vite et qu'elles sont en cours de « pentecôtisation³ ». Qu'est-ce que cela signifie ? Cela ne fait pas seulement référence à des Églises indépendantes récentes ayant des racines purement pentecôtistes, mais également à des Églises établies par les missionnaires qui absorbent de plus en plus d'éléments de pratique et de doctrine issus des mouvements charismatiques. Dans l'hémisphère sud, la théologie pentecôtiste se plaque sans gêne sur la théologie plus classiquement protestante. Mais la question se pose de savoir si elle la féconde ou la démantèle de son essentiel. L'interprétation de la Bible à travers une exigeante intelligence de la foi n'est pas pratiquée par les pasteurs, et sa mise en relation directe et sans intermédiaires herméneutiques avec les situations concrètes pose aux protestants historiques d'importantes questions relatives à l'application de la *sola scriptura*.

Quels nouveaux thèmes apparaissent ? La guérison des corps est très importante. Le difficile accès à la médecine scientifique et le mépris de la médecine traditionnelle font que les fidèles recourent aux récits bibliques de guérison et l'appliquent à leur propre situation. La découverte plus riche et immédiate de l'expérience de l'Esprit saint donne aux fidèles l'impression d'être mieux connectés à Dieu qu'à travers les liturgies habituelles. L'Esprit saint tient une place importante dans les écrits des Réformateurs⁴, mais il est souvent devenu le parent pauvre des théologies contemporaines occidentales : il est peu évoqué dans les prédications au sein des Églises protestantes historiques en Europe, encore moins enseigné au catéchisme. La pentecôtisation des Églises protestantes du Sud valorise le lien direct avec la première Église et avec l'expérience apostolique relatée dans les Actes des apôtres. La recherche des dons visibles contribue aussi à donner à ces communautés l'impression d'une plus grande proximité avec la première Église.

³ Par exemple, Robert P. French II, « Holy Spirit and Ecumenical Division : Identifying the Theological Implications of Charismatic Growth for Western Christianity », in : *Africa Journal of Evangelical Theology*, 30.2 (2011), p. 117-133.

⁴ Il est intéressant qu'un auteur coréen rappelle l'importance de l'Esprit saint chez les Réformateurs : Paul S. Chung, *The Spirit of God Transforming Life : The Reformation and Theology of the Spirit*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Le référent culturel et herméneutique réformé du XVI^e siècle disparaît. Le monde de l'invisible étant très présent dans la conscience des peuples du Sud, le Saint-Esprit leur semble une réalité facile d'accès et surtout utile pour contrer les esprits mauvais, démons et autres êtres du monde invisible. S'agit-il d'une relativisation du *solus Christus*, le Christ seul au profit d'une certaine spiritualité de type magique ou d'une nouvelle interprétation ? On peut repérer là une tension entre le combat des Réformateurs contre la superstition, puis celui des tenants du rationalisme protestant contre les esprits, et aujourd'hui ce retour des guérisseurs et des manifestations du Saint-Esprit dans les Églises protestantes charismatisées.

La transformation de ces Églises issues de l'élan missionnaire par d'autres apports et expériences pose d'importantes questions. Celle, majeure, des divisions qui se font jour dans les Églises issues de la mission et héritières d'une dénomination traditionnelle : luthérienne, réformée, méthodiste, etc. De nombreux pasteurs de ces Églises sont en effet séduits par la théologie pentecôtiste ou subissent des pressions en ce sens du fait même de la peur qu'ils ont de perdre leurs fidèles ; parmi ceux-ci, certains n'hésitent pas à émigrer vers de nouvelles communautés sans lien avec les dénominations « mères »⁵. D'autres responsables se raidissent à l'idée d'une pentecôtisation de leur Église et vont jusqu'à créer des ruptures à l'intérieur de leurs communautés.

