

## Dossier : Églises et replis identitaires

Forum Perspectives missionnaires - 23-24 novembre 2018

- Introduction par Marc Frédéric Muller, directeur de Perspectives missionnaires
- 5 **Reconfigurations religieuses dans une Europe mondialisée** par Jean-Paul Willaime
- 17 **Le nouveau visage du protestantisme parisien** par Yannick Fer
- 27 Cultures en conflit, cultures en dialogue par Frédéric de Coninck
- 37 Les relations interculturelles en Église par Jean-Claude Girondin
- 48 Table-ronde I : quatre expériences d'un «témoignage ensemble»
- 53 **Communautés issues de l'immigration, intégration ou différenciation** par Joseph Kabongo
- 62 Communautés autochtones mises au défi, Églises en recomposition par Bernard Coyault
- 76 Un témoignage chrétien partagé? par Elisabeth Parmentier
- 86 Table-ronde 2 : l'enjeu missionnaire, entre unité et diversité
- 91 Synthèse du Forum par Frédéric Rognon
- | 0 | Les documentaires présentés en avant-première au Forum

### 102 Rubriques

#### 102 Chronique

• Le Forum chrétien francophone de Lyon (octobre 2018)- Etienne Roulet

#### 106 **Lecture**

• Fritz Lienhard La différenciation culturelle en Europe, un défi pour les Églises - M.F. Muller

#### 108 Annonce

• Colloque européen de l'IAMS « Positionner la mission en Europe dans le contexte global d'un monde blessé en profonde transformation» - Août 2019

Perspectives Perspectives

Églises et replis identitaires

°

2019.

# Perspectives 77 MISSIONNAIRES

2019

Revue protestante de missiologie



ÉGLISES ET
REPLIS IDENTITAIRES

Prix 10 € ISSN 0256-9558

# Une mosaïque d'Églises ou une Église mosaïque ?

Penser et expérimenter une liturgie qui fait une place à toutes les cultures.

## Assises romandes de liturgie

Vendredi 15 novembre 2019 • Morges • Suisse



La diversité est stimulante : la présence grandissante des communautés chrétiennes issues de la migration nous conduit à réfléchir, collectivement, à la meilleure façon d'accueillir une grande diversité de traditions liturgiques. Sans nier les résistances ni les défis existants, cette journée abordera les ressorts cultuels de convergence, de cohabitation ou de métissage possible, internes et externes à chaque culture/tradition ecclésiale. Une large place sera faite au partage d'expériences, via les ateliers et les temps d'échange.

#### Intervenant-e-s:

Enrico Benedetto, professeur à l'Institut de théologie vaudois de Rome ;

Karen Smith, Université Ifrane, Maroc,

Gabriel Amisi, responsable du ministère « Témoigner ensemble à Genève »,

Francis Muller et Claudia Schulz, projet Mosaïc-Alsace,

Espoir Adadzi, envoyé de la Cevaa pour l'FPG

Inscription: directement sur le site de l'OPF: www.protestant-formation.ch, cliquer sur l'onglet « Formation continue », puis sur « Une mosaïque d'Eglises ou une Eglise mosaïque? » et enfin sur « je m'inscris ».

#### Tarifs (déjeuner et pause compris) :

étudiant·e·s : 30 FCH/20€ ; normal 80 FCH/60€

**Organisateurs :** Vie & Liturgie, EERV, OPF, DM-échange & mission, ILTP.



disponibles

sur simple demande, notamment :

- 73 Témoignage et diaconie
- 74 Missionnaires en musique
- 75 Protestantisme global, fondements et évolutions
- 76 Radicalisation: quel défi pour l'interreligieux?

La collection est aussi disponible sur notre site internet

### www.perspectives-missionnaires.org

#### Association Perspectives Missionnaires

président : Jean-François Zorn vice-présidente : Claire-Lise Lombard secrétaire : Silvain Dupertuis trésorier : Etienne Roulet

#### Directeur de la revue

Marc Frédéric Muller

#### Secrétaire de rédaction

Claire-Lise Lombard 102 Boulevard Arago F 75014 PARIS Tél. +33 (0) 142 34 55 55 bibliotheque@defap.fr

#### Équipe de rédaction

Jean-Renel Amesfort, Jean-Marie Aubert, Jean-Luc Blanc, Gwenaël Boulet, Silvain Dupertuis, Michel Durussel, Samuel Johnson, Claire-Lise Lombard, Augustin Nkundabashaka, Marc Frédéric Muller, Claire Sixt Gateuille, Jane Stranz, Gilles Vidal, Jean-Francois Zorn

#### Comité éditorial

DM-échange et mission (Lausanne) Défap-Service protestant de mission (Paris) Service missionnaire évangélique (St-Prex. Suisse)

#### Abonnements

25 €, 35 CHF, 25 US\$ Suisse : Perspectives Missionnaires,

CCP N° 17-471464-8

IBAN: CH30 0900 0000 1747 1464 8 France: PM - CCP N° 5284851 J 020 IBAN: FR69 2004 1000 0152 8485 1J02 016

#### Administration et comptabilité

Perspectives missionnaires DM-échange et mission Chemin des Cèdres 5 CH 1004 Lausanne (Suisse) Tél +41(0) 223 49 55 11 Courriel: secretariat@dmr.ch

#### Maguette - réalisation

J-Marc Bolle / MAJUSCULES Communication

### Dossier

# Introduction au Forum des 23 et 24 novembre 2018



Paroles d'ouverture par Marc Frédéric Muller, directeur de la revue *Perspectives missionnaires* 

# Les Églises aux prises avec les replis identitaires et culturels. Pourquoi sortir de l'entre-soi?

Nous vivons dans un monde pluriculturel et les Églises en sont partie prenante. Le phénomène n'est pas nouveau, mais il a pris une grande ampleur et il pose la question : comment fait-on société dans une réalité multiculturelle ? Cette interrogation est à mettre en perspective plus largement : comment fait-on société à l'époque d'un individualisme croissant ?

Pour les chrétiens, comment fait-on Église si des communautés se constituent sur un même territoire à partir de critères d'appartenance culturelle et linguistique, et non plus seulement confessionnelle? Lors d'une évaluation, à la suite d'un entretien avec un conseil paroissial, un responsable ecclésial de la région parisienne dit au pasteur : « Certains pensent qu'il faudrait faire attention à ne pas africaniser la paroisse ». C'est un petit signe de la difficulté

à vivre une certaine mixité. Le développement en milieu urbain d'une forme de *simultaneum* - accueil de différentes communautés dans un même lieu de culte -, sur des critères non confessionnels mais culturels, montre les limites tant de l'accueil, pour les uns, que du désir de l'insertion, pour les autres.

Les défis de la réalité multiculturelle sont étudiés par des sociologues et des philosophes. Par exemple, Patrick Savidan, (*Le multiculturalisme*, PUF, Que sais-je ? 2009), se demande comment les sociétés démocratiques parviennent ou non à reconnaître la pluralité culturelle, dans un contexte de migrations importantes. Il débat, d'une part, avec des conceptions assimilationnistes qui craignent la fragmentation de la société et la remise en question d'une citoyenneté fondée sur un principe d'égalité. D'autre part, il discute avec des modèles sociopolitiques qui s'opposent aux processus d'uniformisation et soutiennent la prise en compte des identités contre la domination des majorités culturelles. Selon lui, une avancée démocratique consisterait à penser un paradigme multiculturaliste d'intégration, mais il reconnaît qu'un juste équilibre est difficile à établir.

Dans le champ ecclésial protestant, évangélique, la réflexion sur le témoignage de l'Église dans une société multiculturelle a déjà fait l'objet, ces dernières années, d'une réflexion biblique, théologique et pratique. On peut mentionner en particulier :

- Vivre la diversité, l'Église dans une société multiculturelle (Cahier de l'Ecole pastorale, 2011).
- L'Église, promesses et passerelles vers l'interculturalité?, Excelsis, 2015.
- «Les saveurs du monde, Vivre l'Église universelle», *Ressources* n°8, *EpudF* oct 2018.

Dans son ouvrage *La différenciation culturelle en Europe, Un défi pour les Églises*, Olivétan-Lyon-2017, Fritz Lienhard étudie les milieux socio-culturels, qui s'apparentent à des « sous-cultures » <sup>1</sup>. On relèvera cependant que les Églises issues de l'immigration sont absentes de l'analyse.

En organisant ce Forum, *Perspectives missionnaires* s'est voulu au plus près de préoccupations collectives. La revue est portée par une association dont la vocation, au-delà de la publication de dossiers exigeants, est aussi de contribuer à un mouvement qui porte la réflexion sur le renouvellement du témoignage chrétien aujourd'hui. *Perspectives missionnaires* se conçoit aussi bien comme une fenêtre sur l'Église universelle en mission, dans la diversité de ses expressions, que comme une actrice de ce témoignage incarné, au service des Églises avec une approche résolument interculturelle et œcuménique.

Le Comité de rédaction de la revue, en prenant l'initiative de ce Forum, a souhaité ouvrir un temps d'échange, dans un contexte où les enjeux et les défis du vivre-ensemble dépassent largement les réalités ecclésiales. L'essor des nationalismes, les remises en question de la construction européenne, les débats sur l'immigration, exigent de repenser les termes du contrat social.

N'en déplaise à ceux qui minimisent le phénomène pour le rendre acceptable, la mondialisation et les flux migratoires ont changé le visage des pays comme la France, la Suisse ou l'Italie, en profondeur. Mais ce n'est ni un drame, ni un échec, contrairement à ce qu'en disent les esprits nostalgiques et les adorateurs des frontières. Est-ce la vocation des Églises d'en montrer les opportunités et les promesses ? Les Églises sont-elles sensibles au multiculturalisme ? Ont-elles une expertise et un savoir-être susceptible d'offrir des modèles de vivre-ensemble et d'apparaître comme des « minorités nomiques » (Serge Moscovici) ?

Les différents angles retenus pour ce Forum se déploient à partir du besoin de faire le point sur la situation multiculturelle présente, dans le contexte de la mondialisation, en Europe, même s'il sera plus question des réalités en France et en Suisse.

Dans un second temps, nous entrerons dans la problématique de l'interculturalité, tant dans le champ social qu'ecclésial ; il s'agira de porter notre regard sur la façon dont l'interculturalité peut animer les relations entre les Églises, avec la présentation de différentes expériences qui ont cours depuis déjà un certain temps.

La diversité culturelle modifie les Églises de l'intérieur. Ce sera l'objet des réflexions de notre troisième demi-journée pour deman-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Voir la recension page 106

La dernière étape se penchera sur les enjeux missionnaires, sur la prise en compte de la réalité multiculturelle comme un enjeu pour le témoignage des Églises.

*Perspectives missionnaires* tient à adresser ses plus vifs remerciements :

- à la Fédération protestante de France, pour l'implication de ses services dans la promotion de cet événement et pour son accueil dans la Maison du protestantisme.
- aux organismes qui soutiennent également ces deux journées : la Cevaa-Communauté d'Églises en mission ; DM échange et mission de Lausanne ; le Défap Service protestant de Mission à Paris.
- aux intervenants invités qui ont généreusement accepté de partager leurs réflexions et de nourrir nos débats.

4

# Reconfigurations religieuses dans une Europe mondialisée

# Le christianisme comme ancrage dans un monde de mobilités

#### Jean-Paul Willaime



Jean-Paul Willaime est sociologue, directeur d'études émérite à l'EPHE, groupe Société, Religions, Laïcités (UMR EPHE-CNRS).

Arjun Appadurai, célèbre socio-anthropologue indien qui a fait une grande partie de sa carrière aux Etats-Unis, partant du constat qu'« aucun Etat moderne ne contrôle son économie nationale », affirme que « la perte de souveraineté économique engendre partout une posture consistant à brandir l'idée de souveraineté culturelle. La culture devient ainsi le siège même de la souveraineté nationale, une telle évolution adoptant des formes très diverses »<sup>1</sup>. Autrement dit, la mondialisation économique engendrerait par ricochet des replis identitaires et culturels, certains de ces replis présentant des dimensions religieuses. Il est en tout cas certain que les mondialisations économique et financière s'accompagnent d'un sentiment d'impuissance du politique et génèrent de l'insécurité culturelle. Face à ces mondialisations, les altermondialistes, et parmi eux de nombreux chrétiens, appellent à plus de régulations dans un souci de justice sociale et de respect de l'environnement. Pour répondre à l'insécurité culturelle, de nombreuses initiatives sont prises en matière d'éducation au pluralisme et de dialogues interculturels et interreligieux.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Arjun Appadurai, « Une fatigue de la démocratie », in *L'Âge de la régression. Pourquoi nous vivons un tournant historique*, Paris, Ed. Premier Parallèle, 2017, p. 19.

On connaît aussi la thèse du « choc des civilisations » soutenue par Samuel Huntington en 1996, thèse selon laquelle la fin de la guerre froide laisserait place à des affrontements non plus idéologiques ou économiques, mais à des conflits culturels, religieux et identitaires entre civilisations (Samuel Huntington en distingue huit)². Ces conflits opposeraient notamment civilisation occidentale et civilisation islamique. Sans partager la thèse de Huntington, force est de reconnaître qu'il y a incontestablement une remontée ethnicisante du religieux qui tend à en faire une composante importante de l'identité nationale de territoires.

On observe ces évolutions dans divers continents avec les conséquences dramatiques que cela peut avoir (par exemple en Inde avec le nationalisme hindou). L'Europe, sous des formes moins violentes, n'est pas épargnée, avec notamment les nationalismes hongrois et polonais et les remontées de l'antisémitisme. La religion serait-elle de retour comme vecteur d'affirmation nationale? En Europe même, il n'y a pas si longtemps que des nationalismes politico-religieux ont encore fait couler le sang. Je pense aux épisodes de purification ethnique dans l'ex-Yougoslavie et à l'assassinat de 8000 musulmans à Srebrenica en juillet 1995, au conflit nord-irlandais qui s'est soldé par 3 000 morts (jusqu'à l'accord du Vendredi Saint de 1998), aux milliers de victimes musulmanes, chrétiennes et agnostiques des terrorismes djihadistes au Moyen-Orient et en Europe. Les réaffirmations d'identités culturelles et religieuses, encore plus si elles sont appuyées par les pouvoirs publics, voire deviennent des politiques d'Etat, menacent le vivre-ensemble dans des sociétés européennes qui, de facto, sont multiculturelles et pluri-religieuses. L'entre-soi socio-religieux est mortifère lorsqu'il ne laisse pas la place à l'autre, aux autres...

Or, nous vivons de plus en plus dans un monde interdépendant économiquement, écologiquement, scientifiquement, culturellement... Dans un monde de mobilités multiples et traversé de toutes sortes d'échanges et de circulations transnationales. Comment vivre ensemble dans des collectivités politiques nationales fortement impactées par la mondialisation et les migrations ? Quel rôle peuvent avoir les Églises face aux réactions souverainistes



Ouverture du Forum par François Clavairoly, président de la Fédération protestante de France. © Jane Stranz

qu'un tel contexte suscite ? Face aux nouveaux murs qui se dressent ici ou là, ne faut-il pas construire des ponts ?

Le nouveau clivage mondial opposerait-il ce que le britannique David Goodhart<sup>3</sup> appelle d'une part les *somewheres*, les personnes *enracinées* dans un lieu, et d'autre part les *anywheres*, les personnes déracinées, mobiles, chacune de ces deux catégories recouvrant des situations très diverses, en particulier selon que les *somewheres* ou les *anywheres* ont choisi ou subi leur sort, selon qu'ils sont riches ou démunis, heureux ou malheureux. De fait, cette opposition binaire entre les hommes et les femmes autochtones et les hommes et les femmes de nulle part cache toute sorte de configurations beaucoup plus complexes.

Des personnes peuvent se sentir de plusieurs patries, c'est ce qu'on appelle les « identités à trait d'union » (hyphenated identities) : franco-marocain, -arménien, -congolais, turco-allemand, indobritannique etc., un schéma que l'on peut complexifier en y ajoutant l'identité religieuse : franco-congolais-protestant ou catholique etc. D'autres peuvent se sentir de nulle part, ni de leur pays d'ac-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996), Paris, Odile Jacob, 1997.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> David Goodhart, *The Road to Somewhere. The populist Revolt and the Future of Politics*, London, C. Hurst & Co, 2017.

cueil, ni de leur pays d'origine. Diverses raisons sociales et individuelles peuvent expliquer cet état de choses. Je ne mentionne que l'une d'elles : ces personnes peuvent être victimes d'un double rejet, celui de leur pays d'accueil et celui de leur pays d'origine. Elles peuvent, faute d'avoir réussi à articuler leur double culture, se sentir de nulle part et devenir culturellement apatrides (à distinguer des 12 millions de personnes qui, dans le monde, sont réellement apatrides). La religion étant une «patrie portative» (Heinrich Heine), ces culturellement apatrides pourront quelquefois trouver dans une communauté religieuse un lieu propice à leur reconfiguration identitaire.

# Après l'européanisation et la christianisation du monde, la mondialisation de l'Europe et du christianisme

La première vague de la mondialisation à la fin du XV<sup>e</sup> siècle fut marquée par une européanisation du monde. L'Europe prétendait dominer le monde entier. Or, aujourd'hui, après un monopole de cinq siècles, le monde occidental est en train de perdre sa domination mondiale marquée par les empires coloniaux britannique, français, néerlandais... et la puissance américaine. L'Europe, si fière de son universalisme et de ses Lumières, doit aujourd'hui apprendre à être un pôle parmi d'autres dans un monde multipolaire tant au point de vue démographique, qu'aux points de vue économique, technico-scientifique et culturel.

Démographiquement, l'Europe des 28, avec ses 508 millions d'habitants, ne pèse pas beaucoup : elle ne représente que 7 % d'une population mondiale de plus de 7 milliards d'habitants. A titre de comparaison, l'Afrique subsaharienne en représente aujourd'hui 13 %. En 2050, la moitié des 9-10 milliards d'êtres humains vivront en Asie et plus d'un quart vivront en Afrique. L'Afrique subsaharienne ayant un fort taux de fécondité, en 2050, elle représenterait à elle seule 22 % de la population mondiale. Le christianisme n'échappe pas à ces évolutions : si, en 1910, l'année même de la Conférence missionnaire d'Edimbourg, 66 % des chrétiens vivaient en Europe, cent ans après, en 2010, ce n'est plus que 24 % des chrétiens. Et, concernant l'Afrique subsaharienne, si en 1910 seulement 1,4 % des chrétiens vivaient dans cette région, en

2010, c'était le cas de 24 % des chrétiens<sup>4</sup>. Aujourd'hui, le christianisme est plus une religion africaine qu'une religion européenne! Si le christianisme reste la religion quantitativement la plus importante dans le monde avec un tiers de la population mondiale qui s'y réfère, il est significatif de constater qu'il s'est fortement déseuropéanisé ou, si on veut le dire autrement, fortement mondialisé. Parmi les huit pays qui, à travers le monde, comptent le plus grand nombre de chrétiens, aucun n'est européen. Ces huit pays sont, en ordre décroissant du nombre de chrétiens: les Etats-Unis, le Brésil, le Mexique, la Russie, les Philippines, le Nigeria, la Chine, la République démocratique du Congo. Soit trois pays dans les Amériques, trois pays d'Asie et deux pays d'Afrique.

La mondialisation touche aussi la migration : les migrations se déploient aujourd'hui dans toutes les directions, non seulement Sud-Nord, mais aussi Sud-Sud, Nord-Nord, Nord-Sud, Est-Ouest. Elles sont dues à de multiples facteurs : économiques, politiques, démographiques, environnementaux, religieux (Chrétiens d'Orient obligés de fuir le Moven-Orient, Rohingvas musulmans chassés de la Birmanie bouddhiste etc.). En 2015, l'ONU évaluait à 244 millions le nombre de migrants à travers le monde, ce nombre croissant plus vite que la population mondiale. 65 millions de personnes sont déplacées de force, dont plus de 21 millions de réfugiés, 3 millions de demandeurs d'asile et plus de 40 millions déplacées dans leur propre pays<sup>5</sup>. Malgré la Déclaration de New York pour les réfugiés et les migrants adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 19 septembre 2016, la légitimité des migrations internationales est fragile et contestée. Il s'agit pourtant d'un phénomène minoritaire, «95 % de la population mondiale n'ayant jamais migré à l'étranger »6, et d'un droit reconnu à tout être humain par la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948 : « Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays » (art. 13) et « Devant la

8

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population, Pew Research Center, 2011.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Selon les chiffres indiqués en 2016 par la *Déclaration de New York pour les réfugiés* et les migrants, I.3.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> François Héran, Migrations et sociétés, Leçon inaugurale prononcée au Collège de France jeudi 8 avril 2018, Paris, Collège de France/Fayard, 2018, p. 30.

Mais si chacun a le droit de sortir de son pays, le droit d'entrer dans un autre est plus compliqué et moins évident. « L'une des plus grandes inégalités dans le monde, note Catherine Withol de Wenden<sup>7</sup>, reste le pays dans lequel on naît». «Au sud 85 % de la population est subordonnée aux visas alors qu'au nord qui détient 62 % de la richesse mondiale et qui est le principal responsable des gaz à effet de serre, la plupart des gens peuvent circuler librement »<sup>8</sup>. Dans le même sens, François Héran constate que « toutes choses étant égales par ailleurs, vous avez plus de chances d'obtenir un visa si vous êtes riche, européen, chrétien ou doté d'un bon phénotype »<sup>9</sup>.

Contrairement aux Etats-Unis à propos desquels on a parlé de melting pot (tendance assimilationniste sur la base d'un mythe intégrateur) et de salad bowl (tendance multiculturaliste : chacune des parties reste intacte), l'immigration n'a longtemps pas fait partie de la définition de l'identité européenne même si la France, contrairement à ses voisins, a été un pays d'immigration dès le milieu du XIXe siècle. Or, aujourd'hui, l'Europe est devenue un grand continent d'immigration : en 2015, l'Union européenne a accueilli plus de migrants que les Etats-Unis (en proportion du nombre d'habitants). Selon Catherine Withol de Wenden<sup>10</sup>, la population européenne étant vieillissante et ayant un faible taux de fécondité, elle aura besoin dans les trente années qui viennent de 30 millions d'émigrés pour renforcer la part des actifs dans la population. Compte tenu de la croissance démographique de l'Afrique subsaharienne mentionnée plus haut, il y aura bien en 2050, reconnaît François Héran<sup>11</sup>, une forte hausse de migrants subsahariens vers l'Europe mais cela ne doit pas masquer le fait que les deux tiers des émigrants de l'Afrique subsaharienne (2,4 % de la population de ces pays en 2050 au lieu de 0,4 % aujourd'hui)

10

migrent dans un autre pays subsaharien. On est, précise le professeur au Collège de France, «à mille lieux du spectre des 40 % de population africaine en Europe » pronostiqué par Stephen Smith dans La Ruée vers l'Europe. La jeune Afrique en route pour le Vieux Continent (Grasset, 2018).

Si l'Europe est devenue l'une des premières destinations migratoires du monde, les différences dans l'accueil des migrants entre les pays qui la composent sont importantes. Sur la base des données d'Eurostat sur les demandes d'asile traitées en 2016, François Héran a comparé le nombre de réponses positives données par chaque pays pour un million d'habitants. L'écart est de 1 à 700 entre le pays qui a le plus accueilli, la Suède, et celui qui a le moins accueilli, la Pologne! La France, avec 530 demandeurs d'asile accueillis par million d'habitants, n'est qu'au 16e rang dans ce classement de 32 pays européens, nettement en dessous de la moyenne de l'Union européenne (1400 par million d'habitant)<sup>12</sup>. Il ne faut pas oublier «les origines coloniales d'une large part des migrations. Si les populations du Maghreb sont si nombreuses à venir chez nous, remarque François Héran, c'est d'abord que nous nous sommes «invités» chez elles, et de la plus rude des manières »<sup>13</sup>.

La France compte un quart de sa population liée à l'immigration¹⁴ sur une ou deux générations, ce qui, en 2018, représentait 8 millions de personnes : ce n'est pas rien. Selon l'enquête de l'INED-INSEE, *Trajectoires et Origines* de 2008-2009, la France compte 4,1 millions de musulmans. L'islam est donc bien quantitativement la deuxième religion dans notre pays (6 % de la population, tout en restant très minoritaire par rapport au catholicisme (42 % de la population en 2008). Mais les musulmans pratiquant plus que les catholiques, leur proportion est plus élevée chez les pratiquants et chez les jeunes.

Une multiculturalité et une pluralité religieuse accentuées caractérisent donc aujourd'hui notre pays comme d'autres pays d'Europe.

 $<sup>^{7}</sup>$  Catherine Withol de Wenden, Atlas des migrations. Un équilibre mondial à inventer, Paris, Autrement, 2018 (5 $^{\rm e}$  édition), p. 12.

<sup>8</sup> Ibid., p.14.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> François Héran, op. cit., p.48.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Op.cit., p. 31.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Op. cit., p. 38.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Op. cit., p. 63-65.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> François Héran, op. cit., p.13.

<sup>14</sup> Précisons qu'on entend par immigrés, les personnes étrangères nées à l'étranger et vivant en France, y compris celles qui ont été naturalisées françaises (40% des immigrés).

12

Ces faits incontestables sont diversement perçus et provoquent toutes sortes de réactions. A commencer par les réactions extrémistes de celles et ceux qui dénoncent pêle-mêle « une islamisation » et / ou « une invasion africaine » de la France, l'impossibilité d'intégrer plus de migrants, le risque d'une dissolution d'une identité française telle qu'ils se la représentent, une laïcité qui serait en péril, les hypothèses sans fondements sur les limites quantifiées des capacités d'accueil d'un pays, l'imputation à l'action d'un adversaire politique du nombre de permis de séjour délivrés alors que celui-ci résulte en grande partie de l'application du droit...

Sur ce sujet très sensible de l'immigration, les *fake news*, les prédictions catastrophiques, les instrumentalisations politiques sont légion. Cela a généré des débats sur le multiculturalisme, des controverses sur l'islam, la dénonciation du «communautarisme». Cela a surtout suscité diverses réactions identitaires et souverainistes, des populismes, des nationalismes comme on en observe aujourd'hui un peu partout en Europe, particulièrement en Italie, en Hongrie, en Pologne.

Parmi les analystes, on s'interroge sur l'impact en Europe de l'Ouest de l'immigration issue de pays musulmans. Alors que certains estiment que cela provoque un réveil de l'identité chrétienne, l'émergence d'un christianisme réactif, d'autres estiment au contraire que cela accentue la sécularisation, le nombre de personnes « sans religion » <sup>15</sup>. Il est clair aujourd'hui que, dans plusieurs pays d'Europe, on cherche à renforcer les prérequis nécessaires pour obtenir la nationalité des pays d'accueil : connaissance de la langue, de l'histoire et de la culture du pays d'accueil <sup>16</sup>. Après la chute du mur de Berlin en 1989, qui aurait pensé que quinze ans plus tard, on éri-

<sup>15</sup> Voir les débats autour des résultats de l'enquête du Pew Research Center de 2017 intitulée *Being Christian in Western Europe*.

gerait en Europe de nouveaux murs : en Thrace entre la Grèce et la Turquie, au sud de la Hongrie, en France même à l'entrée du tunnel sous la Manche, tous ces murs pour empêcher le passage de migrants ?

