

Avant propos

- 1 *Perspectives Missionnaires* devient le « Cahier d'études missiologiques et interculturelles » de *Foi et Vie*, par Marc Frédéric Muller et Jean-François Zorn

Dossier :

Prosélytismes... au pluriel !

- 7 **Introduction** par Michel Durussel et Jean Renel Amesfort
- 11 **Comment l'Église est-elle devenue missionnaire ?** par Simon Buttica
- 16 **Le prosélytisme. Enjeux missiologiques** par Hannes Wiher
- 33 **Le débat sur le prosélytisme en Occident** par Jean-François Mayer
- 40 **Unité dans le témoignage. Approches œcuméniques**
par Jean-Luc Blondel
- 46 **L'Église grandit par attraction et non par prosélytisme**
par Pierre Diarra
- 52 **Perception du phénomène du prosélytisme dans des pratiques
ecclésiales contemporaines** par Jean-Renel Amesfort
- 70 **Le prosélytisme, entre contrainte et libre choix** par Fatiha Kaouès

Rubrique

- 87 **Varia**
A la recherche du renouveau. Quelle réforme dans l'Église au XXI^e siècle ?
par Natacha-Ingrid Tinterof
- 107 **Chronique**
Soutenir la formation à la théologie interculturelle : un des axes de DM, par
Michel Durussel
- 111 **Lectures**
- *Évangéliser dans l'espace numérique ?*, Marie-Rose Tannous, Lorraine Sainte-Marie et Pierrette Daviau
 - *Tout, tout de suite. Parole de Dieu et médiations chrétiennes dans une culture de l'immédiateté*, François-Xavier Amherdt
par Marc Frédéric Muller



Dès janvier 2022

Perspectives missionnaires

intégrée

FOI & VIE

Revue protestante de culture

sous le titre

« Cahier d'études missiologiques et interculturelles »

Nous vous donnons rendez-vous
pour nos prochains dossiers sur :

<https://www.foi-et-vie.fr/>

Six numéros de *Foi & Vie* paraissent chaque année sur des sujets de théologie et de spiritualité, d'éthique et de société, d'histoire et de littérature, etc.

La contribution de PM sera entre autres d'offrir un regard sur la diversité de l'expression et du témoignage chrétiens à travers le monde.

Pour recevoir la revue en pdf dans votre boîte mail, inscrivez-vous dès à présent via le formulaire en ligne (page d'accueil, en haut à droite) !

L'abonnement est gratuit !



La plupart des anciens numéros sont
disponibles
sur simple demande, notamment :

- 78 L'Évangile selon les Coréens
- 79 Monde rural, un nouveau lieu de mission
- 80 Europe, se convertir à la mission
- 81 Organismes missionnaires, quel avenir ?

La collection est aussi disponible sur notre site internet
www.perspectives-missionnaires.org

Association Perspectives Missionnaires
président : Jean-François Zorn
vice-président : Marc Frédéric Muller
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-René Amesfort, Jean-Marie Aubert,
Gwenaél Boulet, Omer Dagan, Silvain
Dupertuis, Michel Durussel, Claire-Lise
Lombard, Augustin Nkundabashaka, Marc
Frédéric Muller, Etienne Roulet, Claire Sixt
Gateuille, Jane Stranz, Gilles Vidal, Thomas
Wild, Jean-François Zorn, Basile Zouma.

Partenaires institutionnels
DM-échange et mission (Lausanne)
Défap-Service protestant de mission (Paris)

Service missionnaire évangélique
(St-Prex, Suisse)

Cotisation annuelle à l'Association
« Perspectives missionnaires » : 10 €
Depuis la France, par chèque ou virement
sur le compte
France : PM – CCP N° 5284851 J 020
IBAN : FR69 2004 1000 0152 8485 1J02 016

Depuis la Suisse, par chèque ou virement sur
le compte : Perspectives Missionnaires,
CCP N° 17-471464-8
IBAN : CH30 0900 0000 1747 1464 8

Administration et comptabilité
Perspectives missionnaires
DM-échange et mission
Chemin des Cèdres 5
CH 1004 Lausanne (Suisse)
Tél +41(0) 21 643 73 73
Courriel: secretariat@dmr.ch

Maquette - réalisation
J-Marc Bolle / MAJUSCULES Communication
Merci et au-revoir

Avant propos

Perspectives Missionnaires devient le « Cahier d'études missiologiques et interculturelles » de *Foi et Vie*

Marc Frédéric Muller



La revue *Perspectives missionnaires* (PM), après quarante années d'existence indépendante et quatre-vingt-deux numéros parus, vient rejoindre *Foi & Vie* sous la forme d'un « *Cahier d'études missiologiques et interculturelles* ». L'équipe de PM espère ainsi enrichir la palette des champs de recherche de la revue numérique.

Il est utile de formuler ici la raison d'être du cahier qui voit le jour en présentant sa ligne éditoriale.

Premièrement, il est toujours nécessaire de réfléchir théologiquement à la façon dont les chrétiens entendent porter leur témoignage. Les débats dans la société civile et au sein même du protestantisme, remettant en question la légitimité de la mission, ont pu discréditer le recours à toute entreprise missionnaire. Pour certains, le mot mission peut sembler au mieux désuet et au pire évoquer des entreprises conquérantes, incompatibles avec l'Évangile et avec la valeur impérieuse du respect des consciences. Dans cette perspective, « la mission » renvoie à des pages jugées sombres de l'histoire du christianisme et de la civilisation occidentale. L'évangélisation qui y est associée, de façon réductrice, souffre également d'une mauvaise image ; elle est souvent perçue comme la prétention d'obtenir à tout prix des conversions, en forçant les consciences ou en les manipulant, sans égards pour le milieu socio-culturel où elle est engagée. Or, la réflexion missiologique

a régulièrement interrogé les pratiques missionnaires, depuis les écrits du Nouveau Testament jusqu'aux conférences mondiales œcuméniques des dernières décennies (par exemple, Willingen 1952 ou Busan 2013). La Conférence des Églises protestantes en Europe, en 2001, se demandait : « Comment annoncer l'Évangile de telle manière que la forme choisie corresponde au contenu ? » Autrement dit comment « évangéliser de manière évangélique » de telle sorte que les Églises ne fassent pas le contraire de ce qu'elles proclament : un message libérateur et une parole de réconciliation.

Deuxièmement, il est important de contribuer à un travail historiographique. Il consiste à garder la mémoire, à observer, à décrire et à analyser les pratiques missionnaires, dans des contextes divers et à des époques diverses, en évaluant leurs soubassements idéologiques, qu'ils soient théologiques, philosophiques ou liés à un imaginaire ancré dans une culture spécifique. Les expressions chrétiennes sont en évolution constante dans le temps et selon les lieux, partout où l'Évangile s'est propagé. Dans leur diversité confessionnelle (approche œcuménique) et culturelle (réflexion sur les enjeux de la traduction et de réception de l'Évangile), elles montrent que le témoignage chrétien est aux prises avec les transformations du monde et que les Églises s'en trouvent elles-mêmes transformées.

Troisièmement, ces dernières années, du fait d'une mondialisation accrue des échanges résultant aussi bien des vagues migratoires que de la révolution numérique, les sciences religieuses et la missiologie ont concentré leurs travaux sur la complexité des rapports entre Évangile et culture, sous-tendue par des interprétations débattues de la définition tant de l'un que l'autre. Les dynamiques sont d'une étonnante diversité : adaptation, accommodation, inculturation, contextualisation, métissage, syncrétisme, interculturation, etc. sur fond de résistance, de confrontation, de dialogue, de rejet ou d'appropriation. Elles touchent le christianisme qui est à la fois déplacé dans ses expressions et créateur de culture. Derrière le phénomène de l'interculturalité, les enjeux sont parfois très lourds puisqu'ils concernent le « vivre-ensemble », la cohésion sociale et la reconnaissance des identités, la liberté religieuse et la construction d'une société de justice, de paix.

Quatrièmement, ce cahier souhaite modestement répondre au besoin d'un espace intellectuel de langue française, ancré dans le protestantisme et œcuménique, ouvert à des personnes en recherche sur tous les continents, désireuses d'exposer convictions et réflexions prospectives sur les voies du renouvellement du témoignage chrétien. Il s'agit d'accueillir des contributions venues de contextes divers et de stimuler la rédaction de textes permettant de croiser les regards. C'est un travail qu'il faut organiser et qui requiert un effort soutenu car il implique de franchir des frontières confessionnelles, géographiques linguistiques ou culturelles.

Une équipe d'une quinzaine de personnes a jusqu'ici conçu et préparé les dossiers parus sous le titre de *Perspectives missionnaires*. Nous nous réjouissons que les archives soient bientôt intégralement disponibles, en ligne, sur le site de *Foi et Vie*.

C'est avec reconnaissance que nous rejoignons la revue *Foi et Vie*, saluant l'intérêt de son comité de rédaction pour le champ de réflexion que nous avons ici esquissé.

M. F. M.



Jean-François Zorn



Après avoir rappelé les étapes du parcours de *PM*, depuis sa création, je montrerai que cette « intégration » résonne comme un retour aux sources, puisque ce n'est pas la première fois que *Foi & Vie* s'ouvre à la problématique missiologique et interculturelle.

Quarante ans de réflexions missiologiques

PM, à ses origines était une revue de missiologie éditée par les Groupes missionnaires, une association de type « évangélique » produisant de la littérature. Mais en 1981, un dialogue s'était amorcé entre les deux mouvements missionnaires jusque-là en forte tension, l'un de type « œcuménique », après la conférence de Bangkok de 1973 de la commission mission-évangélisation du Conseil œcuménique des Églises, l'autre de type « évangélique »

autour du Comité de Liaison pour l'évangélisation mondiale » créé en 1974 à la conférence de Lausanne. Ce n'est pas le lieu de relater en détail ces tensions, si ce n'est pour rappeler, d'une part, qu'elles portaient sur les modèles missionnaires, l'un plus porté sur le dialogue interreligieux, l'autre sur le prosélytisme et, d'autre part, noter que les points de vue s'étaient rapprochés dans un dialogue constructif mais sans concession. Ce fut d'ailleurs l'une des fonctions de *PM* de publier régulièrement des textes issus des conférences mondiales des deux organismes, mis en perspectives d'ailleurs avec les textes issus des instances des autres confessions chrétiennes, catholique et orthodoxe.

En 1992, les Groupes Missionnaires ont souhaité ne plus assumer leur responsabilité éditoriale et la revue *PM*. Désormais indépendante, elle s'est entourée d'un comité éditorial composé des organismes missionnaires suivants : le Département missionnaires des Églises de Suisse romande (DM), le Défap – Service protestant français de mission, le Service missionnaire évangélique suisse, le Comité français du Mouvement de Lausanne. En 1994, alors que *PM* changeait le look de sa couverture, le Comité éditorial s'adjoignait la Commission luthérienne des relations avec les Églises d'Outre-Mer, élargissant ainsi sa base interconfessionnelle.

En 2006, *PM* s'est dotée d'un statut associatif du type loi 1901, nécessaire pour lui donner un caractère légal vis-à-vis du fisc et pour se donner des objectifs plus larges que l'édition de la revue : « rassembler et diffuser des informations, analyses et autres connaissances relatives à l'actualité dans le domaine de la mission notamment en servant aux adhérents la revue semestrielle *PM* ». L'année même de cette création la revue publiait un numéro double (n°52) en collaboration avec la revue catholique *Spiritus* en français et en polonais contenant les actes de la conférence de l'Association internationale d'études missionnaires (IAMS) accueillie à Paris par l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) sur le thème : « Après les Lumières : oser la mission dans une Europe qui se construit ». Puis en 2018, *PM* organisait à Paris, à la Maison du protestantisme, un Forum intitulé « Églises et replis identitaires » dont les actes ont été publiés dans le numéro 77.

En janvier 2017, deux conventions ont été signées avec le Défap et le DM portant sur la confection de la revue (par le Défap), qui prend désormais une allure professionnelle avec une nouvelle maquette du texte et de la couverture depuis le numéro 65 de 2013, et sur la gestion des finances et des abonnements (par le DM). Malgré ces mesures de soutien et de consolidation, et la détermination du Comité de rédaction sous la gouverne des deux directeurs successifs de la publication, Claire-Lise Lombard depuis 2007 et Marc Frédéric Muller depuis 2014, le nombre des abonnés à la revue n'a cessé de décroître lentement. C'est ainsi que de 255 abonnés en avril 2017, on est passé à 160 en juin 2021. On constate également qu'il est quasiment impossible de recueillir des abonnements dans les pays du Sud pourtant demandeurs de la revue.

Un présent qui rattrape un passé et se projette vers l'avenir

Mais, afin que la belle aventure ne s'arrête pas, et surtout que la problématique missiologique et interculturelle ne disparaisse pas du champ intellectuel du monde protestant francophone, la solution de s'unir avec *Foi & Vie*, devenue en 2021 une revue numérique gratuite accessible en ligne, est apparue comme la meilleure. C'est ainsi que le n°82 de *PM* consacré à la question sensible du prosélytisme sera le dernier à paraître sous forme papier et le premier à paraître sous forme numérique.

Le paradoxe de cette évolution par intégration de *PM* à *Foi & Vie* est qu'elle n'est pas nouvelle. En effet, en 1931, une première revue de missiologie était apparue dans le paysage du protestantisme de langue française, *Le Monde non chrétien* dont la rédaction était confiée à Maurice Leenhardt, récemment rentré d'un séjour de vingt-quatre ans en Nouvelle-Calédonie, et la direction à un Comité composé d'Élie Allégret, directeur de la Société des Missions Évangéliques de Paris, de Marc Boegner, ex-professeur à l'École des Missions, membre du Comité de la Mission de Paris, de Pierre Maury, directeur de *Foi & Vie* et, à compter du n°5 de décembre 1933, de Willem Vissert'Hooft, secrétaire général de la Fédération mondiale des étudiants chrétiens. Or *Le Monde non chrétien*, dont il n'est pas abusif de dire qu'il visait des objectifs

analogues à ceux de *Perspectives Missionnaires* parue un demi-siècle plus tard, paraît déjà sous la forme d'un Cahier de *Foi et Vie*. Dans le premier éditorial de ce Cahier, Pierre Maury décrit « l'esprit et les méthodes de l'entreprise » : alors que jusqu'à ces dernières années, c'était selon lui « par la mission au sens le plus restreint, et presque technique de ce mot » que s'opérait « le contact entre le christianisme et les formes de vie et de pensée étrangères à l'Évangile », c'est maintenant d'une manière « plus large » qu'il convient d'envisager un monde non chrétien présent en Occident également et un christianisme mondial dont il faut redéfinir l'essence. Maury évoque « la crise des missions » qui conduit à envisager le problème missionnaire de manière beaucoup plus complexe et plus universel que jadis car « il n'est plus possible de parler d'un monde païen qui ne serait pas le nôtre ». Pourtant, Maury précise que « les cahiers seront missionnaires ou plutôt consacrés aux problèmes de tous ordres soulevés par la Mission ».

On peut, sans difficulté et sans anachronisme, considérer que la problématique des relations entre *Foi & Vie* et *Le Monde non chrétien* telle que décrite au début des années 1930 par Pierre Maury est analogue à celle qui va s'établir aujourd'hui entre *Foi & Vie* et le nouveau cru de *PM* qui se nommera désormais *Cahier d'études missiologiques et interculturelles*. Une revue de culture protestante telle que *Foi & Vie* ne pouvait qu'accueillir en son sein un cahier consacré aux questions que la transmission du christianisme pose en termes de contextualisation de son message et de dialogue à établir tant avec les autres confessions et religions qu'avec toutes les autres familles spirituelles et philosophiques que compte l'humanité.

6 En tant que président de l'association *Perspectives Missionnaires* depuis sa création en 2006 et membre du Comité de rédaction de la revue depuis 1996... arrivé au terme de ces mandats, je ne peux que souhaiter longue et féconde vie à la nouvelle collaboration qui s'amorce aujourd'hui entre *PM* nouvelle manière et *Foi & Vie*.

J-F. Z.

Introduction au dossier

Prosélytismes... au pluriel !

Michel Durussel et Jean Renel Amesfort



Michel Durussel est pasteur de l'Église évangélique réformée du Canton de Vaud, président de la commission de missiologie de DM Dynamique dans l'échange, organisme missionnaire des Églises de Suisse romande.



Jean Renel Amesfort est enseignant. Jeune chercheur en Sciences humaines et sociales. Ancien étudiant de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et de l'Université de Strasbourg

Pour son passage du papier au numérique, notre revue *Perspectives missionnaires* a choisi d'abord une question délicate, celle du prosélytisme. Une question qui interroge très directement la façon dont les Églises conçoivent et accomplissent leur mission. Jusqu'au XX^e siècle, celle-ci était explicite : il fallait convertir des populations nouvelles au Christ pour suivre l'injonction du Ressuscité selon la finale de l'évangile de Matthieu : « Allez donc auprès des gens de toutes les nations et faites d'eux mes disciples » (Mt 28,19 BFC). Le prosélytisme ne faisait guère problème.

Depuis lors, nos sociétés ont changé ainsi que les sensibilités. Elles se sont sécularisées et les États, au nom de la laïcité, ont pour tâche de veiller à maintenir la paix religieuse sur leur territoire. La société pluraliste et multi-religieuse que nous connaissons en Occident place les Églises devant le défi de formuler d'une manière crédible le message réformateur de la réconciliation de Dieu avec les humains, et de la liberté offerte en Christ. En même

7

temps, elle les met dans une situation quelque peu embarrassante. Cet embarras est notamment dû aux nombreuses réticences que provoque le terme d'évangélisation qui peut être compris comme un endoctrinement liberticide, une réduction individualiste faisant fi du tissu social, un *zèle prosélyte* qui met sous pression, un vis-à-vis inégal entre possesseurs de la vérité et objets d'évangélisation, un événement qui se réduit à des paroles sans trouver sa concrétisation sur le terrain de la pratique sociale. De tels ressentiments sont nourris par des expériences du passé mais aussi du temps présent.

Dans ce contexte, Églises et religions se doivent d'être aujourd'hui facteurs de cohésion sociale et non de discorde ou de tension. Or le prosélytisme a pris une connotation nettement péjorative, non seulement dans la société, mais également au sein des Églises elles-mêmes, gagnées par un esprit de tolérance et d'ouverture. Il apparaît comme une démarche « repoussoir » en opposition à une démarche d'unité dans laquelle les diverses confessions chrétiennes, voire les diverses traditions religieuses, se concertent pour porter un témoignage commun dans le monde.

Mais n'acceptons-nous pas trop facilement d'enfermer le prosélytisme dans une acception strictement péjorative ? Dans le refus de tout prosélytisme religieux, n'y a-t-il pas une forme de refus de la liberté de conscience et de religion ? Une difficulté d'accepter que l'autre change de croyance ? Ainsi Olivier Abel a-t-il écrit, de façon un peu provoquante, dans un numéro du quotidien *La Croix* de décembre 2003, un « éloge du prosélytisme » qui donnait de l'espace à ce qu'il appelait une « libre-conversation » des religions. Entre « gel confessionnel » chez certains, tendances à une forme de re-confessionnalisation chez d'autres, et identités fluides d'un certain post-confessionnalisme pour beaucoup d'autres encore, comment analyser ce à quoi nous assistons aujourd'hui ?

8

C'est ce type de questionnement qui nous a incités à faire le point sur ce que l'on entend par prosélytisme. Nous avons donc ouvert à frais nouveaux ce dossier en envisageant plusieurs angles d'approche. Les contributions qui suivent offrent une belle diversité de points de vue et de perspectives sur la question :

- Une enquête néotestamentaire sur les débuts de la mission chrétienne avec le bibliste Simon Buttica qui examine la question de savoir comment l'Église est devenue missionnaire ;

- Une approche globale du prosélytisme avec le missiologue Hannes Wiher qui se penche sur les enjeux missiologiques ainsi que sur le témoignage chrétien dans les relations inter-religieuses et interconfessionnelles ;
- Une appréciation critique du prosélytisme dans le contexte de nos sociétés sécularisées par l'historien Jean-François Mayer ;
- Le positionnement clair du mouvement œcuménique sur le prosélytisme par le théologien Jean-Luc Blondel ;
- Une évaluation du prosélytisme d'un point de vue catholique romain par Pierre Diarra, missiologue catholique ;
- Une lecture du prosélytisme dans des pratiques ecclésiales contemporaines en Europe orientale et en Amérique latine par Jean Renel Amesfort.
- Une analyse de stratégies d'évangélisation en milieu musulman au Liban avec la sociologue Fatiha Kaouès. Cet article particulièrement fouillé sera publié en deux parties. La première partie qui paraît dans ce numéro présente la théorie et la pratique d'évangélisation en milieu musulman de Georges Houssney, engagé auprès de diverses organisations missionnaires parmi lesquelles Campus Christian Fellowship. Une seconde partie, qui présente la réflexion de Colin Chapman, un protestant évangélique très impliqué dans la réflexion sur l'activité missionnaire au Moyen-Orient et dans le dialogue interreligieux, paraîtra dans le prochain numéro de notre revue.

Ces diverses approches ne prétendent pas faire le tour d'un problème difficile et complexe. Mais elles ont la vertu, nous l'espérons, de montrer que le prosélytisme doit être examiné avec nuance et dans une perspective dialectique. En effet, l'appréciation qu'on en aura dépendra foncièrement de la théologie, de la sotériologie et de l'ecclésiologie de celui ou de celle qui l'étudie. Les différents auteurs en offrent des regards croisés qui enrichissent la réflexion et qui permettent de se faire une idée plus précise de la question telle qu'elle se pose aujourd'hui à nos Églises.

9

Avant de conclure cette introduction, il est judicieux de mettre encore en évidence deux éléments qui font partie de notre questionnement, mais qui n'ont pas fait l'objet d'un traitement parti-

culier dans ce dossier : l'un concerne le contexte de nos sociétés libérales en Occident, l'autre porte sur un contexte plus large.

Premièrement, on peut se poser la question : dans nos sociétés de « modernité-post » quelle différence de fond y a-t-il entre religion et monde politique, économique, associatif, ou même recherche spirituelle ? Car, contrairement à ce qui se passe pour les Églises et les religions, il y a bien des domaines où la recherche de membres ou d'adhérents est tout à fait tolérée, souvent au travers d'un prosélytisme décomplexé fait de propagande, de publicité, de campagne de communication. Partis politiques, syndicats, mouvements écologistes ou autres défenseurs de telle ou telle cause, promoteurs de tel ou tel produit, nombreux sont celles et ceux qui, aujourd'hui, font pression sur notre conscience en faisant appel à tous les moyens modernes de communication. Sans aller plus loin dans l'analyse, on peut avancer l'hypothèse selon laquelle c'est le lien souvent perçu – au passé comme au présent – entre religions, intolérance et violence qui pose problème et qui fait que les religions sont moralement interdites de prosélytisme contrairement à d'autres acteurs de nos sociétés.

Deuxièmement, et peut-être en contrepoint, il faudrait mettre en évidence le fait que, si, dans les sociétés libérales occidentales, le prosélytisme est mal perçu, il ne provoque pas des réactions menaçant fondamentalement la liberté de conscience et de culte. En revanche, il y a de plus en plus de pays où sont adoptées des lois anti-conversion qui sont nettement liberticides. Ce phénomène semble même en nette progression dans des contextes religieux très divers. Il pourrait être une réaction à l'effet de globalisation qu'exerce l'évolution de notre monde et il interroge fortement le rêve de société pluraliste et multiculturelle qui habite nos instances politiques et religieuses. Il n'est pas nécessaire de nous étendre davantage ici sur ce questionnement qui serait susceptible de susciter d'autres recherches et réflexions d'envergure.

10

Comment l'Église est-elle devenue missionnaire ?¹

Simon Butticz



Docteur en théologie, Simon Butticz est professeur de Nouveau Testament et de traditions chrétiennes anciennes à l'Université de Lausanne.

Un rapide état des lieux

Un élargissement d'horizon : c'est ce à quoi l'historien désireux d'interroger l'œuvre évangélisatrice des premiers chrétiens est appelé. Car faut-il y voir une pratique originale ? Une innovation propre à l'Église naissante ? Ou la missiologie chrétienne ancienne s'inscrit-elle dans la continuité d'autres entreprises de diffusion culturelle et religieuse attestées dans le bassin méditerranéen au 1^{er} siècle ? Au sein du judaïsme du Second Temple, en particulier ? Complexe, le dossier a connu des évolutions récentes qu'il convient de présenter².

À la lecture de Mt 23,15, passage bien connu du premier évangile dans lequel le Christ Jésus s'en prend vertement aux « [...] scribes et Pharisiens hypocrites, [qui] parcour[ent] mer et terre pour faire un unique prosélyte [...] », nombreux sont les biblistes et historiens à avoir acquis une conviction : que la pratique d'évangélisation de la prime Église ne ferait que prolonger l'effort missionnaire initié dans le judaïsme ancien. « Jésus grandit dans un

11

1) Sauf indications contraires, les traductions du NT sont nôtres et prennent pour base l'édition grecque établie par B. Aland et al. (ed.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012⁸. Le système d'abréviation des livres bibliques suit celui de La Bible. Notes intégrales. Traduction œcuménique (TOB), Paris/Villers-le-Bel, Cerf/Bibli'O, 2010. Nous remercions enfin M^{me} Océane Pittet, assistante étudiante à l'UNIL, pour le toilettage formel du texte.

2) Nous nous adossons pour ce faire à R. Riesner, « L'héritage juif de Paul et les débuts de la mission », dans A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 135-55.

peuple qui, oralement comme par écrit, conduisait une très forte mission auprès des Gentils »³ : ce propos, de la plume de Joachim Jeremias, illustre parfaitement le consensus qui régnait, récemment encore, en la matière.

Récemment encore, car ce lieu commun de la critique historique moderne est depuis lors entré en zone de turbulences. Coup sur coup en effet, plusieurs études publiées dans les années 1990 ont radicalement inversé les coordonnées du débat. Précisément : là où la recherche affirmait la reprise dans la pratique helléno-chrétienne d'évangélisation d'un soi-disant « prosélytisme juif », plusieurs études, au nombre desquelles figurent les monographies de Scot McKnight⁴ et de Martin Goodman⁵, ont dénoncé une représentation fautivement inférée d'un nombre restreint de sources. Pour sûr, en dehors du précédent témoignage matthéen – rédigé au vitriol de la polémique anti-juive, qui plus est – rares sont les sources de l'Antiquité à documenter une mission juive auprès des Gentils.

Plus fondamentalement, cette minceur documentaire semble traduire un régulier malentendu de l'interprétation. Comme le fait en effet remarquer Rainer Riesner, « [...] il faut opérer une distinction stricte entre attraction et mission. Le pouvoir d'attraction qu'exerce une religion est autre chose que la mission »⁶. De ce point de vue, l'attrait – réel – exercé au 1^{er} siècle par le monothéisme d'Israël n'est pas à confondre avec une forme de prosélytisme religieux⁷. À différents endroits, les pages du Nouveau Testament reflètent cette admiration gréco-romaine pour la piété juive, sans lui associer quelque activisme religieux que ce soit⁸. Ces « Grecs »

du quatrième évangile, venus en pèlerinage à Jérusalem tout en souhaitant rencontrer l'homme de Nazareth, en offrent un visage bien connu du lectorat néotestamentaire (Jn 12,20-28)⁹.

Le judaïsme du Second Temple et l'ouverture de l'alliance aux non-Juifs¹⁰

En retour, c'est dans un cadre en particulier qu'il s'agit de situer la posture d'ouverture affichée par le peuple juif, certains de ses courants en particulier, face aux sociétés voisines du bassin méditerranéen de l'Antiquité : l'espérance attendue pour la fin des temps d'un rassemblement universel au mont Sion (par ex. : Es 2,2-4). Dans des scénarios divers attestés dans les traditions prophétiques et apocalyptiques du judaïsme du Second Temple, cette espérance prédisait en effet l'intégration (moyennant certaines conditions) des nations non-juives au sein de l'alliance de Dieu avec Israël. Convaincus de représenter le peuple de la fin des temps réunis autour des « Douze » – ce groupe symbolique institué par Jésus en régents de l'Israël des temps derniers (Mt 19,28 et son parallèle dans Lc 22,28-30) –, c'est probablement sous ce même horizon que les premiers chrétiens ont situé leur élan missionnaire¹¹. En témoigne, parmi d'autres exemples, le discours tenu par Pierre à l'occasion de l'onction pentecostale de l'Esprit (Ac 2,14-36) : interprétant à la lumière d'un oracle du prophète Joël (Ac 2,17-21 ; cf. Jl 3,1-5LXX) le miracle de communication universelle déclenché par le Souffle répandu sur l'Église (cf. Ac 2,1-13), l'apôtre en élargit la promesse « à tous ceux qui sont éloignés » (Ac 2,39 αβ), non sans actualiser par anticipation le programme missionnaire tracé par le Ressuscité en Ac 1,8 (« [...] vous recevrez une puissance, le saint Esprit étant venu sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, et [dans] toute la Judée, et en Samarie, et jusqu'au bout de la terre »)¹². De même, c'est la tradition scripturaire de l'Israël ancien, celle des prophètes Jérémie et Esaïe en particulier, que Paul

3) J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart, Kohlhammer, 1959², p. 13. Ma traduction se base sur la citation de Jeremias faite chez R. Riesner, « L'héritage juif de Paul », p. 138, note 15.