Les fruits des transformations du protestantisme

88

À côté de ces difficultés, il nous semble plus important de voir comment, positivement, les principes de la Réforme ont été en quelque sorte fécondés par ces transformations. Le *solus Christus* n'a pas seulement réconcilié une fois pour toutes le monde avec Dieu, il devient l'ami intime actif pour la résolution des problèmes tels que l'obtention de visas et la guérison de l'enfant malade qui

⁵ Pour approfondir ce thème, voir notamment *Perspectives Missionnaires* vol. 65, n°1, 2013, dossier « Afrique en Mission », p. 1-66.

n'a aucun accès à un centre médical. L'expérience de la grâce de Dieu (*sola gratia*) est accompagnée d'une profonde gratitude dans la louange et l'adoration du Sauveur ; cela se fait de manière publique et relativement bruyante par rapport à ce qui se passe dans les Églises traditionnelles. Cette joie profonde, extériorisée par le chant et la prière longue et imagée, permet d'assumer les difficultés de la vie quotidienne. La Bible comme fondement de la foi est accueillie sans réserve (*sola scriptura*) mais avec une pincée de versets bibliques adaptée à chaque situation, et en se passant d'une exégèse exigeante et pointilleuse. La connaissance biblique est largement supérieure à celle des habitués des paroisses classiques, mais elle est souvent aussi très fragmentaire – un verset pour ceci, un autre pour cela –, abandonnant au monde des facultés de théologie la compréhension des ensembles plus vastes. L'identification avec des personnages bibliques permet d'appliquer le texte biblique directement à leur situation de vie, etc.

D'autres fruits de cette transformation du protestantisme peuvent toutefois rappeler le contexte européen malgré un contexte totalement nouveau. Pour le professeur R. Sahayadhas de *United Theological College* de Bangalore en Inde, la force du luthéranisme dans sa région favorise le vivre ensemble de différentes communautés religieuses⁶. La Réformation est pour lui un nouveau modèle religieux permettant de s'impliquer dans la société en vertu de la doctrine des deux règnes élaborée par Luther. Comme Luther luttait en son temps contre le monopole religieux du catholicisme, Sahayadhas questionne celui du brahmanisme qui favorise la montée d'une puissance politique hindoue exclusiviste et hégémonique. Tel qu'il a été compris par les Réformateurs, l'Évangile ne se présente-t-il pas comme une contre-culture, une contestation de toute forme d'autoritarisme et d'uniformisation des sphères politiques et religieuses ? Le concept théologique des deux règnes sépare le religieux et le politique, non pour les éloigner et les autonomiser, mais pour articuler ces deux entités à nouveaux frais et créer une relation dialogale entre elles sans que l'une

⁶ R. Sahayadhas, *Hindu Nationalism and the Indian Church: Towards an Ecclesiology in Conversation with Martin Luther*, D.K. Printworld, 2013 ; R. Sahayadhas, *Theological-Political Significance of the Protestant Reformation in Contemporary India*, Bangalore Theological Forum, vol. 46 (2014), p. 60-78.

détruit l'autre ou veuille prendre sa place. Or la tendance actuelle de l'Hindutva⁷ politico-religieuse est de fondre la société de l'Inde dans l'identité hindoue et de mélanger le religieux et le politique. L'Église protestante doit s'y opposer en proposant une conception du monde aux multiples identités indépendantes qui s'articulent avec l'ensemble ; ceci concerne particulièrement les marginaux et les castes exclues. Aussi le protestantisme peut-il produire une nouvelle intelligence de la gestion politique des diverses identités, identités que l'Église valorise dans la société indienne.

Martin Luther un héros ?



De manière plus surprenante encore, la figure de Martin Luther peut inspirer la société en dehors de la sphère religieuse. Barton Scott nous livre une analyse qui montre que pour certains réformateurs politiques hindous, Luther est devenu le héros résistant qu'il faut imiter⁸. Au XIX^e siècle, le sous-

continent indien a vu apparaître des réformateurs comme Sr Ram-mohun Roy (1772-1833, hindou) ou Anagarika Dharmapala (1864-1933, bouddhiste sri-lankais). À partir de leur éducation britannique et de la culture protestante, ils sont parvenus à construire leur réforme religieuse et sociale. Leur combat a d'abord consisté à faciliter l'accès aux textes religieux hindouistes et bouddhistes pour tous et à amorcer la critique des prêtres qui s'étaient largement attribués le rôle de médiateurs exclusifs entre textes sacrés, divinités et fidèles. Ils ont ensuite institué des réunions

⁷ NdE : le terme Hindutva renvoie à une idéologie nationaliste prônant que l'identité et la culture indiennes ne peuvent se définir que par un attachement aux seules valeurs hindoues.