# Vers une Europe sans religion dans un monde religieux ?

L'Europe serait-elle une exception de pays très sécularisés dans un monde qui, globalement, serait religieux ? Si l'on compare les continents et que l'on pense aux riches diversités et vitalités religieuses de l'Afrique, de l'Asie, de l'Océanie, de l'Amérique latine et même de l'Amérique du Nord, il semble en effet que l'Europe, avec sa proportion importante de personnes se déclarant sans religion, fasse figure d'exception : selon les données EVS de 2008<sup>17</sup>, 26 % des Européens se déclaraient «sans appartenance religieuse», cette proportion étant particulièrement élevée (34 %) en Europe de l'Ouest, partie de l'Europe où, ces dernières décennies, cette proportion a largement augmenté puisqu'elle est passée de 15 % en 1981 à 34 % en 2008<sup>18</sup>. La thèse de l'exception européenne a notamment été soutenue par la sociologue britannique Grace Davie dans son livre Europe : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World<sup>19</sup>.

Quelques indicateurs quantitatifs utilisés dans les enquêtes européennes et mondiales sur les valeurs (EVS : *European Values Studies*, WVS : *World Values Surveys*) permettent de vérifier empiriquement ce qu'il en est. Dans 85 pays à travers le monde et en l'an 2000<sup>20</sup>, on a demandé aux gens s'ils considéraient que la religion était un aspect très important de leur vie. En Europe, le pourcentage est inférieur à 20 % dans la plupart des pays. Une majorité

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Voir par exemple, les questions posées pour obtenir la citoyenneté britannique : il faut passer un des 17 tests comportant chacun 24 questions et répondre correctement à 18 d'entre elles (en tout, cela fait donc 408 questions à maîtriser). Je ne résiste pas à l'envie de vous citer la question 9 du test 1 : « Which of TWO are Protestant Christian groups in UK? A. Baptists; B. Methodists; C. Roman Catholics; D. Buddhists »! On aimerait connaître les statistiques des réponses choisies! Life in the United Kingdom. Official Practice Questions and Answers, The Stationery Office, 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Il s'agit des données des enquêtes European Values Studies.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Pierre Bréchon, « Appartenance et identité religieuses », in Atlas des Européens. Valeurs communes et différences nationales, Paris, Armand Colin, 2013, p. 88.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> London, Darton, Longman and Todd Ltd, 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Loek Halman, Ronald Inglehart, Jaime Diez-Medrano, Ruud Luijkx, Alejandro Moreno and Miguel Basáñez, Changing Values and Beliefs in 85 Countries. Trends from Values Surveys from 1981 to 2004, Leiden-Boston, Brill, 2008.

d'Européens ne considèrent pas que la religion est très importante pour eux. C'est l'inverse en Afrique, Asie, Amériques où, dans une majorité de pays, plus de 60 % de la population répondent que la religion est très *importante* dans leur vie (Nigeria : 93%, Brésil : 65%, Indonésie : 98%. L'Asie compte néanmoins quelques pays, et non des moindres, où le taux de personnes déclarant que la religion est très importante dans leur vie est très bas : la Chine avec seulement 3 % le Japon avec 7%, le Vietnam avec 10 %. Par contre, en Afrique et en Amérique, on ne trouve aucun pays avec d'aussi faibles taux.

Cet indicateur conforte donc la thèse de «l'exception européenne». La baisse de l'adhésion religieuse et des pratiques religieuses en Europe concerne surtout l'Europe de l'Ouest et touche plus l'Europe catholique et l'Europe protestante que l'Europe orthodoxe et l'Europe musulmane<sup>21</sup>.

### Problématique de l'identité : repli ou projet ?

L'homme moderne souffre à la fois d'une absence de patrie et, en réaction quelquefois à cette absence, d'un trop plein de patrie. Entre le déracinement des individus sans appartenance et le fanatisme de ceux qui brandissent leur identité contre les autres, n'y aurait-il aucune voie ? Ce serait bien triste! De là, l'immense défi : comment vivre ensemble avec nos différences sans dissoudre ce vivre-ensemble dans nos différences ni nos différences dans le vivre-ensemble ? Pour y répondre, une clarification sur la notion d'identité est nécessaire. « L'identité est, pour les individus, source de sens et d'espérance » souligne le sociologue Manuel Castells<sup>22</sup>. Dans le même sens qu'Arjun Appadarai cité au début, il explique pourquoi, dans le contexte de la mondialisation, l'identité est devenue une préoccupation centrale :

«Dans un univers de flux planétaires de richesses, de pouvoir et d'images, la quête d'une identité, collective ou

individuelle, attribuée ou construite, devient la source première de signification sociale. Rien de nouveau à cela dans la mesure où l'identité, et singulièrement l'identité religieuse et ethnique, est à la racine du sens depuis l'aube des sociétés humaines. Cependant, l'identité devient aujourd'hui la principale, sinon l'unique, source de sens, dans une période historique que caractérisent la déstructuration générale des organisations, la perte de légitimité des institutions, le dépérissement des grands mouvements sociaux et la fugacité des expressions culturelles.»<sup>23</sup>

Manuel Castells distingue en particulier *l'identité-résistance* et *l'identité-projet*<sup>24</sup> . *L'identité-résistance* est la forme la plus connue puisqu'il s'agit d'une identité défensive revendiquée par des communautés s'estimant menacées par les évolutions globales, une identité d'exclus réagissant par « l'exclusion des excluants » : le fondamentalisme religieux, l'exaltation de soi nationaliste, les communautés territoriales relèvent de cette forme. Dans ce cas, la construction du sujet comme acteur se fait dans la défensive et dans un processus réactif.

L'identité-projet, bien au contraire, produit des sujets, c'est-à-dire des personnes sachant aussi bien s'affirmer comme individus contre leurs communautés d'appartenance que défendre des convictions collectives dans une société d'individus. Cette approche positive de l'identité en termes de capacités d'action pour l'individu est pertinente. A trop insister sur « le repli identitaire », sur « la défense des identités », sur « l'enfermement identitaire », on oublie qu'avoir une identité permet aux individus de devenir acteur. Anne-Marie Dillens<sup>25</sup> souligne à juste titre que « la condition de l'homme est d'avoir et des racines et des ailes, des appartenances multiples mais aussi des ressources d'autonomie lui permettant d'innover et de déjouer la nécessité ». En articulant le

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> On trouvera une analyse plus complète et nuancée de ces données dans mon article « L'Europe, une exception dans un monde religieux ? », *Cahiers Français n*°389, Paris, La documentation française, p. 2-7.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Manuel Castells, Le pouvoir de l'identité. 2. L'ère de l'information (trad. de The Power of Identity, 1997), Paris, Fayard, 1999, p. 16-17.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Manuel Castells, *La société en réseaux*. 1. L'ère de l'information (trad. de The Rise of the Network Society, 1996), Paris, Fayard, 1998, p. 23-24.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Op. cit., p.16-23.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Anne-Marie Dillens, « Introduction » in : A.-M. Dillens (dir.), *Le pluralisme des valeurs entre particulier et universel*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2003, p. 10.

local et le global, le christianisme peut contribuer à sensibiliser et à mettre en pratique le fait que, comme le dit l'écrivain portugais Miguel Torga, «l'universel, c'est le local moins les murs ».

Un récent rapport intitulé *Rethinking Society for the 21st Century* établi par un Panel international sur le progrès social<sup>26</sup>, affirme qu'« assimiler le progrès social au dépérissement des identités traditionnelles ou à la déliaison des individus de leurs liens communautaires est une erreur ». Les relations sociales et les répertoires culturels qui soutiennent les capacités humaines sont autant menacés par l'individualisme radical que par le communautarisme sectaire ou le traditionalisme autoritaire.

Soulignant les avantages démontrables de partenariats bien choisis avec des communautés de foi, ce rapport conclut « que les chercheurs et les décideurs politiques poursuivant le progrès social ont intérêt à prêter une attention particulière au pouvoir des idées religieuses de motiver, des pratiques religieuses de façonner des modes de vie, des communautés religieuses de mobiliser et d'étendre la portée du changement social, des chefs religieux et des symboles à légitimer des appels à l'action ». Les Églises et mouvements religieux ont incontestablement leur rôle à jouer pour relever les défis des peurs et des replis que la mondialisation suscite.

16

# Le nouveau visage du protestantisme parisien

# Globalisation, diversité culturelle et inégalités socio-spatiales

#### Yannick Fer



Yannick Fer est sociologue, chargé de recherches au CNRS et membre du Centre Maurice Halbwachs. Il est l'un des responsables du réseau «Sociologie et religion» de l'Association française de sociologie.

Une compréhension sociologique de la diversité et des dynamiques qui structurent aujourd'hui le protestantisme en Île-de-France implique d'inscrire pleinement ce protestantisme dans le contexte spécifique de la région parisienne, celui d'une « ville globale » ¹ qui conjugue une « hyper-diversité » culturelle avec une « hyper-concentration » des ressources économiques et politiques. Ce système repose en effet non simplement sur la concentration des élites dans la ville-capitale, mais aussi sur l'articulation entre un centre et sa périphérie, où résident les employés chargés d'une série d'activités subalternes indispensables au bon fonctionnement du centre, parmi lesquels on compte une majorité de femmes et de migrants.

Il faut donc d'abord rappeler en quelques mots les grandes caractéristiques sociologiques de la région parisienne, si l'on veut

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Rethinking Society for The 21st Century. Report of the International Panel on Social Progress, July 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Saskia Sassen, « La ville globale : éléments pour une lecture de Paris », *Le Débat*, 1994/3 n°80, p. 137-153.

voir précisément de quelles manières la physionomie du protestantisme francilien est façonnée par ce contexte local, et dans quelle mesure il participe ou résiste à un ensemble de déterminations sociales et économiques. Il s'agira par là même de préciser l'entrecroisement entre diversités sociale, culturelle, théologique et générationnelle en terrain protestant francilien. Cette analyse s'appuiera sur les résultats d'un programme de recherches sur « le protestantisme à Paris et les enjeux de l'intégration » soutenu par la Mairie de Paris, qui a donné lieu de 2012 à 2014 à plusieurs enquêtes de terrain et a abouti en 2017 à la publication d'un livre collectif que j'ai codirigé avec Gwendoline Malogne-Fer : *Le protestantisme à Paris. Diversité et recomposition contemporaine* (Genève, Labor et Fides).

### Paris, ville globale

Quatre phénomènes caractérisent les villes globales, dont on peut aussi mesurer les effets en terrain protestant.

L'agglomération parisienne est en premier lieu marquée par une forte concentration : près d'un Français sur cinq vit en région parisienne et les indications statistiques dont on dispose montrent que ce sont probablement les mêmes proportions au sein du protestantisme : l'Île-de-France est aujourd'hui l'une des plus importantes régions protestantes de France (si ce n'est la première), avec un peu plus de 20% du total national<sup>2</sup>. Dans certaines Églises, cette concentration produit des changements profonds, par exemple au sein des Assemblées de Dieu, la principale dénomination pentecôtiste en France : entre 1997 et 2007, l'Île-de-France a connu une progression de 43% et elle représente désormais un peu plus de 18 % des membres d'Église, devant des régions d'implantation historique comme la Normandie ou Rhône-Alpes<sup>3</sup>.

Deuxièmement, cette concentration de la population est amplifiée par les migrations internationales : selon une estimation de 2006, 40% des immigrés de France habitaient en région parisienne. Les données statistiques, notamment celles de l'Insee et de l'enquête TeO (Trajectoires et origines), soulignent qu'un Francilien sur trois est immigré ou a au moins un parent immigré. Paris apparaît ainsi comme une métropole mondiale et l'Île-de-France comme « un lieu de brassage de populations d'origines diverses » : la région rassemble des personnes originaires de 192 pays différents, avec un poids relativement plus élevé qu'à l'échelle nationale des migrants venus de l'Afrique subsaharienne et de l'Asie<sup>4</sup>. Le protestantisme francilien intègre lui aussi une partie de cette diversité d'origines, au sein des Églises anciennement établies et à travers la présence nouvelle de centaines de nouvelles Églises protestantes liées aux migrations, le plus souvent de tendance évangélique et pentecôtiste.

Troisièmement, cette diversité va de pair avec une grande hétérogénéité des conditions socio-économiques. En 2013, une enquête de l'INSEE soulignait un accroissement des inégalités, avec un écart toujours plus grand entre les plus hauts revenus et la plus grande pauvreté. Enfin, ces inégalités se traduisent dans la géographie francilienne, marquée par une forte ségrégation spatiale, amplifiée par la hausse des prix de l'immobilier qui conduit à l'éviction des populations modestes du centre et de l'Ouest au profit de l'Est. De plus en plus de communes sont inaccessibles : en 2010, on recensait 150 communes où un ménage avec un revenu mensuel de 3 000 euros ne peut pas s'installer<sup>5</sup>.

En dépit d'une relative mixité sociale dans les arrondissements les plus extérieurs de Paris *intra muros*, ce grand écart des situations économiques et géographiques se retrouve globalement sur le terrain protestant, avec d'un côté les Églises les mieux établies, installées dans des bâtiments monuments historiques du centre de

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> IFOP, Enquête auprès des protestants, 2012, https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/2074-1-study\_file.pdf, [dernière consultation le 4 février 2019].

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Tableau statistique des Assemblées de Dieu de France, 2007. Dans le même temps, la croissance globale des effectifs de ces églises est de + 15,3 % (44 127 membres en 2007). La progression du nombre de membres en région Île-de-

France équivaut à 70 % de l'augmentation globale constatée entre 1997 et 2007, tandis que la Normandie est la seule région en régression (-4%).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Institut d'aménagement et d'urbanisme, 2011, « Les descendants d'immigrés vivant en Île-de-France », *Note rapide*, janvier 2011, n° 531.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> « En Île-de-France, le fossé entre riches et pauvres se creuse plus qu'ailleurs », Béatrice Jérôme, *Le Monde*, 4 février 2014.

Paris et fréquentées par les catégories sociales dominantes ; et à l'autre extrémité, la précarité de beaucoup d'Églises périphériques, où se retrouvent majoritairement des migrants ou enfants de migrants. Le protestantisme francilien est donc confronté à une série d'enjeux complexes : la question de la solidarité et les phénomènes d'inclusion/exclusion, les relations entre classes sociales favorisées et défavorisées, les rapports entre culture dominante et cultures minoritaires, ou encore entre protestantisme luthéroréformé et évangélisme.

Ce sont des questions qui concernent évidemment les organisations fédératives du protestantisme, mais aussi chaque Église ou paroisse locale.

### La diversité en pratique

De nombreuses Églises anciennes, luthéro-réformées ou évangéliques, ont connu au cours des dernières décennies des transformations démographiques importantes, liées à l'arrivée en région parisienne de nouvelles populations, étrangères ou antillaises.

Le phénomène touche à la fois les Églises de type électif, choisies par des croyants dispersés au sein d'un espace francilien où les moyens de transport permettent de circuler au-delà de son quartier d'habitation, et les paroisses locales de la périphérie qui représentent en quelque sorte l'envers de cette mobilité. Car si ces paroisses deviennent « globales », ce n'est pas sous l'effet des circulations au sein de l'espace francilien, mais au contraire du fait de leur ancrage territorial même : c'est leur environnement local qui change et transforme l'Église, en y amenant de nouvelles populations. Les logiques de déterritorialisation se conjuguent donc à des dynamiques de reterritorialisation et de ségrégation spatiale.

D'une problématique initiale centrée sur l'accueil, où un socle de croyants que j'appellerai « autochtones » (c'est-à-dire français, blancs et d'origine européenne) se perçoit comme « accueillant » des migrants de différentes origines, certaines Églises franciliennes ont évolué vers une problématique interculturelle plus horizontale : comment faire vivre au sein d'une même Église parisienne des croyants venus de plusieurs pays et continents. Au début des années 2000, J.-C. Girondin soulignait les difficultés vécues par

beaucoup de protestants antillais désireux de s'intégrer dans les Églises existantes<sup>6</sup>. Quinze ans après, ces transformations démographiques suscitent encore des résistances, le plus souvent implicites voire inconscientes. Un sentiment majoritaire se maintient fréquemment chez des croyants autochtones qui, même minoritaires d'un point de vue démographique, continuent à se penser comme majorité naturelle et vivent mal leur mise en minorité.

L'invocation de l'histoire ou de la tradition peut aussi servir à exprimer cette réticence à laisser à d'« autres » la charge de l'Église. Et bien sûr des stratégies de verrouillage du pouvoir institutionnel, à travers les nominations pastorales ou les conseils d'Église, sont parfois mises en œuvre pour ralentir autant que possible un changement redouté.

Une étude statistique sur les conseillers d'Église et de paroisse réalisée par Jean-Paul Willaime et Sabrina Pastorelli souligne toutefois une réelle diversification des origines culturelles de ces conseillers, dans l'ensemble des Églises, même si la tendance est plus forte en milieu évangélique. Sur l'ensemble des Églises protestantes, un tiers des conseillers d'Église ont grandi hors de la France métropolitaine, la situation différant sensiblement entre luthéro-réformés (19,8 %) et évangéliques (47,3 %). Globalement, le profil social des conseillers d'Église rejoint les caractéristiques générales de la population parisienne, qui se distingue par une surreprésentation des cadres moyens et supérieurs et des diplômés de l'enseignement supérieur. Il reflète aussi l'écart général qui sépare la condition sociale des milieux luthéro-réformés parisiens - dont une part importante appartient aux classes sociales supérieures – et les milieux évangéliques qui, en dépit d'une élévation progressive du statut social de leurs membres, restent plus proches des catégories sociales moyennes ou populaires<sup>7</sup>. Le fait que les

20

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Jean-Claude Girondin, Religion, ethnicité et intégration parmi les protestants évangéliques en région parisienne : la dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité, thèse de doctorat en sciences religieuses, Paris, Ecole pratique des hautes études, 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Sabrina Pastorelli et Jean-Paul Willaime, «Les cadres laïcs des Églises protestantes de Paris: un facteur d'intégration de la diversité culturelle et religieuse?», in: Y. Fer et G. Malogne-Fer (dir.), Le protestantisme à Paris, diversité et recompositions contemporaines, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 107-143.

44

classes sociales supérieures accèdent plus facilement aux responsabilités au sein des paroisses ou Églises locales correspond par ailleurs à une donnée bien connue des sociologues spécialistes du monde associatif<sup>8</sup>.

Autrement dit, les Églises franciliennes intègrent de manière significative dans leurs conseils des protestants de toutes origines culturelles, et dans le même temps l'homogénéité sociale tend à primer sur la diversité culturelle : à statut social équivalent, l'origine étrangère n'est pas forcément discriminante pour l'accès au conseil d'Église.

# Le programme Mosaïc et les relations « accueillants-accueillis »

Pour analyser les relations qui s'établissent entre Églises anciennes et nouvelles Églises issues des migrations, Gwendoline Malogne-Fer s'est intéressée plus spécifiquement au projet Mosaïc de la Fédération protestante de France (FPF). La mise en place de ce projet à la fin des années 1990 traduisait une prise de conscience des enjeux de la « diversité » culturelle au sein du protestantisme francilien : il s'agissait de promouvoir « la rencontre des chrétiens protestants de diverses cultures et origines »<sup>9</sup>, en sensibilisant les pasteurs et les membres d'Église à la « diversité culturelle » et en encourageant les relations entre les Églises « anciennes » et les Églises dites « issues de l'immigration », notamment lorsque ces Églises partagent un même lieu de culte.

De nombreuses Églises de Paris *intra muros* sont en effet sollicitées pour accueillir dans leurs locaux des communautés protestantes généralement issues de la périphérie et d'origine étrangère. Les relations qui s'établissent dans ce cadre-là constituent un cas d'école. L'observation de ces situations de cohabitation montre qu'en dépit des rapprochements et des liens de coopération institutionnelle que Mosaïc a pu faciliter, ce programme n'a pas permis de combler toute la distance sociale, culturelle et théologique qui séparent Églises établies et Églises de migrants<sup>10</sup>. Les relations entre « accueillants » et « accueillis » restent en effet le plus souvent limitées et inégalitaires, elles conjuguent des logiques de reconnaissance et de mise à distance (sans parler des quelques paroisses qui n'accueillent personne).

Plutôt qu'une Église-monde, où chacun coexisterait à égalité, on observe donc fréquemment des formes d'intégration inégale<sup>11</sup>, où « l'accueilli » est maintenu dans une position précaire d'invité, qui n'est jamais tout à fait chez lui – y compris dans certains cas où la communauté protestante étrangère partage les mêmes orientations théologiques, est intégrée en France de longue date, et alors même que la réalité démographique rend le *statu quo* impossible à moyen terme.

### Les nouvelles générations

La tendance démographique globale au sein du protestantisme francilien dessine deux courbes qui se croisent : d'un côté, le déclin relatif et le vieillissement des Églises luthéro-réformées ; de l'autre la progression des Églises évangéliques, qui attirent davantage de jeunes. C'est une des raisons pour lesquelles le protestantisme francilien est plus jeune que dans le reste de la France : en 2012, les moins de 35 ans représentaient 28 % de la population protestante francilienne, contre 16 % seulement en province 12.

La diversité générationnelle doit donc être aussi incluse parmi les évolutions qui interrogent les différentes Églises et institutions protestantes en Île-de-France. Elle s'entrecroise avec la diversité

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Denis Bernadeau-Moreau et Mathieu Hély, « Transformations et inerties du bénévolat associatif sur la période 1982-2002 », *Sociologies pratiques*, 2007/2, n°15, p. 9-23.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Fédération protestante de France, Annuaire de la France protestante, SMPP, 2012, p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Gwendoline Malogne-Fer, « Le projet Mosaïc de la FPF : genèse, activités et ambiguïtés d'une politique de la 'diversité' », in : Y. Fer et G. Malogne-Fer (dir.), Le protestantisme à Paris, diversité et recompositions contemporaines, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 145-163.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Serge Paugam (dir.), L'intégration inégale : force, fragilité et rupture des liens sociaux, Paris, PUF, 2014.

<sup>12</sup> IFOP, op. cit.

théologique, l'évangélisme ayant élaboré depuis les années 1960 une culture jeune – autour de la musique, notamment – autour d'une sorte de christianisme générique. Cette culture est aujourd'hui dominante au sein des jeunes générations si bien que, ces dernières années, les responsables luthéro-réformés euxmêmes se sont fréquemment tournés vers des animateurs d'orientation évangélique (venus des paroisses de Belleville ou du Marais) pour animer des rassemblements de jeunesse. C'est aussi à une organisation évangélique, Jeunesse pour Christ, que la Fédération protestante de France a fait appel lorsqu'il s'est agi de mettre sur pied un grand concert jeune à l'occasion de Protestants en Fête à Paris, en 2013.

### La diversité protestante dans l'espace public

Ce rassemblement Protestants en Fête fait partie d'une série d'événements organisés à Paris qui témoignent d'une volonté protestante de gagner en visibilité, de « prendre position » dans la ville. L'analyse de ces manifestations publiques est particulièrement intéressante, parce qu'elle permet d'articuler diversité culturelle et inégalités sociales, tout en les inscrivant au sein d'un territoire francilien marqué par des effets de concentration et de ségrégation.

L'extrême centralisation à Paris des élites et des lieux du pouvoir - politique, social, économique et culturel - confère à toute manifestation publique une charge symbolique particulière, à travers des lieux qui sont associés à la fois au pouvoir et à l'histoire nationale: République, Bastille, Nation.

Si les différentes composantes du protestantisme francilien s'efforcent de gagner en visibilité publique, c'est aussi parce que ces manifestations parisiennes s'inscrivent dans un arrière-plan doublement concurrentiel : au sein du protestantisme, où la force de mobilisation et la croissance numérique des Églises évangéliques contrastent avec le déclin relatif du protestantisme luthéroréformé; et, ad extra, vis-à-vis d'un islam souvent jugé plus visible et offensif (l'attention accordée dans les débats politiques, autour de la laïcité notamment, à l'islam et aux enjeux de son intégration dans la société française nourrissant dans tous les milieux protestants parisiens l'idée d'une concurrence entre islam et protestantisme, qui s'exercerait au détriment du second).

Ces deux dimensions de concurrence expliquent en grande partie que le même enjeu traverse toutes ces manifestations : la participation des communautés protestantes périphériques, c'est-à-dire principalement issues des migrations et des minorités visibles (surtout africaines et antillaises), à un ensemble de mobilisations publiques qui visent toutes, d'une manière ou d'une autre, à faire nombre.

Dans le cas de la Marche pour Jésus (qui a lieu à Paris depuis 1991, avec une interruption de 2011 à 2014), cet enjeu s'est cristallisé autour de ce qui a été décrit par certains responsables évangéliques parisiens comme une « africanisation de la Marche ». Au cours des années 2000, le nombre de participants a augmenté rapidement, notamment sous l'influence du président de l'association, Dominique Leuliet, un évangélique charismatique proche des Églises africaines : on atteint 10000 manifestants en 2005 et jusqu'à 20000 en 2007 et 2008, lorsque la méga-Église Charisma se joint à la Marche. Selon l'un des initiateurs des premières marches parisiennes, « il y avait énormément d'Églises noires et je pense que certaines Églises se sentaient en minorité ». Au-delà du seul rapport majorité/minorité, l'arrivée en masse des évangéliques africains dans une marche initialement concue comme un lieu de prière « pour la nation » a suscité des débats quant à la légitimité des populations dites «étrangères» (même si une partie d'entreelles ont pourtant la nationalité française) à représenter ou invoquer la nation française<sup>13</sup>.

On retrouve cet enjeu de participation, sous une forme inversée, lors de deux autres manifestations. En 2012, c'est l'un des organisateurs du festival œcuménique de tendance charismatique « Jésus au cœur », qui s'est tenu au stade de la Muette (dans le 16e arrondissement), qui formule la question en ces termes : « La question que je me pose c'est au niveau de la culture : pourquoi il n'y avait pas une présence beaucoup plus marquée des gens de couleur et des gens d'Églises ethniques parisiennes qui se déplacent en nombre dans ce genre de choses? Parce qu'elles aiment la famille, elles

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer, « The Marches for Jesus in Paris. Religious territorialisation and the appropriation of public space in a fragmented city », in : D. Garbin et A. Sthran (eds.), Religion and the Global City, Londres, Bloomsbury, 2017, p. 155-172.

aiment la proclamation, elles aiment plein de choses et, par exemple, la « Marche pour Jésus », il y a beaucoup de gens de couleur, donc je me suis vraiment demandé. Et ça aurait fait une différence de 1000 ou 2000 personnes ».

Lors de *Protestants en Fête* en 2013, c'est aussi la mobilisation du protestantisme périphérique qui était espérée, pour faire nombre et pour donner à voir toute la diversité de la « famille protestante ». L'idée que le dynamisme et le poids démographique de ces protestants de banlieue issus des migrations pourraient contribuer à renforcer à la fois la visibilité sociale du protestantisme français et la légitimité de ses porte-paroles institutionnels (la FPF en l'occurrence, qui fonde sa légitimité spécifique sur sa capacité à rassembler évangéliques et non-évangéliques, autochtones et migrants) a nourri l'espoir d'une manifestation de masse, d'une démonstration éclatante de la « diversité protestante ».