4) S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

5) M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford Clarendon Press, 1994. Sur d'autres pratiques, non-juives, de diffusion religieuse dans l'Antiquité : *ibid.*

6) R. Riesner, « L'héritage juif de Paul », p. 140.

7) Ici et après, voir en priorité *ibid.*, p. 135-55.

8) Voir aussi M.-F. Baslez, « Évangéliser des "sympathisants" du judaïsme : une scène emblématique des Actes des apôtres ? », dans S. Buttica, L. Devillers, J. M. Morgan, S. Walton (éd.), *Le corpus lucanien (Luc-Actes) et l'historiographie ancienne : quels rapports ?*, Vienne-Zurich, LIT Vlg., 2019, p. 199-216.

9) Cf. J. Zumstein, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 398.

10) Pour l'ensemble du point, voir en particulier R. Riesner, « L'héritage juif de Paul et les débuts de la mission », pp. 144-152 ; P. Fredriksen, « Judaizing the Nations. The Ritual Demands of Paul's Gospel », *NTS* 56/2, 2010, p. 232-352.

11) Ainsi et pour la suite, voir en détail J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, p. 15-143.

12) Voir S. Buttica, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle*, Berlin/New York, de Gruyter, 2011, en particulier p. 87-123.

convoque dans ses lettres pour mettre en mots son expérience du chemin de Damas (cf. Ga 1,15-16a), déclarant à la manière des grands prophètes d'Israël avoir été « [...] mis à part depuis le sein maternel » (Ga 1,15aβ). La mission universelle qui lui fut alors confiée n'est pas sans faire écho aux mandats prophétiques reçus avant lui par Jérémie et Esaïe, le premier étant appelé à être un « prophète pour les non-Juifs » (Jr 1,5βLXX), le second une « lumière des nations » (Es 49,6αLXX)¹³. L'un dans l'autre on le voit, c'est dans le prolongement même des Écritures d'Israël, en réalisation de ses traditions universalistes et eschatologiques, que les premiers croyants en Jésus semblent avoir situé leur propre projet missionnaire.

La mission chrétienne ancienne et l'héritage du Galiléen¹⁴

Tout ne serait néanmoins pas dit, si n'était évoquée pour terminer la propre pratique de l'homme Jésus. A en croire ses rares contacts avec des non-Juifs, à bonne distance qui plus est (Mc 7,24-30 et parallèles ; Mt 8,5-13 et parallèles), force est de conclure que le maître de Nazareth n'a pas déployé son ministère par-delà les frontières de l'alliance d'Israël¹⁵. C'est au sein de la société juive que Jésus a annoncé l'*euaggelion* (cf. Mc 1,14-15),

cette « bonne nouvelle » d'une intégration dans l'alliance divine des prétendus marginaux d'Israël (prostituées, lépreux et péagers), et qu'il a envoyé ses propres disciples proclamer l'irruption en paroles et en actes du Royaume de Dieu (cf. Mt 10,5-8).

Maintenant, comme l'ont noté certains biblistes¹⁶, cette vision inclusive du peuple choisi défendue par l'homme Jésus a posé les bases d'une évangélisation des non-Juifs – eux qui, rivés dans un statut de « pécheurs » selon Ga 2,15, ne pouvaient prétendre partager le salut d'Israël. Paul s'en fit le grand promoteur, reconnaissant, suite à sa « révélation » du chemin de Damas (Ga 1,12.15-16), qu'« [...] il n'y a pas de différence entre Juif et Grec, car c'est le même Seigneur pour tous, riche à l'endroit de tous ceux qui l'invoquent » (Rm 10,12)¹⁷. La conséquence était inévitable : Paul, l'apôtre, était redevable aux uns comme aux autres (cf. Rm 1,14-17). Tant et si bien que Clément de Rome n'aura plus qu'à magnifier, quelques années plus tard, celui qui était entre-temps devenu, de l'Évangile, son « héraut à l'Orient et à l'Occident » (1 Clément 5,6)¹⁸.

14

13) Voir Karl O. Sandnes, *Paul—One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991. Le texte grec de la Septante que nous avons utilisé et traduit dans cet article suit l'édition d'A. Rahlfs, R. Hanhart (ed.), *Septuaginta : Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006².

14) Pour le développement contenu sous ce point, voir aussi (avec des modulations et accentuations diverses) : D. Sängler, « Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte », *ZNW* 89, 1998, p. 145-72 ; R. Riesner, « L'héritage juif de Paul », p. 144-55 ; J. Zumstein, « La croix comme principe de constitution de la théologie paulinienne », dans A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (éds), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 297-318 ; F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et Fides, 1997 ; Id., « La vérité de l'Évangile et la création nouvelle : l'apôtre Paul comme interprète de Jésus de Nazareth », dans A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 343-361 ; Enrico Norelli, *Comment tout a commencé : la naissance du christianisme*. Trad. de l'italien par V. Dutaut, Paris, Bayard, 2015, p. 25-158.

15) Ici et après, voir aussi J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, p. 26-31, 144-146 ; Id., *Jesus*, München, Beck, 2007⁴, en particulier p. 54-104 ; E. Norelli, *Comment tout a commencé*, 2015, p. 25-64.

16) Ici et pour la fin du paragraphe, avec J. Zumstein, « La croix comme principe de constitution de la théologie paulinienne », en particulier p. 316-18 ; F. Vouga, « La vérité de l'Évangile et la création nouvelle : l'apôtre Paul comme interprète de Jésus de Nazareth », p. 343-361.

17) Voir aussi K. Stendahl, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *Harvard Theological Review* 56/3, 1963, p. 199-215 ; Id., *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, London, SCM Press, 1977.

18) Texte de 1 Clément cité à partir de la « Première épître de Clément aux Corinthiens », dans *Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*. Traduction et introduction de France Quéré, Paris, Seuil, 1980, p. 44. Pour l'ensemble, voir aussi D. Sängler, « Heiden – Juden – Christen », p. 147s.

15

Le prosélytisme. Enjeux missiologiques

Le témoignage chrétien dans les relations interreligieuses et interconfessionnelles

Hannes Wiher



Hannes Wiher est professeur de missiologie dans différentes facultés de théologie évangélique du monde francophone. Il préside le Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF). Il est aussi co-fondateur du Réseau évangélique des missiologues pour la francophonie (REMIF) et de la revue *Missiologie évangélique* (www.missiologie.net).

Dans une perspective interreligieuse, le document *Témoignage chrétien, prosélytisme et liberté religieuse* du COE définit le prosélytisme comme une « perversion de la mission et du témoignage » et une « manipulation des consciences »¹. Dans une perspective intrachrétienne, c'est « voler les brebis » des autres. Au fond, c'est « ce que font les autres »². Cecil Robeck observe : « L'évangélisation d'un groupe est du prosélytisme pour un autre groupe... Ainsi, des efforts sincères de témoignage chrétien peuvent être perçus comme prosélytisme »³. Et Paul Löffler remarque que malgré un consensus de principe, « la distinction [entre prosélytisme et évangélisation]

n'est pas aussi facile à définir »⁴. Au vu de cette problématique, qui est caricaturée quelque peu dans les lignes ci-dessus, toutes les sensibilités chrétiennes ont entrepris des efforts considérables pour distinguer, dans leurs déclarations uni-, bi- ou multilatérales, les pratiques du prosélytisme de la « bonne » évangélisation.

La réflexion sur le prosélytisme s'intéresse de près aux notions de témoignage⁵, dialogue⁶ et conversion⁷ ainsi qu'à la théologie des religions⁸, pour ne mentionner que celles-ci. Examiner l'articulation de toutes ces notions irait bien au-delà des limites de cet article ; c'est pourquoi nous commencerons par circonscrire l'arrière-plan historique du débat avec l'évolution de la signification du terme. Ensuite, nous analyserons dans les déclarations des confessions chrétiennes deux aspects du prosélytisme : sa définition et sa distinction d'une « bonne » évangélisation. Enfin, nous tenterons une évaluation de la problématique du point de vue missiologique.

4) P. LÖFFLER, « Proselytism », *Dictionary of the Ecumenical Movement*, N. LOSSKY et al. (dir.), Genève, COE, 2002², p. 940s.

5) Cf. La brève discussion de la notion de témoignage dans l'introduction à la section « Le prosélytisme dans les documents des confessions chrétiennes » ci-dessous.

6) Cf. La définition de la 4^e Assemblée générale du COE à Uppsala (1968) : « Le dialogue... ouvre la possibilité de partager [avec des personnes d'autres fois vivantes] dans de nouvelles formes de communautés et dans le service commun... Le dialogue et la proclamation ne sont pas identiques ; l'un complète l'autre dans un témoignage global ». N. GOODALL (s.dir.), *The Uppsala Report 1968. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala July 4-20, 1968*, Genève, COE, 1968, p. 29. Quant au rapport entre dialogue et proclamation, selon H. Wrogemann, on peut discerner trois idéal-types : une relation fonctionnelle (l'un priorise l'autre), une relation oppositionnelle (l'un exclut l'autre) ou une relation identificatrice (l'un est égal à l'autre). H. WROGEMANN, *Intercultural Theology, vol. 2. Theologies of Mission*, trad. K.E. BÖHMER, Downers Grove, IVP Academic, 2018, p. 331-33. Cf. aussi J. STOTT, « Le dialogue », in *Mission chrétienne dans le monde moderne*, Lavigny, Groupes Missionnaires, 1977, p. 77-109.

7) La notion de conversion peut être pensée à l'aide de deux typologies : 1. le changement de religion extérieurement observable et la transformation intérieure dans le sens de la repentance. Cf. la discussion dans la section « Évaluation ». 2. La conversion peut signifier une incorporation rituelle (le type orthodoxe), une démarche personnelle profonde (le type protestant), une expérience religieuse puissante avec des conséquences sociales radicales (le type pentecôtiste), un processus continu (le type catholique) ou une « conversion » des structures d'injustice (le type libérationniste). Adapté de H. WROGEMANN, *Intercultural Theology*, vol. 2, p. 374. Cf. aussi J. STOTT, « La conversion », in *Mission chrétienne dans le monde moderne*, p. 147-75.

8) Cf. À titre d'exemple les perspectives sur le prosélytisme du point de vue de l'exclusivisme, de l'inclusivisme et du pluralisme.

1) CONSEIL ECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Témoignage chrétien, prosélytisme et liberté religieuse*, Déclaration de St Andrews 1960, adoptée par l'Assemblée générale du COE à New Delhi, 1961, § 11.

2) Voir la citation complète : « On est incliné de conclure que la seule distinction raisonnable est que l'évangélisation est ce que nous faisons et le prosélytisme ce que font les autres ». L. NEWBIGIN, *The Finality of Christ*, London, SCM, 1964, p. 88.

3) C. M. ROBECK, JR., « Mission and the Issue of Proselytism », *International Bulletin of Missionary Research* 20, 1, 1996, p. 2-8, ici p. 2.

L'évolution historique de la signification du terme

Le mot prosélyte vient du grec *proselutos* « celui qui s'ajoute » et traduit le terme hébreu *gēr*. À l'époque de l'AT, un prosélyte est un résident étranger en territoire israélite qui s'engage à observer la Loi juive, se laisse circoncire et se consacre exclusivement à Yahvé (Gn 15,13 ; Ex 23,9). Sous ces conditions, il est pleinement intégré dans la communauté juive (Ex 12,48). À cause de ces exigences élevées, le nombre de prosélytes demeure relativement faible.

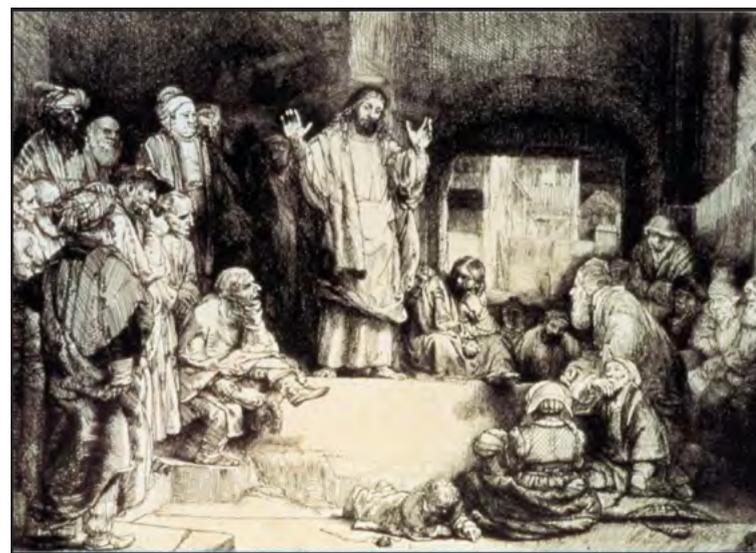
La moralité et le monothéisme juifs continuent à attirer un petit nombre de non-Juifs jusqu'à l'époque gréco-romaine (cf. Ac 2,10 ; 13,43). Pendant cette époque, le baptême est ajouté aux exigences d'accès. D'autres non-Juifs, appelés « craignant-Dieu » (*phoboumenoi tôn theôn*), sont attirés par le judaïsme et fréquentent le culte de la synagogue, sans toutefois subir une circoncision ou un baptême (Ac 10,1s ; 17,4). Pour eux, après la libéralisation de l'accès à la communauté chrétienne par le concile de Jérusalem (Ac 15), il est beaucoup plus facile de devenir chrétiens que prosélytes juifs vu les exigences culturelles. Pour cette raison, le mot prosélyte, qui a une connotation tout à fait positive à cette époque, perd dans la suite sa pertinence dans le judaïsme et le christianisme⁹.

Le terme prosélyte réapparaît au XVIII^e siècle dans le courant des Lumières avec une connotation négative : il se réfère dès lors à ceux qui ont été persuadés de changer leur allégeance ou adhésion religieuses sous pression, coercition ou contrainte. Le prosélytisme commence à désigner une évangélisation perçue comme « agressive ». Poussée à l'extrême, cette compréhension suppose que tout effort de témoignage est un prosélytisme, une expression de l'arrogance et du manque de sensibilité des chrétiens. Ce développement vers une vue négative de l'évangélisation est favorisé par la philosophie des Lumières, tout comme par la stratégie de la « table rase » poursuivie par le mouvement missionnaire catholique et protestant au XIX^e siècle¹⁰.

18

9) P. TREBILCO & R. A. STEWART, « Prosélyte », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2004, p. 1351.

10) La stratégie de la table rase, qui correspond au modèle missionnaire de remplacement, est l'un des modèles missionnaires utilisés parmi d'autres qui sont les modèles d'indifférence, d'accomplissement, d'indigénisation et d'appropriation. Pour une discussion plus détaillée de cette typologie, cf. H. WROGEMANN, *Intercultural Theology*, vol. 1. *Intercultural Hermeneutics*, trad. Karl E. BOHMER, Downers Grove, IVP Academic, 2016, p. 229-310.



Rembrandt, Le Christ prêchant, vers 1652 (Rijksmuseum, Amsterdam)

Au XX^e siècle, en 1920, le patriarche orthodoxe de Constantinople ouvre le débat sur le prosélytisme en se plaignant des pratiques catholiques et évangéliques en « terre orthodoxe »¹¹. Du côté œcuménique, lors des réunions préliminaires de Foi et constitution et du Christianisme pratique, au cours de la même année 1920, la question du prosélytisme est également soulevée. Suite à la création du COE en 1948, dans une dynamique de mise en commun des idées et des confessions, la réflexion sur le prosélytisme s'intensifie.

Parmi les quatre courants chrétiens que nous analysons, les Églises orthodoxe et catholique romaine, et les mouvements œcuménique et évangélique, le mouvement œcuménique est celui

19

11) Toutefois, le problème des Églises uniates (ou Églises catholiques orientales) dans le Proche-Orient « orthodoxe » existe déjà depuis 1522. Elles se caractérisent par le fait d'être en communion avec le pape, dont elles reconnaissent la primauté, et d'utiliser les rites liturgiques orientaux (copte, syriaque, maronite, byzantin, arménien et éthiopien). Cf. P. VASSILIADIS, « Mission and Proselytism. An Orthodox Understanding », *International Review of Mission* 85, 1996, p. 257-275, spéc. p. 260s ; LÖFFLER, « Proselytism », p. 940.

qui prend le plus à cœur l'étude du prosélytisme¹². Sur décision de la 2^e Assemblée générale du COE à Evanston en 1954, une Commission d'étude du prosélytisme et de la liberté religieuse met au point un texte qui est adopté par la 3^e Assemblée générale à New Delhi en 1961 intitulé *Témoignage chrétien, prosélytisme et liberté religieuse*¹³.

L'Église catholique, quant à elle, crée le Secrétariat pour l'unité des chrétiens en 1960 au cours des préparatifs pour le concile Vatican II. Celui-ci publiera plusieurs documents conciliaires¹⁴. À ce stade, aucun document ne mentionne nommément le prosélytisme. Tout de suite après le concile, en 1965, le Secrétariat pour l'unité des chrétiens crée le *Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le COE* qui rédige trois grands documents sur le témoignage commun et le prosélytisme¹⁵. L'Église catholique entretient le dialogue aussi avec les Églises orthodoxes et plusieurs dénominations évangéliques. Ce sont ces dernières qui sont, pour l'Église catholique, à la base du prosélytisme en Amérique latine.

Dans le mouvement évangélique, le débat sur le prosélytisme est beaucoup moins présent que dans le mouvement œcuménique qui l'a porté à l'attention de tous. Néanmoins, déjà au début du xx^e siècle, le missiologue Roland Allen met le doigt sur les démarches missionnaires à respecter pour éviter le prosélytisme : « Le missionnaire chrétien devrait chercher à acquérir une connaissance suffisante de la religion de ceux auxquels il annoncera l'Évan-

gile, et devrait les approcher avec une compréhension de leur position intellectuelle »¹⁶. Dans la même veine, dès les premières rencontres évangéliques de la deuxième moitié du xx^e siècle jusqu'à la déclaration tripartite en 2011 entre l'Église catholique et les mouvements œcuménique et évangélique, *Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux*, les évangéliques participent activement au débat. Il est intéressant de noter que, selon David Bebbington, l'activité missionnaire est l'une des caractéristiques déterminantes de l'identité évangélique¹⁷. Pas étonnant, dès lors, qu'ils soient, avec les pentecôtistes et l'ensemble des acteurs engagés dans l'évangélisation, accusés de prosélytisme¹⁸.

À la fin du xx^e siècle, le courant du pluralisme religieux rajoute aux postulats précédents que l'évangélisation des peuples d'autres fois vivantes pourrait représenter un acte de prosélytisme. En fin de compte, toute activité d'évangélisation et de mission serait du prosélytisme. Il n'est donc pas surprenant que le discrédit du mot prosélytisme frappe aussi les mots « mission » et « propagande », au point que beaucoup de sociétés missionnaires et le dicastère romain qui portait le nom de « propagande » aient supprimé ces termes de leur nom¹⁹.

En somme, dans la lignée de la philosophie des Lumières et de la critique postcoloniale du mouvement missionnaire, l'évangélisation et la mission deviennent suspectes. De plus en plus, elles sont vues comme des efforts manipulateurs et manquant de sensibilité, car faisant pression sur les personnes et détruisant les cultures. L'étiquette choisie pour toutes ces activités, c'est le prosélytisme. Nous observons donc un rétrécissement du champ sémantique du terme et l'attribution d'une connotation négative.

12) Cf. J. GADILLE, « Prosélytisme », Ion BRIA et al. (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Clé, 2001, p. 281ss.

13) Les documents du COE sont disponibles sur son site : <https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents>

14) *Unitatis redintegratio* tend à régler les relations avec les Églises orientales (§ 14-18) et occidentales (§ 19-24) ; *Dignitatis humanae* traite de la liberté des groupes religieux dans le § 4 ; *Gaudium et spes* porte sur le dialogue interconfessionnel et interreligieux dans son paragraphe 92 ; *Ad gentes* examine le prosélytisme dans son § 13. Tous ces documents conciliaires sont disponibles sur le site du Vatican : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm. S'ajoute lors du 10^e anniversaire du concile Vatican II en 1975, l'Exhortation apostolique de Paul VI sur l'évangélisation dans le monde moderne (*Evangelii nuntiandi*) qui analyse l'évangélisation et le témoignage de la vie (§ 26, 41). PAPE PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne*, Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, 8 décembre 1975, en ligne : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

15) *Témoignage commun et prosélytisme de mauvais aloi* (1970) ; *Le Témoignage commun* (1982, trad. française 1983), et *Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun* (1995).

16) R. ALLEN, *Missionary Methods. St. Paul's or Ours ?* London, Robert Scott, 1912, rééd. Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 67.

17) Selon D. Bebbington, les quatre traits communs des évangéliques sont le biblicisme, le crucicentrisme, le conversionisme et l'activité missionnaire. D. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from 1730 to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 2-3.

18) « Editorial », *International Bulletin of Missionary Research* 20/1, 1996, p. 1.

19) Fondée par Grégoire XV en 1622 sous la dénomination de « Sacrée congrégation pour la propagation de la foi » (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, dite Congrégation de la propagande), elle devient en 1967 sous Paul VI la « Congrégation pour l'évangélisation des peuples ».

Le prosélytisme dans les documents des confessions chrétiennes

Les documents officiels produits par les Églises chrétiennes au cours de la seconde moitié du xx^e siècle traitent de la problématique du rapport entre évangélisation et prosélytisme dans la perspective des relations interconfessionnelles et interreligieuses, avec souvent davantage d'insistance sur la question des relations interconfessionnelles.

Il faut donc relever l'importance accordée dans les documents de l'Église catholique aux activités missionnaires. Celles-ci comportent la prédication de l'Évangile, l'implantation de l'Église et le témoignage de la vie qui, lui, inclut la foi et la charité vécues au quotidien. Le témoignage est mis en opposition aux activités d'évangélisation et d'implantation. En revanche, dans le mouvement œcuménique, le témoignage est compris comme activité évangélisatrice en opposition au service qui, lui, comporte les activités diaconales. L'Église catholique et le mouvement œcuménique ont donc une compréhension très différente de la notion de témoignage : témoignage de la vie dans l'Église catholique et témoignage de la parole dans le mouvement œcuménique.

Dans la suite, nous analyserons deux aspects de la notion de prosélytisme en nous basant sur les documents des confessions chrétiennes : sa définition et sa distinction d'une « bonne » évangélisation. Notre analyse sera sélective, vu le grand nombre de textes produits²⁰.

Définition du prosélytisme

Le document *Témoignage chrétien, prosélytisme et liberté religieuse* (1961) du COE constate que le terme *prosélytisme* va « prendre un sens presque absolument péjoratif » à l'époque contemporaine et qu'il représente une « perversion de la mission et du témoignage » et une « manipulation des consciences » (§ 11). Il relève une tension entre le vrai témoignage et « une recherche de nous-mêmes, personnelle ou collective » (§ 23). En revanche, le dialogue interreligieux et interconfessionnel présuppose « un haut degré d'oubli de soi et d'humilité » (§ 40).

20) Nous indiquerons les références aux paragraphes des documents entre parenthèses dans le texte.

Une dizaine d'années plus tard, le document *Témoignage commun et prosélytisme* du COE (1970) définit le prosélytisme de manière très précise.

[Il y a prosélytisme] : 1. quand nos motifs sont indignes (quand notre préoccupation est pour notre gloire plutôt que pour la gloire de Dieu), 2. quand nos méthodes sont indignes (quand nous faisons recours à n'importe quelle sorte de coercition physique, contrainte morale ou pression psychologique), et 3. quand notre message est indigne (quand nous représentons faussement et délibérément les croyances d'autres personnes)²¹.

Trois décennies plus tard, le document *Vers un témoignage commun* du COE (1997) énumère les différents composants du prosélytisme :

Certains traits caractéristiques permettent de distinguer nettement entre témoignage chrétien authentique et prosélytisme. Ce sont : le fait de critiquer de manière déloyale ou de caricaturer les doctrines, croyances et pratiques d'une autre Église sans chercher à les comprendre ; le fait de présenter sa propre Église ou confession comme « la vraie Église », et son enseignement comme « la vraie foi » et la seule voie du salut [...] ; le fait de présenter sa propre Église comme possédant une moralité et une spiritualité supérieures [...] ; le fait de profiter des problèmes qui peuvent exister dans une autre Église et de les utiliser à des fins déloyales pour gagner de nouveaux membres [...] ; le fait d'offrir de l'aide humanitaire ou des possibilités de formation pour encourager les gens à devenir membres [...] ; le fait d'user de moyens de pression politiques, culturels et ethniques ou de recourir à des arguments historiques pour gagner des membres [...] ; le fait de profiter de l'absence d'instruction ou d'éducation chrétienne de gens désarmés [...] ; le fait d'user de violence physique ou morale ou de moyens de pression psychologique [...] ; le fait d'exploiter la solitude, la détresse ou même la déception qu'éprouvent certaines personnes à l'égard de leur Église pour les « convertir » (section B)²².

Il n'est pas étonnant qu'un rapport sur le dialogue entre l'Église catholique et les pentecôtistes, *Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun* (1997), détaille encore davantage la définition :

21) Voir http://www.prounione.urbe.it/dia-int/jwg/doc/i_jwg-n3_06.html

22) Voir <https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/towards-common-witness>

Le prosélytisme est une activité immorale qui peut prendre bien des formes. En voici quelques-unes : toutes les manières intellectuellement malhonnêtes de promouvoir notre propre communauté de foi [...] ; toute paresse intellectuelle et ignorance coupable qui néglige le savoir aisément accessible sur la tradition de l'autre ; toute présentation volontairement déformée des croyances et des pratiques d'autres communautés chrétiennes ; toute forme d'emploi de force, de coercition, de contrainte, de moquerie ou d'intimidation de quelque nature que ce soit : personnelle, psychologique, physique, morale, sociale, économique, religieuse ou politique ; toute forme de cajolerie ou de manipulation [...] ; tout abus des mass-médias irrespectueux de la foi d'autrui [...] ; tous jugements ou actes qui font soupçonner sans raison la sincérité des autres ; toute concurrence dans l'évangélisation dirigée contre les autres groupes chrétiens (cf. Rm 15,20) ²³.

Ainsi, selon les documents étudiés, le prosélytisme représente une perversion de la mission et du témoignage et une manipulation des consciences ; en bref, il est une activité immorale.