⁸ J. Barton Scott, « Luther in the Tropics : Karsandas Mulji and the Colonial "Reformation" of Hinduism », in : *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 83 (2015), p. 181-209.

religieuses hebdomadaires sur le modèle protestant des *Young Men Christian Association* (les YMCA, le sigle équivalent en français étant UCJG), comme la *Ceylon's Young Men's Buddhist Association*. Parler de « Luther indien » comme le fait Amaury de Riencourt⁹ est peut-être problématique car toute révolte contre l'*establishment* religieux n'est pas d'emblée une réforme ni le simple décalque de l'activité de Martin Luther. En revanche, la critique d'un hindouisme ou d'un bouddhisme devenu sclérosé, clérical, empêchant les gens de gagner leur propre liberté et de se libérer de la tyrannie religieuse s'apparente à une réforme, et elle a souvent été suscitée par la protestation de ces personnalités, dont Martin Luther a été un modèle. Bien que les sociétés missionnaires protestantes soient venues en Inde pour « gagner à Jésus » ses habitants, leurs actions inspirées d'un héros religieux comme Martin Luther ont frappé l'imagination de certains grands esprits hindous et les ont incités à réformer un certain hindouisme ou une certaine pratique bouddhiste, y compris dans leur résistance à la christianisation de l'Inde.

Cette poussée réformatrice d'inspiration protestante dans un contexte religieux non-chrétien a pu être constatée dans l'émergence du mouvement des Frères musulmans en Égypte. Des communautés protestantes égyptiennes naissent à la fin du XIX^e siècle : la première réunion presbytérienne est organisée au Caire en 1860¹⁰, puis, rapidement, d'autres petites communautés voient le jour dont l'une à Ismailia au bord du canal de Suez. Là résidaient des protestants anglais et égyptiens qui dirigeaient une école et diffusaient la Bible. La foi présentée aux Égyptiens était une foi façonnée par le discernement personnel, loin des liturgies chrétiennes orthodoxes, les seules qu'ils connaissaient. Hassan al-Banna (1906-1949)¹¹, fondateur du mouvement des Frères musulmans, enseignant lui-même, a probablement été touché par une certaine « protestantisation » du christianisme égyptien et de son

⁹ Cf. de cet auteur : *L'âme de l'Inde*, Paris/Lausanne, Julliard/L'Âge d'Homme, 1985, p. 230.

¹⁰ Martin Burkhard, Les protestants d'Égypte, dans : *Bulletin de Solidarité-Orient*, 221 (2002), p. 15-19.

¹¹ À ma connaissance, aucun livre ne consacre une analyse entre le protestantisme en Égypte et l'émergence de l'après-pensée de Hassan al-Banna et des Frères musulmans.



impact dans la société. Il s'agit là d'une thèse que je soutiens personnellement. Ismailia était un petit port où les idées circulaient, où un enseignant local ne pouvait pas ignorer des particularismes religieux exposés dans les rues grâce à l'activité de promotion biblique

des presbytériens. Les principes fondateurs des Frères musulmans sont analogues sur plusieurs points à ceux du protestantisme : retour au livre sacré, le Coran (une forme de *sola scriptura*), prise de distance vis-à-vis de la piété musulmane coutumière, rejet des superstitions de toutes sortes, éducation massive du peuple, démocratisation des structures religieuses et politiques, libération du pouvoir britannique.

Les circonstances du moment, les rencontres, la présence des presbytériens dans cette région ont sans doute influencé les réflexions du professeur Hassan al-Banna, ses désirs de réforme. Mais, d'une manière plus générale, il reste difficile de *démontrer* comment – et grâce à qui – la Réforme protestante a pu inspirer d'autres réformes religieuses et sociales. Pourtant, par sa présence comme « citoyenne du monde », elle a pu laisser des traces insoupçonnées au loin, traces qu'il conviendrait de repérer et d'étudier plus profondément.

Un feu de paille? Une question inutile?

92

En mai 2015, j'ai rencontré le docteur Marina Ngursangzeli Behera, professeure de missiologie, lors d'un court séjour d'étude à l'Institut œcuménique de Bossey en Suisse, lieu de formation à l'œcuménisme du Conseil œcuménique des Églises. Elle est originaire du Synode de Mizoram de l'Église presbytérienne de l'Inde. Mes questions concernant la position de son Église vis-à-vis du Jubilé 2017 n'ont pas semblé la concerner. « On naît presbytérien dans ma région d'origine, m'a-t-elle déclaré, mais personne ne se pose la question de savoir d'où cela vient ni si cela est pertinent ».