En décembre 2012, Antoine Nouis écrivait ainsi dans *Réforme*: « On estime qu'il y a 400 000 protestants en région parisienne. Si seulement 10 % d'entre eux se mobilisent, cela fait 40 000 personnes, plus toutes les Églises de province qui ont annoncé leur venue. » Le même journal a finalement estimé à 30 000 le nombre de « visiteurs sur les différents villages » (une notion un peu différente de celle de participants puisqu'elle inclut potentiellement les Parisiens non protestants ayant visité les villages), tout en maintenant l'idée d'une « fête de la diversité haute en couleur ».

On voit donc comment la question de la diversité sociale, ethnique, culturelle et théologique est devenue un enjeu central du protestantisme en Île-de-France et comment des rapports de domination sociale et de ségrégation spatiale s'articulent avec de nouvelles circulations et une transformation profonde de la démographie de ce protestantisme. En dépit de certaines avancées, l'ensemble de ces évolutions tend, pour le moment, à produire des formes d'« intégration inégale », comme nous l'avons vu à propos des rapports accueillants-accueillis au sein des paroisses locales, c'est-à-dire un double mouvement d'inclusion sociale et de maintien des inégalités.

## Cultures en conflit, cultures en dialogue

# L'«inter» comme interposition, interconnexion ou interlocution?

#### Frédéric de Coninck



Frédéric de Coninck, sociologue, a été professeur à l'École nationale des Ponts et Chaussées et chercheur au Laboratoire Ville, Mobilité, Transport. Membre d'une Église mennonite, il a publié des ouvrages qui mettent en dialogue sciences sociales et enjeux de la foi.

Il peut sembler facile d'invoquer la nécessité de dialogues interculturels. Dans ce cas, on a une vision de « l'inter » comme interlocution. On cherche un moyen, un lieu, une manière de faire, pour que ceux qui ne partagent pas la même culture se parlent et parviennent, au minimum, à se comprendre.

Mais le chemin pour parvenir à un tel but est semé d'embûches et, à tout le moins, il convient de ne pas ignorer que la plupart des relations sociales, au jour le jour, n'ont pas ce degré d'ouverture. « L'inter » peut recouvrir des réalités très diverses.

Nous sommes certes, et de plus en plus, interconnectés avec des personnes, des pays, des cultures, diverses. Mais cette interconnexion ne garantit en rien des relations positives. L'hostilité est souvent au rendez-vous et, dans nombre de situations, des acteurs cherchent à s'interposer pour limiter la présence de personnes qui ne pensent pas comme eux.

27

L'interlocution ne peut donc pas exister sans une mise à plat de cette hostilité ordinaire et sans une forme de guérison des blessures multiples que les rapports sociaux infligent à tout un chacun.

Notre propos, ici, sera d'abord d'analyser les configurations les plus fréquentes des échanges interculturels, avant de proposer, brièvement et en conclusion, une voie d'action à destination (en premier lieu, mais pas exclusivement) des chrétiens.

#### Interconnexion

Commençons par la question la plus simple, l'interconnexion : terme neutre, qui ne dit rien sur ce qui se passe dans les rapports concrets entre personnes. Il est évident que nous sommes de plus en plus interconnectés les uns avec les autres.

Pendant tout le XX<sup>e</sup> siècle, les moyens de transport n'ont cessé de se développer et de se démocratiser. Ces dernières années ce sont les technologies de la communication qui ont connu un développement foudroyant. La phrase écrite, en 1997 dans le *Traité du Tout-Monde*, par Édouard Glissant : « J'écris en présence de toutes les langues du monde », est devenue emblématique.

1997, notons-le, c'est juste le moment où Internet sort de la confidentialité et où le téléphone portable commence à se diffuser de manière significative. Edouard Glissant avait donc déjà cette perception avant ces évolutions récentes. « Pour la première fois, les cultures humaines [...], dit-il, sont entièrement et simultanément mises en contact et en effervescence de réaction les unes avec les autres ». « Pour la première fois aussi, les peuples ont totalement conscience de l'échange. La télévision de toutes choses exaspère cette sorte de rapports là »¹. Edouard Glissant pense, donc, d'abord à la télévision. Mais il pense aussi à sa trajectoire : né en Martinique, descendant d'esclaves africains, étudiant à Paris, puis directeur de la revue de l'UNESCO, il est, au moment où il écrit ces lignes, professeur à l'université de New York. La facilité grandissante des migrations est également au cœur de son propos.

Que pense-t-il d'une telle évolution ? Il n'est pas totalement optimiste. Il vaut la peine, d'ailleurs, de citer sa formule en entier : « J'écris désormais en présence de toutes les langues du monde, dans la nostalgie poignante de leur devenir menacé ». Il perçoit parfaitement que la manière dont les différentes « langues » se percutent les unes les autres comporte une part de menace. En se frot-

<sup>1</sup> Édouard Glissant, Traité du Tout-Monde, Gallimard, 1997, p. 23.

tant les unes aux autres, les langues ne font pas que s'enrichir, elles perdent également une partie de leur saveur. En même temps, ce heurt n'est pas une option, c'est une réalité incontournable : « Dans la langue qui me sert à exprimer, et quand même je ne me réclamerais que d'elle seule, je n'écris plus de manière monolingue »². Il livre là une remarque cruciale : la plupart des personnes vivant sur la Terre, aujourd'hui, ont affaire à d'autres cultures que la leur et cela colonise leur manière de s'exprimer, leur mode de vie, qu'ils le veuillent ou non

La culture de l'autre ne nous laisse pas en repos et la sociologie de la culture nous rappelle utilement que cette facette de notre vie n'échappe pas aux conflits, à la compétition, à la brutalité et à la dévalorisation. C'est tout sauf un domaine neutre et paisible.

### Retour vers la sociologie de la culture

Quand on parle de culture, il ne faut pas oublier, en effet, qu'un échange interculturel est autre chose que la visite d'un musée ou l'exotisme de la découverte d'un pays étranger. Cela fait partie de rapports sociaux tendus, de stratégies de domination, de valorisation et de dévalorisation

On n'est pas obligé d'être d'accord avec tout ce que Pierre Bourdieu a écrit. On lui a souvent reproché son caractère schématique et caricatural. Mais il a longuement analysé l'existence du champ culturel comme champ de bataille.

Pour commencer, que désigne-t-on exactement sous le terme de culture ? Il est difficile de le circonscrire avec précision. La culture est ce que l'on appelle un « mot valise », une sorte de vaste fourre-tout où l'on rassemble des goûts culinaires, des pratiques de loisir, un sport de prédilection, des pratiques familiales, l'instruction et le champ des connaissances générales, les différentes formes artistiques, aussi bien que de vastes visions du monde. Une des forces de Bourdieu a été de montrer le lien entre ces différents domaines. Je pense, en effet, que l'on a intérêt à prendre en compte les interrelations entre ces différents domaines. Si l'on isole un aspect particulier, comme les croyances religieuses, une pratique alimentaire, un mode vestimentaire etc., on passe à côté de certains

29

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Édouard Glissant, Traité du Tout-Monde, Gallimard, 1997, p. 26.



enjeux. Par exemple, le fait de se retrouver loin de son milieu culturel à l'école engendre des tensions que l'on peut voir resurgir, par la suite, dans d'autres domaines culturels.

Donc, continuons avec Bourdieu : dans chaque domaine, il existe des échelles de valeur. Chacun, chaque groupe, a la sienne. Mais quand une classe sociale est dominante, elle a tendance à imposer sa culture comme la norme et comme « la meilleure ». C'est tout l'argument de La  $Distinction^3$ .

Cela dit, quand on lit aujourd'hui *La Distinction*, publié en 1979, on se rend compte qu'à l'époque, on avait un champ culturel assez simple comparé à ce qu'on connaît aujourd'hui. Glissant est peut-être plus lucide que Bourdieu, il écrit aussi 20 ans plus tard, au moment où la mondialisation est plus visible. Il y a eu, depuis l'époque de Bourdieu, un émiettement du champ culturel et le côté « dominant » de la culture classique est beaucoup moins évident. Dans le domaine musical, par exemple, parler de style dominant serait hasardeux. C'est l'argument essentiel de Bernard Lahire dans *L'homme pluriel*. Lahire montre, d'ailleurs, que cette diversité pénètre chacun : nous empruntons, tous, des éléments culturels relativement hétéroclites.

Il y a un autre point aveugle dans *La Distinction*: Bourdieu ne voyait pas de consistance dans les pratiques culturelles des classes moyennes. Or la culture commune, en France, aujourd'hui, doit beaucoup plus aux classes moyennes qu'à l'aristocratie au pouvoir.

De la sorte, les configurations du rapport interculturel sont multiples, et nous allons passer en revue cinq situations paradigmatiques. Mais il ne faut, pour autant, pas oublier les positions sociales respectives des personnes en présence quand on parle de culture.

# Détail de cinq configurations contemporaines paradigmatiques

Ce n'est pas toujours la dimension nationale qui est prépondérante : élargissement géographique des échanges entre semblables

Il est difficile pour des personnes comme moi qui ont évolué dans le milieu universitaire, de prendre la mesure du problème, car, pour ce qui concerne les échanges scientifiques (première configuration), l'ouverture des frontières est quelque chose d'ancien et de positif. Weber disait, par exemple, en 1904 : « Dans la sphère des sciences sociales une démonstration scientifique, méthodiquement correcte, qui prétend avoir atteint son but, doit pouvoir être reconnue comme exacte également par un Chinois ou plus précisément doit avoir cet objectif »<sup>5</sup>. Les étudiants qui, aujourd'hui, partent en échange Erasmus, sont ravis de cette possibilité. Les informaticiens qui, dans le monde entier, contribuent à élaborer des logiciels libres également.

On se situe là dans des échanges entre des groupes sociaux semblables (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de compétition entre les individus). Et ce modèle va, en fait, au-delà des échanges universitaires : on peut aujourd'hui échanger entre personnes qui se

Perspectives missionnaires N°77 - 2019

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Pierre Bourdieu, La Distinction, critique sociale du jugement, Paris, Minuit, 1979.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Bernard Lahire, L'homme pluriel: les ressorts de l'action, Paris, Nathan, 1998.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », article de 1904, traduction française in : Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 131-132.

Par ricochet, d'ailleurs, cela rend moins nécessaire le fait de se confronter, à notre porte, à des personnes différentes. Les théories du complot se nourrissent de cette familiarité à distance entre des personnes qui s'isolent localement. Donc, la culture n'est pas seulement une culture nationale. Mais cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas traversée par de profonds clivages.

# L'interculturel contraint et forcé. Quand on doit composer avec une culture dominante différente de la sienne.

L'expérience d'avoir été étranger quelque part (deuxième configuration) est formatrice. C'est alors que l'on comprend la difficulté de devoir faire face à une autre culture. On ne maîtrise pas les codes qui semblent évidents aux résidents habituels. Les autochtones échangent entre eux des propos dont la saveur nous échappe : nous comprenons seulement la partie la plus factuelle de ce qu'ils disent, et nous ne saisissons pas les jeux avec la langue qui en font l'épaisseur.

À la fin de la journée, une grande fatigue nous saisit à cause de tout ce que nous n'avons pas pu dire et de tout ce que nous n'avons exprimé qu'imparfaitement. Et, au bout d'un moment, nous nous sentons comme privés de nos réactions les plus spontanées qui ne collent pas avec les réactions communes que nous rencontrons. Or, un immigré vit une telle expérience sur la longue durée, et il la vit d'autant plus durement s'il se trouve en position sociale dominée. Un cadre international, envoyé en poste, à l'étranger, par une organisation gouvernementale ou non gouvernementale ou par une grande entreprise, peut se sentir décalé, mais il ne se sent pas atteint dans sa valeur, dans son image de soi. Mais un réfugié, un travailleur subalterne ou un migrant sans papier cumulera son exil culturel et l'assignation à un statut social dévalorisé.

Les rapports parents-enfants, au sein des populations immigrées, sont particulièrement complexes. Les parents ne peuvent pas se reposer sur les modes traditionnels d'exercice de l'autorité qu'ils ont connus. Les enfants, à l'école, rencontrent une culture et des modes de raisonnement qui ne leur sont pas habituels. Ils se trouvent pris entre deux feux : entre le monde du pays où ils

résident, où ils se trouvent infériorisés, et le monde de leurs parents, qu'ils ont tendance, par ricochet, à dévaloriser à leur tour.

Appartenir à un groupe subalterne dans son pays d'origine confronte à une situation analogue. Ce ne sont que rarement les autres qui feront l'effort d'essayer de nous comprendre. Le travail de compréhension est censé être fait tout entier par les dominés. Cette dissymétrie dans les attentes interculturelles passe souvent inaperçue, mais elle explique nombre de réactions hostiles interprétées, ensuite, comme du communautarisme.

#### Le marché culturel : le rabattement du sens sur des questions très concrètes, très matérielles, à très courte vue

Le rapport n'est pas toujours aussi frontal, il peut être « soft ». Cela ne veut pas dire qu'il ne mette pas toute une série de gens en position délicate.

Aujourd'hui, l'invasion du champ culturel par les logiques de marché a des conséquences profondes : passer de la culture à des produits culturels n'est pas neutre. Si tout ce qui a de la valeur se rabat sur la valeur monétaire, la perte de sens est majeure.

Une part des productions culturelles a toujours fait l'objet d'échanges monétaires. Autrefois, quelques grands mécènes commandaient des tableaux ou des morceaux de musique. On a évolué, au fil du XIXº siècle, d'un art aristocratique vers un art bourgeois. Puis, la télévision et l'industrie culturelle ont fait émerger un art qui correspond au vécu des classes moyennes. Il n'y a pas lieu d'avoir une quelconque nostalgie de l'aristocratie! Le problème est ailleurs. L'audimat, la culture facilement achetable, les produits formatés, ouvrent peu de perspectives par rapport au cercle de vie dans lequel la plupart des personnes évoluent. Une telle culture incite à peu d'interrogations. Elle rassure, elle renforce, elle distrait, elle illustre et elle décale peu les perceptions spontanées.

Dans un monde obsédé par les objets, les horizons temporels courts et les intérêts resserrés, l'ouverture profonde à une autre culture est difficile. Cela nécessite un minimum de hauteur de vue pour situer l'autre et soi-même dans un paysage commun. C'est également affaire de temps et de familiarisation progressive. Il suffit de parcourir les forums de discussion des organes de presse sur

### Le tourisme : découverte de l'autre, ou absorption de l'autre ?

L'exotisme, pourtant, continue à être recherché. Mais il y a peu de gens qui s'attendent à être vraiment et totalement dépaysés en allant ailleurs. La plupart des personnes veulent retrouver, à leur point d'arrivée, des conditions de vie qui ressemblent à celles qu'elles connaissent chez elles. On a donc construit des équipements hôteliers en total décalage avec les cultures locales, pour accueillir les flots de touristes qui viennent prendre le soleil loin de chez eux. Les productions locales sont largement folklorisées et adaptées pour satisfaire le commerce des bibelots. Et, même dans un musée, la majorité des visiteurs viennent pour voir des œuvres qu'ils connaissent déjà. Il suffit d'aller dans la salle du Musée du Louvre qui expose la Joconde pour s'en convaincre.

Et cela déteint sur des pratiques plus ordinaires : on peut noter, comme l'a fait le sociologue anglais John Urry, que nous avons tendance à adopter un regard de type touristique dans toutes sortes de situations<sup>6</sup>. Dès que nous sommes face à une situation qui n'est pas complètement familière, nous glissons sur les êtres et les réalités que nous croisons, sans vraiment approfondir. Nous traversons, au fil des jours et des semaines, de nombreux lieux que nous regardons d'un œil mou, en gardant nos distances.

La diversité que tout un chacun rencontre finit par provoquer une forme d'indifférence polie. Simmel avait déjà noté, il y a plus de cent ans, que la diversité des situations traversées par « l'homme des métropoles » faisait de lui un être blasé<sup>7</sup>.

## 34

# Le communautarisme : repli culturel et tentation de l'isolement

D'un cas à l'autre, on a, donc, parcouru tout un spectre : depuis les échanges, positifs et appréciés entre semblables éventuellement éloignés géographiquement, jusqu'au heurt ressenti par des populations affrontées à une culture qui les domine, les rejette ou les colonise, en passant par la large indifférence de populations relativement riches qui cherchent avant tout à se distraire. Au bout de ce spectre, il est presque logique que l'on rencontre des groupes sociaux qui refusent consciemment et violemment ces échanges complexes entre cultures, et qui veulent se replier sur des croyances et des habitudes réputées ancestrales. C'est ce qui se passe dans le communautarisme.

Il faut, d'ailleurs, parler des communautarismes au pluriel, car les formes en sont diverses. Les votes d'extrême droite, qui se développent un peu partout en Europe, reposent plus sur un rejet de l'autre que sur des appartenances communautaires fortes. Mais le réflexe de base est quand même de considérer que l'on est mieux entre soi et que ceux qui sont différents dérangent. Les enquêtes montrent que ceux qui partagent ces convictions sont plutôt (mais pas uniquement), des personnes se situant à la frontière des classes moyennes et des catégories populaires (ouvriers ou employés qualifiés, typiquement) et qui se sentent menacées par l'évolution de la société. Ils habitent en périphérie des grandes villes, rejetés loin des centres urbains par le prix du foncier. Ils n'attendent rien de bon du brassage culturel qui se développe dans ces centres. Plutôt que d'accuser directement l'autre, on accuse la culture de l'autre : la culture du dominant dans les théories du complot, ou la culture des groupes sociaux dont on risque de devenir proches dans le rejet de populations immigrées.

Le communautarisme classique consiste, pour sa part, à valoriser des relations de proximité, de type familial ou quasi familial, entre des personnes qui partagent les mêmes valeurs, les mêmes réflexes et qui peuvent se réclamer d'une origine commune. Il se nourrit souvent d'un ancrage religieux traditionnel, censé protéger contre la dégénérescence des sociétés modernes.

Dans ce cas, tous ceux qui sont hors du cercle sont potentiellement des ennemis. On développe une double éthique : respect et

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> John Urry, The Tourist Gaze, Sage, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Georg Simmel, «Métropoles et mentalité», traduction française in : Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, L'École de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Aubier, 1984 (texte original publié en 1903).

(plus ou moins, suivant les cas) en conflit ouvert.

loyauté à l'intérieur du groupe ; ruse et agressivité en dehors. Le

conflit culturel est complètement assumé et il peut se transformer

Construire des lieux de dialogue suppose de mettre à plat les situations d'hostilité et de domination dont nous avons parlé. Sinon on se paye de mots. Le prophétisme juif a rappelé, de manière continue, que le premier travail était d'entendre le cri du pauvre (et que Dieu l'entendait, si les puissants ne l'entendaient pas). Dans l'Église primitive, le dialogue entre «juifs» et «grecs» a été surplombé, comme cela est explicité au début de l'épître aux Romains, par l'affirmation que «tous ont péché», précédée de la liste des torts respectifs de chacun des groupes. Le Christ réconcilie des groupes hostiles les uns avec les autres, en réconciliant chaque groupe avec Dieu. La confession de la violence réciproque est donc un préalable à l'émergence d'un dialogue. Dans les deux cas, Dieu est au-dessus de nos «idem». Il nous permet de devenir nous-mêmes, «ipse», en allant à sa rencontre et à la rencontre de l'autre<sup>8</sup>.

Dans les évangiles, c'est l'amour du différent, voire même de notre ennemi, qui est le fondement de notre «ipséité ». On connaît le commandement : «Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Et cela suppose, précisément, de ne pas ramener notre prochain à une figure identique à ce que nous sommes.

Ces ultimes et brèves considérations sont, on le voit, d'abord adressées aux chrétiens, mais (évidemment et heureusement) tout homme peut les accueillir ou s'en inspirer.

# Les relations interculturelles en Église : mer agitée ou long fleuve tranquille ?

#### Jean-Claude Girondin



Jean-Claude Girondin, originaire de la Guadeloupe, est sociologue, directeur du Département action et formation d'Agapé France, responsable du Groupe de recherche interdisciplinaire en christianisme interculturel (GRICI) de la Faculté libre de théologie évangélique. Pasteur d'une Église mennonite multiculturelle, il travaille depuis longtemps sur les questions d'intégration sociale et culturelle.

Les stratégies identitaires et la nature antagonique des cultures font que les relations interculturelles ressemblent quelquefois plus à une mer démontée qu'à un long fleuve tranquille. C'est pourquoi certains auteurs déconseillent de naviguer à vue, et suggèrent plutôt d'avancer avec vigilance intellectuelle et compétences interculturelles.

L'interculturel est une invitation au questionnement volontaire, mais aussi au dépassement de soi pour re-trouver l'autre dans son altérité culturelle. « L'important, affirmait Claude Lévi-Strauss, n'est pas d'ouvrir les autres à la raison, mais de s'ouvrir à la raison des autres », « s'entraîner à la flexibilité psychosociologique » en prenant l'habitude de changer de perspective (réflexe interculturel) pour se mettre « à la place de l'autre » sans préjugé, et en partant du principe que celui-ci n'est pas nécessairement inculte ou caractériel quand il ne nous comprend pas. ¹ Pour l'Église, l'ouverture à l'interculturel constitue fondamentalement une source de richesses mais aussi un facteur de conflits et de transformation sociale. « Les migrations et les échanges modifient les cultures et les identités. »²

**37** 

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Paul Ricœur, dans *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), a parfaitement montré la fécondité de cette distinction propre à la langue latine.

Gilles Verbunt, La société interculturelle, Paris, Seuil, 2001, p. 98.

 $<sup>^2\</sup> https://www.cemea.asso.fr/IMG/pdf/Interculturel.pdf\ (d\'{e}c.\ 2018).$ 

L'interculturel a sa part de lumière –il est richesse– mais il a aussi sa part d'ombre– il est souffrance : il constitue une façon de poser les rapports de puissance et de domination. Ce n'est pas parce que l'on pense les différences que l'on est prêt à modifier le système en place. La conquête du pouvoir dans les Églises, ou ailleurs, se fait souvent en manipulant ou en invoquant des symboles culturels tels le nom, la nationalité, l'histoire. « Le paradoxe existe dans le fait que la culture est en même temps le ciment de la solidarité communautaire et des différentiations. La culture est le fait culminant de l'humain et en même temps un facteur d'exclusion. Toute culture a cette vertu et ce vice d'origine : un fait identitaire et un fait différentiateur. La culture qui donne une cohérence au peuple est en même temps excluante. »<sup>4</sup>

Bien des Églises d'origine allochtone résultent d'une exclusion culturelle et sociale. La différence culturelle est le motif d'une impossibilité de se mélanger, de partager un espace commun. Dans certaines Églises multiculturelles en Île de France, des groupes vivent côte à côte ; ailleurs, les cultes se succèdent dans un même lieu d'Église sans jamais que les divers groupes n'aient l'occasion de vivre un culte ensemble.

### Construire des ponts et des passerelles

L'interaction culturelle passe par le jeu de la négociation, « la capacité de négocier ou de traverser une frontière culturelle ». Dans la rencontre des cultures, la négociation est une nécessité vitale. Elle n'est pas contingente. Il y a des tensions, des résistances, des préjugés, des hostilités qu'il faut dépasser pour habiter l'Église ensemble ; des différences à conjuguer et à conjurer pour que les cultures servent à l'enrichissement et l'embellissement communs ; des défis qu'il faut relever pour renverser les barrières afin que l'interculturel ne soit pas un « mur entre » les cultures, mais une passerelle.

Le vivre ensemble ne se fait pas à coup de miracles et le fait d'être protestant n'est pas non plus un gage de tolérance. Toutes les Églises protestantes en France n'assument pas forcément de manière efficiente la diversité culturelle. On peut interpréter les différentes consultations, colloques et forums qui ont eu lieu ces derniers temps sur l'interculturalité ecclésiale ou inter-ecclésiale, mais aussi le projet Mosaïc, comme autant de créations d'espaces d'interaction entre Églises de cultures différentes, ou d'appels à l'écoute mutuelle, au dialogue. Nous pouvons voir dans l'adhésion d'Églises issues de l'immigration à des organismes fédératifs autant de démarches allant dans ce sens comme, par exemple, celle de l'Entente et coordination des œuvres chrétiennes (ECOC) au Conseil national des évangéliques de France (CNEF), et celle de la Communauté des Églises d'expressions africaines de France (CEAF) à la Fédération protestante de France (FPF).

Ces initiatives contribuent à la transformation positive du paysage multiculturel protestant en favorisant la connaissance et l'apprivoisement réciproques, et aussi en encourageant la corespon sabilité. Par exemple, on peut aujourd'hui en voir les fruits à travers ce qu'Agnès M. Brazal désigne sous l'expression d'« Église interculturelle comme pont de solidarité », une Église qui facilite la rencontre et les alliances entre différents groupes culturels en vue du bien commun. Les quatre Églises de Champs-sur-Marne (en Seine-et-Marne) qui, tout en étant différentes culturellement, non seulement partagent des locaux mais font aussi des choses ensemble, nous paraissent offrir un exemple réussi.

### Un monde devenu plat

Le monde s'est rétréci<sup>5</sup>. Il s'est aplati. L'économie, la politique, la culture, le religieux se sont globalisés voire transversalisés. Sur le plan macrosociologique, nous observons une coalition des cultures qui se prolonge au niveau microsociologique dans les espaces religieux. Ce qui caractérise intrinsèquement notre village-monde

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Marc Oraison, Les conflits de l'existence; s'affronter et s'entendre, Paris, Centurion, 1970.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> https://www.cemea.asso.fr/IMG/pdf/Interculturel.pdf.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Evelyne Pieillier, *Tous les écrans du monde*: https://www.monde-diplomatique. fr/publications/manuel\_d\_economie\_critique/a57190

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Thomas L. Friedman, *La terre est plate : une brève histoire du XXI<sup>e</sup>* siècle, Paris, Saint-Simon, 2006.

aujourd'hui, c'est sa dimension multiculturelle. Il est devenu pluriel<sup>7</sup>. Le monde jadis diffracté a fait le Tout-Monde, selon la belle formule de l'écrivain Édouard Glissant : « J'appelle Tout-Monde notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant, et en même temps, la « vision » que nous en avons ».

Le réel des Églises protestantes aujourd'hui dans la plupart des grandes métropoles c'est la rencontre du Divers, la « différence irréductible et féconde des cultures ». Ces changements affectent, bouleversent notre manière de vivre ensemble et d'aborder certaines questions théologiques et pastorales : le mariage, la liturgie, la musique, le deuil, l'autorité, la maladie et la guérison, etc. Penser de manière pertinente l'interaction culturelle dans nos Églises, et relever les défis théologiques, sociologiques et pratiques qui se posent, font partie des grands enjeux de l'Église du XXIe siècle.

Enfin, le vivre-ensemble en Église ne se construit pas sans effort ni sans travail. Il est important de souligner que les rencontres entre cultures différentes, de par les difficultés qu'elles génèrent, sont facteurs de nombreux conflits. Mais elles sont également source de tensions créatrices, porteuses de promesses d'avenir pour une société. La joie de la différence, et de l'enrichissement mutuel que celle-ci permet, se conjugue ainsi avec la souffrance de la différence.

### Dépasser la peur, la méfiance et l'indifférence

Le premier défi du multiculturel ecclésial ou interecclésial, c'est celui posé par le dépassement des sentiments de méfiance, de crainte voire de peur, ou bien encore d'indifférence, dépassement en vue d'établir la confiance. Il s'agit d'apprivoiser sa peur de l'autre pour accueillir qui n'est pas moi. En effet, nombre de nouveaux arrivants dans nos Églises viennent de cultures particulièrement étrangères aux Français hexagonaux (par exemple les personnes originaires d'Asie). D'autres sont regardés avec méfiance (et mépris) en raison notamment de conflits passés ou présents (ce peut être le cas de personnes venant de pays musulmans).