Éléments d'une « bonne » évangélisation

C'est fort des considérations contenues dans les déclarations précitées qu'en 2011 paraît la déclaration tripartite *Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux*. Élaboré conjointement par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (CPDI) du Saint-Siège, le Programme de coopération et dialogue interreligieux du Conseil œcuménique des Églises (COE-CDIR) et l'Alliance évangélique mondiale (AEM), ce document représente un premier consensus entre les trois courants impliqués. Il est judicieux de noter que le mot de prosélytisme n'y figure pas. Dans la section traitant des principes à suivre dans la poursuite du mandat missionnaire, le document mentionne :

1. Agir dans l'amour de Dieu [...]
2. Imiter Jésus-Christ [...]
3. Manifester les vertus chrétiennes [...]
4. Accomplir des actes de

23) Voir § 93 de : *Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun*, Rapport sur la 4^e phase (1990-1997) du dialogue international entre l'Église catholique romaine et des Églises pentecôtistes classiques, ainsi que d'autres responsables pentecôtistes, en ligne : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-occidentale/pentecostali/dialogo/documenti-di-dialogo/1997-evangelizzazione-proselitismo-e-testimonianza-comune.html>

service et de justice [...] L'exploitation des situations de pauvreté et de nécessité n'a aucune place dans l'action chrétienne. Les chrétiens doivent dénoncer et s'abstenir d'offrir toutes formes d'artifices, y compris des incitations et des récompenses financières, dans leurs actes de service [...] 6. Rejeter la violence. Les chrétiens sont appelés à rejeter toutes les formes de violence, y compris psychologique ou sociale, et tout abus de pouvoir dans leur témoignage [...] 7. Respecter la liberté de religion et de croyance. La liberté religieuse... découle de la dignité même de la personne humaine, qui se fonde sur le fait que tous les êtres humains sont créés à l'image et la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1,26). 8. Œuvrer dans le respect mutuel et la solidarité. Les chrétiens sont appelés à s'engager à œuvrer avec tout individu dans un esprit de respect mutuel [...] 10. Renoncer à tout témoignage faussé. Les chrétiens doivent s'exprimer avec sincérité et respect ; ils doivent écouter afin de mieux connaître et comprendre les croyances et les pratiques des autres [...] 11. Veiller au discernement personnel. Les chrétiens doivent reconnaître que tout changement de religion est un pas décisif qui doit être accompagné d'un temps suffisant pour y réfléchir et s'y préparer de manière ajustée, au moyen d'un processus qui garantisse la pleine liberté individuelle. 12. Consolider les relations interreligieuses. Les chrétiens doivent continuer à construire des relations de respect et de confiance avec les fidèles des autres religions, de manière à faciliter une plus grande intercompréhension, la réconciliation et la coopération dans l'objectif de l'intérêt commun.

La teneur générale de la déclaration adopte la connotation négative du terme *prosélytisme* et suppose dans ce dernier des motifs, des méthodes ou un message « indignes ». *A contrario*, la « bonne » évangélisation implique le respect du droit d'une personne à refuser ou accepter Christ et à changer ou non son allégeance religieuse. Elle considère le contexte de la personne de manière sensible et n'utilise pas de techniques manipulatoires.

Évaluation

Dans notre évaluation de la problématique d'un point de vue missiologique, nous devrions discuter les implications missiologiques des doctrines bibliques de la création et de la rédemption. Celles-ci impliquent la création de l'être humain en image de Dieu, son statut de pécheur et l'offre du pardon pour tous. Ces doctrines représentent ensemble le fondement du respect de

tout être humain. Ensuite, il est nécessaire de parler des droits de l'homme qui en découlent (comme la liberté de religion). Enfin, il nous faut réfléchir à l'ecclésiologie biblique qui dessine une Église de Jésus-Christ se manifestant dans des confessions et des Églises locales diverses. Elle fournit ainsi un fondement pour le respect mutuel entre chrétiens. Pour des raisons d'espace, nous nous limiterons aux implications missiologiques des notions bibliques de *prosélytisme* et de *conversion* qui deviennent en quelque sorte des « modèles » pour la missiologie.

L'évolution historique de la signification du terme de prosélytisme rend évident le besoin de distinguer le prosélytisme de l'évangélisation et de réfléchir sur la question de la qualité de la conversion : changement culturel extérieur ou transformation intérieure. C'est l'historien Andrew Walls qui a entrepris cette réflexion dans une série d'articles que nous résumerons dans ce qui suit²⁴.

Dans l'histoire chrétienne, il y a eu, selon A. Walls, de multiples compréhensions de la notion de conversion, mais essentiellement deux courants principaux qu'on pourrait considérer comme des idéal-types wébériens : d'une part, la conversion comme un acte extérieur de changement religieux sociologiquement observable, souvent mesuré sur la base de pratiques comme le changement de l'adhésion religieuse, la récitation du Symbole des Apôtres, du Notre Père, du Je vous salue Marie, de l'assistance à la messe ou au culte. D'autre part, la conversion peut dénoter une transformation intérieure, qui se réfère alors à une expérience subjective, à une transformation ontologique supposée, ou aux deux dimensions à la fois²⁵. Catholiques, jansénistes, protestants, puritains, piétistes, arminiens, calvinistes et évangéliques, tous ont développé des « cartes » différentes du processus du salut et donc, par conséquent,

de la nature de la conversion et de sa relation à la régénération, à la réconciliation, à la justification et à la définition de qu'est un « chrétien ».

Pour la Bible, la conversion représente un « changement de direction » vers Dieu (hébreu *shub*, grec *metanoia*). C'est « se séparer des idoles », ce qui suppose la repentance (1 Th 1,9 ; Ac 14,15), et « se tourner vers le berger et le gardien des âmes », ce qui implique la confiance et la foi (1 P 2,25).

Toutes ces dimensions sont illustrées dans le NT. Les nouveaux croyants en Jésus qui s'approchent de la communauté chrétienne, à Antioche par exemple, s'intéressent aux Écritures et passent par les eaux du baptême, sont-ils des prosélytes ou des convertis ? (Ac 11). Des prosélytes qui doivent adopter le style de vie et les règles de conduite juives – changements extérieurement reconnaissables – ou des convertis qui ont expérimenté une transformation intérieure ? Le débat est intense et marque une première étape au concile de Jérusalem (Ac 15). L'indignation de l'apôtre Paul face à la proposition de traiter des convertis non-juifs comme des prosélytes transparait dans l'épître aux Galates (par exemple Ga 1,19 ; 5,1-12).

Pour A. Walls, il n'est guère possible d'exagérer l'importance de cette controverse et de son résultat. L'abandon du modèle prosélyte par l'Église primitive garantit la diversité culturelle future du christianisme. Si les croyants non-juifs étaient devenus des prosélytes, il n'y aurait pas eu besoin de débattre de la question de savoir si un chrétien peut manger de la viande sacrifiée aux idoles dans un temple (1 Co 8). Aucun non-juif n'inviterait un prosélyte à un repas et aucun prosélyte n'accepterait l'invitation. Tout le monde savait qu'un Juif ne mange pas dans la maison d'un non-Juif de peur de se rendre impur. En revanche, les épîtres aux Corinthiens (surtout 1 Co 8,1-11,1) abondent en conseils dans ces domaines, ce qui indique clairement l'émergence d'un nouveau style de vie parmi les chrétiens d'arrière-plan helléniste. Ce nouveau style de vie implique un deuxième élément important de la distinction entre les modèles de prosélyte et de converti.

Devenir *prosélyte* consiste à abandonner un ensemble de croyances et de coutumes et à accepter celui d'un autre peuple. Cela implique le sacrifice d'allégeances nationale et sociale, une

24) A. WALLS, « Proselyte and Convert », in *The Missionary Movement in Christian History. Studies on the Transmission of Faith*, Maryknoll, Orbis, 1996, p. 51-53 ; idem, « Old Athens and New Jerusalem. Some Signposts for Christian Scholarship in the Early History of Mission Studies », *International Bulletin of Missionary Research* 21/4, 1997, p. 146-53 ; *ibid.*, « Converts or Proselytes ? The Crisis over Conversion in the Early Church », *International Bulletin of Missionary Research* 28/1, 2004, p. 2-6.

25) L'idée d'une transformation ontologique renvoie à la notion de carte mentale (en anglais *mental map*) qui a été développée par la psychologie cognitive à partir des années 1950. Alors que la carte cognitive (en anglais *mind map*) propose une représentation visualisant l'organisation de l'information dans le cerveau, la notion de carte mentale est utilisée pour mener une réflexion sur les imaginaires.



28

Le Sermon sur la montagne : enluminure, Bibliothèque Mazarine, Paris.

forme de naturalisation et d'incorporation dans un autre milieu. Mais une fois la transition réalisée, toutes les règles de conduite sont tracées ; le chemin en avant est sûr. . .

En revanche, devenir un *converti* consiste à tourner, et tourner n'implique pas un changement de substance, mais un changement de direction. En d'autres termes, la conversion signifie tourner ce qui est déjà là dans une autre direction. Ce n'est pas substituer quelque chose de neuf pour quelque chose d'ancien, c'est-à-dire « faire un prosélyte », une méthode que l'Église primitive aurait pu adopter, mais a intentionnellement rejetée. La conversion ne signifie pas non plus ajouter quelque chose de neuf à quelque chose d'ancien comme un supplément ou une synthèse. La conversion chrétienne implique bien plutôt un changement dans la direction de Christ de ce qui est déjà là. Tourner cet héritage [juif] vers le Messie Jésus a transformé l'héritage sans détruire sa cohérence ou sa continuité.

Au contraire, il a produit un modèle de pensée et de vie qui est « chrétien » parce que Jésus est son centre. Il a forcé les chrétiens à réfléchir aux implications de leur foi nouvelle sur leur vie quotidienne en termes d'identité sociale et chrétienne, en bousculant, questionnant et transformant les conventions habituelles de la vie, mais en le faisant de l'intérieur. C'était un processus très risqué, suscitant doutes et difficultés en grand nombre²⁶.

Il est donc possible d'interpréter une grande partie de la correspondance de l'apôtre Paul comme la démonstration de principes pour une manière helléniste d'être chrétien, c'est-à-dire pour le processus de construction de ce nouveau style de vie chrétien. Il est nécessaire d'orienter la culture helléniste vers le Christ jusqu'à ce qu'elle soit enracinée en lui autant que la culture juive. Paul affirme être dans les douleurs de l'accouchement jusqu'à ce que le Christ ait été formé dans les croyants galates (Ga 4,19). Ces douleurs comprennent notamment les influences de la philosophie grecque, de la loi romaine, de la spiritualité orientale et de l'astrologie. Le résultat de la conversion est donc culturellement et intellectuellement dynamique, créatif et innovateur. Les convertis doivent introduire Christ dans les schémas de pensée qu'ils ont

29

26) A. WALLS, « Old Athens and New Jerusalem », p. 148 (notre traduction).

hérités, dans leurs réseaux relationnels et dans leurs processus de prise de décision.

Tous ces éléments expliquent pourquoi le prosélytisme garde une connotation positive dans le judaïsme jusqu'à aujourd'hui, pourquoi l'Église primitive distingue le prosélytisme de la conversion, et pourquoi la notion acquiert une connotation négative au XVIII^e siècle sous l'influence des Lumières. Comparée aux modèles bibliques, la notion contemporaine de prosélytisme représente une forme particulière d'un changement extérieur survenu par contrainte, coercition et pression. La signification du terme s'est donc rétrécie à une partie infime de son champ sémantique initial.

Quelles sont les implications pour la définition d'un converti aujourd'hui, donc d'un chrétien ? Un chrétien est-il défini par son baptême et son intégration dans le registre ecclésial ou civil ? Ou est-il défini par une pratique comme la récitation du Symbole des Apôtres, du Notre Père, ou du Je vous salue Marie, de l'assistance à la messe ou au culte ? Reste-t-il chrétien malgré son absence au culte ou sa position agnostique ou athée ? Si tel était le cas, nous aurions une définition sociologique mesurant une pratique religieuse. Si le chrétien était défini par des critères de piété biblique : amour, joie, paix, assurance du salut, il s'agirait du registre de la transformation intérieure.

La Bible semble indiquer dans la parabole du Semeur qu'il faut semer partout, c'est-à-dire prêcher l'Évangile à tous (Mt 13,18-23). Cette perspective inclut ceux qui ne connaissent pas Jésus-Christ, mais aussi les chrétiens qui se sont écartés de la foi, ceux qui ont été baptisés et sont toujours dans les registres de l'Église mais ne participent pas à ses rassemblements ni ne partagent ses convictions. Ce serait alors le cas paradigmatique du prosélytisme : évangéliser ou ré-évangéliser des personnes qui ont été dans l'Église²⁷.

30

Par rapport au prosélytisme dans une situation interconfessionnelle, le document *Vers un témoignage commun* (1997) du COE indique ceci :

On parle aujourd'hui de « prosélytisme » pour désigner le fait d'encourager des chrétiens, considérés comme membres d'une

27) Cf. E. THIESSEN & T. SCHIRRMACHER, « An Evangelical View of Proselytism », *Evangelical Review of Theology* 42/4, 2018, p. 308-18, ici p. 313.

Église donnée, à changer leur appartenance confessionnelle par des moyens qui « vont à l'encontre de l'esprit de l'amour chrétien, violent la liberté de la personne humaine et amoindrissent la confiance que l'on peut avoir dans le témoignage chrétien de l'Église²⁸.

Cette définition comporte plusieurs aspects problématiques. D'abord, elle réunit en un seul concept deux significations différentes du prosélytisme : 1. des pratiques non éthiques dans l'évangélisation (violenter la liberté religieuse de personnes d'autres fois vivantes), et 2. des pratiques non éthiques dans les relations chrétiennes interconfessionnelles (encourager des membres d'Église à changer leur affiliation ecclésiastique). Ensuite, elle ne différencie pas de quelle sorte de chrétien elle parle, de façon à sous-entendre que toute évangélisation de chrétiens est non éthique. Figurer dans un registre ecclésiastique ou assister à un culte d'Église une fois par an serait-il suffisant pour être considéré comme chrétien ? Quand on ne distingue pas le prosélytisme de la « bonne » évangélisation, et l'évangélisation de non-chrétiens et de chrétiens, on s'éloigne des modèles bibliques et tombe sous l'influence du préjugé philosophique du pluralisme religieux, conséquence des Lumières²⁹.

Conclusion

Les efforts du mouvement œcuménique pour rassembler les différents acteurs chrétiens autour d'une table pour discuter de l'évangélisation, du témoignage commun et du prosélytisme sont louables. Les résultats en sont la preuve. Un grand nombre de déclarations a traité le sujet au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle.

Selon elles, le prosélytisme est une forme déviante de l'évangélisation qui utilise des moyens de coercition, de tromperie, de manipulation et d'exploitation. Il est ainsi une perversion de la mission, de l'évangélisation et du témoignage. Il risque de limiter à un événement extérieur la « conversion » qui devrait normalement s'exprimer en une transformation intérieure.

31

28) Citation du Rapport sur le colloque de Serguiev Possad sur « Mission et prosélytisme », section B.

29) Cf. aussi N. A. HORNER, « The Problem of Intra-Christian Proselytism », *International Review of Mission* 70, 1981, p. 314s.

Au-delà de cette problématique, face à la perception négative de l'évangélisation et de la mission, il est devenu difficile de maintenir l'importance et l'urgence du mandat missionnaire. Devant cet horizon, une tâche majeure de la missiologie est de faciliter une motivation confiante pour partager l'Évangile de manière scrupuleusement éthique dans toute son expression. L'Église se doit de résister à la tendance croissante dans les cultures occidentales d'étiqueter toute évangélisation chrétienne comme étant l'expression d'une arrogance et d'un manque de sensibilité présumés dans la compréhension du prosélytisme³⁰.

Le débat sur le prosélytisme en Occident

Jean-François Mayer



Jean-François Mayer est historien, fondateur et directeur de l'institut Religioscope, centre de recherche et d'analyses des facteurs religieux, de leur histoire et de leurs développements, dans le monde contemporain, basé à Fribourg (<https://www.religioscope.org/>).

Dans les années 1960, alors enfant, je reçus plusieurs cahiers d'une collection publiée par la maison d'édition catholique Fleurus, *Belles histoires et belles vies*. D'une présentation qui serait aujourd'hui jugée austère, ils racontaient des épisodes de l'histoire des missions, propres à inspirer l'admiration envers des chrétiens brûlant de zèle pour l'annonce de l'Évangile. Les aventures du jésuite François Xavier (1506-1552) en Asie m'impressionnèrent : « C'est un des héros les plus purs et les plus enthousiasmants que le monde ait connus », concluait le récit¹.

Un autre cahier exaltait la foi des martyrs de l'Ouganda. L'introduction du Père Jacques Bondallaz mettait en contraste le choc de la colonisation et la bonté des missionnaires : « Heureusement pour l'honneur de l'Europe, en même temps que les explorateurs et les commerçants arrivèrent les missionnaires. Et tout de suite les Noirs reconnurent qu'ils avaient affaire non à des maîtres, mais à des frères. Ils reçurent avec joie le message d'amour de l'Évangile, qui leur apportait la vraie liberté. Traités non plus en sauvages, mais en authentiques fils de Dieu, ils égalèrent en charité et en héroïsme les chrétiens du vieil Occident »².

Quelques années plus tard, adolescent, la découverte des réflexions de l'ethnologue Robert Jaulin sur l'ethnocide, c'est-à-dire

30) W. RIGGANS, « Proselytism », A. SCOTT MOREAU (dir.), *Evangelical Dictionary of World Missions*, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 794.

1) Abbé Norbert MARCHAND, *Saint François Xavier* Paris, Éd. Fleurus, 1953 (coll. *Belles histoires et belles vies*, 17), non paginé (case 172).

2) J. BONDALLAZ, « Avant-propos », in P. BOUIN, *Les Martyrs de l'Ouganda*, Paris, Fleurus, 1964.

l'extermination culturelle et la part que pouvaient y jouer des missionnaires, même animés du plus grand dévouement et des meilleures intentions du monde, me montra une autre facette³. Tout en découvrant progressivement leur complexité, je suis resté sensible et attentif aux deux approches ainsi qu'aux questions posées.

Je n'avais pas imaginé que je retrouverais des enjeux analogues dans mon itinéraire de chercheur. L'intérêt pour le champ religieux contemporain marqué par la rencontre des cultures et des religions a placé sur mon chemin des situations liées au partage de convictions religieuses et aux conversions. Cela a suscité un intérêt pour les « conflits du prosélytisme »⁴, dont l'historien américain Martin Marty avait identifié les perspectives, dépassant les cadres géographiques « exotiques » qui avaient pu enflammer mon imagination enfantine : « Quand des gens se livrent au prosélytisme, ils ne représentent pas simplement une impulsion ou une émotion, mais un monde. À travers leur action, un monde avance et empiète sur un autre. »⁵



Une acception neutre du prosélytisme, dans un sens descriptif et technique, reste possible pour qualifier des efforts visant au partage de convictions religieuses en vue d'obtenir l'adhésion à celles-ci. Afin d'éviter le piège qui conduirait à passer d'une condamnation du prosélytisme à la négation même du droit d'un groupe à propager son message, Philippe Greiner avait suggéré – à partir des documents œcuméniques et dans la ligne de décisions de la Cour européenne des droits de l'homme – de distinguer simplement entre un prosélytisme de mauvais aloi et un prosélytisme de bon aloi⁶. Il reste à voir si une telle distinction est encore possible, alors

que le mot semble de plus en plus connoté négativement dans un cadre tant chrétien que séculier⁷.

Dans le discours chrétien, le prosélytisme devient le terme désignant ce que l'action missionnaire ne doit pas être : le prosélytisme est presque devenu synonyme de dérives missionnaires. Dans un « appel à établir des relations responsables dans la mission et à renoncer au prosélytisme », un document publié par le COE en 1997 qualifie le prosélytisme de « scandale » et de « contre-témoignage »⁸. Mais c'est à la perception séculière du prosélytisme en Occident que nous entendons nous intéresser ici. Aux yeux de celle-ci, toute forme de propagation active des croyances semble devenir parfois potentiellement suspecte. Plusieurs facteurs expliquent cette situation.

Si nous partons des activités missionnaires au sens classique, la fin de la période coloniale ainsi que le regard critique sur la colonisation, la valorisation de patrimoines culturels non-occidentaux, la montée de la sécularisation et un sentiment répandu de relativisme religieux n'inclinent guère les Européens du XXI^e siècle à considérer avec bienveillance les projets missionnaires, sauf dans des niches religieuses convaincues de devoir partager le message évangélique. En outre, les sentiments de supériorité de modèles religieux et culturels de l'Europe se sont estompés et il n'est plus question pour la plupart des gens de voir dans des messages religieux particuliers une voie exclusive de salut.

Le débat autour du prosélytisme se déplace sur le terrain européen. Nous rencontrons notamment une dimension proche des

combinant ces éléments) ; le prosélytisme de bon aloi exigerait la présence simultanée de trois critères : le respect de la liberté d'autrui, la loyauté à l'égard des autres confessions religieuses et la fidélité doctrinale (P. GREINER, « Typologie des prosélytismes », *Transversalités* 97/1, 2006, p. 91-126, ici p. 99s).

7) Cette évolution négative s'inscrit dans une durée plus longue : le terme « a pris dès le milieu du XIX^e siècle une nuance dépréciative et polémique », note V. FORTIER, « Le prosélytisme au regard du droit. Une liberté sous contrôle », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 3, 2008, accessible en ligne : <https://journals.openedition.org/cerri/144>.

8) « Vers un témoignage commun », 19 septembre 1997 : <https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/towards-common-witness>. Une mise en contexte est nécessaire, car les aspects du prosélytisme considérés dans ce texte renvoient à une variété de situations, allant des activités missionnaires de groupes religieux indépendants des grandes organisations chrétiennes aux préoccupations face à des entreprises religieuses concurrentes à la suite de l'ouverture religieuse dans des pays orthodoxes.

3) J. JAULIN, *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970.

4) Je me permets de renvoyer à un texte dans lequel j'avais tenté de résumer les enjeux de ces conflits dans une perspective transculturelle : « Conflicts Over Proselytism. An Overview and Comparative Perspective », in R. HACKETT (ed.), *Proselytization Revisited. Rights Talk, Free Markets and Culture Wars*, London, Equinox, 2008, p. 35-53.

5) M. E. MARTY, « Proselytism in a Pluralistic World », in M. E. MARTY et F. E. GREENSPAHN (dir.), *Pushing the Faith. Proselytism and Civility in a Pluralistic World*, New York, Crossroad, 1988, p. 155-163.

6) Le prosélytisme de mauvais aloi recouvrirait l'atteinte au droit des personnes, la déloyauté entre Églises et le non-respect de la doctrine de l'Église concernée (séparément ou en



Thomas Saunders Nash (1891–1968), *Le Sermon sur la montagne*
Manchester Art Gallery, Royaume-Uni

36

enjeux suggérés par M. Marty, renvoyant à une religion étrangère, dont l'irruption en Occident peut être interprétée comme une conquête et un déplacement de frontières tant culturelles que religieuses. Le mot « prosélytisme » est appliqué à des manifestations de l'islam en Occident. Il est vrai que l'islam est animé par une dynamique missionnaire, qui s'exprime également de façon très informelle : des visites individuelles dans des mosquées m'ont

souvent valu l'expérience de discussions avec des fidèles qui invitent promptement le visiteur attentif à embrasser l'islam⁹. Ce n'est pas cela qui vaut des accusations de prosélytisme à l'encontre de musulmans. Certaines critiques visent une activité relevant effectivement d'une méthode missionnaire : des stands dans l'espace public, notamment à l'initiative de groupes salafistes. Les réactions rejoignent celles qui pourraient s'exprimer envers des initiatives semblables d'autres groupes religieux. D'autres accusations de prosélytisme envers des musulmans en Occident renvoient à la tentative de subvertir la sécularité supposée de sphères publiques. Par exemple, des « revendications à caractère religieux dans l'entreprise » (port du voile, aménagement des horaires pour la prière) se voient qualifiées de prosélytisme¹⁰. De même, la notion de prosélytisme a été associée à plusieurs controverses autour du port de foulards ou voiles islamiques.



Le prosélytisme identifié comme un problème pour les sociétés occidentales modernes en raison de l'expression d'une foi religieuse dans l'espace public ou dans certains contextes dépasse l'islam. Des distributions de nouveaux testaments ou de bibles par l'association chrétienne des Gédéons se heurtent à des réactions. « Les prosélytes s'obstinent à offrir des bibles aux élèves », titre un quotidien suisse¹¹. De même, les activités de groupes qualifiés de « sectes » pour diffuser leurs convictions s'attirent vite l'accusation de prosélytisme (relayée par celle de « dérives sectaires »)¹², comme

9) Sans oublier l'importance de mouvement de prosélytisme interne à l'islam, si l'on peut dire, notamment à travers des mouvements qui incitent des musulmans à se réislamiser. Le cas de la Jamā'at al-tabligh est connu.

10) L. GUIROUS, « Entreprises. La nouvelle cible du prosélytisme islamique », *L'Opinion*, 28 septembre 2016, <https://www.lopinion.fr/edition/politique/entreprises-nouvelle-cible-proselytisme-islamique-110887>.

11) *Le Temps*, 11 février 2017, p. 12. Un représentant du mouvement, cité dans l'article, se défend en expliquant qu'il s'agit de distribuer la Bible sans essayer de recruter des adhérents pour une association spécifique.

12) « Spécialiste des dérives sectaires [...], la Genevoise D. Muller tire la sonnette d'alarme après la tenue d'un stand raëlien [...] à Genève [...] ce qui la tourmente, c'est [...] la possibilité, pour différents mouvements, de se retrouver à faire du prosélytisme sur la voie publique. "C'est la porte ouverte aux mouvements intégristes de tout poil, musulmans, chrétiens ou autres", assure-t-elle. » (Valérie Duby, « Porte ouverte aux intégristes ! », *Le Matin*, 6 avril 2016, p. 9).

37

nous avons encore pu le voir durant la période de pandémie, avec les adaptations des stratégies de propagation des croyances qu'elle a entraînées.

Il est normal que des règles soient édictées pour des activités religieuses ou autres dans l'espace public : les autorités décident quels moments et quels lieux sont appropriés ; le nombre de groupes présents simultanément peut se trouver limité pour des raisons pratiques. Une régulation est inévitable¹³. La méfiance envers le prosélytisme conclut parfois qu'il vaudrait mieux limiter ou bannir la propagande religieuse sur la voie publique, comme cela a été tenté par la ville de Genève en 2014. Invoquant un nombre croissant de sollicitations, celle-ci avait décidé « de refuser à l'avenir la mise à disposition de son espace public à toutes entités requérantes, quelles qu'elles soient, faisant la promotion d'activités de type religieux ou "spirituel", qualifiées de prosélytes, par opposition à ce qui est généralement défini par l'expression "but idéal", outre les activités participant à l'exercice des droits politiques ».

Le mémoire soumis par les autorités municipales en réponse à la plainte d'une association touchée par la mesure justifiait celle-ci par l'attachement à la laïcité et par la multiplication d'entités à caractère religieux, ésotérique ou spirituel : « Le refus porte précisément sur la demande d'un usage accru du domaine public aux fins de proposer des documents participant directement ou indirectement du prosélytisme »¹⁴. L'année suivante, le Tribunal administratif donna tort à la Ville de Genève, par un jugement du 11 mars 2015, soulignant que le prosélytisme faisait partie intégrante de la liberté religieuse et rappelant les décisions dans ce sens de la Cour européenne des droits de l'homme¹⁵. « La lutte contre le prosélytisme religieux ne peut donc pas être considérée comme d'intérêt public ».

38

13) Il y a une vingtaine d'années, un article avait proposé un panorama de cas et situations dans le contexte américain : H. O. HUNTER et P. J. PRICE, « Regulation of Religious Proselytism in the United States », *Brigham Young University Law Review*, 2001/2, p. 537-574.

14) Les citations sont extraites du mémoire réponse de la Ville de Genève en réaction à la plainte déposée (novembre 2014). Je remercie Manéli Farahmand, directrice du Centre d'information sur les croyances (CIC), à Genève, qui m'a communiqué ce document ainsi que d'autres pièces relatives aux questions de prosélytisme.

15) Voir X. SOUVIGNET, « Prosélytisme et Cour européenne des droits de l'homme, prosélytisme de la Cour européenne des droits de l'homme ? », *Société, droit et religion*, 2017, 7/1, p. 53-70.

Juridiquement, la liberté de croyance ne peut aller sans la liberté de propager ses convictions. La question est de savoir ce que la société est prête à tolérer. Plusieurs fois, j'ai reçu des appels de personnes irritées qu'on n'interdise pas la propagation de certains messages religieux dans l'espace public, étonnées que – sauf trouble à l'ordre public, insistance déplacée dérangeant les passants ou prédication d'un message violent ou très agressif – de telles interdictions ne soient pas possibles. Comme l'ont perçu plusieurs auteurs, distinguer entre un prosélytisme abusif et un partage légitime de convictions religieuses revient à tracer une ligne de démarcation entre religion légitime et religion problématique.



Le prosélytisme est également associé à la propagation de croyances avec un zèle trop affirmé, à contre-courant de la nature privée et individuelle de la religion dans les sociétés modernes.

Jamais les Européens n'ont fait l'expérience d'une variété d'opinions religieuses aussi large que celles qui s'offrent à eux aujourd'hui. Cette variété même peut relativiser l'appel à en embrasser une en particulier. Et dans un contexte sécularisé, cet appel peut être interprété comme importun ou même suspect : pourquoi une telle insistance, alors qu'existent tant de croyances ? Dans ce contexte de pluralité, les appels missionnaires insistants ne risquent-ils pas de devenir cause de divisions ou de conflits ? Beaucoup plus que la prédication fervente d'une voie de salut particulière, les autorités attendent des groupes religieux la capacité à cultiver une pacifique coexistence.