L'Église presbytérienne est très majoritaire et souvent les orientations du gouvernement local et du synode régional se recoupent. Il est étonnant d'apprendre cela concernant un pays aussi multi-religieux que l'Inde ! Il est donc difficile de mesurer l'impact réel de la foi chrétienne dans une société qui ne l'est pas. Doit-on se réjouir de cette symbiose entre communauté religieuse, gouvernement et société alors que l'élément protestataire ne peut plus émerger qu'en marge d'un corps aussi ficelé ? L'harmonie est-elle à ce prix ?

Dans un tout autre contexte - le canton de Fribourg en Suisse - , je sers une Église réformée minoritaire car située dans un environnement à dominante catholique. Sans cesse nous devons nous expliquer, décliner nos valeurs et notre identité réformée si ignorée. Quand ma fille dit à une enseignante du secondaire que son père est pasteur, celle-ci ignore ce que c'est, ne connaissant que la figure du prêtre. Comment ne pas s'en étonner ?

Au bout du monde comme ici en Europe, il est donc légitime de se demander ce que le Jubilé des 500 ans de la Réformation protestante pourrait encore promouvoir. Cette Réformation est devenue « citoyenne du monde » certes, mais bien différemment aujourd'hui de ce qu'elle a été en Europe occidentale. La Réformation s'est transformée sous les tropiques ou le long des grands fleuves d'Afrique ; elle a atterri en Amérique latine par le détour de l'Amérique du Nord ; du puritanisme devenu pentecôtisme, elle revient en Europe presque méconnaissable. La Réformation protestante a inspiré des réformes religieuses en dehors du christianisme. Et comme elle a jadis provoqué du fanatisme, les autres religions engendrent aujourd'hui de l'exclusivisme. Dans ces conditions, la rencontre des fils et filles de la Réformation protestante et de leurs cousins d'autres religions à l'occasion du Jubilé, même sous une forme festive, peut s'avérer difficile. Sauf si l'on parvient à retrouver l'enracinement religieux des grands principes de la Réformation en lien avec le monde et ses multiples diversités. Que le Jubilé de 2017 puisse être ce lieu permettant de revisiter l'histoire des exclusions et de poursuivre l'élan du dialogue interreligieux.

Lectures



Jean-François Barbier-Bouvet, *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 2015, 245 p.

Sociologue et membre du groupe d'étude sur les recherches et les pratiques spirituelles émergentes, Jean-François Barbier-Bouvet a effectué une large enquête auprès de 6 000 personnes « en recherche spirituelle ». Cet ouvrage présente les résultats de son enquête.

L'originalité de cette approche est qu'il donne la parole à des personnes qui n'inscrivent pas nécessairement leur démarche au sein d'institutions ecclésiales. Deux idées révoltent ces nouveaux chercheurs : celle du chemin tout tracé et celle de la vérité. En revanche, ils mettent tous l'accent sur l'idée d'un cheminement vers le bien-être. 76 % sont des femmes de 55 ans en moyenne. Seulement un quart de ces chercheurs spirituels habite en région parisienne et un quart dans une grande ville. 60 % des participants se disent « chrétiens » sans être forcément catholiques. Ils font partie des professions intermédiaires comme la fonction publique.

94

Loin de l'image des baba-cool New Age des années 1970, enfermés dans des communautés en marge de la société, les aventuriers de la spiritualité cherchent un équilibre entre leur mode de vie contemporain, leurs valeurs et leur quête d'une vie spirituelle épanouie. Les stages de développement, à mi-chemin entre la psychologie et la spiritualité, remplissent cette fonction de

« parenthèses spirituelles » pour des personnes qui, à un moment donné, éprouvent le besoin de « faire silence » au milieu d'une vie au rythme effréné. À l'image de ces pèlerins qui passent trois jours dans un monastère et n'envisagent pas une seconde d'entrer dans les ordres, les nouveaux chercheurs sont en quête de silence au milieu d'un quotidien bruyant.

Les trois quarts des chercheurs croient en l'existence de Dieu, non de façon certaine mais de façon plausible. La représentation de Dieu est, elle aussi, de moins en moins précise. On ne parle plus d'une personne mais d'une force ou d'une énergie. Souvent accusés d'être égocentriques, les participants à l'enquête se révèlent soucieux de dialogue et d'exemplarité. Ils travaillent à se changer eux-mêmes avant de transformer la société.