Les Églises protestantes, autochtones comme allochtones, sont traversées par de tels ressentis résultant de préjugés et de stéréotypes culturels. Ainsi, de manière générale, les membres des Églises d'expression française hexagonale, comme aussi les responsables de ces Églises, ne sont-ils pas toujours très à l'aise face à la multiculturalité. Ils pensent que la présence de Maghrébins, d'Africains ou d'Antillais constitue un obstacle à la conversion des Français. Or, faire de la différence culturelle un obstacle presque infranchissable à la communication de l'Évangile, revient, selon nous, à oublier le passé missionnaire français, en Afrique et ailleurs.

Chez d'autres, ces réflexes de peur renvoient à un sentiment de dépossession et de déterritorialisation : le sentiment de ne plus être chez soi. Du coup, les membres délaissent leur Église locale. Ils se laissent gagner par des sentiments proches de la xénophobie influencés par le milieu ambiant et par des platitudes théologiques sur la croissance de l'Église : l'avenir de l'Église en matière d'évangélisation est compromis.

De façon spécifique, les Églises d'expression africaine ou haitiano-antillaise sont souvent enfermées dans le « communautarisme », l'ethnicité ou encore une forme d'identité ethnochrétienne. Elles sont en quelque sorte essentialisées dans leur africanité ou leur haïtianité. Mais l'exclusion est-elle le ghetto ?

La réponse est plutôt non. L'auto-exclusion par un groupe minoritaire hors de son corps social global d'appartenance est souvent une stratégie identitaire ou d'adaptation antagoniste. Il y a la tentation de regarder le pasteur blanc selon le prisme du passé esclavagiste et colonisateur de l'Occident, tentation qui peut aller jusqu'au soupçon de néo-colonialisme dès que surgit le moindre problème de communication. Il arrive à des membres d'Églises issues de l'immigration de voir dans l'attitude de certains pasteurs français un comportement ethnocentrique voire même raciste.

Ainsi les difficultés relationnelles témoignent de la violence de ce passé, et révèle celui-ci pour ce qu'il est : un passé qui n'est pas passé ! Il arrive aussi que des responsables allochtones jugent de façon dépréciative les croyances et les pratiques religieuses des Églises occidentales.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Hubert Hannoun, L'intégration des cultures, Paris, L'Harmattan, 2004.

Le dernier constat concerne le domaine de la prédication, de l'enseignement et de la formation théologique, domaine marqué par l'unilatéralité. Bien des pasteurs européens perçoivent en effet leurs collègues africains ou haïtiens comme des pasteurs auto-proclamés, non formés et tenant un discours inadapté au contexte français : il y a, à leurs yeux, un problème de légitimité légale et de compétence professionnelle.

A savoir égal cependant, on observe que les échanges de chaire entre Européens et Africains sont très inégaux. Inviter des Européens dans une Église haïtienne ou lors d'une manifestation haïtienne constitue une valeur ajoutée. Le plus souvent les Européens voient en revanche les Africains comme ceux qui reçoivent tandis qu'ils continuent à se voir eux-mêmes comme ceux qui donnent.

Comment passer de la méfiance à la confiance et au regard bienveillant ? Pour Marianne Guéroult, « L'heure n'est donc pas à la concurrence, mais à la collaboration, à une mission mondiale dans le seul but d'annoncer Jésus-Christ de diverses manières à un monde, une société et des individus en recherche d'une Parole libératrice! » Jun défi qui invite les uns et les autres à changer de regard. Les Églises sont peuplées d'un côté de personnes invisibles (qu'on ne voit pas) et, de l'autre côté, de personnes portant les lunettes déformantes de leur culture, teintées de préjugés. Pourtant, lorsqu'un effort est fait pour prendre conscience de ces filtres, pour se distancer des images toutes faites, pour exercer un raisonnement critique et pour mettre en œuvre une certaine empathie, on s'ouvre alors à d'autres modes de pensée, à d'autres fonctionnements et à d'autres rapports sociaux 10.

# Contribuer à l'intégration et à la collaboration interculturelle

Comment les Églises allochtones peuvent-elles contribuer à l'intégration dans le paysage protestant de coreligionnaires venant de l'outre-mer et d'Églises issues de l'immigration ? Comment ces derniers pensent-ils leur intégration et quel effort sont-ils prêts à faire pour la réussir ? Comment pouvons-nous collaborer pour le témoignage en France ?

Les sociologues disent, que dans toute vie en société, l'intégration pour les immigrés adultes passe « logiquement » par trois étapes successives. La première phase est celle de l'intégration de fonctionnement : l'immigré connaît suffisamment la langue et les usages de la société d'accueil pour mener une vie autonome. La seconde est celle de l'intégration de participation : c'est l'engament actif de l'immigré dans un domaine déterminé de la vie de la société. La troisième est celle de l'intégration d'aspiration : l'immigré lie son avenir et celui de ses enfants au projet de la société d'accueil, en tant que membre à part entière de cette société<sup>11</sup>. Toutes proportions gardées, on peut appliquer ces concepts à l'Église.

Pour la plupart des Français de « souche » l'intégration est un mouvement unilatéral. C'est aux étrangers de s'intégrer. A contrario, les allochtones pensent qu'ils n'ont rien à faire pour s'intégrer, que tout vient des membres du pays ou de l'Église d'accueil. L'intégration repose en réalité sur une exigence de réciprocité qui est à la fois souci d'équité et souci d'efficacité. C'est ce qui conduit Amin Maalouf à dire aux immigrés : « Plus vous vous imprégnerez de la culture du pays d'accueil, plus vous pourrez l'imprégner de la vôtre », et aux membres du pays d'accueil : « Plus un immigré sentira sa culture d'origine respectée, plus il s'ouvrira à la culture du pays d'accueil ». Comment s'ouvrir à un dialogue qui se vivra dans les deux sens ? Dans les communautés chrétiennes de vieille souche hexagonale, « pourrons-nous toujours nous situer comme les propriétaires des lieux, les détenteurs du pouvoir ? Réussirons-nous à découvrir ensemble notre terrain commun avec ses zones

3

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Bernard Coyault, « Les Eglises issues de l'immigration dans le paysage protestant français », *Information Evangélisation*, Bulletin d'information de l'Eglise réformée de France, n°5, octobre 2004, p. 3-18 ; Jean-Patrick Nkolo Fanga, *Ibid*.

 $<sup>^{\</sup>rm 9}$  https://docplayer.fr/35860976-Les-eglises-issues-de-l-immigration-de-quoi-parlons-nous.html

 $<sup>^{\</sup>rm 10}$  https://www.cemea.asso.fr/IMG/pdf/Interculturel.pdf

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Sélim Abou, « L'intégration des populations immigrées », Revue européenne des sciences sociales [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009. URL: http://journals.openedition.org/ress/256; DOI: 10.4000/ress.256

de tension et ses risques de conflits ? Pourrons-nous développer une confiance mutuelle par la découverte de l'autre en même temps que de sa propre identité culturelle ? »<sup>12</sup>

#### **Refuser l'assimilation**

La France est bien connue pour sa politique d'assimilation culturelle. L'histoire sociale, politique, culturelle et religieuse de la France a été très marquée par la tension entre la disparition des particularismes et l'assimilation culturelle : l'assimilation offerte ou l'exclusion imposée. La même politique d'assimilation a servi aussi d'idéologie dans l'empire colonial français.

Aujourd'hui, la mondialisation et l'immigration bouleversent cette idéologie transculturelle française. L'intégration par assimilation est l'une des données évidentes de notre corps social occidental contemporain: l'homogénéisation forcée des cultures. La cohésion sociale par réduction des conflits se fonde la plupart du temps sur l'assimilation : le groupe ou la culture dominé devient semblable au groupe dominant, payant cette similitude (son intégration) par la déculturation : l'abandon de sa culture d'origine et la disparition des groupes socioculturels spécifiques.

La tentation du repli identitaire des Églises, à travers le communautarisme - ou le néo-communautarisme - et l'assimilation culturelle, correspond à un appauvrissement culturel et spirituel, ecclésial et interecclésial : les différentes communautés se privent mutuellement de leurs richesses respectives. Elle peut aussi provoquer un éclatement en une mosaïque de groupes sans cohésion les uns avec les autres<sup>13</sup>. Or, ce qui constitue fondamentalement l'humanité et l'Église une et diverse, donc « unidiverse », c'est l'interdépendance et la réciprocité des cultures<sup>14</sup>. Dieu dans sa souveraineté a créé l'univers, c'est de cette manière qu'il l'a structuré

12 http://cjf.gc.ca/vivre-ensemble/webzine/article/accueillir-la-diversite-un-defia-relever-en-eglise/

et lui a donné sens<sup>15</sup>. Le refus de l'assimilation est une invitation à repenser notre manière de vivre l'Évangile ensemble et de faire Église ensemble au niveau local, régional, national et international. Comment adorer, prêcher en présence de toutes les langues du monde? Choisirons-nous le repli identitaire, ou bien nous laisserons-nous engendrer, féconder les uns par les autres ? Il y a un choix à faire entre la séparation de Babel et l'ouverture à la pensée théologique de la Pentecôte.

### Dépasser les vestiges de l'esclavage et de la colonisation

Lorsque nous appréhendons la problématique du vivre-ensemble dans une perspective multi-ecclésiale, ou inter-ecclésiale, il est très difficile de ne pas évoquer deux tragédies humaines qui continuent à tarauder et à formater les consciences individuelles et collectives : l'esclavage (avec la traite) d'une part, et la colonisation d'autre part. L'un et l'autre ont laissé des séquelles psychosociologiques lourdes dans la mémoire des peuples anciennement colonisés et dans les relations entre les peuples. Le « poids de ce passé » qu'on pourrait croire lointain continue de peser sur notre actualité<sup>16</sup>.

Ou'on le veuille ou non, les relations entre les sociétés et les Églises d'Occident et celles des pays anciennement colonisés sont influencées par la manière dont on choisit de définir la colonisation et de l'évaluer. Mais comment ne l'évaluer qu'en termes de routes ?17 « On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer. Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan. Je parle de millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse. Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savam-

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Hubert Hannoun, L'intégration des cultures, Paris, L'Harmattan, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Martin Luther King, Minuit, quelqu'un frappe à la porte, Paris, Bayard, 2008, p. 212.

<sup>15</sup> Thid

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Christian Delacampagne, Histoire de l'esclavage: de l'Antiquité à nos jours, Paris, Librairie Générale Française, 2002, p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Jacques Blandenier, Mission et colonisation : complicité ou antagonisme : http://www.eglisepelisserie.ch/other\_files/conferences/4.pdf

La fécondité du dialogue interculturel n'est possible qu'en supprimant la hiérarchie entre les cultures et en comprenant qu'aucune culture n'est La Culture ou qu'aucune civilisation n'est La Civilisation. L'interculturel implique la rencontre avec l'inconnu, oblige à la créativité et exige l'égalité, laquelle n'existe pas sans justice sociale

#### **Conclusion**

46

Pour construire des Églises interculturelles, nous avons quatre défis à relever. Dépasser la méfiance, la peur et l'indifférence, changer de regard en prenant de la distance sur le plan culturel, refuser les stratégies assimilationnistes et « néo-communautaristes », enfin guérir des séquelles du passé. L'interculturel constitue donc un défi et une chance pour les Églises : un défi pour transformer la menace de l'étrangeté d'autrui en promesse de fraternité nouvelle, et une chance pour revisiter le sens et la vocation missionnaire de l'Église dans la Totalité-Monde d'aujourd'hui<sup>19</sup>. En m'appuyant sur des théoriciens de l'interculturel et de la créo-culture de mon aire culturelle caribéenne, je ferai une petite digression sur ce qui pourrait nous aider à penser l'identité de l'Église dans un monde devenu multiculturel. Leur approche de la culture est pertinente et fort éclairante pour penser l'interculturel ecclésial. La créolisation est interprétée comme ce qui ré-concilie Afro-descendants et Euro-descendants : « ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques. Nous nous proclamons Créoles »20. C'est un «migan»21 : « Nous sommes, tout à la fois, l'Europe, l'Afrique, et notre culture est nourrie (composée) d'apports asiatiques, levantins, indiens, et nous relevons aussi des survivances de l'Amérique précolombienne [...]. La créolité, c'est le monde diffracté, mais recomposé, un maelström de signifiés dans un seul signifiant, une Totalité.» C'est «l'agrégat interactionnel ou transactionnel des éléments culturels caraîbes, européens, africains, asiatiques, et levantins que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol »<sup>22</sup>. Pour Glissant, il est question d'être conscient et sensible à la diversité des cultures, des imaginaires, des visions du monde autres que les siens. Il existe d'autres manières de penser, de sentir et de vivre le monde avec ses odeurs et ses saveurs. Nous devons apprendre à les connaître pour les reconnaître, les accepter, les accueillir et les respecter.

A partir de cette approche, je dirai que l'identité de l'Église est une identité-rhizome, une identité-relation. C'est une identité digenèse (aux origines multiples) et son histoire est une tresse d'histoire. Les chrétiens seront peut-être plus à l'aise avec l'expression : identité-communion. « La créolité n'est pas monolingue. Elle n'est pas non plus d'un multilinguisme à compartiments étanches. Son domaine, c'est le langage. Son appétit : toutes les langues du monde. »<sup>23</sup>

Vivre l'Église interculturelle, c'est intégrer et accepter les différentes composantes culturelles qui composent son identité-communion (Ap. 7, 9). Elle n'est pas une réalité statique ; culturellement, elle se modifie sans cesse, embrassant de nouvelles influences et de nouvelles impulsions qui la dynamisent. L'Église, contredisant la thèse du seuil de tolérance, est capable de s'inventer, et se ré-inventer au jour le jour, à l'image de l'Humanité, en adoptant la diversité des formes de l'humaine présence qui composent la création de Dieu<sup>24</sup>.

« Ne te crois jamais arrivé car partout, tu es un voyageur en transit » (Edmond Jabès).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme. Suivi de : Discours sur la négritude, Paris, Présence africaine, 2004 (1955), p. 23-24.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Elena Lasida, L'interculturel: un défi pour les instituts religieux, Justice et Paix, mis en ligne le 3 décembre 2008: http://justice-paix.cef.fr/IMG/article\_PDF/L-interculturel-un-defi-pour-les.pdf

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Dans la cuisine antillaise, plat résultant d'un mélange de fruits à pain et d'autres légumes farineux réduits en purée (NDLR).

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Eloge de la créolité, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Ibid., p. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Nous paraphrasons ici Raphaël Confiant (préfacier) et Ladcadio Hearn, Aux vents des Caraïbes, Paris, Hoëbeke, 2004, p. 8, 9.

# Quatre expériences d'un «témoignage ensemble»

Table ronde animée par Nathalie Leenhardt, rédactrice en chef de l'hebdomadaire *Réforme*, avec Gabriel Amisi, Georges Michel, Martin Burkhard et Anne Zell.

Cette table ronde rassemble différents témoignages sur ce qui se fait sur le terrain pour répondre au défi de l'interculturalité dans nos Églises.

Gabriel Amisi, pasteur de l'Église protestante de Genève, présente «Témoigner ensemble à Genève» (TEAG) dont il est le coordinateur. Ce projet initié au début des années 2000 par le pasteur Lukas Vischer poursuit trois objectifs :

- aller à la rencontre des communautés qui se sont constituées dans les milieux de la migration ;
- apprendre à les connaître avec leurs richesses respectives et les aider à se connaître entre elles ;
- se mettre à leur disposition pour une aide concrète : comme trouver des locaux pour leurs célébrations ou accompagner des personnes en situation précaire, par exemple pour une demande d'asile.

Deux textes bibliques inspirent tout particulièrement le mouvement : le récit de la Pentecôte dans lequel l'Église s'ouvre au monde dans toute sa diversité sur l'impulsion de l'Esprit, et le passage de la lettre de Paul aux Galates où s'affirme une horizontalité dans la fraternité en Christ quelle que soit la provenance sociale ou culturelle des membres de l'Église (Galates 3, 26).

Dans les activités de TEAG, il y a des rencontres mensuelles, ainsi qu'une manifestation annuelle lors du Jeûne genevois en septembre, avec une célébration au Conseil œcuménique des Églises le matin, puis un cortège en ville avec une seconde célébration le soir dans une paroisse genevoise.

TEAG regroupe 70 communautés de dénominations très diverses. Il a une bonne visibilité dans le canton. Il est facilitateur d'intégration et facteur de stabilité sociale. C'est une vision prophétique de l'Église protestante de Genève de mettre un demiposte à disposition de ce ministère. TEAG est un témoignage de respect mutuel, où l'on ne se juge pas les uns les autres. Il ne veut pas être une Église, mais cherche à exprimer une unité dans la diversité.

Georges Michel, secrétaire général de la Fédération protestante de France, parle d'abord de son expérience comme pasteur dans une paroisse nouvelle à Ivry, parmi une population composée à 95% d'immigrés : une expérience qui l'a sensibilisé à la question de l'interculturalité.

Dès 2003, le Défap-service protestant de mission commence à se soucier des Églises issues de la migration et son conseil adopte cette problématique comme programme missionnaire de ses quatre Églises membres dans le cadre de la Communauté d'Églises en mission (Cevaa). Au sein de la FPF, c'est le groupe de travail « Mosaïc » qui la reprend par la suite en charge. En 2008 se fait jour le constat que les Églises historiques ne s'impliquent pas dans ce mouvement de rencontres entre Églises multicolores. Plusieurs malentendus expliquent cet état de fait :

- il y avait une attente que ces Églises composées de personnes venues d'ailleurs s'intègrent petit à petit dans les Églises « déjà là » en France ;
- on a compris depuis peu que cette volonté d'intégration dans le protestantisme français n'existe pas, mais que ces nouvelles communautés ont un esprit d'évangélisation qui touche aussi les Églises françaises;
- les relations entre Églises anciennes et nouvelles sont restées à un niveau plus pragmatique que théologique ou spirituel.

Par ailleurs, un phénomène de dissymétrie joue un rôle de frein :

• des communautés locales apparaissant « en déclin », « sclérosées » se trouvent confrontées à des communautés récentes en pleine croissance se percevant comme très dynamiques ;

48

- les Églises implantées de longue date restent les « propriétaires » des lieux, les autres ne sont que « locataires », ce qui les disqualifie comme « sous-Églises » ;
- un différentiel important se fait sentir dans le niveau de la formation théologique.

Pour sortir de ces impasses, il est nécessaire de passer à une nouvelle étape et de développer les relations entre les Églises dites « Mosaïc » et le protestantisme français. Pour y parvenir, un nouveau concept et un nouveau dispositif sont acceptés lors de l'Assemblée générale de la FPF de 2017. Dorénavant, un permanent sera en lien avec des coordinateurs qui travaillent sur le terrain dans les différents pôles de la FPF où sont intégrés des représentants des Églises Mosaïc. Le processus en est à ses tout débuts (le permanent vient d'être nommé).

La majorité de ces Églises Mosaïc sont de nature évangélique. Il y en a 2500 de répertoriées en France, et il y en a beaucoup qui ne le sont pas (1000 ?) et qui ne sont pas structurées en mouvement, mais qui ont des liens avec le pays d'origine. On trouve des situations de grande mobilité où des leaders s'autoproclament pasteur d'une communauté. La Fédération protestante de France est questionnée par ces Églises. Elle les invite à adhérer.

Martin Burkhard salue l'assemblée de la part de la Communauté d'Églises en mission (Cevaa) qui rassemble 36 Églises issues de la mission. Trois utopies ont présidé à la naissance de la Cevaa en 1971 :

- la mission de partout vers partout : la Cevaa est organisée en 5 régions et casse ainsi l'opposition Nord/Sud, noirs/blancs;
- la parole/Parole à toutes et à tous : la Cevaa promeut la formation et l'animation théologique pour mieux comprendre et transmettre le message chrétien ;
- l'unité de représentation : quelle que soit la taille ou la richesse des Églises, chacune a droit à deux représentant-e-s.

La vie communautaire est au cœur de la Cevaa : on est Église ensemble, chacun-e a une page à écrire à l'usage de tous. Cette vie

communautaire s'exprime dans l'échange de personnes où l'envoyé-e choisit de quitter son lieu, de se décentrer pour servir dans une autre Église. Elle s'exprime aussi dans les réunions internationales : « je quitte mon Église pour aller à la rencontre de représentant d'une multitude d'autres Églises et pour vivre ensemble l'interculturalité » ; ensuite il faut retourner dans son Église, enrichi-e, décentré-e, transformé-e par la rencontre. C'est une démarche qui demande un effort.

Tous les deux ans, il y a une assemblée générale, une sorte de réunion de famille. Ce n'est pas facile d'y entrer, quand on ne connaît personne, il faut veiller à l'accueil et au danger de l'entresoi à l'intérieur même de la Cevaa! Celle-ci a vécu dernièrement l'accueil d'une nouvelle Église.

La dimension de soutien fraternel est aussi importante : quand une Église est en crise, qu'elle souffre, par exemple à cause d'un conflit, une délégation multiculturelle issue de différentes régions vient la visiter et l'accompagner.

L'accord signé par la Cevaa avec *Perspectives missionnaires* a pour but de faire connaître des théologiens du Sud aussi aux autres Églises grâce à des numéros spéciaux en version électronique.

Anne Zell, pasteure de l'Église vaudoise à Brescia, parle de la situation en Italie. Comparativement à d'autres pays, c'est tard que ce pays est devenu terre d'immigration ; on découvre aujourd'hui une nouvelle génération multiculturelle. Cela ne va pas sans résistance de la part de forces populistes, identitaires et même racistes. Celles-ci développent une stratégie de discrédit par rapport à l'accueil et aux droits des migrants.

La Fédération protestante d'Italie qui regroupe Vaudois, méthodistes et baptistes fait l'expérience de la mixité en invitant les nouveaux arrivants à faire partie de la communauté sur place et à célébrer le culte ensemble.

Les deux textes bibliques qui président à l'évolution vers des communautés mixtes, interculturelles ou transculturelles sont le récit de la Pentecôte et surtout le texte de Galates 3, 26 : il ne faut pas oublier les cultures, les identités, les racines, les histoires ; les

**50** 

différences restent importantes, mais elles ne font plus obstacle, on fait Église ensemble en Christ. Entrer en dialogue avec l'autre devient enrichissant.

Il y a vingt ans des frères et sœurs d'Afrique sont arrivés en disant: «Vous êtes notre Église ». Cent familles ont débarqué à Brescia dans une toute petite communauté. Cela n'a pas été facile. Nous étions déjà très minoritaires dans le pays et nous devenons minoritaires dans notre propre communauté. Nous avons choisi la mixité ou plutôt c'est la mixité qui nous a choisis. Avec l'utopie de devenir une grande communauté en respectant les différentes cultures et sensibilités spirituelles, en restant ensemble sur le chemin.

Le texte d'Éphésiens 2, 19 a joué un rôle : il n'y a plus d'étrangers, on est citoyens ensemble, membres d'une même famille. C'est toute l'Église qui doit changer ! Mais l'interculturel ne s'improvise pas. Il a fallu trouver des outils. Au début, c'est sympa, on mange ensemble, on célèbre ensemble, mais ensuite, il faut une véritable formation à l'interculturalité, pas seulement pour les leaders de migrants, mais en faisant le chemin ensemble. On a fait des groupes qui réunissent des Italiens, des Philippins, des Ghanéens, des Péruviens, etc. Cette formation LINFA (laboratoire pour la formation et l'accueil) est en devenir. Il faudrait l'analyser avec la grille SEPO (succès, échecs, potentialités, obstacles).

Il y a des difficultés : le problème de la représentativité au Synode, la compétition entre Églises ethniques et conservatrices, les différences sur les questions éthiques. Malgré de grandes tensions, un accord a été possible sur la question de la bénédiction des couples homosexuels : on a été d'accord de ne pas être d'accord et de rester frères et sœurs même dans le désaccord!

**52** Synthèse : Michel Durussel

# Communautés issues de l'immigration, passerelles pour une intégration ou différenciation durable ?

#### Joseph Mudimba KABONGO



Joseph Mudimba Kabongo est docteur en philosophie des religions. Pasteur de l'Église chrétienne du Chablais en Suisse. Secrétaire général de la Conférence des Églises africaines en Suisse (2005 à 2012). Membre du Conseil de « Témoigner ensemble à Genève ».

Depuis le siècle dernier, nous vivons à l'heure de la migration : mouvement des peuples, mouvements et découvertes des communautés religieuses. Aujourd'hui, la migration constitue un défi considérable pour les sociétés occidentales comme pour les Églises et communautés chrétiennes à travers l'Europe. Dans cet exposé, je m'autoriserai à recourir à des exemples tirés de mon expérience en Suisse.

Se poser la question de savoir si les communautés issues de l'immigration constituent des passerelles pour une intégration revient à chercher à comprendre quelle est la situation des migrants, des communautés issues de l'immigration dans les Églises locales. Plusieurs questions viennent à l'esprit. L'une d'entre elles, la plus importante, est la suivante : « l'accueil de communautés chrétiennes venues d'ailleurs constitue-t-il une menace pour l'identité chrétienne de l'Europe ? »

Selon les statistiques de l'Institut suisse de sociologie pastorale, « plus d'un tiers des personnes vivant en Suisse sont issues de l'immigration. Plus de la moitié d'entre elles connaissent le christia-

nisme et se disent appartenir à une confession ou une dénomination chrétienne ». Par conséquent, le visage du christianisme a fortement changé dans ce pays au cours des dernières décennies : « il s'est diversifié, a gagné des couleurs et est devenu plus vivant »¹. Ce qui se passe en Suisse a aussi été observé dans d'autres pays de l'Europe occidentale. La réponse à notre question de départ est bien un « non » : l'accueil de communautés chrétiennes de migrants ne constitue pas une menace pour l'identité chrétienne de l'Europe.

Mais il importe de se demander de quelle manière ces communautés issues de l'immigration participent activement à la vie de la société, en Suisse comme dans d'autres pays européens, et comment elles collaborent avec les Églises locales historiquement implantées.

Comme la plupart d'entre nous le savent, l'intégration est un processus à double sens : elle requiert des efforts mutuels et équivalents de la part des communautés composées de migrants et de la part de la société d'accueil. Il est désormais reconnu que l'apprentissage culturel et l'échange constituent des piliers fondamentaux dans le processus d'intégration. Celui-ci résulte en outre à la fois d'initiatives locales et d'un ensemble d'actions entreprises à l'échelle nationale. Il repose sur :

- une écoute et une collaboration de qualité, c'est-à-dire sincères et mutuelles ;
- la mise en œuvre d'ateliers d'échanges impliquant à la fois des membres des communautés issues de l'immigration et des membres des communautés dites historiques.

Si l'on s'en tient à une perspective chrétienne, la foi que nous avons et qui nous porte joue un rôle majeur dans la construction des identités tant individuelles que communautaires. La rencontre entre migrants attachés à leur communauté respective et chrétiens « natifs » en est d'autant facilitée. Les communautés issues de l'immigration font l'objet d'une grande attention dans la mesure même où elles deviennent des plateformes d'échanges et de compréhension mutuels. Elles sont très activement impliquées dans le dia-

logue multiculturel-intercommunautaire par le biais d'initiatives interculturelles permettant de mettre en valeur la diversité. Ces mêmes communautés deviennent des ponts entre les migrants qui arrivent et les communautés locales préexistantes.