Le prosélytisme apparaît ainsi comme dérangeant soit parce qu'il paraît menacer l'identité du groupe ou la paix sociale, soit parce qu'il entre dans une sphère considérée comme relevant de choix individuels, tous également légitimes.

39

Unité dans le témoignage. Approches œcuméniques

Jean-Luc Blondel



Jean-Luc Blondel, docteur en théologie, a mené un engagement professionnel au sein d'une organisation humanitaire internationale de 1982 à 2015. Bénévole actif dans diverses institutions liées à l'Église réformée en Suisse, il est notamment membre du Conseil de DM-Dynamique dans l'échange.

À l'évidence, prosélytisme et œcuménisme ne sont pas conciliables ; ils sont même antagonistes¹. D'ailleurs, la question du prosélytisme a été reconnue dès le début du mouvement œcuménique, déjà dans les discussions préparatoires de Foi et constitution et du Christianisme pratique, comme un obstacle à l'unité des chrétiens². Face aux difficultés à ce propos entre Églises membres, le Comité central du Conseil œcuménique des Églises (COE), lors de sa réunion d'Evanston (1954), institua une commission chargée d'étudier la double question du prosélytisme et de la liberté religieuse. Amendée à deux reprises par le Comité central, la déclaration « Témoignage chrétien, prosélytisme et liberté religieuse » devait finalement être approuvée par la 3^e Assemblée du COE (« Jésus-Christ, lumière du monde », Nouvelle Dehli, 1961).

Les questions relatives au prosélytisme et au témoignage commun ont également figuré à l'ordre du jour des discussions avec les

mouvements pentecôtistes et l'Église catholique romaine³. Parmi les documents de dialogue sur notre sujet, il faut encore citer celui établi par le Conseil Pontifical pour le Dialogue religieux, le COE et l'Alliance Évangélique mondiale, « Le témoignage religieux dans un monde multireligieux : recommandations de conduite »⁴.

Ces différents documents, issus des nombreux dialogues ouverts et parfois difficiles, présentent nombre de points communs, tant quant à la définition du prosélytisme que dans l'exposé des orientations et attitudes pour y résister. Nous reprenons ici en particulier les considérations de l'appel *Vers un témoignage commun*⁵, qui présente le prosélytisme comme une « corruption du témoignage » dans son esprit et dans ses méthodes. Par prosélytisme, il faut entendre l'encouragement actif à d'autres chrétiens de changer d'appartenance confessionnelle par des moyens qui vont « à l'encontre de l'esprit de l'amour chrétien, violent la liberté de la personne humaine et amoindrissent la confiance que l'on peut avoir dans le témoignage chrétien de l'Église ». Parmi ces moyens peu fraternels, mentionnons la critique déloyale ou la caricature des doctrines ou des pratiques d'une autre Église, le rejet du baptême de l'autre confession, le fait de se présenter comme la seule et vraie Église dont l'enseignement est l'unique voie du salut, d'utiliser les difficultés d'une autre communauté ou la détresse individuelle pour gagner de nouveaux membres, d'offrir une aide matérielle pour encourager un transfert spirituel, d'user de violence physique ou psychologique pour pousser, notamment par du harcèlement ou des menaces, un individu à changer d'appartenance ecclésiale.

Certes, il y a des conversions sincères et il n'est interdit à aucune communauté de prêcher l'Évangile dans des contextes ou cultures où d'autres confessions (ou religions) sont présentes : une discus-

40

1) L'auteur remercie la pasteur Dr Simone Sinn, professeure de théologie œcuménique et M. Pedro Nari, bibliothécaire, tous deux engagés au sein de l'Institut œcuménique de Bossey, pour leurs précieuses orientations bibliographiques.

2) CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES EGLISES, *Vers un témoignage commun. Un appel à établir des relations responsables dans la mission et à renoncer au prosélytisme*, document du Comité central du COE, 11-19 septembre 1997. Voir également L. A. ZANDER, « Ecumenism and proselytism », *The Ecumenical Review* 3, 1951, p. 258-266.

3) Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le COE, *Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun*, document du COE, septembre 1995 (ce texte fait suite à deux autres documents de travail du même Groupe : « *Le témoignage commun et le prosélytisme* », 1970, et « *Témoignage commun* », 1982) ; V.-M. KÄRKKÄINEN, « Ecumenism in Wonderland. Roman-Catholic-Pentecostal Dialogue on Mission and Proselytism », *International Review of Mission* 89, 2000, p. 556-567.

4) Texte établi lors de la 3^e consultation entre ces participants en janvier 2011 à Bangkok.

5) Référence dans la note 2. Les citations sont tirées du chapitre B. *Le prosélytisme, un contre-témoignage*.

41

sion, la distribution de brochures sur la place publique, l'expression ou le témoignage de sa foi en dehors des lieux privés n'est pas équivalent à du prosélytisme qui, lui, comprend la dimension d'une ingérence non désirée dans la conscience d'autrui, la manipulation, la tromperie, la corruption⁶. Au demeurant, la question du prosélytisme religieux (pour notre présent propos à l'intérieur du christianisme, mais cela vaut évidemment pour la relation à d'autres religions) est à lire au regard de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui statue que « toute personne a le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion »⁷. Reprenant le texte de la Déclaration universelle, la Convention européenne des droits de l'homme précise que cette liberté, reconnue à toutes et tous, est bien sûr confrontée à l'égale liberté de religion et de conviction des personnes et groupes ne partageant pas ma vision⁸.

Cette référence au droit international est de première importance pour notre propos⁹ : comment en effet demander à l'État de respecter la liberté de religion si cette liberté n'est pas d'abord respectée par les Églises elles-mêmes, entre elles et vis-à-vis d'autres communautés religieuses ? Le non prosélytisme représente également une condition indispensable pour influencer les choix sociaux et politiques dans une société pluraliste. En même temps, cette attitude se différencie des dimensions perverses de la politique, de l'économie ou de la propagande idéologique (dénigrement de l'autre parti, manipulation, mensonge, etc.). Cette abstention (pour

6) Le Conseil de l'Europe a dans ce sens clairement défini le prosélytisme en termes de droit. Voir : Cour européenne des droits de l'homme, *Kokkinakis c. Grèce* – 14307/88, Arrêt du 25 mai 1993.

7) Article 18, qui continue ainsi : « Ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ».

8) L'article 9.1 de la Convention européenne reprend l'article 18 de la Déclaration universelle. L'article 9.2 précise : « La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constitue des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui ».

9) Les documents cités précédemment y font référence. En plus, voir J. MATTHEY, « Evangelism, still the Enduring Test of our Ecumenical – and Missionary Calling », *International Review of Mission*, vol. 96, § 382-385, 2007, p. 355-367 ; WORLD COUNCIL OF CHURCHES, « Towards Common Witness to Christ Today. Mission and Visible Unity of the Church. Study Paper on Theme 8 of the Edinburgh 2010 Study Process », *International Review of Mission* 99/1, 2010, p. 86-106.

la remplacer par le dialogue et la recherche d'une voix commune) va au-delà des Églises et doit contribuer au partage et à l'unité au sein même des sociétés, comme le préconise le document du Groupe mixte entre l'Église catholique romaine et le COE : « La promotion de la liberté religieuse contribue également aux relations harmonieuses entre les communautés religieuses et concourt ainsi de manière essentielle à l'harmonie et à la paix sociale. Pour ces raisons, les instruments internationaux, les constitutions et les lois de presque toutes les nations reconnaissent le droit à la liberté religieuse. Le prosélytisme peut violer ou manipuler les droits d'un individu et peut exacerber des relations tendues et délicates entre les communautés, déstabilisant ainsi les sociétés »¹⁰.

Le renoncement au prosélytisme est une dimension pour ainsi dire négative du témoignage chrétien. Il faut lui opposer la dimension positive de l'invitation à un témoignage commun. La mission, en effet, fait intégralement partie de la nature même de l'Église¹¹, tout comme (l'appel à) l'unité (Ep 4,11-13), gage de la sincérité et de la crédibilité du témoignage, devenant ainsi une lumière aux yeux des femmes et hommes de notre monde (Mt 5,15-16). Les textes œcuméniques voient ainsi dans la recherche et la mise sur pied, publique, d'un témoignage commun l'antidote principal au prosélytisme, témoignage qui peut prendre également la forme d'un service au sein et au-delà des communautés de foi.

Il faut reconnaître que le dialogue - reconnaissance et l'acceptation d'autres expressions de foi - représente une tâche exigeante : s'il conduit souvent à un enrichissement mutuel, le respect de la diversité entre et au sein de chaque confession (cela vaut aussi, bien sûr, pour le dialogue entre religions) requiert l'acceptation, parfois douloureuse, de ses propres limites ou manquements. Un authentique dialogue entre confessions, ou entre religions, n'implique ni abandon de sa foi ou de son identité, ni évitement des questions controversées ou des différences de fond : sans les exacerber, mais sans les minimiser non plus, ce dialogue cherchera, non à consolider les positions de chacun, mais à construire des

10) *Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun*, document cité en note 3 ; ici § 16.

11) K. BLASER, « Mission », *Encyclopédie du protestantisme*, P. GISEL (dir.), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 977-992 ; WCC COMMISSION ON WORLD MISSION AND EVANGELISM, « The Church as Mission in its Very Life. Towards Common Witness to Christ and Visible Unity », *International Review of Mission* 10/1, 2012, p. 105-131.



Rudolf Yelin, *Le Sermon sur la montagne*, vers 1912,
Eglise évangélique de Reinerzau, Forêt Noire, Allemagne

44 ponts, des liens, des ouvertures. L'œcuménisme, ou le dialogue interreligieux, loin d'être une tactique (une continuation sournoise de la guerre des religions par d'autres moyens) ou une simple et quelque peu ennuyeuse politesse spirituelle, est œuvre de paix : il nous apprend à vivre avec nos différences, écouter et apprendre de l'autre, argumenter aussi, voire à l'occasion s'opposer à lui, dans le respect, quand ses convictions ou comportements menacent le vivre ensemble ou un partage entre égaux. Le dialogue devient alors un outil pour surmonter difficultés et hésitations, où chacun aide l'autre dans sa recherche spirituelle en vue du maintien d'un « patrimoine spirituel de l'humanité » aussi large que possible¹².

Le renoncement au prosélytisme et la recherche d'un témoignage commun représentent donc un chemin souvent difficile. Les

12) P. Gisel nous rappelle aussi que la diversité religieuse, ainsi que la complexité des histoires et contextes dans lesquels elle se trouve impliquée, non seulement appelle, mais permet un renouvellement de la réflexion théologique, gage de fécondes interprétations et de nécessaires actualisations spirituelles ; voir P. GISEL, « Prospectives en théologie des religions », *RTL* 51/4, 2020, p. 538-561.

documents œcuméniques cités dans cet article énoncent quelques pistes utiles pour aller de l'avant et lutter efficacement contre (la tentation du) prosélytisme : prier les uns pour les autres, examiner avec modestie, honnêteté et dans un esprit de repentance, nos attitudes et actions envers d'autres confessions ou religions, découvrir et faire connaître les héritages des uns et des autres, mettre sur pied à différents niveaux, et si possible en commun, des formations aptes à renforcer la connaissance mutuelle, offrir ensemble services et aide aux personnes et communautés dans nos contextes sociaux, éviter toute contrainte ou violence dans les échanges.

Même sans actif prosélytisme, les divisions actuelles entre et au sein des Églises, limitent la mesure des engagements dans le témoignage commun. Il est ainsi utile de jeter un regard en arrière pour mieux le diriger ensuite vers l'avenir. Au début de cette réflexion, nous avons rappelé les difficultés que le prosélytisme provoquait au moment de la naissance du mouvement œcuménique. Reprenons ainsi, en guise de conclusion, le principal énoncé de la 3^e Conférence mondiale Foi et Constitution, en 1952 à Lund en Suède¹³ : « C'est donc avec le plus grand sérieux que nous demandons à nos Églises d'examiner si elles ont fait tout ce qu'elles devaient pour manifester l'unité du peuple de Dieu. Ne devraient-elles pas toutes se demander si elles ont été assez zélées pour entrer en relation et conversation les unes avec les autres et si, réellement, elles ne devraient pas toujours agir ensemble, sauf dans les cas où de profondes différences de conviction les contraignent à une action séparée ? [...] La mission des Églises dans le monde leur impose, elle aussi, la recherche de l'unité comme appartenant à leur obéissance au Seigneur ».

13) Repris dans le document *Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun*, cité en note 3 ; cette citation : § 35.

L'Église grandit par attraction et non par prosélytisme

Pierre Diarra



Pierre Diarra, responsable de l'Union pontificale missionnaire, une œuvre chargée de la formation missionnaire, enseigne à l'Institut catholique de Paris. Il est consultant du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. Il a notamment publié *Évangéliser aujourd'hui. Le sens de la mission* (Mame, 2017).

Le mot prosélyte, d'origine grecque, signifie nouveau venu. Au temps du Christ un prosélyte était un païen converti au judaïsme. Aujourd'hui, le prosélyte est considéré comme une personne qui utilise des moyens critiquables, comme le harcèlement ou la pression morale, pour convaincre une autre d'adhérer à une opinion, sans respecter sa liberté fondamentale. Le mot prosélytisme n'est pas utilisé seulement par des personnes incroyantes ou très critiques qui dénoncent toute forme de manifestation de la foi dans le débat public.

Tous les chrétiens respectent-ils la liberté d'autrui et refusent-ils le prosélytisme, tout en estimant qu'ils doivent exprimer publiquement ce qui donne sens à leur vie ? Qu'en est-il des chrétiens catholiques romains ? Que signifie chacun des « disciples-missionnaires¹ », quand il affirme à la suite de saint Paul : « Malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile » (1 Co 9,16) ?

46

L'Église respecte les personnes et les cultures

Le respect des personnes et des cultures est clairement énoncé au concile Vatican II, dans la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse. « En vertu de leur dignité, tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire doués de raison et de volonté libre, et, par suite, pourvus d'une responsabilité personnelle, sont pressés, par leur nature même, et tenus, par obligation morale, à

1) PAPE FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Rome, 24/11/2013, § 120.

chercher la vérité, celle tout d'abord qui concerne la religion. Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité » (§ 1). De quelle vérité s'agit-il ? De quelle liberté et de quels moyens doit disposer un individu pour régler sa vie selon les exigences de la vérité découverte ?

Dans le § 3 de *Dignitatis humanae*, renvoyant à l'encyclique *Pacem in terris* publiée le 11 avril 1963 par Jean XXIII et à la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin², il est écrit qu'un être humain « ne doit donc pas être contraint d'agir contre sa conscience. Mais il ne doit pas être empêché non plus d'agir selon sa conscience, surtout en matière religieuse. De par son caractère même, en effet, l'exercice de la religion consiste avant tout en des actes intérieurs, volontaires et libres, par lesquels l'homme s'ordonne directement à Dieu : de tels actes ne peuvent être ni imposés ni interdits par aucun pouvoir purement humain. Mais la nature sociale de l'homme requiert elle-même qu'il exprime extérieurement ces actes intérieurs de religion, qu'en matière religieuse il ait des échanges avec d'autres, qu'il professe sa religion sous une forme communautaire ». Cet idéal prend-il en compte les contraintes sociales ?

Pour l'Église catholique romaine, l'accueil de l'Évangile favorise la liberté de l'homme. Elle annonce Jésus Christ à tous, afin qu'ils croient en lui et optent pour appartenir au corps du Christ, peuple de Dieu, qui veut atteindre tous les peuples. Elle en a aussi le droit, donné par Dieu lui-même, pour la mise en œuvre de son plan d'amour et de salut, indiquée dans l'ordre de mission, dans les évangiles et les Actes : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création » (Mc 16,15 ; cf. Mt 28,18-20 ; Lc 24,46-49 ; Jn 14,18-21 ; Ac 1,6-8 et 2,38-41). L'annonce des missionnaires doit respecter la liberté des « missionnés ».

La liberté religieuse apparaît comme la condition et la garantie de toutes les libertés. N'est-elle pas un droit inaliénable de toute personne humaine ? Pour Jean-Paul II, « l'Église s'adresse à l'homme dans l'entier respect de sa liberté : la mission ne restreint pas la liberté, mais elle la favorise. *L'Église propose, elle n'impose rien* : elle respecte les personnes et les cultures, et elle s'arrête devant l'autel de la conscience. À ceux qui s'opposent, sous les prétextes

47

2) THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia IIae q. 91, a. 4 c.

les plus variés, à son activité missionnaire, l'Église répète : *Ouvrez les portes au Christ*³ ». Ces mots articulent le devoir d'évangéliser et celui de respecter la liberté des personnes.

L'Église grandit non par prosélytisme mais par attraction

Le vendredi 11 mai 2007, Benoît XVI explique aux 430 évêques du Brésil réunis dans la cathédrale de São Paulo, que les « personnes les plus vulnérables au prosélytisme agressif des sectes⁴ » constituent un juste motif d'inquiétude. Comment résister au relativisme, au sécularisme et au prosélytisme⁵ ? Selon le pape, les baptisés qui ne sont pas suffisamment évangélisés sont facilement influençables, « car ils possèdent une foi fragile et parfois confuse, vacillante et naïve, même s'ils conservent une religiosité innée. Dans l'Encyclique *Deus caritas est*, j'ai rappelé qu'« à l'origine du fait d'être chrétien il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive » (§ 1)⁶.

Malgré « un certain affaiblissement de la vie chrétienne⁷ », Benoît XVI note la maturité de la foi des Brésiliens et l'importance des œuvres catholiques éducatives, hospitalières et d'assistance. Peut-on affirmer que la diminution du nombre de catholiques romains correspond à l'augmentation des protestants évangéliques ? Face à la mobilité religieuse, certains catholiques romains engagés dans la Nouvelle Évangélisation sont peut-être tentés par le prosélytisme. Celui-ci pousserait diverses personnes à se convertir, non pas pour

adhérer à la vérité de la foi catholique, mais pour recevoir quelques bienfaits matériels ou spirituels. La vérité du Christ et sa pertinence ne seraient peut-être pas perçues à leur juste mesure ; qu'en penser ? Les bienfaits et aides, expression de l'amour, ne doivent pas être considérés comme une forme de prosélytisme, si la liberté de croire en Jésus Christ a été clairement signifiée. « L'Église ne fait pas de prosélytisme. Elle croît beaucoup plus par "attraction" : comme le Christ "elle s'attire tout le monde" avec la force de son amour qui a culminé dans le sacrifice de la croix »⁸.

À Rabat, le 31 mars 2019, le pape François a été très clair au sujet du prosélytisme. Il a affirmé que « notre mission de baptisés, de prêtres, de consacrés, n'est pas déterminée particulièrement par le nombre ou par l'espace que nous occupons, mais [...] par la manière dont nous vivons comme disciples de Jésus [...] (*Gaudium et spes*, § 1). Autrement dit, les chemins de la mission ne passent pas par le prosélytisme. S'il vous plaît, ils ne passent pas par le prosélytisme ! Rappelons-nous Benoît XVI : "L'Église ne s'accroît pas par prosélytisme, mais par attraction, par le témoignage". Non, ils ne passent pas par le prosélytisme qui conduit toujours à une impasse, mais par notre manière d'être avec Jésus et avec les autres⁹ ».

Évangéliser sans faire du prosélytisme

Pour le pape François, le chrétien ne doit pas emprunter le chemin du prosélytisme, mais celui du dialogue¹⁰, de la rencontre et du témoignage. Il doit apprendre à être un *sacrement vivant du dialogue* que Dieu veut engager avec chaque être humain. « Parce qu'être chrétien, ce n'est pas adhérer à une doctrine, ni à un lieu de culte, ni à un groupe ethnique. Être chrétien c'est une rencontre,

3) JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, 7/12/1990, 25e anniversaire de « *Ad gentes* », § 39 ; cf. *Dignitatis humanae*, § 3-4 ; Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, § 79-80.

4) Rencontre avec les évêques du Brésil ; discours du pape Benoît XVI, « Catedral da Sé », São Paulo, vendredi 11/5/2007, § 3 : http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070511_bishops-brazil.html

5) Cf. Discours inaugural de Benoît XVI, dimanche 13/5/2007, in V^e Conférence générale de l'Épiscopat Latino-américain et des Caraïbes, *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en lui*, Aparecida, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2008, p. 19-36, p. 23.

6) Discours du pape Benoît XVI, « Catedral da Sé », São Paulo, vendredi 11/5/2007, *op. cit.*, n°3.

7) « Discours inaugural de sa Sainteté Benoît XVI, dimanche 13 mai 2007 », in V^e Conférence générale de l'Épiscopat Latino-américain et des Caraïbes, *Document d'Aparecida*, *op. cit.*, p. 19-36, p. 23 pour la citation.

8) BENOÎT XVI, « Homélie à la messe d'Inauguration de la V^e Conférence de l'Épiscopat latino-américain, Esplanade du Sanctuaire d'Aparecida, vi^e dimanche de Pâques, 13 mai 2007 », in V^e Conférence générale de l'Épiscopat Latino-américain et des Caraïbes, *op. cit.*, p. 269-75 ; p. 273 pour la citation.

9) *Discours du Saint-Père lors de la rencontre avec les prêtres, les religieux, les consacrés et les membres du Conseil œcuménique des Églises, Cathédrale de Rabat, dimanche 31 mars 2019* : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190331_sacerdoti-marocco.html

10) Vatican II, *Nostra aetate*, § 2 ; Dieu-Trinité (voir *Missio Dei*) travaille secrètement dans les cœurs et précède les missionnaires : voir J. GADILLE, « Prosélytisme », in I. BRIA, P. CHANSON, J. GADILLE, M. SPINDLER (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Clé, 2001, p. 281-283, surtout p. 283.

une rencontre avec Jésus-Christ. Nous sommes chrétiens parce que nous avons été aimés et rencontrés et non pas parce que nous sommes des fruits du prosélytisme ». Le pape François renvoie ses auditeurs à ce que dit Paul VI dans *Ecclesiam suam* : « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit » (Paul VI, *Ecclesiam suam*, § 67). Ce dialogue n'est ni une mode ni une stratégie « pour accroître le nombre de ses membres¹¹ ». Il s'agit d'être fidèle au Seigneur qui, mu par l'amour, a voulu entrer en dialogue, comme un ami, avec chacun de nous et l'inviter à participer à son amitié (*Dei Verbum*, § 2). Tout baptisé est appelé à vivre ce *dialogue de salut et d'amitié*, et à annoncer l'Évangile, car l'activité missionnaire représente « le plus grand des défis pour l'Église » (Jean-Paul II, *Redemptoris missio*, § 34 ; cf. § 40 et 86).

Passer d'une pastorale de simple conservation à une autre, missionnaire, qui récuse « une attente passive, à l'intérieur de nos Églises¹² », ne revient pas à faire du prosélytisme. En aucun cas, le « disciple-missionnaire » (*Evangelii gaudium*, § 120) ne doit agresser le « missionné » ; il doit le respecter, s'arrêter devant l'autel de sa conscience (*Redemptoris missio*, § 39) et annoncer le Christ « comme quelqu'un qui partage une joie, qui indique un bel horizon, qui offre un banquet désirable. L'Église ne grandit pas par prosélytisme mais « par attraction »¹³.

À la suite d'un Dieu-Amour, les chrétiens sont invités à aimer (Jn 13,35)¹⁴. En évoquant saint François d'Assise, en particulier sa rencontre avec le Sultan al-Malik al-Kamil, et le bienheureux Charles de Foucauld, qui a voulu être un « frère universel », le pape François a souligné, à Rabat en mars 2019, l'importance pour l'Église d'entrer en dialogue avec le monde et de participer ainsi « à l'avènement de la fraternité, qui a sa source profonde non pas en nous, mais dans la paternité de Dieu ». L'évangélisation est articulée au témoignage, à l'amour, au pardon, à la vie selon les

Béatitudes, en imitant le bon Samaritain¹⁵. Tendus vers la « gratuité fraternelle¹⁶ », le disciple du Christ témoigne du Dieu-Amour. Ce n'est pas tant le missionnaire qui va convaincre le missionné de se convertir, par des arguments, la raison ou diverses pressions, stratégies financières ou autres, mais bien la force de l'amour et la douceur de l'Esprit Saint. Quand le « disciple missionnaire » articule bien dialogue et annonce¹⁷, il coopère à l'œuvre de l'Esprit et à l'avènement du Règne/Royaume en ouvrant des chemins de justice et de paix.

Situons, pour conclure, la liberté, l'amour et l'humilité au cœur de l'annonce de l'Évangile. Il s'agit, loin du prosélytisme, d'articuler liberté de croire, pour le missionné, et droit d'évangéliser pour le « disciple-missionnaire », en les fondant sur l'amour, le bon exemple et le témoignage, la recherche de la vérité et l'humilité. Humblement, Dieu lui-même s'est proposé, en respectant la liberté des êtres humains ; telle doit être l'attitude des chrétiens. Dieu-Trinité révélé comme Amour (agapè) et l'Évangile sont proposés ; ils ne peuvent être imposés¹⁸. Ils illuminent, ouvrent les yeux sur ce qui est vrai, beau et bien, mais ils n'aveuglent pas. La paix risque toujours de se briser quand commence le prosélytisme qui, lui, est souvent lié à des promesses d'un « déjà-là » du Règne/Royaume, ou à un bien-être facile et immédiat, débouchant souvent sur des désillusions, des déceptions et l'oubli du « pas-encore ».

Le vrai amour, articulé au dialogue et à l'annonce, est humble et doux, sans arrogance et sans suffisance. Ceux qui le proposent en le vivant attirent l'attention des personnes qu'ils rencontrent. Ainsi, « nous pouvons nous ouvrir nous-mêmes, ainsi que le monde, à l'entrée de Dieu : de la vérité, de l'amour, du bien »¹⁹.

11) Discours du Saint-Père, Cathédrale de Rabat, 31/3/2019, *op. cit.*

12) V^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, *Document d'Aparecida* (29/6/2007), *op. cit.*, § 548.

13) *Evangelii gaudium*, § 14 ; voir BENOÎT XVI, *Homélie de l'Eucharistie d'inauguration de la V^e Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes* (13/5/2007), Aparecida, Brésil : AAS 99 (2007), 437.

14) Cf. *Discours du Saint-Père lors de la rencontre avec les prêtres, les religieux, les consacrés et les membres du conseil œcuménique des Églises, lors de sa visite à Rabat le 31/3/2019.*

15) Aimer comme Jésus nous a aimés (Jn 15,12-17) ; pardonner jusqu'à 70 fois 7 fois (Mt 18,21-22).

16) PAPE FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, sur la fraternité et l'amitié sociale, 3/10/2020, § 140.

17) Le texte Dialogue et annonce, 19/5/1991, est le résultat de cinq années de travail par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples.

18) Cf. 1 Jn 4,20 ; BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, sur l'amour chrétien, Rome, 25/12/2005, §13-18.

19) BENOÎT XVI *Spe salvi* – sur l'espérance chrétienne, Rome, 30/11/2007, § 35 ; voir 1 Co 3,9 ; 1 Th 3,2.

Perception du phénomène du prosélytisme dans des pratiques ecclésiales contemporaines

Jean-Renel Amesfort



Jean Renel Amesfort est enseignant. Jeune chercheur en Sciences humaines et sociales. Ancien étudiant de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et de l'Université de Strasbourg.

1. Brève archéologie du phénomène du « prosélytisme » contemporain

Ce qu'on appelle *prosélytisme* – c'est-à-dire toute pression sur la conscience humaine sous quelque forme, ou par quelque personne qu'elle soit pratiquée – apparaît comme l'une des questions théologiques controversées qui figurent à l'ordre du jour de certains dialogues et consultations œcuméniques des récentes décennies. Ce constat est frappant dans les dialogues auxquels prennent part l'Église catholique romaine, les Églises orthodoxes et les Églises issues de la Réforme du XVI^e siècle, notamment l'aile « évangélique-pentecôtiste » du protestantisme. Le phénomène du prosélytisme est crucial dans les relations œcuméniques. Il a déjà fait l'objet de plusieurs déclarations officielles entre des Églises¹.

D'autres contributions le concernant sont en cours de préparation et devraient voir le jour dans un avenir proche².