Sont-ils pour autant des bricoleurs qui se composent une spiritualité sur mesure? Les nouveaux chercheurs se révèlent de grands lecteurs qui passent d'un objet d'étude à un autre au cours de leur vie. Pour l'auteur, ils peuvent associer plusieurs traditions religieuses ou bien, au sein d'une seule religion, ne retenir non pas seulement ce qui les arrange, mais ce qu'ils jugent « essentiel ». Héritiers d'une culture religieuse, souvent le christianisme, les chercheurs spirituels réinvestissent souvent leur religion d'origine mais toujours à leur façon, selon leurs priorités. Cette enquête confirme la grande méconnaissance de la culture religieuse chrétienne en France. Une génération a soit tout oublié ou bien n'a jamais été correctement enseignée. Ce constat incite les Églises historiques à renouveler la manière dont elles parlent de leurs convictions spirituelles et ce pour un public, certes, largement ignorant mais dont la curiosité pour la vie spirituelle est toujours bien réelle.

Linda Caille



Gabriel MONET, *Vous serez mes témoins. Une invitation à participer à la mission de Dieu*, Dammarie-lès-Lys, Vie et Santé, 2015, 185 p.

Ce livre est publié aux éditions *Vie et Santé*, très largement diffusées dans le monde francophone. Il se veut une synthèse de ce qu'est la mission dans l'Écriture sainte et de ses implications pour aujourd'hui. L'auteur, Gabriel Monet, est docteur en théologie et pasteur-plantier d'Église, bien connu notamment dans les milieux des Églises adventistes et des Églises dites émergentes. Il enseigne la théologie pratique à la Faculté adventiste de théologie de Collonges-sous-Salève et occupe la fonction de secrétaire général de la Société Internationale de Théologie Pratique du Centre de recherche Ellen White. Ses recherches et ses précédentes publications portent sur les rapports entre foi et culture, Église et jeunes, missiologie et homilétique.

L'objectif de cet ouvrage est foncièrement pédagogique. Il s'agit de revisiter le concept biblique de la mission qui peut s'étendre aux thématiques de l'évangélisation et du témoignage. Y est proposé un parcours biblique systématique qui prend en compte l'ensemble des textes relatifs à la mission (p. 10). Il fallait donc s'attendre à un nombre impressionnant de citations bibliques. Pas moins de trois cent cinquante (350) références explicites à l'Écriture sont répertoriées dans les cinq chapitres qui composent le livre. Aussi G. Monet adopte-t-il dans son ouvrage un plan qui oscille entre *chronologique et logique*. Dans un premier temps, la mission est présentée dans le cadre vétérotestamentaire, à partir de l'idée principale du Dieu missionnaire et de la mission comme bénédiction. Suit dans un deuxième temps un exposé sur la mission respectivement dans l'Évangile de Mathieu, dans l'Évangile de Jean, chez Luc (l'Évangile et le livre des Actes) et enfin chez l'apôtre Paul.

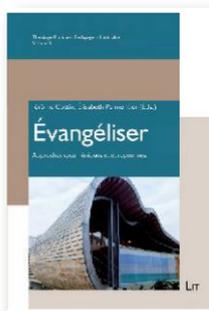
Chez Matthieu, selon G. Monet, la mission est fondée sur la reconnaissance de ce « Dieu avec nous ». Pour être sel de la terre et lumière du monde, donc pour donner du goût et éclairer la vie de notre prochain, la présence de Jésus ressuscité « tous les jours jusqu'à la fin » est essentielle, de même que « toute son autorité dans le ciel et sur la terre ». Par ailleurs, l'Évangile de Jean nous rappelle combien l'évangélisation est d'abord relationnelle, comme Jésus l'a si bien modélisée dans les multiples rencontres qui ont jalonné son ministère. Chez Luc, la mission est accentuée dans sa dimension sociale. En tant qu'œuvre de libération, elle redonne espoir et sens à la vie. C'est en collaborant avec l'acteur principal évoqué dans le livre des Actes, le Saint-Esprit, que les témoins partagent leur foi et que la mission débouche sur la croissance de l'Église. Cette dimension ecclésiale de la mission est reprise par Paul, qui l'élabore en montrant combien cet édifice spirituel est un grand chantier divin.