# Participation active et intégration de ces communautés

Au lieu de parler de communautés de migrants ou issues de l'immigration, le terme plébiscité aujourd'hui dans le milieu de ces communautés est celui de « communautés de la diversité ». Est également apparu la notion nouvelle d'Églises internationales. En fait, il s'agit, d'une part, d'une intégration culturelle – dans ces communautés, ce qui rapproche, c'est une langue commune, une façon de vivre le culte etc. –, d'autre part, d'une intégration structurelle : la mise en place pour la communauté ecclésiale d'une organisation suivant un modèle spécifique.

C'est ainsi que certaines communautés suivent le modèle de leur Église d'origine, l'Église mère, celle du pays d'origine qui a pris l'initiative de mettre en place une Église ici en Europe. Pour ces communautés qui restent attachées à l'Église-mère, nous pouvons effectivement parler d'Églises issues de l'immigration. D'autres communautés adoptent en revanche un modèle local, emprunté à une communauté ou Église locale du pays d'accueil : pour désigner celles-ci, on préférera donc, à l'expression d'« Églises issues de l'immigration », celle d'« Églises internationales ».

Il y a, on le voit, plusieurs scénarios relatifs au fonctionnement de ces communautés nouvellement établies ou créées ici en Europe.

En Suisse, la Conférence des Églises africaines en Suisse (CEAS), institution rassemblant plusieurs communautés chrétiennes africaines, a été pour beaucoup dans la mise en place de structures pour les communautés de migrants ; elle a aussi facilité leur intégration, tout cela dans le respect de normes permettant la collaboration avec d'autres Églises et/ou autorités civiles.

En Belgique, il y a eu la Pastorale congolaise. En France, le projet Mosaïc a été lancé en 2006 pour promouvoir la rencontre et la

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Article sur le site de l'Institut suisse de sociologie pastorale : https://spi-sg.ch/fr/recherche/





Seconde table-ronde animée par Isabelle de Gaulmyn (La Croix) ©J. Stranz

collaboration de chrétiens protestants de diverses cultures et origines. Enfin, à l'échelle européenne, s'est mise sur pied une association dont j'ai été l'un des responsables : la Communauté chrétienne d'expression afro-caribéenne créée à Leeds, au Royaume-Uni, avec la participation de professeurs de facultés de théologie d'Europe et d'Afrique du Sud ainsi que de plusieurs pasteurs (représentant un large éventail d'Églises, depuis les Églises historiques jusqu'aux nouvelles Églises et communautés évangéliques).

Nous avions, à l'époque, un bureau à Berlin, mis à notre disposition par l'Église protestante locale. Le rôle de cette association était de permettre une collaboration entre les différentes fédérations d'Églises en Europe et de faciliter le dialogue avec les autorités ecclésiastiques locales. En fait, on ne collaborait pas directement avec les Églises mais avec les fédérations auxquelles celles-ci étaient affiliées : nous appelions cela « une collaboration régionale par rapport à un pays européen donné ». Nous avions ainsi l'opportunité d'étudier l'impact et l'évolution de ces différentes fédérations régionales d'Églises encore au stade d'institutions naissantes. Cela nous permettait d'identifier les points communs entre leurs différentes ecclésiologies afin de favoriser entre elles de meilleurs échanges.

Pour toutes ces communautés de la diversité, l'intégration se définit comme un processus qui ne s'arrête jamais et par lequel on cherche à accéder à une meilleure connaissance et une meilleure appréciation de la culture des autres. Dans cette rencontre entre cultures différentes, les personnes doivent être capables de « faire un pas en arrière », de renoncer à quelque chose (par le biais d'une concertation) pour créer ensemble quelque chose de neuf.

# Vivre en situation de diversité à l'intérieur d'une même Église

Cela pourrait renvoyer à ce qui se vit à l'intérieur d'une communauté ethnique ou linguistique (par exemple au sein d'une Église chinoise à Paris).

Pour illustration, je prends un cas tiré de la Bible concernant la communauté chrétienne de Corinthe. Dans 1 Cor 12, 4-11, il est question de diversité des dons, diversité des ministères, diversité des modes d'action pour un même peuple de Dieu. Cette communauté est manifestement vivante : en son sein, le Saint Esprit a dispensé ses fruits. Mais à cette communauté qui, vue de l'extérieur, témoigne d'une grande richesse de dons, Paul écrit en exprimant sa préoccupation, car au-delà de ce qui est visible, la communauté est très divisée. Pourquoi cette division ? L'une des raisons est que chacun considère le don reçu comme un attribut qui le distingue des autres membres. Paul leur rappelle alors que les dons de l'Esprit reçus doivent être mis au service de tous, car ils contribuent à l'édification de la communauté.

Qu'en est-il pour nous, ici maintenant ? S'il est vrai que notre monde est désormais ouvert à la globalisation, cela ne devrait pas nous empêcher, en tant que communautés chrétiennes, d'avoir à cœur l'enseignement de Paul sur la diversité des dons illustrée par cette belle image du corps dans 1 Cor 12, 14-27 : comme dans un corps humain, chaque membre a un rôle important et particulier à jouer.

Au sein des communautés issues de l'immigration, on a pu constater le réel besoin d'une spiritualité transformatrice. Ensemble, nous devons nous sentir transformés. Ceci veut aussi dire qu'il nous faut apprendre à nous ouvrir à l'autre, au-delà de nos différences, pour nous soutenir les uns les autres. De même, nous devons apprendre à ouvrir la porte de la communauté et à regarder

Par vocation et par le mandat qu'elle a reçu, l'Église est multinationale et multiculturelle. Ainsi la lettre de Paul aux Romains (Rom 16, 1-16) adressée à une diversité de communautés, à des personnalités différentes - parmi lesquelles nous pouvons nous sentir inclus – incite à l'ouverture et à l'accueil fraternel. De même, une communauté ecclésiale de la migration est aussi un maillon de la multiculturalité, censée être un pont permettant échanges et découverte entre des cultures diverses.

### Vivre en situation de « mixage » ecclésio-culturel

l'illustrerai cela en rappelant les origines de l'Église protestante au Cameroun. En 1884, le Cameroun devient une colonie allemande. Or, avant l'arrivée des Allemands, une Église baptiste s'était déjà installée, suite au travail d'un évangéliste britannique du nom d'Alfred Saker. Celui-ci, mécanicien de bateau devenu évangéliste, établit, à une époque où les pasteurs étaient encore rares dans cette région, une école et une église baptiste. Mais, dix ans plus tard, la Mission baptiste de Londres fut obligée de laisser la place aux Allemands, nouveaux maîtres du pays. Ces derniers se virent pourtant incapables de prendre en charge le travail laissé par les Anglais<sup>2</sup>. Ils firent appel, dès 1886, à la Mission de Bâle avec qui ils étaient en bonne collaboration. La Mission de Bâle avait déjà une solide expérience en Afrique et ailleurs. Mais un problème doctrinal s'est vite posé : la Mission de Bâle avait une ecclésiologie de type luthéro-réformée et ses missionnaires pratiquaient le baptême des enfants. Les missionnaires anglais de l'Église baptiste du Cameroun pratiquaient le baptême par immersion, administré seulement aux adultes ayant fait profession de foi chrétienne. Cela conduisit à un échec, la Mission de Bâle voulant par ailleurs imposer son autorité sur l'Église locale camerounaise. Il y eut un schisme, les baptistes camerounais prirent leurs distances par rapport aux Bâlois. Suite à cet échec en 1891, les Allemands remplacèrent la Mission de Bâle

par une mission baptiste allemande. Mais, là aussi, on aboutit à un échec, non plus cette fois pour une raison de doctrine mais pour des questions de pouvoir : les Allemands ne voulaient rien entendre pour tout ce qui touchait à la culture locale (culture insérée dans l'ecclésiologie de l'Église au Came-



roun). On le voit, les Camerounais comme les Allemands butaient sur la question de savoir comment faire cohabiter deux cultures dans une même communauté chrétienne.

Tels sont parfois les défis que nous avons à relever dans la réalité. En 1994, soixante-dix théologiens africains, francophones et anglophones, réunis à Nairobi (Kenya) lors de la Seconde Assemblée panafricaine des responsables chrétiens (SAPARC) ont exprimé le désir de repenser un commentaire biblique de la Genèse à l'Apocalypse, un commentaire adapté à la culture africaine. Celui-ci a finalement vu le jour en 2008<sup>3</sup>.

### Scénarios d'évolution au sein des Églises de migrants

Au fil des changements qui interviennent dans la composition des membres de ces Églises nées de la migration, on peut distinguer trois types d'évolution :

- les natifs deviennent progressivement majoritaires ;
- les descendants des migrants changent la langue du culte et des activités ecclésiales ; ils revisitent leur manière de célébrer un culte (nous savons que les enfants de migrants, naviguent entre trois à quatre cultures : celle de la maison, celle de l'école, celle de l'Église et celle de la rue);

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Signalons que l'Église issue de la Mission Baptiste de Londres est devenue en 1885, une Eglise baptiste locale grâce à quelques Camerounais formés par Saker.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Tokunboh Adeyemo et Solomon Andriatsimialomananarivo (dir.), Commentaire biblique contemporain, Marne-La-Vallée, Farel / Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 2008.

• un changement intervient suite à un processus interne de naturalisation des membres qui prennent la nationalité du pays d'accueil.

Selon ces trois scénarios (il y en a certainement d'autres), les Églises issues de l'immigration peuvent, éventuellement, un jour devenir à leur tour des Églises historiques. Aujourd'hui, en Suisse, il existe par exemple une Église italienne vaudoise et une Église anglicane, toutes deux désormais considérées comme des Églises historiques : elles font partie du paysage depuis plusieurs siècles et plusieurs générations! Le phénomène se reproduira d'ici quelques années avec les nouvelles communautés qui se créent actuellement.

Par contre, l'opposé ne se vérifie pas. Il est impensable de voir une Église historique ou traditionnelle, même si la majorité de ses membres sont des migrants, se transformer en une Église de la migration. Cependant, une chose est sûre, les Églises issues de l'immigration font partie des premiers espaces vers lesquels se tournent les migrants à leur arrivée dans un nouveau pays. Pour la simple raison, qu'ils savent pouvoir y trouver un soutien tant spirituel que matériel.

Nous pouvons parler de « différenciation durable » tant que les communautés chrétiennes de l'immigration ont un rôle à jouer dans l'accompagnement des migrants et deviennent ainsi pour eux des référents. Pour leur part, les migrants souhaiteront par exemple voir certains actes pastoraux être réalisés dans leurs communautés respectives car cela répond mieux à leur sensibilité culturelle. Les Églises et communautés issues de l'immigration vont offrir à la plupart des migrants une stabilité tant spirituelle que morale.

Au cours des années 1980-90, on trouvait d'ailleurs dans ces Églises beaucoup de requérants d'asile qui ne pouvaient se faire comprendre que dans leur propre milieu culturel. Quant aux autorités locales, elles puiseront auprès de ces communautés des informations de nature à la fois culturelles et sociologiques.

J'ouvre une petite parenthèse sur un point qui n'est pas vraiment à l'ordre du jour : 75 % des migrants qui arrivent en Europe sont marqués par la situation politique de leur pays respectif, du moins pour ceux qui sont là comme réfugiés ou requérants d'asile.

# Communautés issues de l'immigration, passerelles vers l'intégration, mais comment ?

Un constat fréquent : les pasteurs des communautés issues de l'immigration « portent plusieurs casquettes » au sein de leurs communautés respectives. Outre leurs activités pastorales au sens strict, ils jouent par exemple un rôle de psychologue, de conseiller conjugal ou encore de médiateur lors de difficultés avec des tiers, voire même un rôle de mandataire pour certaines questions juridiques. Les communautés issues de l'immigration et leurs responsables restent donc des interlocuteurs valables pour œuvrer au développement de relations durables, au niveau local comme au niveau national.

Au fil de la cohabitation, locale et/ou nationale, communautés historiques du pays d'accueil et communautés issues de l'immigration sont appelées à organiser des événements et à mettre en place des activités qui témoignent de leur désir commun de construire la société. Aujourd'hui, je n'ai pas abordé l'impact de cette collaboration. Je voudrais juste souligner que, du côté des communautés de migrants, émergent des besoins notamment en matière de formation : formation théologique, formation au leadership ; du côté des communautés historiques, il y a un besoin de vivre une ecclésiologie adaptée ici et maintenant.

Il n'existe à ce jour pas de plan directeur ni de stratégie globale pour faire face à cette demande croissante de formation théologique. La construction de lieux de dialogue sur la base d'une égalité et d'une réciprocité de parole est nécessaire.

C'est par un travail de reconnaissance et d'échange mutuels persévérants que ces communautés, face à face, peuvent envisager de construire ensemble une nouvelle identité chrétienne collective. Nous avons la certitude que seule la recherche d'un fondement biblique nous mettra en mesure de discuter ensemble des pistes d'une vraie collaboration multiculturelle.

# Communautés autochtones mises au défi, Églises en recomposition<sup>1</sup>

#### **Bernard Coyault**



62

Bernard Coyault est anthropologue, chercheur affilié à l'Institut des Mondes Africains (CNRS, Paris). Pasteur de l'Église protestante unie de France, il a dirigé de 2012 à 2018 l'Institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa à Rabat, dont il est aussi l'un des membres fondateurs.

Les communautés autochtones sont effectivement « mises au défi » par un christianisme venu d'ailleurs - soit qu'il se déploie de façon parallèle et autonome, soit qu'il vienne renforcer les rangs des premières. Ce sentiment d'être menacé dans son identité croyante tient d'abord au fait que les nouveaux acteurs du protestantisme français sont mal identifiés et font dès lors l'objet de projections fantasmées. Le défi n'est pas nécessairement une menace. Et le champ religieux en recomposition ne saurait se résumer à une lutte entre les premiers tenants du champ (Églises historiques) et les nouveaux entrants.

Tout en gardant à l'esprit les conséquences sur le long terme du poids démographique de ces nouveaux protestants, la recomposition qui s'annonce devrait être autant que possible choisie plutôt que subie. Les Églises autochtones – à l'instar des peuples autochtones – ne sont pas forcément soumises au diktat des spiritualités et formes cultuelles allochtones. Elles ont le droit à l'autodétermi-

<sup>1</sup> Un deuxième article - suite de cette intervention -, à paraître dans le prochain numéro de *Perspectives missionnaires*, se fera l'écho d'une enquête de terrain réalisée au sein de l'Eglise Martin Luther King de Créteil, membre de la Fédération protestante de France et rattachée à la Fédération des Assemblées de Dieu de France, première composante du protestantisme français.

nation, d'inventer des formes de mixité. Ces mêmes égards sont aussi dus aux Églises allochtones « venues d'ailleurs », dès lors qu'une dynamique de reconnaissance mutuelle leur permet de sortir du point aveugle où elles sont cantonnées et qui nourrit préjugés et stéréotypes.

Dans une approche comparatiste, soucieuse d'aborder à nouveaux frais des situations qui se présentent sur le terrain des diverses *branches* du protestantisme autochtone comme autant d'ouvertures possibles sur des expériences positives de mixité, on aura recours ici à trois métaphores empruntées aux sciences qui laissent chacune apparaître des effets de mutualité :

- La symbiose, en biologie, est l'association durable de deux organismes d'espèces différentes qui cohabitent en en tirant un bénéfice mutuel.
- La greffe, en matière de botanique, consiste à associer les caractéristiques du porte-greffe et du greffon : le premier étant le mieux adapté au sol et au climat local (rusticité), le second (l'apport extérieur) améliorant la qualité des fruits et des fleurs produits.
- Enfin, en chimie, **l'émulsion** est un mélange hétérogène de deux substances liquides normalement non miscibles mais qui se mélangent finalement, sous l'effet d'une agitation ou de l'ajout de principes actifs. C'est la recherche de ces principes actifs qui guidera la présente réflexion.

### **Trois dynamiques distinctes** <sup>2</sup>

La première dynamique de recomposition concerne les Églises luthéro-réformées. Elle s'est manifestée notamment par la création en 2013 de l'Église protestante unie de France (EPUdF), communion luthérienne et réformée et, en Alsace Moselle, de l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL, dès 2006), avec un tournant vers une « dynamique confessante du témoignage protestant en paroles et en actes » qui tranchait avec le scénario de l'enfouissement par l'engagement social prévalant

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> La présentation de ces trois dynamiques s'inspire en partie de J.-P. Willaime (« Que signifie commémorer la Réforme? », *Études*, 2017/1, p. 33-44).

jusqu'alors. Ces Églises traditionnelles, touchées par un déclin démographique et financier, retrouvaient la nécessité de faire entendre leur message dans une société sécularisée et pluraliste, tout en tentant de préserver leur héritage historique et liturgique et des valeurs d'ouverture et de pluralisme théologique.

Ce mouvement s'est aussi accompagné d'une prise de conscience de la fin de leur monopole dans la représentation du protestantisme sur la scène publique, au profit d'une composante évangélique désormais mieux identifiée par l'opinion. A cet égard, la décision hautement symbolique en mai 2015, lors du synode de l'EPUdF, d'ouvrir la possibilité de bénédiction des couples mariés de même sexe constituait un ébranlement dans la traditionnelle solidarité évangélico-réformée propre au contexte français.

La deuxième recomposition concerne la composante évangélique, force montante du protestantisme, dont le dynamisme s'est manifesté par la création en 2010 du Conseil national des évangéliques de France (CNEF). Cette structure souple, rassemblant la grande majorité des unions et fédérations d'Églises évangéliques inaugurait l'ère d'une cohabitation plus apaisée entre deux sensibilités théologiques et spirituelles souvent en tension, le classique piétisme biblique orthodoxe (autorité des Écritures) et la tendance montante charismatique/pentecôtiste (inspiration du Saint Esprit). Elle participe aussi à la visibilité d'un courant qui affiche non seulement son dynamisme évangélisateur avec une stratégie d'implantation de nouvelles Églises, mais aussi sa volonté de faire entendre une voix spécifique dans le débat public en matière d'éthique.

Cette visibilité croissante a suscité un basculement au niveau des médias et dans l'imaginaire collectif des Français quant à leurs représentations du protestantisme : celles-ci semblent désormais plus façonnées par les expressions multiples de la vitalité évangélique que par la «force tranquille» émanant du protestantisme luthéro-réformé. Du fait de cette reconnaissance, le monde évangélique jusqu'alors rétif à cet héritage protestant, l'assume désormais plus nettement. Les décennies passant, la légitimation par l'Histoire - par exemple celle du Baptisme français aux XIXe et XXe siècles- opère à plein, en synergie avec des effets de routinisation (des charismes et de l'institution) et générationnels (transmission d'un héritage versus dynamique de conversion).

Le monde pentecôtiste qui en contexte francophone, réfutait ce label protestant, n'échappe pas au mouvement. La parution fin 2018 d'un numéro « spécial Histoire » du magazine *Pentecôte*, le mensuel des Assemblées de Dieu de France (hors-série 2018), couplant deux thématiques — « L'Histoire du mouvement de Pentecôte » et « Les 500 ans de la Réforme » — témoigne de cette greffe patrimoniale du pentecôtisme sur l'histoire protestante française et internationale.

Une greffe qui comporte néanmoins quelques particularismes – comme si elle ne conservait de la croix huguenote que la colombe du Saint Esprit<sup>3</sup>. Ainsi, cet article du numéro spécial qui s'intéresse à l'histoire du parler en langues dans la chronologie pré- et post-Réforme ; ou cet autre, un peu inattendu, intitulé « Devenir soimême un réformateur » (avec le sous-titre : « la Réforme ne concerne pas les institutions, mais les personnes»), qui tente de composer avec la traditionnelle antinomie entre la foi intérieure (adhésion choisie et expérience personnelle) et la religion extérieure (tradition héritée et non choisie) lieu commun des courants revivalistes pentecôtistes. Les Assemblées de Dieu de France constituent la première composante du protestantisme français, précédant même l'autre grand pôle protestant luthéro-réformé<sup>4</sup>. Ces deux piliers sont concernés également par l'apport des chrétiens venus d'autres continents et les expériences vécues par les uns pourraient, par effet de comparaison, inspirer les autres.

La troisième composante de cette recomposition du protestantisme en France tient à une forte « dynamique multiculturelle » (Willaime) qui s'est intensifiée depuis le début du XXI<sup>e</sup> siècle. Elle s'impose d'abord comme une réalité démographique : la présence accrue au sein des Églises luthéro-réformées et évangéliques de chrétiens issus d'autres cultures et porteurs d'autres

64

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> La couverture du magazine représente une colombe stylisée et multicolore : un agrégat de centaines personnes – prises en vue aérienne - qui dessinent par leur regroupement la silhouette de l'oiseau.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Les ADD disposent de 658 lieux de culte en France hexagonale, servis par 662 pasteurs - dont 137 en formation (http://assemblees-de-dieu.org/histoire/). En comparaison, l'Eglise protestante unie de France compte 440 pasteurs - dont seulement 320 en poste, pour 450 associations cultuelles (source : secrétariat général de l'EPUdF, 11/2018).

Notre étude sur la diversification du paysage protestant à Melun, en région parisienne met en évidence, à un niveau local l'importance de ce phénomène d'implantations d'Églises d'expression charismatique d'initiative africaine (principalement). En moins de 10 ans, une quarantaine d'entre elles ont vu le jour sur les communes de la région melunoise<sup>6</sup>. Ce phénomène tend à s'intensifier et se manifeste aussi dans les grandes agglomérations régionales comme Nantes et Rennes<sup>7</sup>. Ces Églises « hors-champ » ont une faible visibilité et ne s'inscrivent, sauf exceptions, dans aucun réseau national existant. Pourtant, ce mouvement devrait entraîner à long terme une profonde transformation des paysages protestants locaux et national, dont les effets, en termes de recompositions et de régulation du champ religieux, ne peuvent être encore mesurés ni même anticipés.

Ce protestantisme « du sud » — principalement africain, mais également brésilien, sri-lankais, chinois, etc., pourrait de prime abord apparaître plus évangélico-compatible, du fait d'une proximité de doctrine, de « liturgie » ou de spiritualité. Pourtant la cohabitation ne va pas de soi avec la composante évangélique autochtone et la greffe ne prend pas toujours. Ainsi, les ADD fran-

66

çaises ne sont pas parvenues à intégrer les communautés ADD ivoiriennes qui se sont développées en France. A l'instar de cette paroisse dans le secteur de Sarcelles (95) rattachée à l'Église-mère en Côte d'Ivoire et forte de 600 membres. Le pasteur ivoirien ayant demandé son rattachement aux ADD France, celles-ci ont délégué deux personnes « françaises de souche » pour accompagner le processus - un pasteur aguerri mais quelque peu rigide et un jeune pasteur encore en formation. Leur attitude, trop directive et condescendante, provoquant le mécontentement des fidèles ivoiriens, a mis fin au processus en cours<sup>8</sup>.

Un même scénario de développement séparé s'est produit avec les AOG (Assemblies of God) du Ghana, bien représentées en France, reliées directement avec l'Église mère au pays et avec la structure mondiale des ADD / AOG, mais pas aux ADD France. D'autres tentatives d'articuler pentecôtistes autochtones et allochtones ont été plus heureuses. Ainsi, l'ADD de Sarcelles, a contribué à fédérer différentes Églises pentecôtistes haïtiennes, avec la création en 2016, avec les pasteurs concernés, de l'Union des Églises évangéliques de la Diversité (UEED) forte de 19 communautés principalement en Val d'Oise et Seine-Saint-Denis, qui ont aussi adhéré au CNEF.

Ce nouveau protestantisme allochtone, mouvant et difficile à identifier puisque faiblement relié aux unions et fédérations d'Églises françaises existantes, est constitué d'une multitude d'Églises et communautés d'initiative africaine ou asiatique. Indépendantes du point de vue autochtone, celles-ci sont néanmoins généralement connectées avec des réseaux transnationaux, liés notamment au pays d'origine. Elles se réfèrent à des logiques organisationnelles, des cultures religieuses et des pratiques rituelles (guérison, combat spirituel), dont la grammaire et la rationalité échappent à nos catégories habituelles de référence.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cf. l'intervention de Yannick Fer.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Inventaire réalisé en 2014-2015 sur onze communes à partir des relevés croisés du *Bulletin officiel* et de l'*Annuaire des associations 1901* et de visites sur le terrain (Coyault Bernard, « Mutations culturelles et religieuses du protestantisme historique en région parisienne : le cas de l'Église protestante unie de Melun », in : Yannick Fer & Gwendoline Malogne-Fer (dir.), *Le protestantisme à Paris*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 75-78.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Bernard Boutter, « Les Églises évangéliques charismatiques issues des migrations africaines face au protestantisme local dans deux métropoles régionales de l'Ouest de la France (Nantes et Rennes) », in : Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (dir.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 23-44.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Jean-Claude Boutinon, pasteur ADD à Sarcelles, entretien du 12/10/2018.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ce constat transitoire n'est pas conclusif. Le risque serait d'assigner trop vite ces Eglises à l'altérité, par une forme d'essentialisme/culturalisme. Le développement séparé de ces réseaux est aussi la conséquence de difficultés d'intégration dans les Églises autochtones où prévalent souvent les crispations identitaires. La tendance à l'ethnicisation du champ religieux ne résulte pas forcément du refus des leaders d'Églises africaines de s'intégrer aux Églises autoch-

Cette diversification culturelle accélérée de la population protestante, plus marquée encore dans la composante évangélique et pentecôtiste, représente bien un défi d'intégration socioreligieuse. Sorte de point aveugle échappant à la perception et à l'analyse, cette composante « hors champ » demande néanmoins à être pensée puisqu'elle jouera un rôle important dans les évolutions futures du protestantisme français.

# Visibilité et invisibilité mutuelles sur le champ protestant

Compte tenu de la diversité du protestantisme, de l'évolution des rapports de force entre ses composantes, de sa tendance au cloisonnement et à la scissiparité<sup>10</sup>, ces recompositions ne sont pas forcément perceptibles depuis la place occupée par chaque communauté.

Dans une paroisse protestante EPUdF comme celle de Versailles (78), « traditionnelle » au regard de l'héritage liturgique et théologique et relativement homogène quant aux classes socio-professionnelles représentées, cette dynamique multiculturelle sera sous-estimée parce qu'imperceptible – il y a moins de 10 personnes d'origine non européenne pour une assemblée dominicale ordinaire regroupant 100 à 150 personnes, alors qu'elle sera au contraire surestimée, par une sorte d'effet-loupe, dans le contexte melunois avec 70% de fidèles d'origine africaine - et la quasi-totalité des enfants inscrits en catéchèse ou au groupe de jeunes.