Les conflits nombreux, et souvent violents, qui éclatent au niveau local - les intéressés ne respectant pas les accords conclus par leurs hiérarchies ecclésiales -, ont quelque peu durci les relations officielles entre catholiques romains et orthodoxes russes. Il ne s'agit pas d'assombrir ici le tableau de l'état des relations œcuméniques entre les différentes confessions chrétiennes. Des structures qui permettent de poursuivre le dialogue entre plusieurs traditions ecclésiales au niveau de la base et des hiérarchies ecclésiales sont activées. Cependant, il devient de plus en plus nécessaire, dans le processus de dialogue *interœcuménique* et dans l'agir ecclésial, d'avoir non seulement une approche plus dialectique de l'usage du concept de prosélytisme mais aussi une définition plus explicite pour éviter au mieux des malentendus. Le terme est souvent utilisé de façon quelque peu imprécise jusque dans les textes ecclésiaux et œcuméniques³.

Contrairement à une opinion communément répandue, le prosélytisme défini comme *une ardeur déployée en vue de faire des adeptes* n'est pas et ne peut pas être, dans tous les cas, une activité répréhensible. Tout dépend de la manière dont il est exercé auprès de ses destinataires⁴. Apparu en français au XVII^e siècle, le terme « prosélytisme » vient du grec *προσηλυτος* (*proselutos*), traduction de l'hébreu *ger* utilisé pour l'étranger installé dans le pays et en quelque sorte naturalisé. Le prosélyte désigne en français tout nouveau converti à une religion donnée et a pris le sens de « zèle intempestif visant à rallier à tout prix autrui à ses propres convictions », d'où la propension à dénoncer le prosélytisme des autres. Une considération étymologique du vocable prosélytisme et de son usage laisse entrevoir une certaine évolution dans la manière

52

1) Voir titre d'exemples et d'indications : B. MEEKING et J. STOTT (ed.), *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission 1977-1984*, Exeter, Paternoster, 1986, p.89-91 ; « Appel à rendre témoignage au Christ dans le monde d'aujourd'hui. Un rapport sur les conversations internationales catholiques romains-baptistes 1984-1988 », *Service d'information* 72, 1990/I-II, p.5-14 ; C. COLSON et R. J. NEUHAUS (ed.), *Evangelicals and Catholics Together. Toward a Common Mission*, Dallas, Word, 1995, p. xxviii-xxx ; « Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun. Rapport sur la quatrième phase (1990-1997) du Dialogue international entre l'Église catholique et des Églises pentecôtistes classiques, ainsi que d'autres responsables pentecôtistes », *Service Information* 97 (1998/I-II), p. 38-56 ; Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le COE, « Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun. Septième rapport. Appendice C », Genève, 1998, p. 43-52 ; Evangelikal/Römisch-katholischer Dialog, « 'Kirche, Evangelisierung und das Band der Koinonia' : Bericht über

die Internationale Konsultation zwischen der Katholischen Kirche und der Weltweiten Evangelischen Allianz, 1993-2002 », *DwÜ* IV, 2012, p. 1116-50.

2) Le Groupe national de conversations catholiques-évangéliques, *Évangéliser aujourd'hui. Des catholiques et des évangéliques s'interpellent*, Paris, Salvator/Excelsis, 2017, p. 138, a annoncé à l'issue de son dernier document en date que « quatre nouveaux chapitres sont au programme : Église et méditations ; Condition chrétienne et vie de disciple ; Signes, guérisons, miracles ; Le prosélytisme » (il souligne).

3) Cf. J. GROS et al., *Introduction to Ecumenism*, New York, Paulist, 1998, p. 74-93.

4) Cf. P. GREINER, « Genèse de la laïcité et prohibition du prosélytisme », *Transversalités* 108/4, 2008, p. 21-37, ici p. 21.

53

de l'appréhender au fil des siècles⁵. Le constat est sans appel : on est passé d'une approche globalement positive à une dépréciation croissante et péjorative du concept de « prosélytisme »⁶.

Dans le cadre du dialogue international baptiste-catholique romain, certaines caractéristiques du « prosélytisme » ont été décrites dans le document intitulé *Appel à rendre témoignage au Christ dans le monde d'aujourd'hui*. On y fait remarquer qu'il est contraire au message du Christ, aux voies de la grâce de Dieu et au caractère personnel de la foi, d'utiliser des moyens, quels qu'ils soient, qui réduiraient ou entraveraient la liberté d'une personne pour un engagement chrétien fondamental » (§ 29-37). Après avoir relevé quelques signes qui devraient définir le témoignage qu'on porte dans le monde (§ 35), baptistes et catholiques romains désignent comme « prosélytisme » les pratiques négatives suivantes : 1. Tout type de violence physique, de contrainte morale et de pression psychologique⁷ ; 2. Des offres explicites ou implicites d'avantages temporels ou matériels tels que des primes pour un changement d'allégeance religieuse ; 3. Un usage impropre de situations de détresse, de faiblesse ou de manque d'éducation pour amener une

personne à la conversion ; 4. Le recours à des pressions politiques, sociales et économiques comme moyen pour obtenir la conversion et pour empêcher d'autres groupes, notamment des minorités, d'exercer leur liberté religieuse ; 5. Un discrédit jeté de façon injuste et peu charitable sur d'autres confessions chrétiennes ; 6. Une comparaison des points forts et des idéaux d'une communauté avec les points faibles et les pratiques d'une autre communauté (§ 36). Baptistes et catholiques romains concèdent que la liberté de l'Évangile et la liberté individuelle doivent être respectées dans tout processus d'évangélisme ou d'évangélisation (§ 37).

La présente contribution se penche sur un aspect précis de ce qui est considéré comme prosélytisme, en cherchant à rendre compte brièvement de la manière dont le « phénomène prosélyte » est perçu au sein des grandes traditions ecclésiales. Le prosélytisme n'est pas un phénomène désincarné mais prend corps dans des réalités concrètes de l'Église, des êtres humains et du monde. Nous nous proposons d'esquisser quelques traits caractéristiques d'un phénomène ambigu, tel qu'il se donne à voir au cours des récentes décennies dans deux sphères géographiques et culturelles du monde.

2. Perception du prosélytisme en Europe de l'Est et en Amérique latine

Il nous paraît judicieux de brosser un tableau succinct du phénomène dans deux régions du monde, en Europe de l'Est et en Amérique latine, précisément dans des contextes où, pour le premier, la tradition orthodoxe et, pour le second, la tradition catholique romaine ont, chacune à leur manière, exercé une profonde et durable influence sur les sociétés respectives.

2.1 Le prosélytisme en Europe de l'Est

2.1.1 Émergence de changements rapides pour l'orthodoxie

Depuis la fin du régime communiste, un conflit sur la mission a éclaté en Europe de l'Est, antagonisme qui avait gravement crispé les relations entre les Églises orthodoxes, les Églises non orthodoxes et le COE. Lorsque les lois religieuses anticléricales ont été brusquement libéralisées en Russie et dans d'autres États d'Europe de l'Est après 1989, le paysage religieux de cette aire géographique a connu, en très peu de temps, des changements considérables.

5) Cf. R. GOLDENBERG, « Proselyten/Proselytentaufe », *Theologische Realenzyklopädie* 27, 1997, p. 521-25 ; J.-C. BASSET, « Prosélytisme », *Encyclopédie du protestantisme*, P. Gisel (s.dir.), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2006², p. 1119 ; « Le témoignage chrétien, le prosélytisme et la liberté religieuse dans la structure du COE », Evanston-Nouvelle-Delhi 1954-1961 (Rapport du Comité central à la 3^e Assemblée du COE », Genève, COE, 1961, p. 252-8 ; « Témoignage commun et prosélytisme de mauvais aloi », *DC* 1575, 1970, p. 1077-81 ; « Le témoignage commun des chrétiens », *DC* 1807, 1981, p. 450-58 ; R. WATSON, « Proselyte », *Biblical and Theological Dictionary*, Wesleyan Heritage Publications, 1999, p. 2303ss.

6) Cf. les documents de dialogue évangélique-catholique romain, *Appel à rendre témoignage* § 32 et *Koinonia* § 61, résume bien l'évolution perçue : « En ce qui concerne le 'prosélytisme', on remarquera que la compréhension de ce terme a considérablement changé dans certains milieux au cours des dernières années. Dans la Bible, le terme prosélyte n'avait aucune connotation négative. Il désignait une personne étrangère à Israël, qui, par la foi en Yahvé et l'acceptation de la loi, devenait membre de la communauté juive. Le terme avait le sens positif de converti au judaïsme (Ex 12.48-49). La chrétienté a repris ce sens positif et impeccable pour désigner une personne convertie du paganisme. Jusqu'au XX^e siècle, l'œuvre missionnaire et le prosélytisme étaient généralement considérés comme synonymes et sans connotation discutable. Ce n'est qu'au cours du XX^e siècle que le terme a été appliqué aux tentatives faites pour recruter des membres chez les autres, comme une forme illicite d'évangélisme ».

7) Cf. *Appel à rendre témoignage*, § 36 : « Par exemple nous avons noté l'utilisation de certaines techniques publicitaires dans les médias qui peuvent entraîner des pressions indues sur les lecteurs et les téléspectateurs ».

Au sein de l'orthodoxie, tout d'abord, s'est installé un mouvement d'autocéphalie⁸ aboutissant à l'indépendance ecclésiale des Églises orthodoxes locales. Ensuite, les Églises grecques-catholiques unies à Rome se sont à nouveau séparées des Églises orthodoxes, entraînant pour ces dernières de lourdes pertes d'effectifs⁹. Puis, les Églises minoritaires non orthodoxes d'Europe de l'Est ont connu un nouvel afflux. Enfin, des Églises, des organisations para-ecclésiales, des nouveaux mouvements religieux et communautés spéciales de l'Ouest ont mis à profit les nouvelles possibilités en Europe de l'Est pour entreprendre des campagnes de mission et d'évangélisation. Comme un raz-de-marée religieux, ces changements simultanés se sont abattus sur le patriarcat de Moscou et l'ont poussé à se replier.

Se fondant sur la conception de « territoire canonique », le Patriarcat de Moscou a affirmé une revendication exclusive de l'orthodoxie dans « sa » région¹⁰. Aux Églises et communautés religieuses non orthodoxes, il a été signifié que les « pays orthodoxes » d'Europe de l'Est étaient une *Sperrzone*, c'est-à-dire une zone à accès limité. Dans d'autres pays, les Églises orthodoxes font pression depuis le début des années 1990 pour une révision des lois religieuses libérales afin d'endiguer la vague d'activités missionnaires et évangélisatrices en provenance de l'étranger. Ce que l'Église catholique romaine considère comme une (ré)évangélisation de l'Europe, et ce que d'autres Églises et groupements mettent en œuvre avec une intention missionnaire, est perçu du côté orthodoxe comme un dévoiement des croyants orthodoxes et condamné comme du prosélytisme. Des Églises et « sectes » occidentales, selon l'expression dépréciative consacrée, essaient d'obtenir de nouveaux « gains territoriaux » par des méthodes missionnaires agressives ; elles feraient ainsi comprendre à l'orthodoxie qu'elle a échoué dans la mission et la construction de l'Église.

8) Après 1989, plusieurs Églises orthodoxes autonomes et autocéphales sont apparues sur l'ancien territoire du Patriarcat de Moscou ; il existe même plusieurs Églises orthodoxes en Ukraine. En toute vraisemblance, des motifs nationalistes plutôt que des considérations ecclésiologiques peuvent avoir joué un rôle dans la vague d'autocéphalie en Europe de l'Est.

9) Sur ce contexte post-communisme, voir : O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2010⁸, p.24-31.

10) Voir G. STRICKER, « 'Proselytismus' als ökumenisches Problem. Beobachtungen zum orthodox-katholischen Konfliktfeld in Russland », in *Glaube in der 2. Welt* 3, 1998, p. 25-31.

2.1.2 L'Église orthodoxe sur la défensive face aux non-orthodoxes perçus comme « prosélytes »

Depuis l'effondrement du communisme en Europe de l'Est, de nombreux *Evangelicals* ont entrepris des voyages dans cette partie du monde pour se livrer à ce qu'ils appellent *evangelism*¹¹. En janvier 1994, le catholicos orthodoxe arménien Karekin II s'est rendu aux États-Unis. Lors de ce voyage, il a partagé certaines de ses préoccupations concernant les relations entre orthodoxes et *Evangelicals*. Une rencontre a même eu lieu entre Karekin II, revêtu de ses habits sacerdotaux, une croix autour du cou, et un groupe d'*Evangelicals*. Ceux-ci sachant pourtant très bien à qui ils avaient affaire, ont insisté pour savoir s'il connaissait ou non le Christ Jésus. Karekin II a protesté énergiquement : « Le christianisme n'est pas quelque chose que nous héritons de l'Occident, [...] il existe chez nous depuis le début de l'ère chrétienne »¹² a-t-il rappelé.

De tels récits sont courants parmi les dirigeants orthodoxes d'Europe de l'Est et de l'ancienne Union soviétique. Pour ces derniers, les *Evangelicals* dans leur ensemble pourraient tirer profit de quelques leçons à la fois en théologie et en histoire de l'Église. Toutefois, si la plupart des *Evangelicals* n'en savent que très peu sur l'orthodoxie orientale, la réciproque est tout aussi vraie. Il suffit de noter la réaction de Iakovos, archevêque de l'archidiocèse grec orthodoxe d'Amérique du Nord et du Sud, dans une lettre encyclique publiée en septembre 1994 : il y déclarait que les adventistes du septième jour, les assemblées de Dieu et les pentecôtistes étaient des « groupes religieux qui ne sont pas de la tradition chrétienne »¹³.

Bien que l'inquiétude suscitée par le phénomène du prosélytisme à l'égard des orthodoxes ne soit pas nouvelle, les événements survenus en Europe orientale au cours des années 1990 ont contri-

11) Voir L. BEAUVISAGE, *La Croix et la faucille. La Religion à l'épreuve du postsoviétisme*, Paris, Bayard, 1999.

12) Cf. D. FINNEGAN, « Armenian Pope Delights Faithful, Audiences During Valley Visit », *San Gabriel Valley News*, 1994, p. A8.

13) Cf. « Archbishop Iakovos to the Pastors and Reverend Priests of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America », Septembre 1994, p. 1 : « Archbishop Calls Pentecostals Non-Christian », *Christianity Today* 39/1, 1995, p. 42. Heureusement, les dégâts ont été quelque peu limités grâce à la publication d'un correctif ultérieur mentionnant que « la plupart des congrégations d'assemblées de Dieu, de pentecôtistes et d'adventistes du 7^e jour appartiennent à la tradition chrétienne. Certaines ne le sont pas ».



Cosimo Rosselli, Public domain, via Wikimedia Commons

bué à le mettre en lumière. L'entrée non sollicitée de missionnaires protestants dans les communautés orthodoxes au Moyen-Orient s'étend sur plus d'un siècle et demi. Comme l'a noté Norman A. Horner, il est possible que ce prosélytisme ait émergé suite aux échecs rencontrés par les missionnaires protestants dans leurs efforts pour évangéliser les musulmans. Ceux-ci se seraient alors tournés vers diverses communautés orthodoxes déjà présentes et établies dans la région¹⁴. Un certain nombre d'études sur le sujet ont été entreprises par le Conseil des Églises du Moyen-Orient (CEMO) et par des membres individuels du Conseil¹⁵.

Les Églises orthodoxes d'Europe de l'Est et de l'ancienne Union soviétique ont été profondément troublées par ce qu'elles perçoivent comme une invasion de groupes déterminés à faire du prosélytisme en direction de celles et ceux qui, selon elles, font légitimement partie de leur troupeau¹⁶. De nombreux groupes, depuis

les confessions protestantes historiques jusqu'aux Églises les plus récentes regroupant des évangélistes indépendants, des organisations para-ecclésiales, des « sectes », et des nouveaux mouvements religieux se sont réjouis des nouvelles libertés dans l'ensemble de l'Europe de l'Est et dans l'ancienne Union soviétique¹⁷. Beaucoup ont profité de la situation pour transmettre leur message à l'Europe orientale. Ils sont parfois sensibles aux histoires culturelles et religieuses de la région, mais souvent ils ne le sont pas. Le zèle dépasse donc souvent la connaissance.

Il devient manifeste que l'Église orthodoxe, dominante dans cette région du monde depuis un millénaire environ, compte sur son lien culturel avec le passé pour aller de l'avant après l'ère de la répression soviétique. La présence du communisme depuis plusieurs décennies, avec sa persécution intense et féroce des Églises, a créé un vide spirituel énorme que les Églises nationales, orthodoxes et autres, ne peuvent combler faute de ressources suffisantes. Les protestants et d'autres groupes occidentaux sont arrivés dans la région avec un net avantage. Ils peuvent souvent se permettre d'entreprendre des choses dont les Églises orthodoxes ne peuvent encore que rêver¹⁸.

Face à ce qui est considéré et vécu comme une « invasion prosélyte », les primats des Églises orthodoxes ont publié une déclaration officielle le 15 mars 1992 : ils y dénoncent le fait que les pays traditionnellement orthodoxes soient désormais considérés comme des « territoires missionnaires » par divers groupes qui ont mis en place des réseaux missionnaires et de prosélytisme¹⁹. Les primats soutiennent l'idée selon laquelle le comportement des protestants fondamentalistes et des *Evangelicals* est inapproprié et que l'opinion des étrangers sur ces pays considérés comme *terra missionis* est inacceptable, « dans la mesure où l'Évangile y est prêché depuis des siècles »²⁰. Les primats continuent de souligner que la véritable mission « se réalise dans des pays non chrétiens et parmi des populations non chrétiennes »²¹.

14) N. A. HORNER, « The Problem of Intra-Christian Proselytism », *International Review of Mission* 70/280, 1981, p. 304-13, ici p. 312s.

15) Cf. G. SABRA, « Proselytism, Evangelisation, and Ecumenism », *Theological Review* 9/2, 1988, p. 23-36.

16) Voir « Message of the Primates of the Most Holy Orthodox Churches », *Ecumenical Trends* 21/4, 1992, p. 57-60.

17) G. OTIS, « The Holy Spirit Around the World in Rebuilding the Fires of Faith », *Charisma* 18/6, 1993, p. 55-56, 58-59.

18) Voir L. KISHKOVSKY, « Orthodoxy at a Crossroads », *Catholic World* 237/1417, 1999, p. 15s.

19) Voir « Message of the Primates... », p. 58.

20) Ibid., p. 58 ; cf. *Ad gentes* 13.

21) Ibid., p. 59.

Une sorte de déficit de sensibilité ecclésiale et culturelle s'observe chez certains groupes contemporains ; c'est là un fait très troublant pour la plupart des chrétiens orthodoxes et pour d'autres chrétiens qui ont payé le prix fort pour leur fidélité face à l'oppression communiste. Il semble également que les orthodoxes qui étaient peu préparés à se lancer dans un pluralisme sociétal pleinement démocratique ont surréagi. La commission théologique de l'Église orthodoxe russe a recommandé en 1994 au synode en place de se retirer unilatéralement du COE « en signe de protestation contre les intrusions missionnaires » perpétrées par d'autres Églises en Russie²². La région se revendique « orthodoxe », ce qui doit être compris comme « chrétien », parce que, dans le passé, l'Évangile y a été prêché, la culture christianisée ; l'Église orthodoxe aurait donc droit à exercer une certaine hégémonie culturelle. Le prosélytisme a été défini de manière si large que toute activité missionnaire ou évangélisatrice entreprise par des non orthodoxes dans ces pays est considérée comme illégitime, et les gens qui sont actifs dans de telles pratiques sont souvent décrits avec véhémence comme des « voleurs ».

Toute proportion gardée, l'irritation de la plupart des chrétiens orthodoxes contre certaines activités missionnaires catholiques romaines et protestantes qui, pour certains, prennent l'allure de « croisade », n'est pas sans quelque fondement. Sur ce point précis, le jugement du Père Congar dans le mensuel italien *Trenta Giorni* en avril 1993 était déjà sans appel : « L'ecclésiologie romaine actuelle (« le centralisme romain ») a parfois tendance à ne pas reconnaître véritablement sur le terrain l'Église orthodoxe comme une Église sœur et amoindrit ainsi la collégialité épiscopale reconnue par Vatican II »²³. Qu'il s'agisse de la défense d'un territoire canonique par l'Église orthodoxe russe ou de l'ouverture de nouvelles zones de mission par des Églises étrangères et des communautés particulières agissant de manière agressive, les deux attitudes reposent sur une conception non œcuménique de la mission, fondée sur la revendication de zones d'influence défendues contre des revendi-

cations territoriales d'autres Églises. Une telle approche met à mal la *Gemeinschaft* ecclésiale et transgresse le principe œcuménique de l'agir commun dans la mission.

2.2 Prosélytisme en Amérique latine

Une situation similaire existe en Amérique latine où l'accusation de prosélytisme est portée cette fois par l'Église catholique romaine.

2.2.1 Place centrale de l'Église romaine dans un imaginaire socio-politique et culturel en mouvement

Il peut être utile de rappeler que la position historique de l'Église romaine dans les sociétés latino-américaines est symbolisée de manière frappante par la place centrale ou publique d'innombrables villes conçues sur le modèle classique espagnol ou portugais. Un bâtiment imposant destiné aux autorités civiles ou politiques se dresse sur un côté de la place. Il s'agit de la mairie ou de l'hôtel de ville ou, dans la capitale, du palais présidentiel lui-même. Sur un côté adjacent de la place, un édifice religieux tout aussi imposant se dresse comme voisin immédiat. Une église, une cathédrale, ou la cathédrale nationale, fait correspondre le bâtiment gouvernemental à une contrepartie ecclésiale de l'État ou de l'autorité civile.

La proximité entre l'Église romaine et le pouvoir de l'État, attestée par cette présence commune sur les places des villes et villages d'Amérique latine, a profondément influencé le développement de l'Église et de la société depuis l'arrivée du christianisme dans le « Nouveau Monde ». Le bilan historique de l'Église romaine a été profondément ambivalent. Pendant la majeure partie de son histoire, cette Église a été un bastion du conservatisme social et du soutien au statu quo. Tout au long de la période coloniale, du XVI^e siècle au début du XIX^e siècle, malgré quelques exceptions individuelles honorables, l'Église romaine a semblé largement indifférente aux injustices sociales les plus cruelles et les plus dévastatrices, voire y consentir. À d'autres moments, et surtout dans le dernier tiers du XX^e siècle, l'Église catholique romaine a été une voix de premier plan – et parfois pratiquement la seule voix – qui s'est élevée pour protester contre la violence et défendre les opprimés.

22) « Ecu News », *Ecumenical Trends* 24/2, 1995, p. 16 ; cf. N. LOSSKY, « L'Église orthodoxe et le mouvement œcuménique. Les difficultés », *Recherches de science religieuse* 89/2, 2001, p. 225-245.

23) « Le Père Congar déplore le centralisme romain », *Service orthodoxe de presse* 179, 1993, p. 6.

L'héritage de ces époques passées reste présent dans l'Église catholique romaine d'aujourd'hui, alors qu'elle doit faire face aux nouveaux défis du XXI^e siècle. S'ils sont pris au sérieux, ces défis nécessiteront un changement ecclésiologique significatif tant au sein de l'Église romaine que de la société dans son ensemble. Au cours du XX^e siècle, le développement de l'industrialisation et de l'urbanisation a créé de nouveaux défis sociaux et culturels pour l'Église romaine. La sécularisation a entrepris de contester son autorité religieuse traditionnelle, tandis qu'un pentecôtisme dynamique a commencé à lui faire concurrence. Il ne fait guère de doute que la question des relations entre différentes fractions du protestantisme et l'Église romaine sera l'un des plus grands défis que chacune des deux parties devra relever dans les prochaines décennies. Les sociétés latino-américaines sont susceptibles de devenir de plus en plus pluralistes et mondialisées au fur et à mesure que le siècle avance. Pour travailler efficacement dans ce nouvel environnement, l'Église catholique romaine, les Églises évangéliques-pentecôtistes en augmentation constante et les Églises protestantes « historiques » minoritaires, parmi lesquelles les anglicans/épiscopaliens, presbytériens, congrégationalistes, luthériens, méthodistes, baptistes, quakers et mennonites, devront développer de meilleures relations collégiales et œcuméniques si elles veulent contribuer à l'évolution rapide et heureuse des sociétés d'Amérique latine.

Jusqu'à présent, les relations entre les Églises ont généralement été marquées par la suspicion et la concurrence plutôt que par le respect, la bienveillance et la coopération. Le danger est que les Églises ne parviennent pas à embrasser l'avenir et restent bloquées dans des schémas du passé. Le défi œcuménique - en vue de parvenir à de meilleures relations entre les Églises - et le défi social - en vue de contribuer ensemble à la construction de sociétés nouvelles porteuses d'espérance - sont les deux grandes questions qui devront façonner la pensée ecclésiologique dans les années à venir. L'histoire de l'Église en Amérique latine suggère que ce sera un défi important pour toutes les parties concernées. C'est ce qui constitue en partie la toile de fond de cet ensemble complexe. C'est à partir de celui-ci qu'il faut envisager l'accusation récurrente de prosélytisme portée ces dernières décennies par l'Église romaine à l'encontre de l'aile la plus dynamique de l'évangélisme en Amérique latine.

2.2.2 Discours offensif de l'Église catholique romaine et sémantique de l'accusation de prosélytisme

Dès la tenue de la première Conférence épiscopale latino-américaine (CELAM) à Rio de Janeiro en 1955, l'expansion sur tout le continent du mouvement évangélique-pentecôtiste constituait une préoccupation majeure pour la hiérarchie catholique romaine²⁴. Son inquiétude s'est révélée de façon aiguë en 1992 à Saint-Domingue lors de la 4^e assemblée de CELAM. À l'ouverture de la rencontre, le pape Jean-Paul II s'est montré particulièrement offensif dans sa critique des *sectas* (sectes) qu'il a qualifiées de groupes agressifs et de « loups rapaces »²⁵ qui portent atteinte à l'identité chrétienne et à l'unité culturelle. Toute une section du document issu de cette réunion est consacrée aux « sectes fondamentalistes », caractérisées par leur « zèle à faire du prosélytisme », et suggère une série de mesures fortes pour contrer leurs activités et leur fulgurante ascension²⁶. Pareille attitude du pontife romain est également manifeste dans sa communication à travers le document intitulé *Ecclesia in America*²⁷.

La critique formulée par la hiérarchie catholique romaine à l'encontre des cercles évangéliques-pentecôtistes en Amérique latine est également perceptible au niveau local et/ou national. Le clergé catholique romain au Guatemala a publié par exemple un texte intitulé *La Iglesia Católica en Guatemala. Signo de Verdad y Esperanza*²⁸. Ce document commence par revisiter l'histoire en décrivant la nature de la Réforme du XVI^e siècle. Il y est clairement dit qu'une grande partie de la croissance évangélique-pentecôtiste au Guatemala résulte d'aides en lien avec des intérêts politiques et

24) Cf. 1^{re} Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM). Rio de Janeiro. Conclusiones, 25 juillet-4 août 1955, § 69-73.

25) « Le voyage de Jean-Paul II à Saint-Domingue (9-14 octobre). Nouvelle évangélisation », DC 2061, p. 1026, § 12 : « À l'exemple du Bon Pasteur, vous devez paître le troupeau qui vous a été confié et le défendre contre les loups rapaces. Les sectes et les mouvements « pseudo-spirituels » dont parle le Document de Puebla (§ 628) sont, vous le savez bien, une cause de division et de discorde dans vos communautés, et il est urgent d'affronter leur expansion agressive ».

26) CELAM, *Santo Domingo*, § 139-46.

27) JEAN-PAUL II, *Ecclesia in America*, § 73.

28) Próspero Penados DEL BARRIO, *La Iglesia Católica en Guatemala. Signo de verdad y esperanza. Carta pastoral Monseñor Próspero Penados del Barrio, Arzobispo de Guatemala, sobre la relación de la Iglesia Católica con los grupos religiosos no-católicos*, Guatemala, CEG, 1989.

économiques nord-américains dont l'impact négatif conduit à une remise en cause de l'unité familiale et à la destruction de l'identité nationale et culturelle²⁹.

Des tentatives de l'Église romaine pour endiguer, pour ainsi dire, le « raz-de-marée » évangélique-pentecôtiste latino-américain ont parfois pris l'aspect de champ de bataille et de « piques » pastorales et idéologiques qui peuvent se voir dans des publications officielles. Dans certains pays du continent, l'Église romaine cherche à obtenir des mesures énergiques de la part des autorités gouvernementales en vue de refréner nombre d'activités évangéliques-pentecôtistes, comme l'arrivée de missionnaires étrangers, des exigences relatives à une reconnaissance légale des organisations évangéliques et des biens religieux et/ou ecclésiastiques³⁰. La Colombie a ainsi connu une période intense de persécution (1950-1957) désignée sous l'appellation de la *Violencia* mais ce n'est là qu'un exemple parmi de nombreux autres d'une situation problématique et explosive qu'a connue l'Amérique latine³¹.