S'il n'est pas aisé de relever une thèse explicite dans cette contribution de G. Monet, on peut toutefois résumer l'essentiel de sa pensée en ces termes : « La mission est d'abord une prérogative de Dieu, un Dieu qui compatit, qui envoie, qui agit, qui accompagne et qui choisit d'embarquer le plus grand nombre dans l'aventure de sa mission ». En d'autres termes, le donné « révolutionnaire » qui ponctue tout le survol proposé par l'auteur est le fait que le Dieu de Jésus-Christ n'a pas une mission pour son Église mais qu'Il possède une Église pour sa mission. Ce déplacement de perspective donne une tout autre tonalité à la manière de concevoir la mission qui, dans certains milieux protestants et dans l'histoire de l'Église en général, a tendance à être perçue en termes de conquête humaine pour le compte du royaume de Dieu. Sur bien des points, ce livre fait montre d'une belle créativité, notamment dans l'effort déployé par G. Monet pour fonder la notion de la mission dans une théologie biblique.

On peut toutefois regretter, d'une part, que si le *pourquoi* de la mission est bien mis en relief dans cette réflexion, il n'est pas beaucoup question du *comment de la mission* et de l'évangélisation, en particulier pour ici et maintenant. D'autre part, si l'on admet que le foisonnement des références bibliques est caractéristique de sa réflexion, l'auteur échappe cependant difficilement à la critique de *dicta probantia* souvent formulée par les exégètes dans l'usage de

l'Écriture : une utilisation des textes bibliques comme « textes-preuves » servant à légitimer certaines positions dogmatiques souvent prises d'avance sur telle ou telle question donnée. La présence d'un index des références bibliques à la fin de l'ouvrage aurait été d'une grande aide pour les lecteurs. Malgré ces quelques remarques, cet ouvrage donne à penser et représente une belle contribution à la théologie francophone et pour les Églises. Sa lecture sera utile à toute lectrice et tout lecteur désireux de mieux percevoir la nature « missionnelle » de Dieu et de son Église.

J. R. Amesfort



Jérôme COTTIN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *Évangéliser. Approches œcuméniques et européennes*, coll. « Théologie pratique – Pédagogie – Spiritualité », Münster et al., LIT Verlag, 2015, 198 p.

98 Cet ouvrage à plusieurs voix est le fruit d'une journée d'étude qui a eu lieu à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg sous la direction de Jérôme Cottin et d'Élisabeth Parmentier, tous deux professeurs de théologie pratique. Cette contribution se donne pour objectif de réfléchir de manière lucide sur une question ecclésiologique cruciale : « Comment des communautés chrétiennes en Europe peuvent-elles relever le défi de la diminution du nombre de leurs membres et d'une certaine décroissance dans la dynamique de leur vie communautaire ? » Face au phénomène galopant – en contexte européen - de la sécularisation pour certains et de la « déforestation » de la foi pour d'autres, différentes familles ecclésiales cherchent à apporter des réponses adaptées. Tout en adoptant des postures différenciées, les Églises se rencontrent sur plusieurs points, à travers les stratégies qui sont mises en œuvre. C'est ce que laisse entrevoir l'ensemble des exposés proposés, qui sont autant de regards croisés.

L'introduction met en relief la nouveauté d'une question ancienne et offre un précieux inventaire critique des publications parues sur la thématique de l'évangélisation au cours des deux dernières décennies (p. 9-43). Cette entrée en matière substantielle forme la première partie du livre. Elle est réalisée par J. Cottin dont les principales publications portent sur l'esthétique et l'image en rapport avec le christianisme ainsi que sur la pédagogie, la catéchétique, la liturgique, les médias et le renouvellement des communautés. Dans une deuxième partie, Christian Grappe (exégète du NT) présente une esquisse des fondements bibliques de l'évangélisation. Après avoir orienté son regard en direction de l'annonce de l'Évangile par Jésus, à la fois en paroles et en actes, l'exégète se penche sur les diverses manières dont les écrits du NT peuvent articuler ou attester différents modèles. Ainsi sont mis en lumière trois grands prototypes de mission : 1) une mission universelle conçue dans une perspective centrifuge ou centripète dans l'urgence ou dans la durée ; 2) une mission par contagion ; 3) une mission par immersion. Selon l'auteur, ces modèles n'ont pas été conçus pour être dévoyés et ont même vocation à nous rappeler toujours à nouveau le profond respect dû à ceux auxquels la Parole est annoncée.