Pourtant, si le protestant réformé versaillais franchissait quelques rues pour se rendre à la paroisse ADD de Versailles, il constaterait alors que la mixité culturelle est plus marquée dans cette assemblée-cousine.

tones, mais serait plutôt une conséquence de « l'assignation à l'altérité » provoquée par les « dynamiques identitaires de l'autochtonie » (Sarah Demart, « Dieu ne comprend pas le lingala ? Migrations religieuses et frontières raciales », *SociologieS, Premiers textes*, 2014 : http://sociologies.revues.org/4640) La question de la visibilité n'est pas liée seulement au profil socio-culturel des paroisses ou à la présence de population immigrée dans l'agglomération : elle est à la mesure de l'effort consenti pour identifier et rencontrer l'autre communauté, et pour se rendre visible par elle. Même si les évolutions récentes du champ religieux protestant tendent à modifier des positions jusqu'alors très tranchées, la non-communicabilité/non-visibilité entre les deux piliers du protestantisme français — luthéro-réformés et ADD — reste emblématique, entretenue par une sorte de suffisance mutuelle : les premiers, assurés de leur préséance historique et d'une plus forte empreinte sociétale, les seconds, forts de leur dynamisme numérique et d'une certaine intransigeance théologique et spirituelle caractéristique d'un protestantisme de conversion.

La réticence des seconds sur la dimension œcuménique du fait de l'origine catholique de la plupart des membres, renforce encore le clivage et les rend d'autant moins visibles dans nombre d'événements inter-Églises.

Le repositionnement catholique vis-à-vis du monde évangélique constitue un élément nouveau à cet égard. Et il ne relève pas de la simple anecdote locale que le pasteur ADD de Versailles participe désormais régulièrement aux rencontres œcuméniques officielles, fait impensable auparavant.

Quant aux Églises périphériques allochtones, comme le qualificatif « périphérique » l'indique, elles sont quasi-invisibles depuis les centres névralgiques du protestantisme français parce qu'émergentes et non connectées aux fédérations existantes (CNEF ou FPF). Elles concernent aussi des populations socialement moins favorisées, assignées à résidence dans des communes-dortoirs périphériques (Créteil, Sarcelles, Saint-Denis, etc.).

Quant à leur visibilité, elles sont plus préoccupées d'assurer leur présence sur des réseaux transnationaux auxquelles elles participent plutôt que de s'insérer dans un paysage institutionnel national. De fait, leur visibilité se manifeste davantage sur des réseaux virtuels (sites internet, réseaux sociaux) qui viennent compenser cette relative invisibilité territoriale : le site www.casarhema.fr, créé et animé par un couple d'évangélistes congolais basé en région parisienne, assure depuis une dizaine d'années une diffusion mondiale - avec des dizaines de milliers de connexions - aux prédica-

69

Paradoxalement, du point de vue des itinéraires religieux individuels, il existe une circulation à double sens entre les milieux réformés-luthériens et évangéliques d'une part, et entre les Eglises autochtones et Eglises allochtones d'autre part.

Ces Églises de la périphérie des capitales européennes, apparemment fragiles et éphémères, sont la pointe émergée de cet immense iceberg démographique que constitue la francophonie protestante africaine. Le paysage religieux diversifié de Kinshasa (plus grande ville protestante francophone du monde) - et l'on pourrait dire de même de celui d'Abidjan - se trouve dupliqué selon des variations infinies à Rabat, Paris, Genève, Montréal, Amsterdam, Turin, Guangzhou (Chine), etc.

Dans cette dernière ville, arrière-boutique du monde, d'où sont expédiés vers tous les continents, par milliers de containers, toutes sortes de produits manufacturés, s'affairent des « pasteurs entrepreneurs » congolais ou nigérians regroupés dans le quartier de Xiaobei, un quartier aussi appelé « La petite Afrique » du fait de la concentration des commerçants - résidents temporaires ou permanents – issus de ce continent<sup>11</sup>.

L'Église du pasteur congolais J. P., située au 40e étage d'un immeuble d'affaires, est en lien avec l'Église-mère de Kinshasa « Sang Précieux », l'une des mégachurches kinoises, et son leader le pasteur Jean Bosco Kindombo : c'est ce dernier qui l'a consacré pasteur, de même que son épouse, et il leur rend visite en Chine de temps à autre. Le pasteur J. P. voyage en Europe début décembre pour ses affaires, mais il assurera aussi à Amsterdam une série d'enseignements bibliques dans le cadre d'un séminaire organisé par l'Église d'un autre pasteur congolais lié lui aussi à la même Église-mère « Sang précieux » depuis les Pays-Bas. Le pasteur J. P. passera auparavant quelques jours à Paris, hébergé dans une autre communauté congolaise, puis encore à Berne ou Genève, etc.

Tel est l'exemple d'un de ces « territoires circulatoires » <sup>12</sup> : réseau transnational organisé autour de quelques Églises locales interconnectées, réparties sur trois continents et croisant cinq ou six univers linguistiques et culturels. Rien de cela n'apparaît sur l'écran radar des centres de décision du protestantisme autochtone.

### Des régimes du croire irréductibles ? Sang chaud, mémoire et réflexivité

L'un des motifs de clivage entre composantes évangélique et luthéro-réformé vis à vis des christianismes allochtones concerne la différence des régimes du croire. L'expérience renouvelée de rencontres entre communautés débouche fréquemment sur un sentiment de malaise suscité, d'un bord ou de l'autre, par des pratiques religieuses différenciées, jugées trop « chaudes » par les uns ou trop «froides» par les autres. Du point de vue des communautés autochtones, les christianismes allochtones affichent des pratiques à forte intensité du croire : prières longues et exaltées, chants répétitifs amenant parfois des formes de transes, manifestations corporelles (danse, prières associant le corps), sans parler du rapport au temps cultuel. En dehors de l'exercice du culte, il y a aussi l'omniprésence de la référence religieuse dans les différentes sphères de l'existence, des pratiques de jeûne ou de prière à tendance paroxystique et agonistique (délivrance, combat spirituel, interprétation sorcellaire des infortunes), etc.

L'apport de la sociologie s'avère utile pour appréhender ces décalages. Sophie Lamine, dans ses travaux sur les modalités du croire, évoque les relations entre l'intensité de la pratique religieuse dans la vie d'un individu ou d'une communauté et l'augmentation de son intransigeantisme - lequel est défini comme « un refus de transiger avec des données culturelles extérieures au modèle de sa version de sa religion »  $^{13}$ .

C'est donc aussi ce rapport au monde extérieur qui peut constituer l'élément clivant entre individus et communautés issus des diverses formes de protestantisme, allochtone ou autochtone. Lamine montre que la croyance intensive n'est pas nécessairement intransigeante ou radicale. Même le littéralisme engendré par la « rigidification du croire » s'avère tantôt transigeant tantôt intransigeant, que ce soit avec la société, ou plus étroitement – comme

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Observations de terrain – séjour de recherche à Guanghzou en 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Selon l'expression du sociologue A. Tarrius (www.mondialisations.org/php/public/art.php?id=18355&lan=FR)

**<sup>71</sup>** 

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Anne-Sophie Lamine, « Croyance identitaire, intensive ou radicale, quelques éléments d'analyse sociologique » (Version française d'un chap. d'ouvrage collectif en langue russe) in : Elena Filippova et Irina Babich (dir.), Religions et radicalisme dans un monde post-sécularisé : un dialogue franco-russe, 2017. (https://unistra.academia.edu/LamineAnneSophie)

dans notre cas - avec les croyants d'une même religion, mais ne suivant pas la même voie<sup>14</sup>. Du point de vue du groupe religieux, le fort sentiment d'appartenance peut tout aussi bien renforcer le sentiment de confiance et donc une attitude transigeante ou, à l'inverse, être une coupure plus ou moins intransigeante face au reste de la société. L'absolu communautaire est alors associé à des « discours de différenciation renforcée »<sup>15</sup>. Finalement, l'intensivité des croyances n'exclut pas des formes de participation sociale, visant la fabrication d'un monde commun.

Cette question du régime du croire réapparaît dans un débat organisé entre Régis Debray et Olivier Abel en septembre 2017 au temple de l'Oratoire du Louvre<sup>16</sup>. Dans son essai *Le nouveau pouvoir*, Debray fait état de l'émergence d'une nouvelle forme de protestantisme (à tendance fondamentaliste), lequel serait porté par la mondialisation et la postmodernité, « américanisé » et de ce fait diffusé sur l'ensemble de la planète. Il correspondrait à un nouvel état des sensibilités, elles-mêmes fondées sur un nouvel état des technologies.

Pour Debray, ce néo-protestantisme post-moderne, de nature émotionnelle, fondé sur le témoignage et le primat du chant, qui fait face au protestantisme européen fortement réflexif et lié à la modernité, «apporte un réchauffement climatique aux vieux protestants ». Le transfert géographique s'opère « par le biais du sud », du monde « négro-antillais » mais également du monde latino – et finalement asiatique (la Corée par exemple). Prolongeant l'impulsion protestante des origines tout autant que la trahissant, ce néoprotestantisme viendrait réparer certaines déficiences : une trop faible ritualité, ou un désenchantement du monde qu'il s'agirait justement de réenchanter. Essayant d'imaginer ce que pourrait être la greffe de ce néo-protestantisme sur l'ancien, Debray pose alors la question : « Comment affrontez-vous cet afflux de sang chaud, peu porteur de mémoire et encore moins de réflexivité ? »

<sup>14</sup> Anne-Sophie Lamine, « Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2013/2, n° 16, p. 37-50.

Une telle interrogation au détour d'un débat entre deux intellectuels de haut vol frappe par la façon dont elle caricature les postures attendues des acteurs du champ.

Les rôles semblent déjà répartis, sur fond d'affrontement : d'un côté les vieux protestants au « sang-froid », garants de la mémoire et de la réflexivité, de l'autre les néo-protestants au « sang-chaud », implicitement les « gens du sud », assignés à la dimension émotionnelle de la foi. Pour couronner le tout, ce dérapage verbal, maladroit et certainement impensé, évoquant ces « mondes » (négro-antillais ou latino) dépourvus d'histoire ou de réflexivité. Le propos n'est pas exact : sur le plan de l'Histoire, la trajectoire séculaire du pentecôtisme africain a été bien documentée<sup>17</sup>, et sa vitalité comme son originalité tiennent à la greffe de ces apports exogènes aux ressources religieuses africaines.

Quant à la réflexivité critique, elle est toujours présente, même si elle ne revêt pas une forme académique ou livresque. Les membres des Églises congolaises des banlieues de Kinshasa ou de Paris ne sont pas des «idiots culturels »<sup>18</sup> manipulés et crédules. Ainsi qu'en témoigne ce commentaire vif et éclairé, choisi parmi d'autres déposés sur la page Facebook du pasteur Kindombo, célèbre prédicateur de Kinshasa, promoteur de la «théologie » de la prospérité et jugé trop proche des cercles du pouvoir :

«[D'aucuns] n'ont pas, comme vous, la « grâce » de bien vivre des offrandes et des dîmes des autres. Aucun pays au monde ne s'est développé par la prière. Aucun ! Pas un seul ! Au contraire, Dieu bénit le fruit de notre travail (Deut 28, 4 ; Ps 128, 2). Le Congolais a-t-il du travail ? N'avez-vous donc pas pitié de la misère d'un peuple affamé, meurtri, sans travail, sans logement et sans avenir ? Si ce peuple pouvait mieux travailler, vous auriez plus d'offrandes et plus de dîmes, n'est-ce pas ? Voilà comment vous donnez raison à ceux qui pensent que la religion est l'opium du peuple !» (Papy Oxg postée le 31/12/2017)

<sup>15</sup> Lamine, op. cit.

<sup>16</sup> Débat organisé à l'occasion de la parution de l'essai de Régis Debray « Le Nouveau Pouvoir », dans le cadre plus large de la commémoration du 500° anniversaire de la Réforme (www.youtube.com/watch?v=ZWErh2bSSjc).

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Cf. par exemple Ogbu Kalu, African Pentecostalism. An Introduction, Oxford, Oxford University Press, 2008 ou Martin Lindhardt (ed.), Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies, Leiden, Brill, 2015.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Selon l'expression de Michel de Certeau.

émulsion entre «sang-froid» et «sang-chaud», protestantisme autochtone et protestantisme allochtone, résident dans l'effort à fournir pour ne pas «homogénéiser» les camps, en premier lieu au niveau du registre discursif. A cet égard, les réflexions du pasteur Marc Pernot – depuis la «zone réflexive» du champ protestant – sur la signification du culte au sein de sa paroisse de tradition libérale (Oratoire du Louvre à Paris), apparaissent comme la pure expression, presque typologique, de ce protestantisme du sang froid, réflexif et mémoriel. Elles dessinent aussi, comme en creux, un portrait à gros traits des autres sensibilités protestantes :

Dans cet état des lieux des mutations du protestantisme français,

il nous apparaît que ces principes actifs, conditions d'une bonne

« Personne n'est obligé d'être d'accord avec ce qui est dit par le pasteur pendant la prédication [...]. Ce sont souvent des textes difficiles ou des approches nouvelles qui sont proposés, afin de nourrir la réflexion et entretenir le questionnement des fidèles. [...] c'est cela qui permet d'avancer alors que des réponses toutes faites bloquent le cheminement et la réflexion personnelle.

En complément de cette partie qui se veut progressiste, la forme du culte est délibérément assez «vintage» à l'Oratoire [...] La haute chaire, la robe d'université du pasteur, les chants multi centenaires, les textes de prière tirés de la Bible, le grave et puissant chant des grandes orgues... participent aussi à ce style [...].

S'il nous semble essentiel de sans cesse chercher à progresser, réinventer, réformer notre interprétation de la Bible, notre théologie et notre éthique, il nous semble sage de ne pas non plus jeter à la poubelle tout ce qu'ont apporté les générations passées. Mais au contraire de partir de cela [...] nous recherchons délibérément un culte qui soit pacifiant, tourné vers l'intériorisation» <sup>19</sup>.

Les courants évangéliques (allochtones ou autochtones), tenants d'un enseignement doctrinal plus traditionnel et normatif - y com-

pris sur le plan éthique -, et promoteurs à l'inverse de formes du culte renouvelées (hymnologie), adoptent un schéma exactement opposé : conservatisme théologique/innovation liturgique (= évangéliques) versus innovation théologique/conservatisme liturgique (= luthéro-réformés).

L'évolution récente du protestantisme français avec le rééquilibrage des rapports de force entre ses composantes, l'appropriation par chacune d'entre elles d'une identité protestante plus affirmée et un enracinement historique assumé, et, enfin, l'émergence d'une composante nouvelle issue de la périphérie<sup>20</sup>, source potentielle de renouvellement mais encore incertaine, constituent autant d'éléments propices à instaurer un climat de reconnaissance mutuelle et un esprit d'innovation pour les reconfigurations à venir, avec cette question prégnante de l'émulsion entre composantes *a priori* non miscibles.

C'est par la prise en compte de la singularité des parcours individuels, de l'autonomie et de l'agencéité des acteurs (individus et communautés) que pourraient émerger de nouvelles initiatives collectives capables de gérer positivement cette mixité culturelle et religieuse.

20 Il conviendrait ici d'intégrer la réflexion missiologique portée par le document

**75** 

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> https://oratoiredulouvre.fr/index.php/invitations/culte-protestant-oratoire-louvre [consulté le 15/11/2018].

du COE « Ensemble vers la vie » (*Together towards life*) sur la mission depuis la périphérie (et non pas vers la périphérie), inversant le modèle classique selon lequel ce sont les gens privilégiés qui vont vers les personnes marginalisées, les riches vers les pauvres. La proposition est que « Les gens qui vivent à la périphérie, en marge, ont un potentiel d'action [...]; ils peuvent voir ce qu'on

ne peut pas voir depuis le centre [...]. Les personnes occupant des situations privilégiées ont beaucoup à apprendre des luttes quotidiennes des gens qui vivent en situation de marginalité (§36).

## Un témoignage chrétien partagé ? Quelques propositions prospectives

#### Elisabeth Parmentier



Elisabeth Parmentier est professeur de théologie pratique. Depuis 2018, elle enseigne à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève où elle occupe la chaire Irène Pictet.

L'œcuménisme commence avec la prise de conscience que « l'autre » Église nous manque. Mais la réalité est moins idyllique : l'œcuménisme continue quand l'autre nous dérange ! Si sortir de l'entre-soi est le mouvement même de l'Evangile qui appelle vers autrui, il implique le risque que la rencontre change les protagonistes.

La perspective de cette contribution est la posture de l'œcuménisme, où le seuil qui sépare et réunit les Églises chrétiennes est le lieu même de la théologie, et le lien avec leurs contextes de vie. Comment peuvent-elles rendre compte ensemble et réciproquement du témoignage commun dont elles sont porteuses, dans un monde sécularisé ?

Le témoignage est traditionnellement qualifié de « mission », terme connoté comme une conquête de fidèles, apparemment peu compatible avec l'œcuménisme qui implique la coopération entre Églises. Pourtant, la rencontre entre les mouvements de l'œcuménisme et de la mission fut le projet de la grande conférence missionnaire d'Edimbourg dès 1910, mais l'histoire du XXe siècle a vu des développements séparés. Comment les Églises de la Réforme peuvent-elles maintenir le témoignage de l'Église-une

dans la diversité de profils qui souvent s'ignorent ou se placent en concurrence ?

Cette contribution se concentre sur une seule proposition, en plaidant pour une formation théologique à l'interculturalité pour les Églises de la Fédération protestante de France. Une telle formation devrait être réciproque et mutuelle entre les orientations théologiques diverses, ce qui constituerait déjà son exercice premier, la confrontation à l'altérité et au débat mutuel et la contribution réciproque à une formation où les compétences sont partagées.

### Quatre finalités pour une formation théologique interculturelle partagée

Le premier but décisif pour que le témoignage chrétien soit crédible est que les Églises soient prêtes à sortir de la « suffisance », pour une orientation dialogale, l'exercice du débat, et même de la discussion polémique. Les conflits d'interprétations sont constructifs pour une foi approfondie par la mise à l'épreuve de la réalité.

Un deuxième but est la construction de passerelles non seulement entre elles mais vers les cultures contemporaines.

Un troisième but est d'analyser le fonctionnement des compositions identitaires. Quels sont le rôle, la cohérence et la composition des paramètres identitaires ? Dans les événements et récits fondateurs, quelles valeurs et quelles utopies sont intangibles ? Qu'est-ce qui est partageable ?

Ceci mène naturellement vers un quatrième but qui serait le dialogue avec les autres religions – mais qui ne sera pas notre propos ici.

**77** 

### Quatre orientations fondamentales

Cette contribution ne pourra ici qu'esquisser quatre orientations fondamentales pour développer le témoignage chrétien dans un partenariat de différentes « cultures ecclésiales » pour les sociétés contemporaines en Europe occidentale :

• un cadre fondamentalement « œcuménique », qui pense des liens réciproques d'unité, mais dans le respect d'une diversité

**76** 

Perspectives missionnaires N°77 - 2019

Un témoignage chrétien partagé

des identités (selon le modèle de « l'unité de la diversité réconciliée » $^1$ );

- une colonne vertébrale ecclésiologique réformatrice qui raisonne en termes de don et non d'actions ;
- un témoignage chrétien incarné aux prises avec le monde contemporain, fondé bibliquement et théologiquement ;
- un horizon d'espérance.

# Un cadre fondamentalement œcuménique à repenser

Comment penser des liens engagés, de qualité, tout en valorisant la diversité des expressions ecclésiales ? Un modèle européen existe : la « Communion d'Églises protestantes en Europe »². Elle ne se limite plus aux Églises luthériennes, réformées et unies, puisque l'entrée des Églises méthodistes en 1998 a montré que des ponts sont possibles avec des Églises de type évangélique. Une coopération avec les Églises baptistes est en gestation. Les frontières s'ouvrent, mais un vrai partage du témoignage est-il imaginable ?

### L'œcuménisme, subversif par rapport aux peurs de « l'autre »

Dans le monde contemporain marqué par des replis identitaires, l'œcuménisme prouve son expertise dans la confrontation avec l'altérité et la différence. Toutes les méthodes des dialogues œcuméniques visent à relire les identités en se recentrant sur le « message » chrétien commun et l'appartenance chrétienne partagée³. Ces compétences œcuméniques seront précieuses pour une formation interculturelle, puisque le but n'est pas une uniformité mais une communion qui considère les différences comme consti-

<sup>1</sup> L'unité dans la diversité réconciliée permet des passerelles de reconnaissance mutuelle de la foi de l'autre et donc également des liens d'engagement partagé.

tutives, à condition qu'elles ne soient pas séparatrices, d'où l'examen théologique.

Mais dès lors que se multiplient les partenaires de discussion, quelle part de « diversité » est supportable ? Et jusqu'où peut-elle vraiment être « réconciliée » ?

Une formation interculturelle aura besoin d'œcuménistes et de méthodes ajustées. Si, jusque-là, les dialogues se déroulaient entre des Églises reconnaissables à leurs traditions et confessions, il s'agit à présent de recompositions ecclésiales, d'identités nouvelles et d'alliances inédites, de modes relationnels mouvants. Ceci rend les dialogues presque impossibles, faute de cadre de référence commun. Si les textes bibliques forment le corpus fondateur, leur interprétation ne pourra être partageable que de manière limitée. D'où l'urgence de lieux qui ne soient pas que de débat mais aussi de formation commune.

#### Le dilemme des Églises

Les Églises protestantes font aujourd'hui face à un véritable dilemme : elles aspirent à la fois à une appartenance dépassant le contexte local, et par ailleurs veulent valoriser leur spécificité.<sup>4</sup> Elles sont également prises au dépourvu par de nombreux mouvements de mission qui privilégient l'échappée hors des identités confessionnelles vers des réalisations charismatiques non-dénominationnelles. Les confessions de foi n'y sont plus des paramètres d'identité, et les liturgies sont déclarées obsolètes, si bien que les repères pour poursuivre un dialogue constructif pour le témoignage chrétien ne sont guère lisibles ni visibles. A tous les niveaux se manifeste ainsi une difficulté de dialogue constructif.

Un croisement regrettable se produit : alors que les Églises historiques et des Églises évangéliques et pentecôtistes se sont ouvertes les unes aux autres, se dessine aussi, à l'inverse, une dynamique évangélisatrice de divers mouvements soucieux de leur propre profil. Dans ce dilemme, la théologie et la foi ne remportent apparemment pas la victoire, puisque ces dernières années, des conflits éthiques, comme les unions de couples de même sexe,

**79** 

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cette pleine communion entre Eglises séparées depuis le XVIe siècle, fut rendue possible depuis 1973 par la Concorde de Leuenberg : www.leuenberg.eu.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Groupe des Dombes, « Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion » (1991), in : *Communion et conversion des Eglises* (éd. intégrale), Paris, Bayard, 2014, p. 237-333.

 $<sup>^4</sup>$  Elisabeth Parmentier, « Quel avenir pour les Eglises protestantes des pays latins d'Europe ? », *Positions luthériennes 63*, n°1/2015, p. 33-53.

sont plus virulents que les questions de foi. Pourquoi des orientations théologiques comme « l'Evangile de la prospérité » ne déclenchent-elles pas de telles polémiques alors qu'elles mettent bien plus en question les fondements même de la théologie réformatrice et l'annonce de la grâce ?

#### La course à la mission ou la concentration sur des fondamentaux communs ?

Le dilemme est souvent posé en termes d'alternative : l'urgence du témoignage qui suppose des Églises mobiles et adaptables, sans credo, ni structures contraignantes, est opposé au « dogmatisme » des Églises plus soucieuses de liens engagés et de discernement théologique. Une formation théologique interculturelle se doit de dépasser cette alternative.

Les discussions à mener préalablement à la formation seraient notamment : les fondamentaux, les liens d'unité, les pôles d'autorité, le sens des identités.

Quels fondamentaux partager ? Le débat, et même le conflit autour des convictions de foi des différentes Églises, font partie du processus œcuménique. Or, pour préciser ces fondements, la formation au discernement théologique est indispensable et la discussion théologique apparaît donc comme un préalable ; la réflexion sur les formes et les langages adéquats constitue une étape seconde.

Des liens d'unité renforcés n'exigent pas une multiplication des structures, mais une clarification des pôles d'autorité. Ceci éviterait de faire porter le poids du témoignage et du discernement théologique à des individus.

Une réflexion de fond concerne le sens d'une identité chrétienne : l'identité baptismale d'appartenance au Christ est identifiée avec l'appartenance à une Église. Or, aujourd'hui, de nombreuses personnes en quête de spiritualité passent d'une Église à une autre, créant des irritations. Pourquoi ne pas réfléchir à une identité à plusieurs dimensions, vécue comme le serait, sur le plan social, une bi-culturalité ? Chaque vie croyante est basée sur un ancrage chrétien fondamental, signifié par le baptême unique et le choix d'une appartenance ecclésiale. Mais cette appartenance prioritaire empêche-t-elle des « participations » à d'autres familles ecclésiales ?

Dans la mesure où elles sont cohérentes avec l'ancrage baptismal et non concurrentielles, elles ne trahiraient pas l'identité chrétienne. Ce serait un pas significatif de passer d'une critique mutuelle à une logique de bi-culturalité ecclésiale dans une appartenance chrétienne large.

Dans cet esprit, la formation théologique devrait permettre la connaissance des différentes Églises et de leurs relations et, comme dans la formation des pasteur-e-s, développer des stages de sensibilisation à une autre Église.

# Une colonne vertébrale ecclésiologique réformatrice

Les Églises protestantes ont besoin d'analyser leur actuelle orientation ecclésiologique, marquée par le besoin de garantir leur existence par leurs « projets ». Certes, l'Église est aussi une entreprise à faire fructifier, et les lois du marché ne tolèrent pas la naïveté. Il ne s'agit donc pas de plaider pour un amateurisme institutionnel. Mais le constat d'un renversement dans l'ecclésiologie incite à l'autocritique.

# Le renversement dans l'ecclésiologie : l'Église à l'image de nos goûts ?

Le mouvement œcuménique est fondé sur la conviction que l'unité, comme l'Église, est d'abord un don. L'ecclésiologie de la Réforme n'a pas considéré l'Église comme la communauté des « bons » disciples réunis par leur foi et leurs efforts, mais comme l'adoption des bénéficiaires de la grâce.

Or, la tentation contemporaine est de définir une Église à partir de son programme d'action. Les fidèles s'orientent plus volontiers à partir de regroupements affinitaires, de goûts ou cultures spécifiques plutôt que de se laisser « appeler ensemble ». Le partage communautaire de la prédication et des sacrements n'est plus le lieu privilégié de la vie de l'Église qui noue les liens d'unité. Ceuxci sont compris comme issus des échanges des participant-e-s. L'Église qui se reçoit de Dieu commence à ne dépendre que de ses propres créations.

80

Perspectives missionnaires N°77 - 2019

Un témoignage chrétien partagé

La diaconie en est un test significatif. Les projets de diaconie peuvent être conçus comme l'aide dispensée par les Églises, à partir de leur vocation, montrant ce qu'elles « font ». Or la diaconie est bien plutôt une dimension inhérente à l'Église, nécessaire à sa réalité humaine fondamentale de finitude. Se fonder, comme la Réforme, dans la «théologie de la croix », n'est pas douter des dons de Dieu, ni se contenter du misérabilisme, mais mettre en première place les « petits » qui apportent à l'Église sa capacité d'humanité et lui rappellent ce qu'elle est. La diaconie n'est alors plus à penser en termes de projets, mais d'identité ecclésiale. De même, l'Église est œcuménique, et elle est missionnelle : ce ne sont pas là simplement ses choix.