Tous les catholiques romains ne cultivent certainement pas une vision purement négative de l'évangélisme pentecôtiste en Amérique latine. Des théologiens et missiologues reconnus de la tradition catholique romaine, comme le Bolivien Frans L. Damen³², paraissent à certains égards plus rigoureux dans leurs analyses et jugements, bien qu'ils continuent de maintenir la conviction selon laquelle l'Église catholique romaine est la seule *vera Ecclesia* sur le continent. Damen reconnaît que des leçons peuvent être apprises des *sectas* et que certaines de leurs caractéristiques constructives peuvent servir de *stimuli* aux catholiques romains pour repenser la

façon dont ils vivent leur propre foi³³; l'engagement envers l'Église romaine ne doit toutefois pas être compromis³⁴. D'autres sont encore plus optimistes. Après avoir mené une enquête sur la présence des évangéliques-pentecôtistes dans les métropoles de São Paulo et de Caracas, Philip Berryman propose des éléments que les deux traditions puissent mutuellement apprécier afin de mieux répondre aux besoins matériels et spirituels concrets des masses populaires³⁵. Quelle que soit leur évaluation finale de l'évangélisme latino-américain, la plupart des documents³⁶ appellent les protagonistes catholiques romains à être respectueux des *sectas* et à approfondir leur propre foi afin de ne pas être la proie du prosélytisme de celles-ci.

Nombreux sont les Latino-américains à se revendiquer ouvertement du catholicisme par naissance et par culture. Se convertir à la foi protestante évangélique et pentecôtiste est donc, par définition, inséparable d'une décision d'abandonner ou de quitter l'Église catholique romaine. Il s'ensuit qu'à partir d'une perspective de chrétienté ou christendom perspective – qui a tendance à être le modèle catholique romain latin dans plusieurs pays de ce continent – toute conversion devient un acte de prosélytisme. L'appel à la mission de la part d'une Église qui se veut hégémonique doit, par conséquent, amener à une consolidation, une nouvelle dynamique et une réappropriation du substrat catholique romain.

2.2.3 Emploi du terme *sectas* comme marqueur identitaire du mouvement évangélique-pentecôtiste latino-américain

L'étiquette *sectas* dont l'Église catholique romaine fait usage pour nommer, entre autres, les Églises évangéliques-pentecôtistes latino-américaines est une désignation de type sociologique bien

29) 500 años sembrando el Evangelio. Carta pastoral colectiva de los obispos de Guatemala, Guatemala, CEG, 1992², p. 18.

30) B.H. SMITH, *Religious Politics in Latin America. Pentecostal vs. Catholic*, South Bend, Notre Dame Press, 1998, p. 60-64 ; A. GILL, « The Struggle to be soul provider. Catholic Responses to Protestant Growth in Latin America », *Latin American Religion in Motion*, C. SMITH & J. PROKOPY (ed.), New York, Routledge, p. 17-42 ; A. GILL, « The Economics of Evangelization », *Religious Freedom and Evangelization in Latin America. The Challenge of Religious Pluralism*, P. E. SIGMUND (ed.), Maryknoll, Orbis, 1999, 2009, p. 70-84.

31) E. E. BRUSCO, « Colombia. Past Persecution, Present Tension », *Religious Freedom*, P. E. SIGMUND (ed.), p. 235-52, spéc. p. 238-249.

32) F. L. DAMEN, *El desafío de las sectas*, La Paz, SNE, 1988 ; Id., *La cuestión de las sectas*, La Paz, SNE, 1990.

33) S. BEVANS, « What Catholics Can Learn from Evangelical Mission Theology », *Missiology* 23/2, 1995, p. 155-64 ; S. ESCOBAR, « Missions and Renewal in Latin-American Catholicism », *Missiology* 15/2, 1987, p. 33-46.

34) Certaines de ces caractéristiques incluraient, par exemple, l'enthousiasme et la joie de vivre la foi chrétienne et la participation active des masses. Certains des éléments non négociables seraient l'accent mis sur la communauté et l'option préférentielle pour les pauvres.

35) P. BERRYMAN, *Religion in the Megacity. Catholic and Protestant Portraits from Latin America*, Maryknoll, Orbis, 1996.

36) *La Iglesia Católica en Guatemala*, § 26-30 ; F. DAMIAN, *El desafío de las sectas*, p. 78-95 ; S. GALILEA, *Los católicos y las sectas*, « Cuadernos Sociales 2 », Lima, Librería San Pablo, 1990, p. 29-32.

appropriée pour une institution qui se considère comme centrale, historique et première par rapport à d'autres groupes religieux minoritaires classés comme récents, périphériques et servant leurs propres intérêts³⁷. Dans l'ensemble, l'Église catholique romaine en Amérique latine n'a pourtant pas de problème semblable avec les Églises protestantes dites historiques. Ces dernières manifesteraient peu d'enthousiasme pour l'évangélisation et ne constitueraient donc pas, pour la tradition catholique romaine et à ses yeux, une réelle menace démographique et politique. Elles ne sont pas en concurrence avec l'Église romaine en matière de « prosélytisme ». Des documents officiels à tous les échelons de la vie ecclésiale catholique font régulièrement une distinction entre ces Églises historiques et les *sectas*³⁸. L'usage du terme *secta* en espagnol n'est pas sans présenter de difficulté quant à sa signification lorsqu'on sait qu'il peut être également employé pour désigner des cultes non chrétiens. En ce sens, il est possible de voir dans l'emploi de *secta* une catégorisation sociologique qui inclurait à la fois des chrétiens extérieurs à l'Église catholique romaine et des adhérents à d'autres cultes. Une telle désignation peut paraître offensante pour celles et ceux qui se reconnaissent dans le mouvement évangélique-pentecôtiste latino-américain.

La « première évangélisation incomplète » menée en Amérique latine par les *conquistadores*, que l'Église catholique romaine déplore et reconnaît ouvertement, n'a souvent laissé qu'une religion de rituels et de croyances peu informées, sans un véritable retournement du cœur et de l'esprit de l'être humain vers le Dieu-Trinité. De ce fait, nombre d'évangéliques-pentecôtistes sur le continent considèrent la plupart des catholiques romains comme des adhérents de nom qui ne feraient qu'effectuer des rites de passage (baptême des enfants, première communion, confirmation, mariage, sacrement de l'onction des malades, etc.), mais sans une authentique fidélité et un attachement au Christ, à l'Église et à son enseignement. Leurs modes de vie ne seraient pas significativement marqués par l'Évangile. Un déficit en matière de changement de comportement et d'exigence de conversion chez des catholiques ont souvent été mis en avant par nombre d'évangéliques-pente-

côtistes comme la démonstration d'une carence intrinsèque de la piété catholique romaine. Un nombre important d'études de type anthropologique fondées sur des témoignages de conversion et de changement d'identité culturelle a vu le jour dans le contexte latino-américain³⁹. L'explication et l'évaluation de ces phénomènes diffèrent selon la perspective de chaque auteur.

Devenir un évangélique-pentecôtiste en Amérique latine est souvent présenté comme la genèse d'un mode de vie nouveau et l'intégration à une vision du monde nouvelle. Force est de reconnaître cependant que le mode de vie ou encore la piété des évangéliques ne se révèlent pas toujours à la hauteur des idéaux proclamés.

Certains évangéliques-pentecôtistes portent un jugement sévère sur l'institution, la théologie et la praxis de l'Église catholique romaine sur le continent. Ce jugement consiste à considérer l'Église romaine comme trop syncrétiste et donc trop peu biblique dans son agir. L'engagement d'évangéliser celles et ceux qui se trouvent au sein d'une telle tradition ecclésiale apparaîtrait par conséquent, aux yeux de beaucoup d'évangéliques-pentecôtistes, comme un véritable devoir missiologique, un appel nécessaire au salut. Dans leur zèle évangélisateur, certains tenants évangéliques ont eu recours à des tactiques et stratagèmes qui sont incontestablement contraires à l'Évangile et à l'éthique⁴⁰.

Le cadre restreint de cette contribution ne permet pas de passer en revue l'ensemble des bouleversements ecclésiologiques, théolo-

37) Voir F. L. DAMEN, *El desafío de las sectas*, p. 29-44 ; Id., *La cuestión de las sectas*, p. 40-64 ; contre S. GALILEA, *Los católicos y las sectas*, p. 9-12.

38) JEAN-PAUL II, *Ecclesia in America*, § 49.

39) S. ANNIS, *God and Production in a Guatemalan Town*, Austin, TX, University of Texas Press, 1987 ; D. MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, London, Basil Blackwell, 1990 ; V. GARRAD-BURNETT & D. STOLL (ed.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993 ; A. M. HALLUM, *Beyond Missionaries. Toward an Understanding of the Protestant Movement in Latin America*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1996 ; R. A. CHESNUT, *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1997 ; J. BURDICK, « What is the Color of the Holy Spirit ? Pentecostalism and Black Identity in Brazil », *Latin American Research Review* 34/2, 1999, p. 109-131 ; D. SMILDE, *Reason to Believe Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*, Berkeley/Los Angeles/London, University California Press, 2007 ; P. WADE, *Race and Sex in Latin America*, London, Pluto Press, 2009.

40) Des théologiens et missiologues évangéliques critiquent un certain nombre d'aspects des croyances et pratiques évangéliques-pentecôtistes. Cf. E. C. NÚÑEZ et W. D. TAYLOR, *Crisis and Hope in Latin America. An Evangelical Perspective*, William Carey Library, 1996, p. 331-436 ; J. M. BONINO, *Faces of Latin American Protestantism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.

giques et anthropologiques majeurs provoqué par le mouvement de la théologie de la libération, avec l'émergence des communautés ecclésiales de bases (CEB). Son croisement et ses contacts avec le mouvement évangélique-pentecôtiste, connu pour sa croissance extraordinaire qui a transformé le paysage et la démographie religieux de l'Amérique latine, constituent, semble-t-il, l'un des événements ecclésiologiques les plus inédits de la seconde moitié du XX^e siècle. Le point d'intersection des deux mouvements se situe dans leur préférence pour les pauvres et les masses populaires défavorisées. Aussi ont-ils déplacé le centre de gravité de la théologie du monde interne de l'Église officielle vers la vie des pauvres jusqu'à reconnaître que « si la théologie de la libération a choisi les pauvres, les pauvres ont choisi l'évangélisme pentecôtiste ». Aucune sphère géographique et géopolitique du monde ne nous est apparue aussi singulière et complexe : s'y jouent et s'y profilent de multiples enjeux de type historique, théologique, anthropologique, missiologique, politique et sociétal.

3. Conclusion et perspectives

Tout au long de cette étude, nous avons tenté de montrer qu'il existe des manières *différentes* d'utiliser et d'appliquer le terme « prosélytisme » en fonction de celui qui le définit et du lieu où il se situe. Force est de constater en Europe de l'Est et en Amérique latine que ceux qui font usage du terme l'ont défini, la plupart du temps, *pour* les autres plutôt qu'avec ces derniers. Lorsque le terme est défini pour un autre groupe auquel il lui est unilatéralement appliqué, alors la question semble prendre l'allure d'une forme d'« oppression ecclésiale »⁴¹.

Si le prosélytisme désigne des stratégies et méthodes inappropriées – comme par exemple la coercition, la manipulation, l'intimidation, les pressions sur la conscience humaine, la violence, les représentations erronées et tendancieuses d'autres groupes cibles – pour tenter de convertir des individus à un groupe religieux quelconque, alors il ne fait aucun doute qu'on pourra facilement parvenir, sur le phénomène, à un ample consensus et à un accord authentique entre Églises et communautés ecclésiales.

41) Cf. C. M. ROBECK, « Mission and the Issue of Proselytism », *IBMR*, 20/1, 1996, p. 2-8, ici p. 7 ; J. C. HAUGHEY, « The Complex Accusation of Sheep-Stealing. Proselytism and Ethics », *Journal of ecumenical studies* 35/2, 1998, p. 257-268.

Toute tentative « pour se prendre des membres d'Église les uns aux autres » par des moyens indignes constituent un prosélytisme négatif, péjoratif⁴² et de mauvais aloi.

Si, en revanche, le prosélytisme est perçu comme un appel à la conversion qui implique pour une personne de quitter la communauté et les pratiques religieuses auxquelles celle-ci est déjà affiliée mais que le groupe évangéliste juge, en quelque sorte, très peu satisfaisantes, alors le débat sur le phénomène prosélyte prendra quasiment une autre tournure et promet d'être long. La même activité peut être jugée très différemment, selon que l'on cherche l'évaluation de la « partie *prosélyte* », celle des personnes laïques approchées par ce groupe, ou le point de vue des responsables d'Église qui sont chargés de la pastorale des « personnes cibles du prosélytisme » au sein de leur communauté d'origine. Le caractère *constitutif* de la mission en tant qu'expression de l'unité et de la *communio* exige un effort de témoignage commun.

La situation mondiale actuelle demande que les Églises fassent ensemble ce qu'elles ne doivent pas faire séparément. La recherche d'un témoignage commun aidera les Églises à sortir de leurs loyautés paroissiales et les encouragera à s'interroger ensemble sur la volonté du Dieu-Trinité pour le monde d'aujourd'hui.

42) Cf. Koinonia, § 61.

Le prosélytisme, entre contrainte et libre choix

L'exemple de l'activité missionnaire évangélique au Liban¹

Fatiha Kaouès



Fatiha Kaouès a consacré sa thèse de doctorat au développement du protestantisme évangélique au Moyen-Orient et à l'évolution des relations islamo-chrétiennes. Chargée de recherche au CNRS, elle est spécialisée dans l'étude des phénomènes religieux contemporains. Elle se consacre plus particulièrement à l'étude des ONG confessionnelles et aux enjeux qu'elles revêtent à l'époque contemporaine.

Le prosélytisme désigne le zèle déployé en vue de convertir autrui à une doctrine ou une religion. Le terme a acquis au fil du temps une connotation péjorative et inclut implicitement une notion de contrainte. Pour autant, il n'est aisé de déterminer ce qui tient de l'imposition et de la libre expression de ses opinions. À partir de plusieurs terrains de recherche doctoraux et postdoctoraux effectués entre 2012 et 2017, je propose une analyse des différentes modalités de discours à visée prosélyte en milieu évangélique, afin de déterminer leurs enjeux et limites.

Le premier terrain nous conduit au Liban, où j'ai suivi, en observation participante, le parcours d'une équipe de missionnaires protestants évangéliques, dirigés par un prédicateur américano-libanais, George Houssey. Le second chapitre nous amène à suivre les réflexions d'un universitaire évangélique américain, Colin Chapman. Si les premiers professent une forme de prosélytisme direct, assumé, le second tente de penser une forme d'évangélisa-

tion non coercitive, plus « acceptable » au plan éthique. Au terme de mon analyse, je tente de démontrer les limites d'un tel exercice et relativise les différences entre ces deux formes de prosélytisme, au regard de la libre expression de ses convictions religieuses.



La question du prosélytisme est complexe à appréhender. Elle ne constitue pas une notion juridique à proprement parler bien que le droit tende à en faire usage de façon croissante. Dans sa lutte contre la radicalisation en milieu carcéral, le gouvernement français tente ainsi d'incarcérer ensemble les prévenus afin d'éviter qu'ils n'influencent leurs codétenus en faisant usage de « prosélytisme religieux radical ». Toutefois, la Cour européenne des droits de l'homme estime nécessaire de distinguer « le témoignage chrétien du prosélytisme abusif »². Les adjectifs en usage, par leur caractère flou et fluctuant, comme « radical » ou « abusif », disent bien la difficulté du législateur à encadrer une notion complexe. Pour Philippe Greiner, spécialiste en droit canonique catholique, les autorités publiques européennes s'appuient sur le critère de la protection des droits et des libertés fondamentaux d'autrui pour déterminer le caractère abusif ou non de l'activité prosélyte. Ce faisant, elles favorisent les principes auxquels s'adosse la légitimité de l'État³.

Engager l'Islam. De la théorie à la pratique

Ma toute première rencontre de Georges Houssey remonte à juin 2011 à Beyrouth. Sa mère était originaire d'un village chrétien orthodoxe du nord du Liban et son père était issu d'une famille chrétienne maronite de Zgharta, où Georges vit le jour en 1949. Alors qu'il avait deux ans, sa famille émigra à Tripoli, la plus grande ville du Nord du pays, située au bord de la mer Méditerranée, près de la frontière syrienne. Houssey raconte le Liban de son enfance comme marqué par des relations difficiles entre chrétiens et musulmans. Adolescent, Georges rencontra un étudiant libanais, Fayez Youssef, qui avait installé un poste missionnaire dans son

70

71

1) La deuxième partie de cet article sera publiée dans le prochain *Cahier d'études missiologiques et interculturelles*.

2) P. Greiner, « Genèse de la laïcité et prohibition du prosélytisme », *Revue Transversalités*, 108/4, 2008, 08, p. 21-37.

3) F. Safi, « Prosélytisme. Propos introductifs », *Société, droit et religion* 7/1, 2017, p. VII-XVII.

quartier. Il s'approcha de Georges, alors que ce dernier jouait au football et lui confia une copie de l'évangile de Matthieu en arabe. « Son sourire éclatant et sa poignée de main chaleureuse me firent une impression indélébile » se rappelle Houssey. Ce dernier fréquentait une école paroissiale qui réclamait que tous les étudiants orthodoxes se rendent à l'Église chaque dimanche. La liste des absents était présentée au directeur chaque lundi matin. « Je n'ai jamais raté une classe. Je ne le pouvais pas ! », affirme Houssey. La rencontre que fit Georges avec le missionnaire modifia certainement son « être intérieur », de sorte que « le vieux Georges était mort ».

Houssey affirme que le changement le plus important qui se produisit en lui eut lieu en 1964, lorsque des missionnaires occidentaux membres de l'organisation Operation Mobilisation conduits par le Suisse Ullrich Bruderer se présentèrent au domicile de sa mère. Au fil du temps, Houssey s'engagea auprès de diverses organisations missionnaires, celle des Navigateurs, de Campus crusade, d'InterVarsity, et il fut le président de Campus Christian Fellowship. Les missionnaires américains exercèrent une grande influence sur lui, notamment Mabel Summers, un évangélique américain. *Club to Lions* est le programme de formation et d'entraînement de l'organisation qu'il a fondée, Horizons International, dans l'objectif est d'accroître le nombre de « chrétiens d'origine musulmane », les CMB ou Christians with Muslim Background.

Les formations ont lieu à Fort Worth, au Texas et à Boulder, au Colorado et les stages d'évangélisation ont pour théâtre divers pays musulmans. Après avoir suivi la formation, j'ai participé au stage pratique qui avait lieu au Liban. La formation évangélique comprend deux étapes.

72

La théorie

La formation théorique se fait en plusieurs modules. Plusieurs formateurs se relaient. En préambule, G. Houssey explicite l'esprit et le sens que revêt le séminaire. L'audace, explique-t-il, n'est pas chose naturelle pour l'être humain. Moïse se sentait embarrassé (Ex 3-4), Gédéon se sentait trop petit (Jg 6-7), la peur empêcha le peuple de venir au Christ (Jn 12,42). Pour le missionnaire, l'intrépidité qui se traduit en grec par *parrhesia* signifie « parler ouvertement ». L'audace revêtirait une double acception : au sens négatif,

elle désignerait une attitude immodeste, agressive, mordante. Au sens positif, la hardiesse caractérise l'être humain confiant, courageux, qui ose et prend des risques. Pourquoi être audacieux ? Pour le missionnaire, prêcher l'Évangile implique de déclarer et d'annoncer la bonne nouvelle. Mais une telle hardiesse ne doit pas être confondue avec l'extraversion. Selon Houssey, une personne audacieuse peut fort bien être quelqu'un de tranquille et calme ; pour le missionnaire, c'est la confiance en Dieu qui confère le courage. L'audace est donc un message en elle-même qui encourage au prosélytisme, sans fausse pudeur. Il importe que le missionnaire fasse preuve d'audace et transmette une impression de confiance afin d'être légitime. Être audacieux en somme, c'est manifester sa confiance et la force de sa foi.

Le second volet de la formation porte sur les attitudes qu'il convient de tenir vis-à-vis de l'islam et la transformation par « le pouvoir de l'amour ». Le missionnaire considère plusieurs sentiments que génère l'islam. Le premier est la peur née d'un danger physique, celle d'offenser les musulmans, ou de se confronter à la victoire de l'islam. Le deuxième sentiment majeur que ressentirait le chrétien vis-à-vis de l'islam serait la colère née d'une histoire conflictuelle (dans l'esprit du missionnaire, il s'agit uniquement d'agressions subies par les chrétiens). Le troisième sentiment relevé par Houssey est celui de la fascination : les chrétiens évangéliques en particulier tendraient à éprouver des sentiments mêlés envers la culture musulmane, et singulièrement, une certaine fascination face à la force de la dévotion islamique. Pour Houssey, ces sentiments sont négatifs et conduisent ceux qui sont engagés dans l'activité prosélyte à de mauvaises stratégies : la peur conduit au secret, la colère incite l'agressivité, la fascination légitime le syncrétisme.

Dans les séminaires d'*Engaging Islam*⁴, plusieurs idées-forces peuvent être relevées : tout d'abord, il existe différentes sortes de musulmans. Houssey raconte son histoire pour témoigner de ses liens avec les musulmans qui n'étaient pas toujours empreints de négativité. L'une des leçons importantes qu'*Engaging Islam* enseigne est que les musulmans sont très différents les uns des autres et qu'il est nécessaire de s'adapter à la diversité de leurs profils. Houssey

73

4) NDLR : intitulé de cette formation, le plus souvent désignée par l'acronyme EI dans la suite de l'article.

regrette l'ignorance manifestée par les Occidentaux, surtout américains, à propos des musulmans qui demeurent trop souvent des énigmes pour eux, si bien qu'ils se réfugient dans des stéréotypes. Or, aucune évangélisation ne peut être efficace, affirme Houssney, sans connaissance véritable des musulmans. C'est là l'une des clés de la réussite d'une entreprise missionnaire : pour savoir qui sont les musulmans, il faut faire l'effort d'en connaître quelques-uns. Houssney pense que de nombreux Américains n'ont jamais rencontré un seul musulman de leur vie. Le programme EI contient une section intitulée « Réactions à l'islam » qu'anime André, fils aîné de Houssney. Pour lui, le fait que son fils dispose d'une double appartenance culturelle arabe et américaine l'avantage pour saisir la perspective d'un chrétien ordinaire et son opinion sur l'islam, et en même temps le conduit à éprouver une certaine empathie pour les musulmans qu'il a côtoyés aux États-Unis et au Liban.

Arrêtons-nous sur les principales théories développées par le missionnaire, qu'il tient pour essentielles pour assurer le succès de son entreprise prosélyte.

La peur est injustifiée et mauvaise conseillère

Les missionnaires constatent que les chrétiens sont gagnés par la peur face à l'essor de l'islam, voyant « les mosquées remplacer les églises en Europe ». Houssney semble confirmer ce constat peu nuancé. Il appelle toutefois à un « changement de paradigme pour transformer la plainte en action transformatrice » de cette réalité qui inquiète tant de missionnaires évangéliques.

Ce changement d'attitude est requis pour que le mouvement missionnaire ait un impact sur les « âmes égarées » de ce monde, notamment les musulmans. La peur en effet tend à inciter le repli, le mensonge, la dissimulation de ses activités missionnaires.

74

Or, *Engaging Islam* assure qu'entourer l'activité évangélique de secret est non seulement inadéquat mais aussi contreproductif. Il conviendrait plutôt d'œuvrer dans le prosélytisme sans embarras. Les cultures musulmanes, selon les missionnaires d'EI, valorisent le courage. Le secret est considéré par elles comme une marque de faiblesse et de fourberie. Les missions secrètes entraînent la suspicion sur leurs auteurs. Cela est d'autant plus dommageable au Liban, un pays où l'activité de groupes tels que la CIA et des espions en faveur d'Israël ont plusieurs fois fait l'actualité.

La fascination pour l'islam est un danger majeur

La fascination est en quelque sorte l'extrême opposé du sentiment de peur. Pour les prédicateurs d'*Engaging Islam*, certains missionnaires, essayant de s'adapter aux pays musulmans en étudiant leur culture et doctrines, ne réalisent pas que leur étude a fâcheusement dérivé vers une forme de fascination. Ils seraient passés sans y prendre garde d'une attitude de sympathie mesurée à une forme d'admiration dangereuse des musulmans.

Dès lors, ils ne considèrent plus les musulmans comme un peuple égaré dans une religion fausse, mais comme les héritiers d'une tradition de grande valeur et les membres d'une culture riche. Ils sont impressionnés par la dévotion des musulmans et leur zèle pour Dieu, qu'ils opposent à l'apparent laxisme de nombreux chrétiens. Venus des USA ou d'Europe, où la sécularisation a gagné des pans de plus en plus larges de la population chrétienne, ils sont surpris par la ferveur pratiquante des Arabes musulmans.

Une telle fascination est incompatible avec un travail d'évangélisation efficace. Houssney tient à mettre vigoureusement en garde les missionnaires chrétiens contre cette faiblesse coupable. Le culte islamique semble, selon lui, admirable en surface : des millions de musulmans procèdent avec soin à leur ablution rituelle, étendent un tapis de prière et se prosternent devant Dieu plusieurs fois par jour, dès l'aube. Le nom de Dieu est toujours sur leurs lèvres.

Pour certains chrétiens qui sont attristés voire honteux de la faiblesse de la civilisation du christianisme, l'islam offrirait une « alternative exotique » qui les détournerait de leur propre héritage. Ils deviendraient « intoxiqués » par un passé islamique mythifié que des sources musulmanes et même occidentales décriraient (faussement selon le missionnaire) comme une civilisation glorieuse et brillante.

75

Ce « flirt » conduirait, selon les formateurs d'*Engaging Islam*, à une forme de syncrétisme blâmable, un coupable mélange de systèmes de croyances. Les chrétiens doivent demeurer fermes et maintenir une distance claire avec l'islam tout en se rapprochant des musulmans ; l'évangélisation ne peut supporter à cet égard la moindre hésitation dans son effort pour repousser le péché au cœur du comportement des musulmans.



Károly Ferenczy, Le Sermon sur la montagne, 1896, Galerie nationale hongroise, Budapest

Il faut distinguer Islam et musulmans

L'une des idées essentielles développées lors du séminaire de formation évangélique d'*Engaging Islam* tient dans la nécessaire distinction entre l'islam comme système et les musulmans en tant que peuple. Il convient d'« aimer » les musulmans et de « haïr les mensonges qui les maintiennent en captivité ». Houssney précise que sa formulation peut sembler extrême pour des esprits « post-modernes », instruits à l'idée de respect de toutes les religions. Il tient à affirmer que « l'islam est un faux évangile », et Mohammed était « un faux prophète qui clama que Jésus n'était pas mort sur la croix pour nous sauver de nos péchés ». Houssney est catégorique à cet égard : le mal contenu dans l'islam est incontestable.

76

Les chrétiens ont les meilleures raisons au monde de détester les musulmans. La charité chrétienne doit pourtant les en dissuader. Il convient à ses yeux de se souvenir de la promesse de pardon formulée par Jésus aux soldats romains, membres d'une autre fausse religion, qui affirma qu'ils l'avaient maltraité « parce qu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient ».

Jésus à propos du nombre réduit de disciples choisis par rapport au nombre important d'invités (Mt 22, 14). Pour Houssney, les missionnaires doivent demeurer fermement ancrés dans leur objectif principal qui est d'engager les musulmans sur la voie du Christ et non pas de défaire un système de croyances, de défer une culture ou d'abaisser une civilisation.

Les convertis ont des motivations diverses

Sur le terrain missionnaire, affirme Houssney, il est malaisé de s'assurer de la sincérité des convertis. En effet, les nouveaux disciples du Christ peuvent se convertir au christianisme pour obtenir des bénéfices tels qu'un travail, une aide matérielle, un visa pour les États-Unis, un mariage avec un(e) chrétien(ne) ou simplement une attention spéciale et de l'amitié. Les missionnaires d'EI affirment qu'il serait inapproprié de rechercher à toute force d'augmenter le nombre de chrétiens « nominaux » dans le monde, ou d'« occidentaliser » les musulmans, en poursuivant un agenda politique ou culturel. Le qualificatif de chrétien « nominal » désigne le fidèle dont le lien au christianisme ne serait que culturel ou familial.