À cela s'ajoutent, dans les deux dernières parties du livre, des études portant sur la dimension plurielle et universelle de l'Église dans trois milieux/contextes bien différents. Il s'agit tout d'abord de l'Église catholique romaine avec la thématique de la « nouvelle évangélisation » traitée par Enzo Biemmi, frère religieux de la congrégation de la Sainte Famille. Celui-ci rappelle d'entrée de jeu le caractère complexe de la notion d'évangélisation dans son Église en raison de la coexistence de plusieurs conceptions, parfois fort différentes, tant sur le plan théorique que pratique. Est ensuite prise en compte la perspective de l'évangélisation dans le contexte anglophone et dans le monde germanophone. Le contexte anglophone bénéficie de deux éclairages, l'un par le pasteur Andy Buckler sur l'Église émergente, et l'autre par Gabriel Monet qui se penche sur la notion d'Église *missionnelle*. Ces deux auteurs s'accordent sur le fait que les mutations culturelles liées à la « post-modernité » amènent non seulement à repenser la manière d'évangéliser mais aussi à opérer une certaine distinction entre l'Église missionnaire et l'Église *missionnelle*. J. Cottin aborde enfin

le développement de l'Église en contexte germanique, centrant sa réflexion sur la situation de l'*Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD) qui a subi au cours de ces dernières décennies des évolutions inquiétantes comme le déclin massif du christianisme en société, la perte de vitalité des communautés protestantes etc. mais a pris des mesures pour limiter, puis stopper, et enfin inverser cette tendance.

La dernière partie de l'ouvrage se propose de mettre en lumière le binôme « se décentrer et apprendre de l'autre ». Ainsi se déplace sobrement la perspective avec deux exposés concernant les acteurs susceptibles d'évangéliser leurs « anciens » missionnaires. Élisabeth Parmentier étudie le dynamisme des Églises issues de l'immigration en France. Pour mieux percevoir ces communautés particulières et complexes, la théologienne protestante propose six éléments qui pourraient caractériser celles-ci : 1) Critère d'ethnicité et typologie des relations ; 2) Communautés dénominationnelles rattachées à une Église historique dans leur pays d'origine, 3) Communautés constituées en unions d'Églises sur une base nationale ou linguistique, indépendantes de leurs Églises d'origine ; 4) Communautés missionnaires intégrées dans des unions d'Églises du pays d'accueil ; 5) Communautés indépendantes sans dénomination ; 6) Communautés de la « mission en retour », envoyés par les pays du Sud vers l'Occident. En dépit des difficultés apparentes repérées par É. Parmentier sur le plan ecclésiologique, du mandat des pasteurs et des contenus théologiques, un témoignage commun est possible. Pour sa part, Étienne Grieu, jésuite et professeur de théologie dogmatique et pratique au Centre Sèvres, porte son regard sur la place centrale des personnes en situation de grande vulnérabilité et pauvreté. Ces gens ne doivent pas d'abord être perçus comme des nécessiteux à aider mais comme des frères et sœurs à part entière dans la foi. Selon le théologien catholique, si l'Évangile ne peut être proclamé sans la grâce, l'Église ne peut exister dans l'oubli des humiliés et des abandonnés, sous peine de cesser d'être Église du Christ.

100

Cet ouvrage est une contribution lucide de niveau académique ; elle répond à un besoin dans la théologie francophone. Bien entendu, il n'est pas question de fournir des catalogues de

« remèdes miracles » pour le renouveau des communautés ecclésiales. L'ouvrage jette par contre les bases solides - sur le plan théologique et ecclésiologique - pour une réflexion sur la réorientation espérée en vue d'une nouvelle dynamique de la vie ecclésiale en Europe. Bien que l'exposé du pasteur Andy Buckler ne fasse qu'effleurer la question de l'Église en contexte de postmodernité, il aurait été judicieux de présenter une vision plus systématique des enjeux de cette postmodernité et des mutations culturelles qui l'accompagnent. Il aurait été également utile d'accorder la parole à la tradition orthodoxe (orientale) afin de dessiner la compréhension qui est la sienne de l'évangélisation et son articulation dans le mystère de l'Église. Un livre qui reste malgré tout d'une lecture stimulante pour qui veut mieux saisir les péripéties mais aussi l'avenir prometteur de l'Église du Christ.