### Les compétences des Églises dans l'accompagnement humain et spirituel

En un temps souvent considéré comme individualiste, il est frappant de constater que la demande des contemporains peut être néanmoins celle de lieux communautaires. Une formation interculturelle nécessite l'échange des expériences et le partage des compétences face à la désaffection des engagements dans les Églises. Les Fresh Expressions et autres développements ecclésiaux permettent de dépasser l'ancienne polémique entre une ecclésiologie multitudiniste et une ecclésiologie confessante, en ouvrant dans les Églises plusieurs types de cercles et des types divers de participation.

Dans une telle logique pourrait davantage se déployer une théologie des dons réciproques : non ce que chacun-e veut recevoir, mais ce que chacun-e peut apporter à la communauté, et ce que chaque Église peut apporter de compétence aux autres. Ainsi, les Églises de la migration ont pour priorité de développer un climat de confiance, de soutien, d'attention et d'aide communautaire, qui sont peut-être les raisons de leur écho auprès des personnes en situation de solitude

Le culte a besoin d'être reconsidéré, selon la logique de la Réforme, non comme une simple assemblée de convivialité ou de discours, mais comme célébration de la gratitude pour les dons reçus, et de leur partage réciproque. Lieu interculturel et intergénérationnel, il offre une expérience d'unité au-delà des frontières de classe, de race, de sexe, expérience résistant aux orientations de

sociétés angoissées par l'inconnu de l'altérité. Mais pour que cette expérience soit formatrice et pour qu'elle soit reçue sans gêne, il serait nécessaire de repenser la liturgie. Elle n'a pas tant à être plaisante qu'à inclure les besoins de différentes cultures dans les langages, les chants, le message et les prières. Une tâche majeure pour une formation interculturelle, car la théologie protestante francophone manque d'une réflexion adaptée aux cultes interculturels.

### Un témoignage biblique et théologique incarné

#### Le travail biblique aux prises avec la vie

L'herméneutique biblique, fondement du témoignage commun, est aussi le plus grand lieu séparateur entre les Églises de la Réforme. L'enjeu n'est pas seulement le choix des méthodes exégétiques, mais l'interprétation. Ni des consignes éthiques, ni la recherche de « preuves » n'apportent autorité aux textes bibliques. Il serait trop limité de transmettre seulement des explications bibliques comme si l'argumentation pouvait convaincre.

La difficulté du témoignage est de valoriser l'expérience humaine en résonnance avec les textes bibliques. L'exégète Gerd Theissen préconise de faire prendre conscience des expériences fondatrices partagées par les humains : les expériences « de contingence », de limite : la douleur, le doute, la maladie ; mais aussi les expériences de « résonnance », les analogies entre le vécu humain et les affirmations croyantes : le sens du miracle, la capacité de se relever. Les expériences de « transcendance », dans les grands bonheurs ou les grands malheurs, ouvrent à une plus-value de « sens » et d'horizon<sup>5</sup>. Les Églises disposent de grandes ressources de langage symbolique pour baliser les étapes de la vie. De plus en plus, la qualité de la transmission dépend de l'attention aux besoins des contemporains<sup>6</sup>.

Perspectives missionnaires N°77 - 2019

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Gerd Theissen, Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibledidaktik, Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Antoine Nouis, La lecture intrigante. La Bible appliquée à vingt situations de vie, Genève, Labor et Fides, 2012.

Pour la formation interculturelle, les différents choix herméneutiques seraient à discuter. Puisqu'il s'agit de fortifier la capacité de réflexion et de témoignage des croyant-e-s, il est important de leur permettre aussi de connaître leur propre appartenance ecclésiale ou communautaire et les cohérences théologiques qui lui sont inhérentes. Il est aussi important de disposer de critères d'analyse face à des développements contraires à l'Evangile.

Ainsi, par exemple, une lecture biblique qui assume la réalité humaine, correspondant bien à la lecture chrétienne de l'incarnation, nécessite de ne pas éviter les réflexions sur l'échec, la culpabilité, le doute, le non-exaucement des prières.

#### L'interprétation de la vie

Comment accompagner la quête spirituelle des contemporains? Les sociologues démontrent un «bricolage du croire» qui puise à diverses offres religieuses et spirituelles et justifie la nécessité de profils multiples. Pourtant, dans les dialogues avec des croyant-e-s, apparaît aussi leur souhait d'être guidé-e-s dans des itinéraires structurés dont des témoins sauraient rendre compte avec conviction et cohérence personnelle, y compris en assumant leurs échecs et leurs faiblesses. De nombreuses personnes ne recherchent pas tant des éléments épars que des accompagnements personnalisés pour éclairer leur propre biographie.

Une forte demande concerne aujourd'hui, en protestantisme, les rites liés aux étapes de vie, avec le souci des expressions individuelles des personnes.

Or, des Églises qui se contentent d'offrir des rituels « à la carte », se voient transformées en « gestionnaires de rites » ou maîtresses de cérémonies individualisées, ce qui n'est pas leur vocation et qui fut largement refusé par la Réforme.

Par contre, du fait de cette forte demande, de tels itinéraires rituels peuvent être féconds s'ils ne se limitent pas à l'événementiel mais deviennent une occasion d'accompagnement personnalisé. Ce n'est pas tant le rituel qui importe que la préparation, la parole échangée, les dialogues dans la durée. Une formation interculturelle aurait là un terrain de choix à travailler pour relier les contenus majeurs du message chrétien aux interrogations existentielles.

### Un horizon d'espérance à déployer

Le témoignage chrétien, pour être entendu, ne peut se contenter d'explications bibliques et d'affirmations de foi ;il se doit d'inspirer aussi la nostalgie de vivre des ouvertures d'horizon. Mais comment témoigner de cela dans une société centrée sur ce qui « fait du bien » ? Comment déplacer cette demande hédoniste vers la capacité d'une « nostalgie » d'autre chose, le pressentiment de ce que pourrait être la grâce ?

La question dans les Églises est souvent limitée à «ce qui marche», avec la tentation de vouloir offrir des expériences spectaculaires ou surnaturelles, des guérisons, des sensations ou du divertissement religieux, tentation qui conduit à une ecclésiologie de la performance. Pourtant, Jésus demandait qu'on ne parle pas de ses miracles, et l'apôtre Paul ne faisait état de ses expériences spirituelles que par allusion, pour éviter une théologie des mérites. Plus important pour les rédacteurs du Nouveau Testament sont les charismes qui ne font pas grand bruit : la foi, l'espérance, l'amour.

Une formation interculturelle peut déployer une approche « holistique » manifestant la cohérence d'une expérience qui fait sens, une « vie baptismale » plutôt que simplement un baptême dans un cadre exceptionnel, des relectures de vie plutôt qu'une conversion spectaculaire. L'apprentissage du débat sur les expériences spirituelles des participant-e-s à la formation permettrait de s'exercer à des langages de conviction, par des récits, des images symboliques et analogiques. Gerhard Ebeling plaidait jadis pour une théologie qui soit une « école de langage de la foi ». Une formation interculturelle serait un tel laboratoire de langages, divers essais d'exprimer l'espérance croyante. Au-delà de l'échange d'expériences, la finalité serait de développer la sensibilité pour pressentir un espace « autre » : abrité, entouré, ouvert à l'accueil de la transcendance.

85

# L'enjeu missionnaire, entre unité chrétienne et diversité culturelle

Table ronde animée par Isabelle de Gaulmyn, rédactrice en chef du quotidien *La Croix* avec Marie Kim, Jean-François Zorn, Jean Ravalitera et Michel Mallèvre

D'un point de vue catholique romain, on pourrait penser que les protestants sont habitués à la diversité. Or, pour eux aussi, il s'agit d'un défi à relever dans la mesure où la recherche d'un témoignage commun est prioritaire pour qui veut attester de l'unité du corps du Christ.

## Marie Kim, pasteure de l'Église presbytérienne coréenne «Sonan» de Paris.

L'Église coréenne Sonan est implantée au centre de Paris depuis déjà un certain temps. Elle a des liens privilégiés avec l'Église protestante unie de France. Des échanges de professeurs entre le Séminaire presbytérien de Séoul et l'Institut Protestant de Théologie ont ainsi été favorisés. Récemment, des pasteurs français et coréens se sont retrouvés à Anduze pour évoquer l'héritage huguenot. De telles rencontres vont se poursuivre et des pasteurs français seront accueillis à leur tour en Corée en 2020.

La communauté Sonan réunit environ 500 membres, avec un pasteur principal et trois pasteurs adjoints. Elle a trouvé sa place, en établissant un certain nombre de conventions avec des communautés locales membres de l'Église protestante unie de France (Paris St Esprit, Ouilles, Vallée de l'Orge) qui mettent leurs locaux à sa disposition. Avec chacune d'elles, au moins un culte en commun est célébré chaque année, par exemple pour la commémoration de la Réformation ou pendant le temps de l'Avent.

Pour réfléchir sur le sens de l'Église locale, le point de départ était un projet missionnaire d'implantation de l'Église coréenne. Ce fut le cas à Nantes, voici cinq ans : il y avait d'abord six étudiants coréens qui fréquentaient le culte. Puis ils se sont retrouvés à une quinzaine et ils voulaient un pasteur parlant coréen plutôt

que français. Avec la communauté réformée locale, une convention a pu être signée pour bénéficier d'un lieu de culte. Aujourd'hui, cette assemblée réunit une quarantaine de Coréens et un pasteur coréen célèbre un culte indépendant le dimanche après-midi. Cette approche est une solution dans l'esprit de l'unité chrétienne, entre Coréens et Français, entre Paris et Nantes. Elle donne aussi des bases pour accueillir d'autres groupes. On dénombre aussi pas mal d'étudiants à Lille et des contacts sont pris, dans le même esprit, avec l'Église réformée locale.

Il ne s'agit donc pas de trouver des voies de « syncrétisme », mais bien de valoriser les différences culturelles pour donner au plus grand nombre de vivre l'Évangile à travers une culture dans laquelle ils se sentent à l'aise. Dans cette perspective, l'œcuménisme consiste à être ensemble, dans le dialogue et le partage, dans la découverte de nos différences.

## Jean-François Zorn, professeur honoraire de missiologie de l'Institut protestant de Théologie à Montpellier.

L'apprentissage œcuménique et l'apprentissage missionnaire vont de pair. Historiquement, l'œcuménisme et né en lien avec la mission ; les premières sociétés de mission, pendant la période précoloniale, étaient inter-dénominationnelles, mais la période coloniale qui a suivi a vu un retour à des tranchées confessionnelles et nationales.

L'exigence d'unité n'est pas une clause facultative : on n'est pas œcuménique une fois l'année, pendant la semaine de l'unité ; on n'est pas missionnaire une fois par an, pendant la semaine de la mission. Ce sont deux constituants de nos Églises : l'unité et le déploiement de l'Église sous toutes les formes dans l'espace public. On peut regretter un certain épuisement du mouvement œcuménique ; l'enthousiasme sorti de Vatican II (1965) et de l'Assemblée du Conseil œcuménique des Églises de New Delhi (1961) s'est dissipé. Le peuple chrétien a espéré une Église au-delà des dénominations, un peu comme les missionnaires en Afrique. Finalement, après un demi-siècle, le modèle fusionnel ne fonctionne pas. On essaie maintenant de réinventer un modèle d'unité dans la diversité, sans accepter les préjugés qui persistent, ni certaines situations

consternantes – comme, par exemple, la gestion des lieux de mémoire chrétiens à Jérusalem qui est un contre-témoignage par rapport à ce lieu. Un travail interculturel est indispensable aussi. Les expertises dans le domaine de l'œcuménisme, tout comme dans celui de l'interreligieux, peuvent bien être mises en œuvre dans le domaine de l'interculturel. Il faut se former à apprendre ses convictions et à aller les partager avec les autres. Le mot d'ordre essentiel c'est le dialogue.

Il faut penser un œcuménisme de la diversité réconciliée, qui ne soit pas seulement le travail des théologiens mais qui soit aussi vécu sur le terrain, dans la vie des communautés.

## Jean Ravalitera, pasteur, président de l'Église protestante unie malgache (FPMA)

L'Église de Madagascar est la seule à utiliser exclusivement la langue malgache pour le culte. Alors, pourquoi, en Europe, persister à vivre la foi chrétienne dans cette langue, dans cette culture? Il y a deux raisons culturelles à cela : d'abord, le protestantisme est lié à la naissance de la langue malgache officielle ; ensuite, la langue ouvre la possibilité d'évangéliser tout le peuple malgache.

A Noël de l'année 1918, le premier culte en langue malgache célébré en Europe fut œcuménique. Pour autant, l'expression d'un paternalisme culturel des missionnaires occidentaux a maintenu les gens dans un infantilisme religieux. Ce que les chrétiens africains et malgaches pouvaient apporter à la vie de l'Église en général n'a pas été imaginé : on les a considérés essentiellement comme des gens à aider. Les missionnaires, issus de milieux piétistes, ont marqué de leur empreinte les Églises malgaches. Il est par exemple très difficile de convaincre certains chrétiens qu'il existe des variantes dans les passages de la Bible ; des personnes continuent de croire que les paroles de la Bible ont été transmises directement en langue malgache! Pour certaines d'entre elles, ne pas prier dans la langue malgache, c'est comme ne pas prier du tout! Le refus de toute discussion concernant l'interprétation des Écritures favorise le confessionnalisme.

Les observateurs occidentaux, de façon réductrice, interprètent les engagements religieux des immigrés en termes non religieux, comme traduisant des besoins ou des fonctions purement terre à

terre. L'Église sert d'abri dans le tourbillon de la foi et passer d'une Église à une autre n'est pas sans risque. Du fait de sa différence, l'Église malgache s'efforce d'être comme une oasis, un lieu où « se réfugier ». Mais elle encourage les fidèles à s'intégrer aussi dans les paroisses locales : le matin, le culte est en français et les Malgaches y participent ; l'après-midi, ils vont également au culte en malgache : c'est une bi-appartenance.

## Michel Mallèvre, prêtre dominicain, rédacteur en chef de la revue *Istina*

On ne peut pas dire selon moi que l'œcuménisme est en panne : il a permis de découvrir la complexité et un travail considérable a été accompli depuis des décennies, et ce même si sa réception par la base en reste difficile. Nos divisions ou nos différences empêchent-elles de partager l'Évangile, de vivre une relation au Christ ? Il n'y a pas de raison, tant qu'elles ne donnent pas lieu à des rivalités, ou à une concurrence violente.

Les Églises orientales (préchalcédoniennes, rattachées à Rome ou orthodoxes) sont menacées de disparaître au Moyen-Orient et elles sont toujours bien présentes en Europe de l'Est. Elles portent des richesses spécifiques et uniques au sein de l'héritage chrétien. Or, aujourd'hui, en France, des personnes qui n'ont rien à voir avec cette histoire ou avec ces milieux culturels, découvrent la foi chrétienne à travers le témoignage des communautés orientales qui se sont implantées dans l'hexagone. Au lieu de nous demander, souvent, si la foi que nous possédons n'est pas bloquée par nos divisions, ne faudrait-il pas nous dire que l'évangélisation dans d'autres cultures est susceptible de faire surgir de nouvelles formes de christianisme qui enrichiront notre compréhension du message de l'Évangile ?

Une seule culture ne peut pas rendre compte du message évangélique. Il est essentiel qu'il soit déployé dans la diversité des cultures, notamment à travers les communautés issues de l'immigration ou les Églises de sensibilité évangélique. La question fondamentale est : qu'est-ce que l'Esprit saint est en train de mettre en œuvre à travers ces Églises ?

Synthèse : Jane Stranz et Marc Frédéric Muller

# Synthèse du Forum de Perspectives Missionnaires

### Frédéric Rognon



Frédéric Rognon est pasteur de l'EPUdF, professeur de philosophie de la religion à la Faculté de théologie protestante de l'Université Marc-Bloch de Strasbourg depuis 2007.

Vouloir faire une synthèse de notre Forum tiendrait de la gageure, voir de la présomption. Car on ne synthétise pas une telle rencontre, qui s'est avérée d'une telle richesse ; on ne la conclut même pas. Je me contenterai donc d'exprimer quelques réflexions, plus ou moins subjectives, qui me sont venues au fil des interventions, ainsi que quelques pistes de résolution et d'action à emporter : quelques munitions pour la route.

Je procèderai en trois temps: tout d'abord, j'interrogerai le titre du Forum, et l'orientation qu'il signifie pour notre rencontre; dans un second temps, je reprendrai divers éléments d'une grille d'analyse, à travers cinq paradigmes; et enfin, dans un troisième temps, je proposerai quelques axes d'engagement, à travers sept défis à relever.

### Le titre du Forum

Notre rencontre était un « Forum ». Ce terme se voulait sans doute moins académique que celui de « Colloque » : nous étions en effet à l'interface de la sphère universitaire et de la sphère ecclésiale. Dans la Rome antique, le forum était une place publique où

Plus encore, notre rencontre était un forum parce qu'elle était un événement performatif : consacrée à une réflexion sur la sortie de l'entre-soi, elle a cherché à effectuer, par son geste même, cette sortie, et donc à mettre en œuvre ce dont on parlait. La diversité du public que nous constituions a été soulignée dès l'ouverture du Forum par Marc Frédéric Muller ; nous étions représentatifs de ce protestantisme multicolore dont parlait François Clavairoly dans la même ouverture.

Ne soyons cependant pas dupes : notre diversité était loin d'être infinie, et nous sommes un peu, et peut-être même un peu beaucoup, restés dans l'entre-soi, dans ce microcosme protestant qui, même lorsqu'il est rassemblé dans toute sa diversité comme ici, ne représente lui-même qu'une mini-minorité de la population de notre pays. L'important est d'en être conscient.

J'interrogerai maintenant le titre du Forum lui-même : « Les Églises aux prises avec les replis identitaires et culturels ». Pourquoi avoir privilégié cette version négative de la réalité ? On aurait pu intituler le Forum : « Les Églises entre ouverture et repli ». Ce titre aurait d'ailleurs été plus conforme au contenu de la rencontre, car une telle ambivalence a été au cœur de nos débats. Quant au soustitre choisi : « Pourquoi sortir de l'entre-soi ? », il s'agit d'une question rhétorique. Pourquoi avoir posé la question : « Pourquoi ? » et non pas : « Comment ? » Ou pourquoi pas : « Pourquoi et comment ? »

L'entre-soi est en effet une expression connotée, foncièrement dépréciative. Il renvoie à une situation dont il faut sortir, à une posture dont il faut se déprendre, surtout si l'on est chrétien. Jean-Paul Willaime a même dit que l'entre-soi était mortifère. La réponse à la question : « Pourquoi ? » est donc évidente : parce que c'est tout l'Évangile qui nous invite à sortir de l'entre-soi. Et pourtant, la question reste posée du fait de la réalité de nos Églises qui

ressemblent souvent, comme le dit Fritz Lienhard¹, à des clubs d'affinités électives : pour être admis au club des luthéro-réformés, il faut faire preuve d'amour pour les psaumes du XVIe siècle, d'aptitude à assimiler un discours hautement intellectuel, et même d'une capacité physique à rester assis sur un banc inconfortable pendant une bonne demi-heure sans s'agiter²... Quant aux Églises Mosaïc, elles exigent la maîtrise de certaines langues et de certains langages (y compris de langages non-verbaux), de certains codes et d'un certain rapport à la temporalité, l'adhésion à certaines valeurs, à un habitus et à un ethos, et une capacité à la mobilisation corporelle. Comme l'a bien montré Yannick Fer, le repli sur soi se manifeste aux deux bouts de l'échelle sociale.

L'entre-soi est donc une tentation pour toutes nos Églises. C'est même la tentation par excellence, puisque Claude Lévi-Strauss, dans les dernières lignes de sa fameuse thèse, Les structures élémentaires de la parenté³, fait de la sortie de l'entre-soi, par le langage, par l'interdit de l'inceste et par l'exogamie que celui-ci impose, par les échanges de toutes sortes, la condition même de l'humanisation, de l'entrée en humanité : une sortie comme condition d'entrée! Rappelons que pour Lévi-Strauss, il y a trois types fondamentaux d'échanges : l'échange des paroles, l'échange des objets, et l'échange des femmes. Or, Florence Taubmann nous a invités à faire en sorte que nos enfants se marient entre eux, pour établir des ponts entre nos Églises...! Plus sérieusement, Marie Kim a témoigné des passerelles construites entre la Corée et la France, et entre Paris et Nantes. Il y a mille et une manières de sortir de l'entre-soi.

### Une grille d'analyse

Je me propose donc à présent de dégager cinq paradigmes analytiques qui ont constitué une grille de lecture de la réalité de nos Églises au cours de ce Forum.

93

¹ Fritz Lienhard, La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises, Lyon, Olivétan, 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Ibid.*, p. 5-6.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté (1947), Paris / La Haye, Mouton et C°, 1966², p. 570.

Le premier paradigme est une clarification conceptuelle. Il s'agit de distinguer d'emblée « pluralité » et « pluralisme », « multiculturalité » et « multiculturalisme » : le fait et l'interprétation positive du fait. Jean-Paul Willaime nous y a, à juste titre, invités. Constater le fait permet en effet d'ouvrir à l'ambivalence du phénomène, qui est toujours à la fois un risque et une opportunité, au lieu d'y appliquer un jugement normatif ou idéologique. Mais franchissons un pas de plus.

Comment désigner ces Églises plurielles ? La tension entre les deux pôles d'autochtonie et d'allochtonie est-elle pertinente? Bernard Coyault a soulevé le problème des connotations du vocable d'« autochtone », et des caricatures mutuelles qui s'en nourrissaient. Le «sang chaud» et l'«intensité du croire» avancés par Régis Debray s'avèrent être des présupposés doublement délétères : d'une part, parce qu'ils prêtent le flanc à une posture essentialiste et, d'autre part, parce que s'il y a intensité, c'est peut-être celle de l'expressivité, mais comment juger du niveau de la croyance ? Dans son second film, Jean-Luc Mouton a pointé les difficultés posées par la réception de ces images par les communautés concernées, lorsqu'on les désigne comme des Églises «issues de l'immigration »; Pamela Millet y a dénoncé la stigmatisation qui est afférente à ces expressions.

Il serait donc hautement préférable de prendre acte de la porosité des limites entre le soi et l'autre, et sortir de la dualité en affirmant que nous sommes tous dans la « Mosaïc » : personne n'est en dehors, chacun est une pièce du puzzle, sans quoi il n'y a plus, à proprement parler, de mosaïque.

Le second paradigme consiste à décrypter les effets de la **globalisation**, en y discernant une insigne ambivalence. On relève en effet deux effets inverses : d'une part, la circulation plus ou moins libre des personnes, les échanges d'idées, le foisonnement des ressources symboliques et spirituelles, la pluralisation des formes d'expression de la foi produisent une ouverture à l'autre et un apprentissage de la tolérance ; d'autre part, cependant, les mêmes facteurs, et leurs premières conséquences, produisent des crispations identitaires, des replis confessionnels, des idéologies populistes. François Clavairoly a même parlé, non sans s'excuser de la formule, de populismes confessionnels et de souverainismes ecclésiaux. Ces deux effets inversés peuvent être simultanés ou

successifs, chacun des deux nourrissant l'autre, dans une dialectique entre deux pôles en tension. Une expression est revenue à plusieurs reprises au cours du Forum : «L'universel, c'est le local sans les murs ». Il s'agit d'une version optimiste de ce qui nous arrive, qui peut évoquer à la fois la fameuse formule de Jacques Ellul: «Penser globalement, agir localement», et le concept plus récent de « glocal », pour articuler l'ouverture large au monde et l'enracinement en un terreau vivifiant.

Le troisième paradigme relève de l'analyse critique de la situation présente dans nos Églises. Il s'agit de prendre conscience du sort réservé aux chrétiens issus de l'immigration. Yannick Fer a parlé d'une intégration inégale, qui combine à la fois inclusion sociale et maintien des inégalités. Les immigrés sont des invités bienvenus, mais ne seront, et ne se sentiront, jamais chez eux. Les stéréotypes nourrissent des discours sur les autres qui contribuent à reproduire des rapports sociaux de domination.

Georges Michel a annoncé que la nouvelle formule du Projet Mosaïc fera la promotion d'une conception de rapports entre Églises à parité, plutôt que celle de l'intégration, qui sous-tend la vision française d'une subordination d'Églises-filles envers des Églises-mères. Cette perspective ne peut que rappeler la vision de la Cevaa, ré-énoncée par Martin Burkhard.

Le quatrième paradigme est d'ordre biblico-théologique. Cette dimension a sans doute été trop discrète au cours du Forum, générant une frustration qu'expriment plusieurs post-it et rapports de groupes. Le motif scripturaire qui vient le plus immédiatement à l'esprit est celui de la tension entre Babel et la Pentecôte<sup>4</sup> : Babel évoque la pluralité de langues et de cultures comme vecteurs d'incompréhension, tandis que la Pentecôte signifie le dépassement des clivages sociaux, culturels et linguistiques, par l'Esprit d'amour. Nous sommes donc invités à toujours parcourir à nouveau le chemin qui va de Babel à la Pentecôte.

Joseph Kabongo nous a rappelé que la multiculturalité était déjà la situation des premières Églises. On pourrait citer l'incident d'An-

95

Perspectives missionnaires N°77 - 2019

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> « Vivre la diversité. L'Église dans une société multiculturelle », Cahiers de l'École Pastorale, hors-série n°13, 2011, p. 39, 41, 63-64.

tioche, relaté par Paul en Galates 2, en tension avec la fameuse formule du même Paul en Galates 3, 28 : «Il n'y a plus ni Juif, ni Grec » ; Gabriel Amisi nous a dit que cette dernière expression était le mot d'ordre du travail auprès des demandeurs d'asile à Genève. Un dernier passage biblique peut être mentionné : Philippiens 3, 5-9, pour étudier le sens évangélique de l'identité : Paul se dit « de la tribu de Benjamin, Hébreu né d'Hébreux, quant à la loi pharisien... » (on pourrait actualiser en : « parisien »...), mais tout cela ne représente pour lui que « de la boue » depuis qu'il sait qu'il est « en Christ », et que c'est en lui que se situe sa véritable identité. Notre identité nous précède donc puisque Jésus-Christ nous précède. Jean-Marie Tjibaou, qui, outre le fait d'être un leader indépendantiste et un promoteur de la culture kanak, était un ancien prêtre, disait : « Notre identité est devant nous ».

Enfin, le cinquième paradigme est la prise de conscience, très nette tout au long de notre Forum, de la nécessité de formations à l'interculturalité. Joseph Kabongo a mentionné une nécessaire formation théologique, les travaux de groupes, une formation à l'accueil, Elisabeth Parmentier une formation à la médiation interculturelle (où nous apprendrons les uns avec les autres, dans un échange de dons), et Jean-François Zorn une formation au dialogue.

Ce point décisif m'offre une transition toute trouvée avec les axes d'engagement.

### Des axes d'engagement

Je présenterai donc sept défis, et sept pistes qui peuvent constituer une feuille de route pour chacun de nous. Il a été à plusieurs reprises question d'« horizon », notamment avec Elisabeth Parmentier. Une feuille de route est une boussole qui indique un horizon. Or, on sait bien que lorsque nous marchons ou roulons dans la campagne, l'horizon ne fait que reculer au fur et à mesure de notre avancée : nous n'atteindrons jamais l'horizon, du moins sur cette terre. Cependant, quand nous faisons de la haute montagne, l'horizon se rapproche, puis éclate à nouveau une fois parvenus au sommet. Il n'est pas sans intérêt de souligner l'analogie : l'horizon est plus proche lorsque l'on s'élève, sans pour autant être jamais à portée de main.