Parmi les mises en garde d'importance dont le missionnaire doit pleinement prendre conscience, se trouve la nécessaire conscience des motivations d'un disciple du Christ qui ne peuvent pas toujours être rapportées à la foi. Houssney relève plusieurs types de disciples malvenus que Jésus recevait déjà. En premier lieu, il faut noter les opportunistes. Ceux-là peuvent être rapprochés des personnes qui voulaient profiter par exemple d'un repas gratuit. La deuxième catégorie d'individus convertis pour des motifs regrettables est constituée de « spectateurs ». Dans la Bible, Jésus attirait des gens intrigués par ses miracles et enseignements et désireux d'assister à un « beau spectacle ». Toutefois, Jésus les aimait et les accueillait. Heureusement, les convertis se composent aussi de personnes en recherche de la vérité (*enquirers*), des gens qui ont « faim » et « soif » de droiture. Jésus les aimait pareillement et satisfaisait leurs besoins en leur faisant profiter de ses enseignements. Il y avait aussi les « outsiders » : samaritains, collecteurs de taxes, femmes aux mœurs légères. Ces gens détestés par les Juifs étaient bien accueillis par Jésus. Il y avait enfin la catégorie des nécessiteux : les malades, les enfants et les pauvres. Le Christ les aimait et les incluait au sein des bénéficiaires de son ministère.

77

La tolérance met en péril l'évangélisation

Il est un autre obstacle à l'évangélisation que le missionnaire décrit avec quelque ironie en ces termes : « Un sentiment charmant induit par une conception moderne typique et connecté aux notions de progrès et de fraternité ». Il semble que cet obstacle qualifié par Houssney de naïf et d'idéaliste ne soit pas autre chose que la tolérance religieuse. Cette tolérance conduirait à ses yeux à un désaveu déplorable de l'esprit missionnaire. Il poursuit en considérant que ce concept est étranger à la fois à l'islam et au christianisme biblique.

À l'appui de son propos, il cite l'exemple d'un porte-parole d'une grande dénomination évangélique aux USA qui est à la tête d'un département des relations entre chrétiens et musulmans (qu'il ne nomme pas) et qui donna un discours émouvant dans une Église, au cours duquel il récita la *fatih*a – le premier chapitre du Coran intégré dans la prière quotidienne – avec les larmes aux yeux. Houssney rapporte comme un fait déplorable cette anecdote, ajoutant que le pasteur compara les mots du Coran avec la prière chrétienne. Il devait admettre qu'il existait une grande différence, mais insista sur le fait que les deux prières transmettaient essentiellement la grandeur de Dieu.

Houssney poursuit dans le rappel de ses souvenirs édifiants, en rapportant le propos d'un professeur séminariste, qui affirma en substance « je ne savais pas à quel point l'islam et le christianisme étaient similaires. Maintenant je crois que les musulmans ont surtout besoin d'être éclairés ». Un autre commentateur respecté qui avait pourtant conduit des dizaines de missionnaires chrétiens vers le monde musulman, rapporte Houssney, affirma que Mahomet était peu éloigné des enseignements de la Bible et que les valeurs de l'islam étaient congruentes avec celles dispensées par la Bible. Dès lors, il estimait que le Coran était un outil adéquat pour diriger les musulmans, à condition de le présenter comme une interprétation de la Bible.

Ainsi, Houssney met en garde contre une certaine pensée pluraliste et ses effets compromettants. L'une des dissemblances essentielles auxquelles se réfère Houssney porte sur la vie après la mort : si l'islam croit en l'existence de l'enfer et du paradis, il ne fournit aucun moyen de sécuriser la destination du croyant, en dehors du djihad guerrier, du martyr ou de la mort pendant le pèlerinage.

L'évangélisation est un combat

L'évangélisation étant un combat, les missionnaires soutiennent un prosélytisme offensif. Todd Gunning, missionnaire d'EI, est formel : l'évangélisation est une bataille, inscrite dans le cœur de la mission du chrétien. Il prévient les missionnaires que leur œuvre est difficile et peut être dangereuse, mais que cela est dans l'ordre naturel des choses. Depuis le début de son œuvre, Jésus ne cachait pas à ses disciples qu'en suivant ses enseignements et son exemple, ils se plaçaient en posture difficile et étaient susceptibles de subir la persécution. C'est pourquoi il leur dit : « Heureux serez-vous, lorsqu'on vous outragera, qu'on vous persécutera et qu'on dira faussement de vous toute sorte de mal, à cause de moi » (Mt 5,11). Dès lors, le rappel est clair : la souffrance est une partie essentielle de l'évangélisation.

Le missionnaire rappelle l'autorité des Écritures qui doit orienter le missionnaire : Paul considérait Timothée comme un soldat (1 Co 9,7). Un esprit de combativité doit guider le missionnaire. Considérant les textes bibliques au sens littéral, il affirme que chaque chrétien est un soldat dans l'armée de Dieu, engagé dans un juste combat (2 Tm 4,7). Le missionnaire avertit que le fait de suivre le Christ ne relève pas d'une théorie abstraite ou d'une idée « romantique ». Il s'agit d'un voyage semé de souffrances où la foi du missionnaire est mise à rude épreuve au nom du Christ. Il rappelle que Jésus était en butte à de vives critiques : il était attaqué par les leaders juifs, les pharisiens, les sadducéens et les scribes. Il les aimait mais leur opposait la démonstration de la vérité. Or, les missionnaires des temps présents s'interrogent sur l'attitude à tenir vis-à-vis des musulmans. Doivent-ils exposer aux musulmans leur fausse religion ?

Pour répondre à cette question difficile, les formateurs évangéliques rappellent que Jésus avait deux faces : Jésus était gentil et bon la plupart du temps. Mais sa personnalité était double : il pouvait se montrer rude et se mettre en colère, recourant même à la violence physique lorsqu'il était au temple. De fait, l'être le plus aimant ne peut éviter de se confronter aux ennemis de la vérité lorsqu'il est opposé à eux. *Engaging Islam* promeut une évangélisation combative et un prosélytisme directif. Développant le thème guerrier, Houssney affirme « nous pénétrons un territoire ennemi pour sauver un peuple du feu de l'enfer ».

L'évangélisation nécessite des stratégies

Le formateur rappelle des règles essentielles utiles à un discours prosélyte efficace. Il est nécessaire que le missionnaire offre hospitalité et amitié aux personnes qu'il veut guider. Il convient en outre qu'il raconte l'histoire des évangiles de la manière la plus imagée possible pour s'adapter à l'univers mental de son interlocuteur. Houssney considère que l'abstraction ne peut convenir à un esprit arabe.

Au plan des valeurs, il doit insister sur la justice et l'amour. Houssney compare l'évangélisation à une opération médicale ; avant toute chose, il convient de poser un diagnostic adapté. La parabole médicale lui est apparue après un drame familial : sa mère est décédée après qu'un médecin a posé un diagnostic erroné sur sa maladie.

Pour Houssney, il est fort utile de poser des questions personnelles, afin de créer une relation d'intimité et de proximité sur laquelle fonder sa prédication. Il affirme que beaucoup de musulmans s'efforcent de respecter les cinq piliers de l'islam sans s'interroger sur leur validité. Il s'agit de tirer profit de cette ignorance. Considérant le goût des Arabes et des musulmans pour les légendes, la vigueur des mythes auxquels ils demeurent attachés, Houssney conseille d'user d'analogies et d'images dans la communication de la parole de Dieu. Par exemple, pour expliquer le mystère de la trinité, le missionnaire conseille d'user d'images puisées dans la nature. L'analogie préférée de Houssney est celle du soleil qui embrasse trois éléments en un, le feu, la lumière et la chaleur. Même si la formation comprend un module théorique, elle se veut résolument pratique. En effet, les missionnaires s'engagent à l'issue de leur formation sur le terrain musulman, aux USA, auprès des Américains musulmans, ou dans le monde musulman.

80 La mise en pratique

À l'issue de la formation théorique, une quinzaine de missionnaires débutants arrivés du Texas sont venus passer trois semaines au Liban pour mettre en pratique les leçons apprises lors du séminaire *Engaging Islam*. La plupart de ces jeunes gens sont des étudiants du Séminaire baptiste du Sud au Texas. Certains d'entre eux étudient les sciences islamiques et se préparent à une carrière missionnaire. Il y a là deux couples mariés et plusieurs jeunes

hommes et femmes. Leur professeur, Tony Maalouf, a été invité en qualité d'instructeur pour le séminaire de formation et le stage pratique. Un Égyptien *born again* travaillant pour l'organisation évangélique E3 Partners est présent.

Des Texans au Liban

La scène se passe à Beyrouth, dans une rue passante. Georges Houssney est accompagné de quelques apprentis missionnaires. L'un d'entre eux en particulier est chargé d'entamer un dialogue avec un Libanais de passage. Avec aplomb, Houssney interpelle un passant, lui explique qu'il est formateur en évangélisation, et lui demande s'il accepte de répondre aux questions de son élève. L'homme est un peu surpris mais accepte. S'engage alors une discussion surprenante où le jeune missionnaire américain, Steve, explique avec enthousiasme, versets à l'appui, quelques éléments de la trinité. Le passant écoute poliment et hoche la tête de temps en temps. Au bout de quelques minutes, Houssney interrompt le monologue et demande au jeune homme de résumer le propos du missionnaire. Embarrassé, le Libanais répond « et bien... il dit que la Bible appelle à bien se comporter et... ». Le missionnaire en formation est stupéfait, il n'avait pas du tout tenu ces propos.

Houssney résume alors la leçon à retenir : évangéliser est un exercice interactif. Il ne s'agit pas de « résumer » un pan entier de la théologie chrétienne qui réclamerait des heures d'explication, mais d'interpeller l'éventuel disciple sur un point particulier et d'entamer une discussion avec lui. La Bible bilingue, arabe et anglais, sert aussi à faciliter la compréhension de l'interlocuteur peu habitué au langage théologique anglais. Le passant intervient alors, « je crois qu'il a raison » dit-il à l'apprenti missionnaire, interloqué.

Sur la Corniche de Beyrouth, deux jeunes filles missionnaires s'adressent à une jeune femme. Cette réfugiée du Soudan qui tient un bébé dans ses bras est particulièrement vulnérable. Elle confie aux jeunes filles son dénuement. Les missionnaires sont embarrassées : suivant le conseil de Houssney, elles ne donnent pas d'argent à la femme mais l'accompagnent à la pharmacie acheter un médicament dont elle a besoin. Les missionnaires sont confrontées à l'un des problèmes les plus épineux de toute entreprise prosélyte : l'œuvre sociale, qui est un moyen de nouer des liens et de manifester la charité chrétienne à des fins d'évangélisation jette aussi le

81

doute sur la sincérité de l'« ouverture » de l'autre partie : s'agit-il de possibles candidats à la conversion ou de personnes intéressées ?

Après chaque journée d'évangélisation, le groupe se réunit pour un « débriefing » ; chacun fait le récit de ses expériences, de ses doutes autour de l'équipe de formateurs missionnaires qui délivrent conseils et avertissements. Autour de Houssney et de son équipe, sont organisés des exercices. Pierre, l'un des fils de Houssney, tient le rôle de la personne à évangéliser. Mike, un élève missionnaire, entame alors la discussion avec lui. Il suit les conseils appris en formation consistant à intéresser son vis-à-vis à la discussion et lui faire lire un passage de la Bible. Toutefois, il a omis un élément d'importance : il n'a pas posé le « diagnostic » cher à Houssney père : le missionnaire doit entamer une discussion personnelle avec son interlocuteur, lui poser des questions sur son quotidien, parvenir à cerner sa personnalité pour adapter son propos. Il faut parvenir à donner une tonalité personnelle, presque intimiste à l'échange.

Un aspect surprend les missionnaires texans. Il s'agit du bon accueil qui leur est fait. Dans le Sud Liban, près de Tyr, les Libanais accueillent avec gentillesse et courtoisie ces Texans. Certains missionnaires sont ravis de cet accueil, au point qu'ils en oublient des principes essentiels. Les formateurs conseillent à un homme de ne pas interpellé une femme seule en zone chiite, surtout si elle porte un foulard. Howard omet ce conseil ; emporté par son enthousiasme, il serre même la main de la jeune femme dans la sienne. La femme n'est pas choquée mais surprise, elle confie « il est étrange, mais amusant ».

Dans le cabinet d'un médecin pédiatre, une missionnaire obtient l'autorisation de placer des bibles et quelques brochures sur la table de la salle d'attente. Là, une jeune femme voilée de noir est assise en compagnie d'un enfant. L'enfant aperçoit un fascicule dont les motifs de la couverture ressemblent à une bande dessinée. Il s'agit précisément d'une littérature pour enfants. Le petit garçon, l'œil attiré par les documents, saisit une bible et un fascicule, lorsque sa mère le gronde et le prie d'aller se laver les mains. La missionnaire paraît choquée. La femme associerait-elle la Bible à un écrit impur ? Mais la femme lui dit alors, d'un air embarrassé, faisant allusion à son fils, « je lui ai dit cent fois de se laver les mains avant de toucher un livre saint ». La missionnaire est soulagée. Cette

anecdote révélatrice démontre le respect de certains musulmans pour le christianisme.

D'autres événements confortent cette opinion troublante pour les missionnaires. Des mosquées chiites proches du Hezbollah auraient diffusé dans leurs locaux un film évangélique consacré à Jésus. Il s'agit du film missionnaire produit par une importante ONG évangélique appelée *Life Agapé*. Les missionnaires sont fort surpris par cette nouvelle qui informe de l'ouverture d'esprit de certains chiites. Mais est-ce le signe d'une ouverture à la conversion ?

Le missionnaire américain Ted MacKenzie qui enseigne dans un collège évangélique situé dans la ville libanaise de Damour est frustré car, en dépit de l'apparente sympathie des élèves, il ne parvient pas à convertir autant qu'il le voudrait. À l'Église de Kfar Shima, le pasteur Nabil Khoury est tout aussi mécontent. Il rencontre des musulmans jusque dans les mosquées. Les gens sont fort aimables, se réjouit-il, et ouverts au dialogue sur la foi chrétienne. Mais repartent aussitôt à leurs prières !

Ironiquement, ce qui semble faire davantage barrage à l'évangélisation est précisément une certaine tolérance de ces musulmans envers le christianisme. Houssney lui-même a vécu la même déconvenue. Alors qu'il se trouvait en compagnie d'un chauffeur de taxi avec qui il tentait de « partager la bonne nouvelle », il eut la surprise d'entendre une réponse apparemment positive à toutes ses propositions. À chaque remarque de Houssney, l'autre opinait vigoureusement du chef, irritant considérablement le missionnaire. Au grand dam du missionnaire, l'homme prétendait que les valeurs du christianisme étaient contenues aussi dans l'islam, à moins que cela ne soit l'inverse. Houssney explique que le musulman est si imprégné d'une certaine conception culturelle de la courtoisie qu'il n'ose exprimer un point de vue différent de celui de son interlocuteur. Houssney associe cette attitude à une forme de politesse exacerbée. L'hospitalité serait élevée au rang d'impératif moral supérieur dans le monde arabe. Le missionnaire croit même avoir trouvé dans l'histoire des Arabes les raisons d'une telle attitude : cette hospitalité remonterait aux plus anciennes traditions bédouines arabes, au VIII^e siècle, lorsque des bédouins, n'ayant pu trouver de gibier pour satisfaire un hôte de passage, se résolurent à sacrifier leur plus jeune enfant pour le lui donner à manger. Sans

aller jusqu'à de telles extrémités, il est vrai que les missionnaires sont souvent surpris d'être accueillis avec aménité et gentillesse. Souvent, disent-ils, l'activité missionnaire au Texas ne se passe pas aussi bien ! « L'hospitalité est la clef du cœur arabe », affirme Houssney. Il met en garde les missionnaires contre la tentation d'attentes irréalistes. L'accueil aimable des musulmans ne signifie aucunement qu'ils sont disposés à accepter le message biblique.

Cependant, Houssney leur conseille de tirer profit de cette courtoisie dans les rapports humains pour nouer des liens étroits avec ceux qu'ils veulent évangéliser. Il faut donc qu'ils jouent de cet avantage en se rapprochant de leurs interlocuteurs et nouent une relation intime avec eux, de confiance et de sympathie, en sorte de faciliter la transmission du message.

Houssney relève plusieurs sortes de résistance musulmane à l'évangélisation. Il y a tout d'abord le musulman qui tente d'éviter la discussion, se refuse à un dialogue contradictoire. C'est selon lui la forme de résistance la plus courante. Certains défendent avec force leur conception de la vérité. Des musulmans retors font mine d'accepter la discussion pour mieux chercher à convaincre à leur tour leur interlocuteur de rejoindre l'islam, ce qui est un comble pour un missionnaire. C'est l'un des rares cas où Houssney conseille l'abandon. Ce faisant, le musulman ne démontre que son fanatisme, dit-il, sans saisir qu'il s'agit là d'un retournement simple de la situation qu'il a lui-même initiée.

Il rapporte ainsi le cas d'un Saoudien qu'il souhaitait absolument convaincre, en vain. Il appelle ce Saoudien un « gros poisson ». À diverses reprises, le discours du missionnaire ressemble à celui d'un chef de ventes engagé dans une entreprise commerciale agressive. La question angoissée du missionnaire peut se résumer ainsi : puisque ces musulmans estiment que l'islam et le christianisme ont tant de points communs, pourquoi résistent-ils tant à la conversion ? Dans l'un des modules de la formation, le missionnaire s'intéresse à un élément particulier de la théologie islamique, la croyance en une nature humaine profonde, innée, qui contiendrait la connaissance du divin mais que l'homme choisirait ou non d'activer, cette sorte d'instinct que les musulmans appellent *fitra*. Houssney ne fait pas le lien entre cette doctrine et l'apparent relativisme des musulmans par rapport au christianisme et à leur propre foi.

Peut-être est-il possible d'avancer une hypothèse explicative. L'islam fait grand cas des signes invisibles de Dieu qui se donneraient à voir au plan cosmologique : la nature serait tout entière empreinte de ces signes, *ayat*, marque d'un miracle divin, qui, au plan eschatologique, se manifesterait par la révélation (le Coran). L'homme étant partie de la nature est lui-même signe de Dieu⁵; en son for intérieur, il contient la présence divine. Ontologiquement, l'homme accède à l'idée de Dieu au moyen d'une saisie intuitive, du fait de cette *fitra* que Rachid Rida traduit par la « constitution naturelle » de l'homme⁶. C'est sur cette base que beaucoup de musulmans sont persuadés qu'en tout homme existe l'idée de Dieu. Et cela est plus fortement le cas chez les chrétiens qui font partie des Gens du Livre et dont la Bible est reconnue comme Livre saint par l'islam. À cela aussi, l'on doit le hadith selon lequel le prophète aurait affirmé que « se connaître soi-même, c'est connaître son seigneur »⁷.

La *fitra* est donc ce qui permet à l'homme une saisie instinctive du dépôt religieux contenu en lui, ce sentiment inné qu'il existe une puissance invisible surplombant les forces cosmiques et présidant à l'ordonnement naturel du monde. Sur la base des notions de *fitra* et d'*ayat* est apparue, au XVIII^e siècle, chez certains penseurs européens, l'idée que l'islam pouvait être une religion proche de la nature, une religion naturelle. André Lalande traduit ainsi l'idée de religion naturelle : « La religion naturelle (expression surtout employée au XVIII^e siècle) est l'ensemble des croyances à l'existence et à la bonté de Dieu, à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, au caractère obligatoire de l'action morale, considéré comme une révélation de la conscience et de la « lumière intérieure » qui éclaire tout homme »⁸.

Les musulmans seraient donc convaincus qu'en tout homme, singulièrement celui qui fait partie des Gens du Livre, existe le sentiment de l'existence de Dieu, qu'il peut ou non activer. Mais ce qui explique que les musulmans rencontrés par les missionnaires

5) J. Berque, J. P. Charnay, *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Payot, 1966, p.54.

6) M. H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, 1966.

7) J. Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Paris, Cerf, 1996.

8) A. Lalande, « Religion. Vocabulaire technique et critique de la philosophie », Paris, PUF, 1962^o, p. 916.

ne franchissent pas si aisément le pas de la conversion est que l'idée de *fitra* n'est qu'une partie d'un ensemble plus complexe. Sur le fondement de la nature religieuse innée de l'homme se construit ensuite la religion à partir de lois fondamentales et d'enseignements établis positivement par Dieu. Pour le musulman, ces deux parties sont indissociables. De fait, ses dogmes et croyances sont soutenus et enchâssés dans des pratiques et des coutumes qui ne ressortissent pas simplement à des rituels mais à un mode de vie et une manière de voir le monde spécifique ; elles sont aussi une manière d'incorporation et d'affermissement de la foi. Les deux parties sont inséparables, ce qui interdit de voir en l'islam une religion naturelle voire un déisme ; la nature constitutive de cette forte structuration communautaire explique en bonne part cette résilience qui a si longtemps fait échec aux tentatives d'évangélisation et qui continue à accabler certains missionnaires évangéliques.

Si l'évangélisation directe, adossée à une vision offensive du prosélytisme démontre ses limites, peut-on concevoir des formes moins agressives et peut-être plus efficaces d'activité missionnaire ? L'exemple de Colin Chapman, formateur et missionnaire, peut nous permettre d'élucider cette question⁹.

9) Voir note 1 du présent article.

A la recherche du nouveau

Quelle réforme dans l'Église au XXI^e siècle ?

Perspectives terminologiques, historiques et théologiques
autour du programme anglican *Renewal and Reform*

Natacha-Ingrid Tinteroff

Membre de l'Église d'Angleterre, Natacha-Ingrid Tinteroff a exercé différentes responsabilités (pastorale des jeunes adultes, œcuménisme, etc.) Elle participe aux ministères de paroisses à Londres et Paris, ainsi qu'à une équipe d'aumônerie hospitalière de la Fondation des Diaconesses de Reuilly. Ses activités de recherche théologique et les contributions publiées sont axées sur l'écclésiologie et les questions relatives à l'identité anglicane.

En avril 2021, l'Église d'Angleterre a amplement communiqué sur la progression et l'impact du programme *Renewal and Reform* (R&R) dans lequel elle est engagée depuis 2015¹. « Renouveau » et « réforme » : deux mots loin d'être insignifiants dans l'histoire de la chrétienté, au cours de laquelle la réforme ecclésiale a constitué un sujet de questionnement récurrent. Le verbe « réformer », qui apparaît pour la première fois chez Ovide, est composé du préfixe *re*, signifiant retour ou à nouveau, et du radical *forma*, marquant la forme ou l'état². Dans l'Église des premiers siècles, la réforme a

1) THE CHURCH OF ENGLAND, *Renewal and Reform, A Summary of Progress and Impact*, London, Church House, 2021.

2) Voir A. LUMPE, « Zur Bedeutungsgeschichte des Verbums *reformare* und seiner Ableitungen », *Annuario Historiae Conciliorum* 14 (1982), p. 1-12.

été en premier lieu perçue comme un idéal personnel de retour à l'image de Dieu puis, à partir de Tertullien, comme un changement en mieux³. Dès la Renaissance carolingienne, les principes présidant à la réforme individuelle du chrétien ont été progressivement appliqués au corps de l'Église⁴.

L'intérêt pour l'étude du concept de réforme ecclésiale est assez récent, qu'il s'agisse d'histoire ou de théologie. Gerhart Ladner, Yves Congar et Hubert Jedin ont montré, peu avant le concile Vatican II, que l'idée de réforme est une réalité constante dans l'histoire de l'Église depuis ses débuts, et non un courant apparu avec Luther⁵. Leurs travaux ont mis en évidence l'utilisation indifférenciée de « renouveau » et « réforme » au fil des siècles⁶. Deux générations de chercheurs ne sont pas encore parvenues à dégager précisément les périmètres propres à chacune des deux notions⁷. Un des élèves de Gerhart Ladner, Louis Pascoe, a suggéré que « dans un vrai sens, l'idée de renouveau peut être perçue comme principalement restauratrice et l'idée de réforme comme principalement augmentative et améliorative »⁸. Pourtant, Christopher Bellito, lui-même élève de Louis Pascoe, « suggère que la réforme est principalement restauratrice, tandis que le renouveau est principalement augmentatif et amélioratif »⁹. Alors que la réforme de l'Église est actuellement un sujet d'actualité brûlant dans l'ensemble de la chrétienté occidentale, le programme réformateur engagé dans l'Église d'Angleterre présente un intérêt œcuménique important. Son déploiement constitue une opportunité unique d'appréhender un exemple de mise en œuvre concrète d'une réforme ecclésiale institutionnalisée

et systématisée au XXI^e siècle, décrite comme étant « le plus grand processus de renouveau et réforme en plus de 150 ans »¹⁰.

R&R trouve son origine dans les statistiques ecclésiales produites chaque année. Elles montrent un déclin continu depuis 1960, s'accroissant de façon accrue dans les dernières décennies¹¹. En 2005, si 875 000 personnes se rendaient dans les Églises anglicanes le dimanche, elles n'étaient plus que 752 460 en 2015, soit une chute de 12% en dix ans. Le nombre de pratiquants hebdomadaires (hors dimanche) a baissé également, quoique de façon moins brusque. Si 1,1 million d'entre eux se rendaient à l'église chaque semaine en 2005, ils étaient encore 961 400 en 2015. Dans le même temps, 25 % du clergé étaient âgés de plus de soixante ans, seulement 13 % d'entre eux avaient moins de quarante ans et les femmes ne représentaient que 27% du total des ministres ordonnés¹². Cette situation a été dépeinte de manière alarmiste à la fois par les médias mais aussi par des universitaires et les autorités de l'Église.

« 2067 : la fin de la chrétienté anglaise », a titré *The Spectator*¹³. « C'était l'Église qui était : comment l'Église d'Angleterre a perdu le peuple anglais », a écrit la sociologue des religions Linda Woodhead¹⁴. D'après Peter Broadbent, évêque de Willesden, « nous jouons la carte de la dernière chance. Toutes les données démographiques montrent qu'à moins que nous ne fassions quelque chose dans les cinq ou dix prochaines années, nous sommes plombés

3) G. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, New York, Harper, 1967, p. 136-138.

4) *Ibid.*, p. 378-402.

5) Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1969 ; H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Band 1, *Der Kampf um das Konzil*, Freiburg, Herder, 1949 ; G. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, *ibid.*

6) L. PASCOE, « Gerhart Ladner's the Idea of Reform : Reflections on Terminology and Ideology », dans C. Bellito, Z. Flanagan, *Reassessing Reform : a Historical Investigation into Church Renewal*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2012, p. 39.

7) C. BELLITO, *Renewing Christianity : a History of Church Reform from Day One to Vatican II*, New York, Paulist Press, 2001, p. 6.

8) *Ibid.*, p. 10.

9) *Ibid.*

10) J. BINGHAM, « Church of England attendance plunges to record low », *The Telegraph* (12 janvier 2016), <https://www.telegraph.co.uk/news/religion/12095251/Church-of-England-attendance-plunges-to-record-low.html>

11) W. WORLEY, « Church of England loses more than 100,000 worshippers in a decade », *The Independent* (28 octobre 2016), <https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/church-of-england-anglican-statistics-loss-worshippers-decade-sunday-attendance-a7384631.html>

12) H. SHERWOOD, « C of E in ageing clergy crisis with 25% of ministers aged over 60 », *The Guardian* (2 juin 2016), <https://www.theguardian.com/world/2016/jun/02/church-of-england-ageing-clergy-crisis>

13) D. THOMPSON, « 2067 : the end of British Christianity », *The Spectator* (13 juin 2015), <https://www.spectator.co.uk/2015/06/2067-the-end-of-british-christianity/>

14) A. BROWN, L. WOODHEAD, *That Was The Church That Was : How the Church of England Lost the English People*, London, Bloomsbury Continuum, 2008.

[...] »¹⁵. Pour un de ses collègues anonymes, « nous avons une fenêtre ouverte pour changer l'Église. Si nous ne parvenons pas à la retourner à temps, c'est fini »¹⁶.