J. R. Amesfort



Salvador EYEZO'O et Jean-François ZORN (dir), *L'autonomie et l'autochtonie des Églises nées de la mission XIX^e-XXI^e siècles*, Yaoundé/Paris, Clé/Karthala, 2015 (Histoire des mondes chrétiens), 402 p.

Dans bien des pays du Sud, entre le XIX^e et le XXI^e siècle, les Églises nées de la mission d'Églises du Nord, ont vu croître leur autonomie. Elles sont devenues, tant dans leur encadrement que dans leurs pratiques, de plus en plus autochtones. Revisiter les différentes étapes de ce passage de la Mission à des Églises autonomes et autochtones, tel était l'objectif déclaré du trente-quatrième colloque du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme (CREDIC).

Ce colloque a eu la particularité de se tenir pour la première fois en Afrique (à Yaoundé, au Cameroun) et de donner la parole à quatorze contributeurs africains sur vingt-deux, dont plusieurs

femmes. C'est à partir de ces contributions que les professeurs S. Eyezo'o et J.-F. Zorn, directeurs scientifiques du colloque, ont réalisé cet ouvrage.

Ils l'ont fait en rassemblant en quatre parties les divers exposés. La première est une typologie des autonomies et autochtonies des Églises nées de la mission, en perspective catholique et protestante. La deuxième partie rassemble des études de cas, tant en Asie que dans le Pacifique, l'Amérique du Sud et l'Afrique. La gestion des Églises nées de la mission, qu'elles soient autonomes ou autochtones, doit faire face à certains défis, comme la gestion des ressources humaines et des moyens matériels - notamment par les femmes -, ou encore l'expression artistique et culturelle. C'est sur ces défis que porte la troisième partie. Autonomie et autochtonie ne sont pas synonymes d'isolement. La quatrième partie traite en effet des réseaux de coopération, vastes et nombreux des Églises nées de la mission.

Les cent premières pages de l'ouvrage permettent donc d'avoir une vue globale sur ce qui rapproche et ce qui différencie les Églises catholiques et protestantes d'Afrique, particulièrement mais non exclusivement dans leur évolution et leurs relations avec les « Églises mères », mais aussi les pouvoirs politiques des pays où elles sont implantées. Les deux cents pages suivantes font découvrir une grande variété et une richesse de situations. Il est bien sûr impossible de les citer toutes. Voici quelques exemples qui révèlent cette diversité : on ira ainsi des imbrications politico-religieuses en Nouvelle-Calédonie au « chien du missionnaire » (une intrigue insolite marquant le passage à l'autonomie de l'Église en Guyane), en passant par les origines de l'Église pentecôtiste du Ghana, une des rares Églises de cette dénomination fondée par un Blanc. On ira au Cameroun, du groupe des femmes de la *Native Baptist Church*, au Centre de Littérature Évangélique (CLE) dans cette même ville. On verra comment les relations entre l'Église catholique de Lille et son homologue du Cameroun se sont établies en 1930 et ont évolué jusqu'à nos jours. On découvrira l'art religieux contemporain dans le catholicisme camerounais. On apprendra avec intérêt comment, pour suppléer les carences de l'État en matière de santé et de sécurité, l'Église catholique de Yaoundé (mais aussi ailleurs dans ce pays) semble progressivement emboîter le pas aux groupes pentecôtistes à travers la désormais

très célèbre messe des malades à forte connotation charismatique. Si les relations entre Églises mères et Églises filles sont souvent apaisées, on découvrira cependant que les partenariats inter-ecclésiaux entre Églises du Nord et du Sud ne sont pas sans ambiguïté, et peuvent poser des problèmes difficiles.

Voici donc un livre d'une grande diversité et d'une grande richesse. Les diverses contributions sont complétées par une brève présentation de tous les auteurs ainsi qu'un gros index de vingt-cinq pages en quatre parties (personnes, institutions, lieux et thèmes), ce qui facilitera la tâche des chercheurs.

Le lecteur non averti sera étonné de découvrir que deux contributions camerounaises sont en anglais ce qui peut se comprendre, le pays étant bilingue. N'aurait-il pas été judicieux de les traduire ? Il était normal, puisque le colloque se tenait au Cameroun, qu'une place importante soit accordée à des situations de ce pays. Il serait maintenant souhaitable que le même type de travail relatif à la transition vers l'autonomie ou l'autochtonie des Églises, puisse être fait pour tant d'autres pays, d'Afrique ou d'ailleurs dans le monde.

Christian Delord