Le premier axe pourrait se formuler ainsi : redécouvrir la vertu de l'écoute. Michel Durussel, lors du moment de recueillement, a mentionné dans la confession de foi sa confiance en « une Église qui écoute avant de parler ».

Lorsqu'en 1902, le missionnaire Maurice Leenhardt est arrivé en Nouvelle Calédonie, son père lui a écrit en l'exhortant à écouter : « Bien sûr, le missionnaire est envoyé pour proclamer l'Évangile, de même que le pasteur est l'homme ou la femme de la parole ; mais écoute d'abord ! » Et lorsqu'il revient en France, en 1926, après un quart de siècle d'apostolat, au cours des journées missionnaires dans les paroisses, destinées à récolter des fonds pour soutenir la mission, on lui demande : « Alors, monsieur le pasteur, combien de conversions avez-vous obtenues ? » La plupart des missionnaires de retour ou en congé racontaient des histoires édifiantes de conversions par milliers, ce qui impressionnait les membres des paroisses et suscitait leur générosité.

Maurice Leenhardt, pour sa part, réfléchissait un moment avant de répondre : « Combien de conversions en vingt-cinq ans de mission ? Peut-être une seule : la mienne ! » Ce discours était financièrement moins rentable, mais plus honnête : pour Maurice Leenhardt, le missionnaire était tenu d'écouter d'abord, et de se convertir lui-même... <sup>5</sup> Il était ainsi un précurseur de ce principe de la « mission de partout vers partout », dont Martin Burkhard nous a dit qu'il définissait la Cevaa.

Le second axe consiste à se garder de toute stigmatisation, y compris inconsciente. Car elle peut prendre l'aspect très subtil de la «violence symbolique » analysée par Pierre Bourdieu<sup>6</sup>. Le premier film de Jean-Luc Mouton a bien montré les difficultés à tourner des images dans certaines Églises par crainte de la stigmatisation. Il s'agit donc de travailler sur les stéréotypes et les préjugés que nous véhiculons, tout en assumant son ethnocentrisme : celuici est en effet paradoxalement universel (il est universel de porter

97

96

Perspectives missionnaires N°77 - 2019
Synthèse du Forum

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Frédéric Rognon, Maurice Leenhardt : pour un « Destin commun » en Nouvelle Calédonie, Lyon, Olivétan, 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Pierre Bourdieu, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard, 1982; Questions de sociologie, Paris, Minuit, 1984; Langage et pouvoir symbolique, Paris, Seuil, 2001.

sur le monde un regard non-universel, c'est-à-dire une perspective située, orientée). La meilleure façon de déconstruire nos propres ethnotypes est encore de les verbaliser.

Un troisième axe d'engagement revient à aller à la rencontre de l'autre pour devenir pleinement soi-même. Tel a été le propos de Frédéric de Coninck, par référence à Paul Ricœur : dans *Soi-même comme un autre*<sup>7</sup>, Ricœur montre combien notre identité est plurielle, et que l'on peut découvrir l'altérité en soi et se retrouver en l'autre. Nous partons ainsi à la rencontre de notre « monde commun ». Par exemple, il est vain de se contenter d'internet comme expérience de l'altérité : c'est le contact direct, l'hospitalité mutuelle, qui conduisent à discerner et à tracer un « monde commun ».

Claude Lévi-Strauss a recours à une métaphore suggestive pour décrire la diversité culturelle<sup>8</sup> : l'ensemble des cultures du monde sont comme un jeu de cartes. Il y a cinquante-quatre cartes : c'est notre monde commun. Mais à partir de là, nous pouvons jouer des parties en très grand nombre, et cependant en nombre non infini. Un certain nombre d'invariants universels nous relient donc en une commune humanité.

Une quatrième piste consiste à prendre acte des conflits générés par les relations interculturelles. Jean-Claude Girondin a clairement mis ce point en exergue. Mais on peut franchir un pas de plus, décrypter aussi la fécondité du conflit. Le récit d'Actes 6, 1-6 montre bien que le conflit, y compris le conflit interculturel ou éthique, peut servir de signal d'alarme pour indiquer un dysfonctionnement, qui de ce fait peut être surmonté pour une croissance personnelle et communautaire. Anne Zell en a donné un exemple actuel, qui prouve que l'on peut vivre ensemble dans le dissensus.

Un cinquième axe d'engagement revient tout simplement (mais est-ce si simple ?) à entrer en dialogue. Le mot « dialogue» ne signifie nullement, contrairement à ce que l'on croit souvent, « conversation à deux », car le grec « dia- » ne veut pas dire

« deux » mais « à travers ». Le dialogue signifie donc « parole – à travers », c'est-à-dire « circulation de la parole ». Il suppose alternance d'écoute et de parole, et non enseignement péremptoire ou magistral : il s'agit au contraire d'une posture d'humilité qui exclut tout surplomb comme toute condescendance, et qui va jusqu'à se mettre à l'école de l'autre.

Jean-Claude Girondin a cité la fameuse formule d'Édouard Glissant : « Quand on échange, on change » ; l'expression a été reprise par d'autres, y compris sur les post-it et les rapports de groupe de partage. Jean Ravalitera a insisté sur le statut et le rôle de la langue dans la culture comme dans le culte. Cela peut évoquer le mouvement « La paix par les langues », qui prônait le multilinguisme comme garant de compréhension entre les peuples, et donc de relations pacifiques : apprendre la langue de l'autre, ainsi que son langage, c'est entrer dans son univers. Le dialogue n'a donc rien à faire avec la simple présence, qui peut n'être qu'une coexistence, voir une juxtaposition dans l'indifférence : le dialogue suppose la présence à l'autre, c'est-à-dire la sollicitude au sens de Paul Ricœur<sup>9</sup>.

Un sixième axe d'engagement consiste à revisiter les sources de la communauté. Il a plus d'une fois été question de communauté, dans le sens d'« Église » ou dans celui d'« entité ethnique », au cours de ce Forum. Or, l'étymologie du mot « communauté », mise au jour par Roberto Esposito¹o, s'avère fort instructive. Le vocable français vient du latin « cum — munus », qui signifie : « avec — une dette ». La communauté est donc l'assemblée de ceux qui se savent endettés : mutuellement endettés pour ce qui concerne l'endettement interne, et endettés vis-à-vis de la société globale pour ce qui concerne l'endettement externe. La communauté est donc, étymologiquement, le meilleur gardefou contre l'entre-soi, et finalement contre le communautarisme. Or, si nous nous intéressons à la communauté chrétienne, nous savons que notre dette fondamentale nous a été remise en Jésus-Christ, afin que nous nous remettions mutuellement nos dettes

99

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987 (1952) (Folio essais).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Paul Ricœur, op. cit., p. 254-264.

Roberto Esposito, Communitas. Origine et destin de la communauté, précédé de: Jean-Luc Nancy Conloquium, Paris, PUF (Les essais du Collège international de philosophie), 2000.

secondaires ; quant à la dette envers la société, elle est rappelée lorsque nous disons que les chrétiens sont dans le monde sans être du monde<sup>11</sup>, de ce monde peu aimable mais que Dieu a tant aimé<sup>12</sup>. L'entre-soi est ici non seulement conjuré, mais transcendé par la mission des chrétiens envoyés dans le monde : hors les murs.

Enfin, le septième et dernier défi résonne comme un clin d'œil, passablement catastrophiste, mais à prendre au troisième degré. On connaît la formule d'André Malraux : «Le XXIe siècle sera religieux ou ne sera pas ». Il semblerait qu'il s'agisse d'une phrase apocryphe, mais peu importe.

Jacques Ellul, avec sa verve corrosive et sa réputation de Cassandre, de prophète de malheur, s'était autorisé à subvertir la formule pour en faire ceci : «Le XXI° siècle sera religieux, et, de ce fait, il ne sera pas... »<sup>13</sup> À ses yeux, la religion porte en effet en elle un potentiel de violence et de destruction, car elle prétend détenir la vérité absolue. Et comme il y a plusieurs religions, et plusieurs confessions, et plusieurs manières de comprendre la vérité au sein d'une même confession, les conflits de l'avenir risquent d'être particulièrement dévastateurs.

Ne faisons cependant pas trop vite d'Ellul une Cassandre : luimême s'identifiait davantage à Jonas, qui, comme on le sait, prophétisait pour que ce qu'il annonçait n'arrivât pas.

Le défi qui est devant nous est donc de faire en sorte que cette prophétie ne se réalise pas, et ainsi de faire mentir Jacques Ellul, comme les Ninivites ont fait mentir Jonas. Il s'agit de faire de la pluralité religieuse une opportunité de rencontre, une ressource pour la reconnaissance mutuelle et pour l'harmonie sociale : un véritable « kaïros ». Et je terminerai à dessein mon propos par une parole catholique (au sens d'universel), celle de Michel Mallèvre : « Partageons l'émerveillement d'une relation vivante au Christ ».

11 Jean 17, 14-18.

100

### Documentaires présentés en avant-première au Forum, par J-Luc Mouton, initiateur de la plateforme Campus protestant

Nouvelles églises protestantes : le défi de l'intégration



Vivantes et débordantes les Églises africaines, chinoises, arabes... sont en train de changer le visage du protestantisme en France. Reportage en région parisienne.

18 min - 7 déc. 2018. Production : Campus protestant / Perspectives missionnaires. Date de diffusion : 7 décembre 2018. Réalisation : Sonia Mussier



https://campusprotestant.com/video/nou-velles-eglises-panorama-en-ile-de-france/

https://youtu.be/2cYWjXpFeAY

Les communautés issues de l'immigration s'interrogent sur leur avenir. Doivent-elles rester autonomes ou être assimilées aux Églises autochtones ? Reportage en région parisienne.

21 min - 14 déc. 2018. Production : Campus protestant / Perspectives Missionnaires. Date de diffusion : 14 décembre 2018. Réalisation : Sonia Mussier

https://campusprotestant.com/video/nou-velles-eglises-le-defi-de-lintegration/ https://youtu.be/S5WffjS\_Iq8







<sup>12</sup> Jean 3, 16.

 $<sup>^{13}</sup>$  Jacques Ellul, *La foi au prix du doute. « Encore quarante jours... »* (1980), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon n°404), 2015³, p. 181.

## Chronique

### Forum chrétien francophone Lyon (28-31 octobre 2018)

Ce 1<sup>er</sup> Forum chrétien francophone a réuni près de 220 participants d'une vingtaine de confessions au Centre de séminaires et de congrès de Valpré, dans la banlieue lyonnaise. Des participants venus de France, de Belgique et de Suisse, représentant toutes les confessions chrétiennes : catholiques et catholiques chrétiens (« vieux catholiques »), orthodoxes et orientaux, protestants (réformés, luthériens, anglicans, méthodistes) et toute la mouvance évangélique-pentecôtiste-charismatique.

L'idée de ce Forum est née en 1998 au Conseil œcuménique des Églises, désireux d'associer le monde évangélique au mouvement œcuménique. Trois rassemblements mondiaux ont eu lieu depuis lors, le dernier s'étant tenu à Bogota (Colombie) en avril 2018, ainsi que plusieurs sessions continentales, régionales ou nationales.

L'idée-force n'est pas d'organiser un congrès doctrinal de plus, mais d'offrir, sous une forme très souple, une plate-forme de partage sur les expériences personnelles de foi, pour recevoir un souffle intérieur commun, en vue d'un témoignage œcuménique. Il s'agit d'une rencontre plus relationnelle qu'institutionnelle, dans laquelle le monde évangélique puisse se sentir à l'aise.

Autrement dit, il s'agit d'un œcuménisme « d'en bas », et non d'un rassemblement « poli » de leaders religieux, un espace de rencontre où l'expérience personnelle est première, en vue d'un témoignage renouvelé et engagé. Selon la déclaration directrice du Forum chrétien mondial, il faut « créer un espace ouvert où les représentants d'un grand éventail d'Églises et d'organisations chrétiennes, qui confessent le Dieu trinitaire et Jésus-Christ, peuvent se rassembler pour promouvoir le respect mutuel et pour étudier et aborder ensemble des défis communs ». Car, selon une belle formule entendue sur place : « on ne combat plus celui qui est devenu notre ami ».

102

De fait, ce type de rassemblement se situe au confluent des deux grands mouvements du XX<sup>e</sup> siècle vécus dans l'espace chrétien :

le mouvement missionnaire et le mouvement œcuménique. C'est d'ailleurs la Conférence missionnaire d'Édimbourg (1910) qui a donné naissance, 38 ans plus tard, au Conseil œcuménique des Églises (1948), car c'est la mission qui donne son urgence à l'œcuménisme. Et il est intéressant de souligner que le pape François, lors de sa visite à Genève en juin 2018, a partagé sa préoccupation quant au fait « qu'œcuménisme et mission ne sont plus aussi étroitement liés » et a souhaité « un nouvel élan évangélisateur qui marque l'éclosion d'un nouveau printemps œcuménique ».

Le cœur de ces forums se situe dans des temps vécus en groupes (12 personnes en moyenne), où chacun est invité à partager son cheminement de foi et à écouter celui des autres, pour «honorer la diversité merveilleuse des communautés auxquelles nous appartenons ». Ces témoignages nous invitent «à entendre l'Esprit de manière nouvelle, autour de la parole de Dieu ». A l'écoute des autres, on découvre une incroyable diversité, mais aussi une unité profonde, un sentiment d'appartenance, comme dans une réunion de famille : c'est le même Père qui nous appelle, le même Christ que nous cherchons à suivre et le même Esprit qui nous anime. Mais aussi des connexions inattendues se font jour : nos trajectoires se croisent plus que nos cultures ecclésiales diverses ne l'auraient laissé penser. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le monde évangélique redécouvre la force de la tradition des Églises historiques ou la beauté de la liturgie orthodoxe!

Les introductions bibliques quotidiennes, préparées par des biblistes baptiste, catholique et orthodoxe, étaient centrées sur le passage de Marc 3, 13-14 : « Jésus appela les hommes qu'ils voulaient et ils vinrent à Lui. Il les choisit pour les avoir avec Lui, et pour les envoyer prêcher ». Trois verbes, trois temps : appeler, être avec lui, prêcher. Le premier rappelle la souveraineté de Dieu, c'est toujours lui qui appelle, et c'est le Christ qui prend l'initiative, quelles que soient les formes que prennent pour nous ces appels (conversion radicale, confirmation d'une recherche intérieure, ou héritage familial). Le deuxième nous rappelle qu'on ne peut partir seul pour témoigner, il faut être ensemble et avec Lui, et aimer la tradition de l'autre comme la sienne (passer de la « guerre des tranchées » à l'accueil mutuel). Avant d'aller vers le monde, il faut s'enraciner ensemble dans «l'être avec », dans le corps du Christ, être introduit dans l'expérience de l'alliance. Le troisième, enfin, nous renvoie au Sermon sur la montagne, car c'est l'Esprit qui nous

103

Perspectives missionnaires N°77 - 2019

Chronique

transforme en missionnaires, et la Joie des Béatitudes qui est le moteur de la mission. La mission est la fonction première de toute l'Église, elle n'est pas une option ou un luxe, mais une nécessité interne.

Ce Forum a permis aussi aux participants de découvrir les diverses traditions liturgiques (lors des méditations matinales), d'entendre des échos de la vie de diverses communautés (dont celle de Grandchamp en Suisse ou de Chevetogne en Belgique), de s'initier (pour certains du moins) à la «lectio divina», et d'aller à la rencontre des communautés chrétiennes de la ville de Lyon, avant de participer à une grande soirée publique, réunissant près de 600 personnes à l'aula de l'Université catholique, en présence du cardinal Barbarin de Lyon et de frère Aloïs, prieur de Taizé.

Au retour de cet événement, grande est l'envie de chacun de pouvoir reproduire, à une échelle plus modeste, un tel événement. Alors pourquoi pas un Forum chrétien dans un autre pays francophone européen, et pour les ressortissants de ce pays ?

Étienne Roulet Président DM-échange et mission

# Message aux chrétiens et chrétiennes de toutes les Églises

« Quelle joie pour des frères et des sœurs d'être réunis ensemble! » (Ps 133,1) C'est ce que nous avons vécu au premier Forum chrétien francophone. Nous sommes issus de plus de 20 confessions ou familles chrétiennes (1) de différents pays francophones d'Europe. Jeunes et moins jeunes, nous avons été plus de 200 à nous rassembler à Lyon du 28 au 31 octobre 2018. Le thème de ce Forum était tiré de l'Evangile de Marc (3,13-15) : « Jésus appela ceux qu'il voulait pour être avec lui et pour les envoyer ».

Inspirés par la démarche du Forum chrétien mondial, nous avons vécu des temps de découverte mutuelle, en petits groupes, avec nos cultures, nos histoires personnelles et nos manières de vivre la foi. Nous avons pris le

temps de nous écouter, chacun partageant, dans son langage, sa rencontre et son cheminement avec Jésus-Christ. Ces échanges de récits de vie, profondément sincères et d'une grande diversité, nous ont enrichis. Nous avons constaté, parfois avec surprise, que nos trajectoires se croisent plus que nos cultures différentes ne l'auraient laissé penser. Nous nous sommes retrouvés unis autour du Christ, et nous l'avons été aussi dans le partage de sa Parole. Nous l'avons prié et adoré ensemble selon les langages et les formes, parfois surprenantes, de nos Églises diverses. Quel bonheur de nous sentir membres de la même famille!

Nous avons également rencontré des chrétiennes et chrétiens de plusieurs Églises de Lyon, engagés de différentes manières dans le témoignage et le service. Nous nous sommes réjouis de la fécondité d'actions de solidarité communes à plusieurs Églises. Qu'avons-nous découvert dans ces quelques jours que nous avons eu le privilège de vivre ?

- Nous avons pris conscience dans nos échanges qu'entre nos Églises des différences importantes demeurent et peuvent toujours occasionner des blessures. Nous avons surtout discerné que c'est le même Père qui nous appelle, le même Christ que nous cherchons à suivre et le même Esprit qui nous anime. Cela nous encourage à construire l'amitié et la fraternité entre nous et à bâtir des ponts de réconciliation entre nos Églises. Notre témoignage de l'amour de Dieu pour les êtres humains et du salut en Jésus-Christ sera ainsi plus clair pour nos contemporains.
- Nous avons aussi compris que ce que nous avons pu vivre ici pourrait être partagé bien plus largement entre nos communautés ou lieux d'Église. C'est pourquoi, nous vous invitons à expérimenter cette démarche fructueuse et à rencontrer des chrétiens et chrétiennes de sensibilité différente de la vôtre. Partagez en confiance ce que le Christ est pour chacun de vous! Cherchez à vous découvrir les uns les autres en vérité! Priez et mettez-vous ensemble à l'écoute de la Parole de Dieu. Cela ne résoudra pas toutes nos divisions, mais cela pourra commencer à changer nos cœurs et nos regards, et dissiper quelques préjugés. Une telle démarche nous permettra, conscients de nos fragilités, d'aborder plus sereinement nos différends et les sujets qui nous séparent encore.

Nous nous sommes retrouvés appelés par Dieu et rassemblés autour du Christ pour apprendre de lui. Nous nous savons aussi envoyés dans le monde pour être ses témoins en paroles et en actes. Nous voulons le faire connaître à celles et ceux qui nous entourent, les aimer et les servir.

« Si vous vous aimez les uns les autres, alors tous sauront que vous êtes mes disciples » (Jn 13,35). Lyon, le 31 octobre 2018 105

Perspectives missionnaires N°77 - 2019

104

Chronique

<sup>1)</sup> Adventiste, anglicane, apostolique arménienne, baptiste, charismatique, catholique romaine, copte, évangélique, indépendante, luthérienne, méthodiste, mennonite, orthodoxe, pentecôtiste, protestante, réformée, salutiste, syriaque, vieille-catholique.

### Lecture



Fritz Lienhard, La différenciation culturelle en Europe, Un défi pour les Églises, Lyon, Olivétan, 2017, 142 p.

Les Églises protestantes (luthériennes et réformées) semblent fonctionner globalement comme des clubs fermés, réunissant des personnes aux caractéristiques très particulières, loin de leur message explicite de libération pour tous. Elles s'adressent à un public restreint, mais sans avoir une conscience claire des limites de leur témoignage. L'analyse des « milieux » socio-cul-

turels (selon P. Bourdieu) peut nourrir une réflexion soucieuse de renouveau, à une époque qui se démarque des formes de standardisation pour valoriser la diversité.

Une société est caractérisée par l'existence de groupes ayant des styles de vie différents, parfois qualifiés de « sous-cultures », à l'intérieur d'un espace commun. On peut les identifier en croisant les caractéristiques sociales et les orientations liées aux valeurs esthétiques et éthiques, mais aussi psychologiques. L'Institut Sinus en Allemagne, en 2010, repère : 1/ les traditionnels (15%) ; 2/ les conservateurs établis (10%) ; 3/ les précaires (9%) ; 4/ les bourgeois du centre (14%) ; 5/ les socio-écologiques (7%) ; 6/ les intellectuels libéraux (7%) ; 7/ les hédonistes (15%) ; 8/ les pragmatiques (9%) ; 9/ les performants (8%) ; 10/ les expéditifs (6%).

Les analyses ne cachent pas le flou des frontières entre ces groupes et une relative imprécision, mais elles montrent avant tout des tendances, notamment sur le plan religieux. Selon les milieux, les attentes envers les Églises sont totalement différentes, voire en opposition, suivant des logiques plus ou moins critiques envers les institutions, les traditions, les croyances, les pratiques collectives. La référence à la Bible ou à la foi, le regard sur la figure du pasteur ou les pratiques cultuelles sont appréciés de façons très variables.

Les Églises n'ont aucune emprise sur les processus de différenciation et elles ne touchent en fait que deux à trois des dix groupes identifiés, principalement conservateurs et traditionnels, ces derniers étant d'ailleurs en forte décroissance. Pour autant, on peut trouver des chrétiens assumés dans tous les milieux. Les Églises sont confrontées au

phénomène de « la restriction des milieux », dans les assemblées et plus encore dans les instances de direction. Les milieux traditionnels sont très présents et les pasteurs sont souvent plus en affinité avec eux. « Tenter de rejoindre d'autres milieux signifie un surcroît de travail par rapport à cette tâche indispensable ». Comment aller à la rencontre des milieux qui sont culturellement éloignés (Mt. 28, 16-20) ? Comment rassembler les différents milieux (Ga. 3, 28) ?

Dans la pensée de l'apôtre Paul, la justification par la foi est la voie pour surmonter les exclusions mutuelles entre judaïsants (par la loi des purs contre les impurs) et païens (par la sagesse des forts contre les faibles) ; c'est un enjeu communautaire et non seulement individuel. A partir de la Croix, Paul remet en question la demande de miracle par les uns et celle de sagesse par les autres (I Co. 1 et 2) et propose de s'identifier au crucifié. La monoculture ecclésiale est porteuse d'exclusion. Les Églises sont ainsi invitées à valoriser les différentes expressions culturelles correspondant à chaque milieu. Même si des milieux sont éloignés des Églises, les attentes religieuses demeurent et la demande d'actes pastoraux est encore fréquente. Ce sont des occasions d'ajustements, d'appropriations personnelles, de construction de passerelles dans une dynamique créative.

Fritz Lienhard met en évidence les freins sociaux, culturels, institutionnels, théologiques ou éthiques dans la tâche d'accommodation ou d'inculturation du témoignage chrétien dans la diversité des milieux. Il s'agit pourtant de les surmonter en essayant de renouveler le langage des cultes, en diversifiant l'offre dans les activités ecclésiales.

La réflexion de Fritz Lienhard fait émerger les défis essentiels auxquels de nombreuses communautés paroissiales « classiques » sont confrontées. Elle est certainement très utile pour nourrir une réflexion interne à ce type d'Église. Il resterait peut-être à élargir l'identification des milieux socio-culturels en intégrant les populations immigrées qui fondent de nombreuses communautés ecclésiales dans les secteurs urbains. La compréhension de leurs fonctionnements, la caractérisation de leurs réalités sociales et culturelles enrichiraient l'analyse, avec des considérations sur les interactions à plus long terme qui contribuent à l'évolution du christianisme et de l'ensemble de la société.

Marc Frédéric Muller

107

106

Perspectives missionnaires N°77 - 2019

Lecture



108

### **Annonce**

## Positionner la mission en Europe dans le contexte global d'un monde blessé en profonde transformation

Colloque européen de l'Association internationale d'études de la mission (IAMS) 23-27 août 2019 – Bonn (Sankt Augustin), Allemagne

Vivre et croire dans un monde instable et vulnérable correspond aujourd'hui au vécu de beaucoup de gens. C'est le défi à relever dans bien des contextes à travers le monde, y compris dans certains pays d'Europe, plus nous avançons dans ce siècle. La pensée progressiste a atteint ses limites sans que n'émerge une vision claire d'un futur commun. Ce « vide » ouvre la voie à différentes formes de discours nostalgiques qui sont autant de « rétrotopies », selon le néologisme du philosophe Zygmunt Baumann. S'y expriment des espérances aux accents révisionnistes, brossant le tableau d'un passé idéalisé.

Une récente analyse propose cependant de lire les changements, les dangers et les fragilités du monde actuel comme faisant partie intégrante d'une mutation à l'œuvre au plus profond de nos sociétés, et qui pourrait même relever d'une véritable « métamorphose » (selon Ulrich Beck auteur de Metamorphosis of the World publié en 2016). Dans ce contexte - celui d'un monde meurtri, traversé par des changements d'une envergue inédite -, le colloque s'efforcera de positionner la mission en Europe autour de trois axes.

Il s'agira d'abord de mettre des mots sur les blessures et les transformations - passées comme présentes - qui affectent les sociétés européennes et donc la mission chrétienne, d'étudier leurs relations complexes avec ce monde meurtri et fragilisé, et de voir comment elles y sont impliquées. L'objectif sera non seulement de revisiter les théologies de la mission, en tout premier lieu ad vulnera (en direction de ce qui est le plus faible), mais aussi de les

repenser dans une nouvelle perspective, à la lumière à la fois des déplacements théologiques récents et des contextes marqués depuis longtemps déjà par des bouleversements et des fragilités. Une attention toute particulière sera accordée aux nouveaux lieux et aux nouvelles significations du baptême, partie prenante d'une spiritualité missionnaire propre à induire un changement profond en Europe. Se feront jour, au cœur de ce positionnement, des lieux d'engagement et de mission « dans la faiblesse », autant de ressources susceptibles d'apporter guérison, renouvellement et transformation à l'expérience du vivre et du croire au sein de notre monde

La conférence cherche à stimuler les échanges inter-dénominationnels au sein des réseaux missiologiques et entre chercheurs et praticiens de la mission. Elle représente une étape préparatoire en vue de la conférence mondiale d'IAMS à Sidney (Australie) en 2020 sur « Pouvoirs, inégalités, vulnérabilités : la mission dans un monde meurtri », du 9 au 14 juillet 2020.

Coordination: IAMS Europe, Institute of Missiology and the Study of Theologies Beyond Europe, University of Münster, et SVD Missiological Institute, St. Augustin / Bonn, Germany.

Contact: Norbert Hintersteiner, iamseuro@uni-muenster.de et Christian Tauchner SVD, 2019IAMS-conference@steyler.eu.