C'est dans ce contexte, et suite à des recherches sur les facteurs de croissance ecclésiale menées entre 2011 et 2013¹⁷, que les archevêques de Canterbury et d'York ont demandé à quatre groupes de travail de porter leur attention sur quatre domaines de la vie ecclésiale : le discernement et la formation de ceux appelés aux postes à responsabilité élargie, la rénovation de la formation aux ministères ordonnés et laïcs, l'affectation future des ressources, financières ou non, et la simplification. De leurs travaux a émergé R&R, dont les principaux documents¹⁸ ont été adoptés à partir de janvier 2015 par le Synode général de l'Église¹⁹.

15) H. SHERWOOD, « Welby bids to defuse Church of England's demographic time bomb », *The Guardian* (21 novembre 2015) : <https://www.theguardian.com/world/2015/nov/21/justin-welby-church-england-new-synod>

16) H. SHERWOOD, « As traditional believers turn away, is this a new crisis of faith? », *The Guardian* (14 août 2016), <https://www.theguardian.com/world/2016/aug/13/church-of-england-evangelical-drive>

17) THE CHURCH OF ENGLAND AND THE CHURCH GROWTH RESEARCH PROGRAM, *From Anecdote to Evidence, Findings From the church Growth Programm 2011-2013*, London, The Church Commissioners for England, 2014.

18) General Synod désigné ci-après par l'acronyme GS [NDLR] : GS 1976, *In Each Generation : a Programme for Reform and Renewal* : <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-11/gs%201976%20-%20a%20note%20from%20the%20archbishops%20giving%20an%20overview%20of%20the%20task%20groups.pdf> ; GS 1977 *Developing Discipleship* : <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-12/gs%201977%20-%20developing%20discipleship.pdf> ; GS 1978 *Report of the Task Force on Resourcing the Future of the Church of England* : <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-11/gs%201978%20-%20resourcing%20the%20future%20task%20group%20report.pdf> ; GS 1979, *Resourcing Ministerial Education in the Church of England, A Report from the Task Group* : <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-12/gs%201979%20-%20resourcing%20ministerial%20education%20task%20group%20report.pdf> ; GS 1980, *Report of the Simplification Task Group* : <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2018-01/GS%201980%20Report%20of%20the%20Simplification%20Task%20Group.pdf> ; GS 1981, *Church Commissioners' Funds and Inter-Generational Equity* : <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-12/gs%201981%20%20church%20commissioners%20funds%20and%20inter-generational%20equity.pdf> ; GS 2038, *A Vision and Narrative for Renewal and Reform* : https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-11/gs_2038_-_a_vision_for_renewal_and_reform.pdf

19) Le synode général, qui comprend trois chambres (évêques, clergé et laïcs), est l'instance de gouvernement principale de l'Église à laquelle le pouvoir législatif est en quelque sorte dévolu.

R&R s'inscrit pleinement dans la mouvance de la *Mission Shaped Church (MSC)*²⁰, lancée en 2003 par Rowan Williams, alors archevêque de Canterbury, qui insistait sur le *kairos* s'amorçant pour l'Église : « je ne veux pas être trop apocalyptique mais le fait est que Dieu a ouvert pour nous de nouvelles opportunités pour la croissance et la maturation de notre Église »²¹. En conséquence, il a demandé à une commission dont les travaux ont abouti en 2004 avec le *Mission Shaped Church Report* d'explorer comment l'Église pouvait missiologiquement répondre au déclin numérique constaté²². Pour les auteurs de ce document, « l'Église est à la fois le fruit de la mission de Dieu [...] et l'agent de cette mission. Il est par conséquent de l'essence de l'Église d'être une communauté missionnaire. Il y a Église parce qu'il y a mission, et non l'inverse. Ce n'est pas l'Église de Dieu qui a une mission dans le monde, mais un Dieu de mission qui a une Église dans le monde »²³. Par suite, « la mission précède la forme de l'Église qui sera le résultat »²⁴. Si ces idées ont été fortement contestées, notamment en ce qu'elles constitueraient une capitulation de l'Église devant les valeurs consuméristes de la société et en ce qu'elles ne seraient pas ecclésiologiquement fondées²⁵, elles ont été très favorablement reçues. La MSC constitue le début du glissement ecclésiologique peut-être le plus important intervenu depuis la Réforme anglaise²⁶, trouvant son aboutissement dans R&R. Quelle idée de réforme y est développée ? Quelles sont ses conséquences ecclésiologiques ?

20) GS 1977, § 40.

21) R. WILLIAMS, « General Synod : Archbishop Remarks in the Debate on the Mission-Shaped Church », 10 février 2004 : <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1832/general-synod-archbishop-remarks-in-the-debate-on-the-mission-shaped-church.html>

22) ARCHBISHOP'S COUNCIL ON MISSION AND PUBLIC AFFAIRS, *Mission Shaped Church, Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*, London, Church House Publishing, 2004.

23) *Ibid*, p. 85.

24) *Ibid*, p. 105.

25) Voir notamment S. CROFT, « Mapping ecclesiology for a Mixed Economy », dans S. CROFT (ed.), *Mission-shaped Questions : Defining Issues for Today's Church*, London, Church Publishing House, 2008, p. 186-198 ; A. DAVISON, A. MILBANCK, *For the Parish : A Critique of Fresh Expressions*, London, SCM Press, 2013.

26) G. POWELL, *A Critique of the Ecclesiology, Missiology and Sociology of the Mission-Shaped Church Report*, Université de Cambridge, Thèse de doctorat, 2013, p. 5.

Si R&R présente une idée de la réforme se distinguant partiellement du renouveau, il demeure controversé et participe décisivemement à la re-modélisation de l'ecclésiologie anglicane²⁷.

Une réforme urgente vecteur de renouveau, motivée par le déclin numérique et spirituel de l'Église

Alors qu'il n'est pas absent des textes catholiques contemporains, le vocabulaire traditionnellement associé à la réforme dans l'histoire de l'Église est peu présent dans les documents de R&R. L'idée de réforme qui s'y trouve développée n'est donc, au moins formellement, que faiblement insérée dans la notion générale de réforme permanente de l'Église, qu'elle soit envisagée d'un point de vue théologique ou historique. Il est spécifié au §1 de la GS 1976 que c'est en vertu de la loyauté « à l'héritage de la foi [...] que nous pouvons être constamment renouvelés et réformés »²⁸. L'adage désormais classique *Ecclesia semper reformanda* n'est pas cité. Il n'est pas davantage fait allusion à certaines formules emblématiques du concile Vatican II largement reçues au-delà de l'Église catholique, tant elles sont devenues universelles²⁹. S'il est fait état dans la GS 2038 de la nécessité « de construire sur notre riche héritage » et du fait que « R&R cherche humblement par la prière à construire sur cet héritage »³⁰, seule la notion de *discipleship* fait l'objet d'un développement historique au regard de la tradition dans la GS 1977³¹. Il est précisé que les « ressources du passé forment des puits profonds d'inspiration et de réflexion pour l'Église d'aujourd'hui »³². La conclusion de cette séquence historique est que « nous avons besoin de puiser dans la profonde sagesse du passé mais aussi de nous doter à nouveau [*afresh*] d'une compréhension authentique et anglicane du *discipleship* pour le 21^e siècle »³³.

Traduit en français, l'adverbe *afresh* peut sembler assez anodin. Pourtant, il possède une importance théologique fondamentale en ce qu'il résume la compréhension anglicane de l'expression de la foi devant « être posée dans son contexte historique et réinterprétée d'âge en âge »³⁴. *Afresh* n'est présent qu'à six reprises dans les résolutions synodales fondatrices de R&R³⁵, mais il oriente et légitime l'idée de réforme véhiculée par le programme, comme le montre l'ouverture de la GS 1976, sa pierre angulaire : « En obéissance au commandement donné par Jésus à ses disciples, la vocation de l'Église est de proclamer la bonne nouvelle à nouveau [*afresh*] à chaque génération »³⁶. Ce positionnement fait écho à la *Declaration of Assent*, considérée comme l'énoncé ecclésiologique le plus significatif dans l'Église d'Angleterre : s'y trouve exprimé le fait que l'Église est « appelée à proclamer à nouveau [*afresh*] la foi à chaque génération »³⁷. C'est sous l'éclairage de la *Déclaration of Assent* et de l'adverbe *afresh* que R&R doit être lu. C'est parce que « l'Église est appelée à proclamer la foi à nouveau à chaque génération » qu'est ouverte la possibilité d'une réforme, dans la fidélité à l'héritage de la foi reçue.

Dans le cadre de R&R, la réforme est présentée comme une réponse au déclin généralisé de l'Église d'Angleterre, mis en exergue par le rapport *From Anecdote to Evidence*. Le délabrement de l'Église se révèle entre autres dans « un déclin significatif et continu dans le nombre et l'âge » des pratiquants et dans « un déclin significatif du nombre de ministres rémunérés ». Cette dégénérescence est aggravée par « l'insoutenable de certains modèles de ministères », par « l'insuffisante capacité d'au moins certains diocèses à envisager, développer et implémenter des stratégies pour un futur plus encourageant », par « des carences dans le *leadership* au moins en certains lieux pour répondre efficacement aux challenges actuels

27) Cette étude sera basée sur les documents du programme adoptés en janvier 2015 et sur une résolution ultérieure posant ses fondements.

28) GS 1976, § 1

29) Voir notamment la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, §8 dans G. ALGERIGO (éd.), *Les conciles œcuméniques 2** : Les décrets de Trente à Vatican II*, coll. Le Magistère de l'Église, Paris, Cerf, 1994, p. 1739 et Décret *Unitatis Redintegratio*, § 6, dans *ibid.*, p. 1855.

30) GS 2038, § 11-12.

31) GS 1977, § 22-30.

32) *Ibid.*, § 23.

33) *Ibid.*, § 30.

34) Cité par C. PODMORE, *Aspects of Anglican Identity*, London, Church House Publishing, 2005, p. 51. *Afresh* est régulièrement utilisé dans les dialogues œcuméniques pour définir la position anglicane.

35) GS 1976, § 1 ; GS 1977, § 16 et 30 (*2) ; GS 2038, § 3.

36) GS 1976, § 1.

37) THE CHURCH OF ENGLAND, *Common Worship, Liturgies and Prayers for the Church of England*, London, Church House Publishing, 2000, p. XI. La *Déclaration of Assent* est effectuée par les ministres ordonnés lors de leur ordination ou consécration et renouvelée à chaque prise de fonction.



Jésus évangélisant les foules, vitrail, 20^e s., Cervens, Hte-Savoie, Église Saint-Étienne

et futurs», par « les contraintes légales et culturelles et l'inertie institutionnelle qui entravent le changement », ainsi que par « le fardeau des bâtiments ecclésiaux ». Cet affaiblissement constaté est envenimé par la distribution des moyens humains et financiers opérée au niveau national sans prise en compte de la croissance

ecclésiale. Cette situation de dégradation avancée de l'Église appelle une intervention urgente³⁸, présentée comme étant l'ultime levier d'action, en réponse à une perte primitivement numérique. Le remède à cette conjoncture très peu favorable se situe dans le renouveau et la réforme.

Ces notions ne sont pas définies directement dans *R&R*. Les usages conjoints ou séparés des deux termes dans les documents officiels du programme sont restreints. Dans la *GS* 1976, ils sont présents ensemble à 4 reprises. Au sein de la *GS* 1977, *renouveau* et ses dérivés sont mentionnés seuls 9 fois, tandis qu'ils ne sont présents qu'une fois dans les *GS* 2038 et *GS* 1980, hormis les multiples citations du titre du programme et les usages juridiques. *Réforme* est employé à 3 occasions dans la *GS* 1978. Dans les acceptations nous intéressant, les deux termes sont absents des *GS* 1979 et 1981. Dans l'ensemble des résolutions fondatrices du synode général concernant *R&R*, *renouveau* (et/ou *renouveler*) apparaît 15 fois au total et réforme 7 fois. L'accent semble être mis sur le renouveau au détriment de la réforme, bien qu'il soit précisé que tant le renouveau que la réforme sont « un moyen non une fin » pouvant « aider l'Église d'Angleterre à délivrer son appel plus efficacement »³⁹.

Le renouveau sera extériorisé quantitativement et qualitativement par un retour de la croissance qui, pour être « bonne », doit obligatoirement intégrer ces deux éléments. Concernant le premier d'entre eux, le renouveau ne sera pas marqué par un arrêt de la décroissance des membres de l'Église d'Angleterre mais également par leur augmentation. Eu égard à l'angle spirituel, il sera caractérisé par un affermissement du *discipleship* de chaque chrétien⁴⁰,

38) En lien avec ce paragraphe, voir : *GS* 1976, § 2 ; *GS* 2038, § 8 ; *GS* 1976, § 8 ; *GS* 2038, § 8 ; *GS* 1976, § 8, 10, 23.

39) En lien avec ce paragraphe, voir : *GS* 1976, § 1-2, 5, 23 ; *GS* 1977, § 11-15, 17, 24, 27-28 ; *GS* 2038, § 12 ; *GS* 1980, iii ; *GS* 1978, § 3, § 24, § 46 ; *GS* 1976, § 5 ; *GS* 1978, § 46.

40) La notion de *discipleship*, pratiquement inconnue en français, renvoie à des réalités très diverses. Elle provient du mot grec *Mathetes*, utilisé en Mt 11, 29, où le disciple est celui qui apprend de Dieu. En Angleterre aujourd'hui, le *discipleship* désigne le développement constant de la vie chrétienne de chaque croyant. Voir J. WORTHEN, *Towards a Contemporary Theology of Discipleship: Sources for the Church of England*, London, The Church of England Ministry Division, Education Division & Mission and Public Affairs Division, 2014.

notion faisant l'objet d'une mise en perspective historique dans la GS 1977, avec une énumération de phénomènes de renouveau intervenus dans le passé. En effet, « l'essence même de la promotion de la croissance spirituelle et numérique » réside dans « l'encouragement du *discipleship* »⁴¹. Dans une série d'échanges intervenus au sujet de R&R entre les théologiens Martyn Percy et Adrian Hilton, ce dernier a remarqué que « le focus de la mission pour Justin [Welby] n'est pas tant la croissance numérique que le *discipleship*. Quand la croissance numérique est mentionnée, elle va de pair avec la croissance spirituelle et le service communautaire concret »⁴².

Les objectifs assignés à R&R s'étendent au-delà de la seule croissance, car ils incluent la contribution de l'Église au bien commun et la réinvention du ministère ecclésial. Cependant, le développement numérique surpasse très largement les deux autres objectifs qui semblent lui être assujettis, tant la croissance est omniprésente dans R&R, dont la priorité première est « en tout endroit d'accroître les disciples ». Cette conception du développement repose sur une appréhension particulièrement dynamique de Lc 10,2 pouvant tendre à réduire la mission de l'Église à la croissance, en particulier lorsque que ces deux concepts apparaissent comme étant indissociables. R&R entend insister sur cet aspect afin d'effectuer un renversement dimensionnel : si, dans le passé, « l'Église d'Angleterre a cherché à établir la mission de Dieu au cœur de notre vie commune, nous cherchons à devenir une *Mission-Shaped Church* »⁴³. Or la croissance ecclésiale, selon le rapport MSC, doit normalement constituer un résultat « normatif » de l'exercice missionnaire, en temps ordinaire⁴⁴. Cette orientation dirige la démarche réformatrice de R&R.

Alors que les réformes ecclésiales sont couramment adossées à une solide théologie de l'Église comprise comme corps, une telle approche n'apparaît qu'à quatre reprises dans R&R. En revanche, l'Église est très largement abordée par le prisme du *discipleship*, à partir duquel l'entité ecclésiale est définie comme « une communauté de disciples missionnaires » dont la mission première est de cultiver le *discipleship* de chacun, « l'Église cherchant à servir le bien commun à travers la vie et le service de chaque membre ». Cette exacerbation du *discipleship* individuel au détriment de l'Église-corps est clairement revendiquée : « sans cette profonde et large compréhension du *discipleship*, notre compréhension du ministère et de la mission devient trop étroitement centrée sur l'Église [...] ». En effet, lorsque le *discipleship* n'est pas assez « encouragé et soutenu », « le témoignage et la vision de l'Église entière sont appauvris »⁴⁵. Dans R&R, le locus principal de la réforme est l'expérience réformatrice individuelle de chaque disciple, la réforme de la communauté procédant en quelque sorte de l'addition des réformes individuelles.

La réforme portée par R&R, au final, relève de Dieu qui suscitera la croissance. Mais il revient aux humains de la favoriser « en plantant et arrosant les graines » semées ; elle se veut « proactive » plutôt que « passive » et vise à mettre en œuvre les changements devant autoriser l'Église à « être mieux équipée pour faire face aux challenges qu'elle rencontre », plus particulièrement pour éliminer « les obstacles considérables à davantage de croissance et de développement », à permettre les investissements nécessaires à l'ambition de croissance plutôt que « de manager le déclin » et à assurer un retour sur l'investissement des fonds, ce qui implique des mesures ciblées : le développement de l'engagement des fidèles, un accroissement et une diversification des ministères tant ordonnés que laïcs, une réorientation des financements vers les communautés les plus pauvres et vers les projets où leur impact sera optimisé au maximum, une simplification juridico-administrative⁴⁶.

41) En lien avec ce paragraphe, voir : GS 1978, § 11 ; GS 1976, § 6 ; GS 1978, § 1, 11 ; GS 1979, § 7, 30-31 ; GS 1976, § 6, 8, 10 ; GS 1977, § 21, 24-25, 27-28.

42) A. Hilton, « Adrian Hilton on Justin Welby : he is challenging the principalities and powers of institutional existence », 8 novembre 2016 : <http://archbishopcranmer.com/adrian-hilton-justin-welby-challenging-principalities-powers-institutional-existence/> ; Justin Welby est archevêque de Canterbury et primat de l'Église d'Angleterre depuis 2013.

43) En lien avec ce paragraphe, voir : GS 1976, § 6 ; GS 1977, § 1 ; GS 1978, § 1 ; GS 1979, § 2 ; GS 1980, § 1 ; GS 2038, § 1 ; GS 2038, § 12 ; GS 2038, § 2. Il est aussi subsidiairement fait référence à Mt 9,37. Voir : GS 1979, § 17 ; GS 1978, § 2-6, 11, 14, 24-27, 29, 37, 39, 41-42, 46 ; GS 1980, i, ii, vi, § 4, 7-8, 11, 26, 39, 84, 96 ; GS 1977, § 40.

44) ARCHBISHOP'S COUNCIL ON MISSION AND PUBLIC AFFAIRS, *Mission Shaped Church*, op. cit., p. 93.

45) En lien avec ce paragraphe, voir : GS 1977, § 20 ; GS 1978, § 45 ; GS 1979, § 5 ; GS 2038, § 10 ; GS 1977, § 12 ; GS 1976, § 5 ; GS 1977, § 20 ; GS 1977, § 21, 38.

46) En lien avec ce paragraphe, voir : GS 2038, § 4 ; GS 1979, § 16 ; GS 2038, § 4 ; GS 1979, § 16 ; GS 1976, § 11 ; GS 1977, § 33 ; GS 1978, § 2 ; GS 1979, § 12 ; GS 2038, § 12 ; GS 1977 ; GS 1979 ; GS 1978 ; GS 1980.

Bien que l'exposé historique de la GS 1977 se situe au moins partiellement dans une perception cyclique de l'histoire, où se succèdent des phases de déliquescence et de renouveau, la réforme de R&R s'inscrit globalement contre une échappée apocalyptique du temps s'écoulant linéairement, avec un déclin numérique augmentant inexorablement⁴⁷. Il n'est donc pas surprenant que le modèle réformateur qualifié par Yves Congar de « tentation de la synagogue »⁴⁸, correspondant à un retour à la situation de départ, soit évacué sans formalité au profit d'une réforme en mieux de type providentiel, continuant à percevoir la présence de Dieu dans les turpitudes du temps et s'inscrivant en faux contre sa désertion⁴⁹. R&R reconnaît la « fidélité de Dieu », impliquant que « l'époque de trouble » dans laquelle nous vivons soit aussi « un temps d'espoir ». Il est aussi rappelé que « la Bible nous raconte le travail surprenant de Dieu »⁵⁰.

Par conséquent, dans le cadre de R&R, le périmètre de la réforme se distingue de celui du renouveau. Améliorative et augmentative, la réforme constitue le vecteur du renouveau, davantage restaurateur, dans la mesure où il se manifeste par un retour de la croissance. Toutefois, cette différenciation n'est pas synonyme de perméabilité totale entre les idées de réforme et de renouveau, la croissance marquant le renouveau impliquant une extension continue du nombre des fidèles et un affermissement constant de leur discipleship, moteur de la réforme. De plus, si la réforme de l'Église comme corps n'est jamais séparable de la réforme individuelle de chaque chrétien, l'imbrication des deux types de réforme dans le cas d'espèce est variable. Au final, l'idée de réforme émanant du programme suscite une impression de superficialité. Elle fait l'objet de vives critiques et impacte l'ecclésiologie de l'Église d'Angleterre dans sa globalité.

Une réforme contestée contribuant au déplacement du modèle ecclésial anglican

Si des jugements acerbes envers l'idée de réforme développée dans R&R ont été exprimés majoritairement par des universitaires et des libéraux, ces opposants au programme ne nient pas la nécessité du changement. Linda Woodhead a relevé que « les leaders ont eu le courage d'admettre que quelque chose est radicalement faux [...]. Ce qui est maintenant nécessaire est un diagnostic plus honnête de ce qui était faux »⁵¹. Dans cette attente, les reproches continuent de pleuvoir sur R&R. Sont soulevées notamment la méthodologie du programme ne laissant aucune place au dialogue⁵², sa légitimation par des recherches scientifiques non viables utilisées à des fins douteuses⁵³, une absence d'ecclésiologie⁵⁴ et l'absence de pertinence du *discipleship*, concept censé ne pas résister au test scripturaire⁵⁵.

R&R aboutirait au moins inconsciemment à faire évoluer le modèle de l'Église d'Angleterre, historiquement sociétale, vers une logique congrégationnelle, « la différence étant que les Églises sociétales vont vers la société ; les Églises congrégationnelles amènent la société dans l'Église »⁵⁶. Plus globalement, R&R constituerait « sans même le réaliser » un abandon de l'héritage anglican promouvant une présence de l'Église dans toutes les communautés⁵⁷. Le programme inclurait très peu d'éléments « qui reflètent la foi dans l'anglicanisme comme une tradition vivante, avec des normes et des perspectives qui sont organiques plutôt qu'organisationnelles ; enracinée dans l'histoire mais adaptée au contexte ;

47) Voir J. M. LE GALL, « Réformer l'Église catholique au XV^e-XVII^e : restaurer, rénover, innover », *Bulletin de l'association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance* 56 (2003), p. 68.

48) Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, p. 142.

49) J. M. LE GALL, « Réformer l'Église catholique au XV^e, XVII^e », p. 74-75.

50) Voir : GS 2038, § 3 ; GS 1976, § 7 ; GS 2038, § 4.

51) L. WOODHEAD, « The challenges that the new C of E reports duck », *Church Times* (23 janvier 2015), <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2015/23-january/comment/opinion/the-challenges-that-the-new-c-of-e-reports-duck>

52) M. PERCY, « On Not Rearranging the Deckchairs on the Titanic : A Commentary on Reform and Renewal in the Church of England », février 2016, originellement publié sur <https://modernchurch.org.uk/>

53) *Ibid.*, p. 4-5.

54) *Ibid.*, p. 3.

55) A. TILBY, « Dissing the D-word », *Church Times* (30 janvier 2015) : <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2015/30-january/comment/columnists/dissing-the-d-word>

56) L. WOODHEAD, « The challenges that the new C of E reports duck ».

57) *Ibid.*

liturgiquement fondée mais dans une réalité pastorale »⁵⁸. Cette perception est confortée par la fadeur du langage utilisé : « Comme cela aurait été différent » si les décisions synodales reflétaient « une vision plus glorieuse de la vie dans l'Esprit, dans laquelle nous ne sommes plus de simples disciples mais des participants à la nature divine, capables d'avoir l'esprit du Christ »⁵⁹. Le mot *discipleship* en particulier « reflète le vocabulaire particulièrement sectaire » ayant envahi l'Église « et montre l'influence de l'évangélisme dérivé de l'Amérique sur le leadership actuel de l'Église »⁶⁰. En résumé, R&R tuerait l'Église au lieu de la renouveler :

Le constructeur qui ne comprend pas la matière et la structure de la maison et n'a pas d'appréciation réelle de son développement architectural va vraisemblablement, dans sa tentative d'améliorer la propriété, commettre un vandalisme non intentionnel. Les pierres d'assise de l'Église sont de *facto* théologiques [...]. Si vous ne les respectez pas, vous risquez de violer le bâtiment et ses habitants. La structure devient vite instable, voire dangereuse⁶¹.

Quelle que soit la portée pouvant être attribuée à ces accusations, on ne peut nier que R&R décline la MSC, lancée alors que le primat de l'Église d'Angleterre était un théologien renommé appartenant à la tradition haute de l'Église. Néanmoins, il est évident que R&R contribue décisivement à transformer le modèle ecclésiologique classique ayant prévalu en Angleterre depuis le XVI^e siècle.

A l'instar de la MSC, R&R est justifié par les données sociologiques contenues dans le rapport *From Anecdote to Evidence*⁶². La MSC, dans laquelle s'inscrit R&R, « utilise la recherche sociologique comme s'il s'agissait d'une donnée phénoménologique. Il est presque inconditionnellement accepté que cet ensemble de connaissances est objectivement vrai. C'est par l'application de ces informations que la missio-ecclésiologie est interprétée et for-

mée »⁶³. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que le thème du déclin, prégnant dans les documents de R&R, soit présenté sous un angle quasi-exclusivement sociologique et non théologique. Les reproches adressés à la méthodologie utilisée dans le rapport *From Anecdote to Evidence* par les détracteurs de R&R ne sont pas circonstanciés. En 2011, John Williams relevait déjà que « les Églises ont tendance à prendre en compte une analyse sociologique particulière qui les arrange tout en ignorant les critiques de cette analyse »⁶⁴. R&R constitue un paradigme d'une tendance présente dans plusieurs Églises regardant « les forces sociologiques de l'histoire, qui dominent à une époque particulière, comme le travail inexorable de la providence et même de la rédemption »⁶⁵.

Cette orientation aboutit à une quasi-sacralisation de la sociologie au détriment de la théologie, transparaissant au travers de la banalité et de la faible coloration du langage réformateur de R&R. Cette évolution, peut-être inconsciente, est loin d'être anodine. La langue, la littérature et la culture anglaise dans leur ensemble ont été irriguées par le langage du *Book of Common Prayer*, préservé et actualisé dans les liturgies contemporaines actuellement autorisées⁶⁶. Il est très difficile, voire impossible, de déceler les traces de cet héritage dans la terminologie imprégnant les documents de R&R. Au contraire, le champ sémantique du religieux y est envahi par un jargon sécularisant. Cette transition institue une rupture formelle évidente avec la tradition reçue du passé, en dépit de la volonté affichée de s'inscrire dans son « riche héritage »⁶⁷. Elle interroge dans une dénomination chrétienne où la *lex orandi* correspond pleinement à la *lex credendi*, autrement dit où la prière exprime la foi et la doctrine de l'Église⁶⁸.

63) B. LONG, *How is Mission-shaped Church changing Church of England missio-ecclesiology in the light of classical Anglicanism ?* MF Norwegian School of Theology, 2011, p. 25 : <https://mfoopen.mf.no/mf-xmlui/handle/11250/161171>

64) J. WILLIAMS, « Twenty-first-century Shapes of the Church », *Theology* 114 (2011), p. 109.

65) Cité par D. BOSCH *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, Books, New York, 2008, p. 439.

66) N.-I. TINTEROFF, « Réforme liturgique et unité ecclésiale : l'expérience de *Common Worship* dans l'Église d'Angleterre », *Nouvelle Revue Théologique* 137 (2015), p. 238-255.

67) GS 2038, § 11, §12.

68) Voir par exemple M. ELIZABETH, « *Lex orandi est lex credendi ?* The God of Anglican liturgies », *New Blackfriars* 97 (2016), p. 52-73.

58) A. TILBY, « Dissing the D-word », *op. cit.*

59) L. WOODHEAD, « The challenges that the new C of E reports duck », *op. cit.*

60) A. TILBY, « Dissing the D-word ».

61) M. PERCY, « On Not Rearranging the Deckchairs on the Titanic », *op. cit.*, p. 5.

62) THE CHURCH OF ENGLAND AND THE CHURCH GROWTH RESEARCH PROGRAM, *From Anecdote to Evidence*, *op. cit.*

La fracture introduite par R&R s'étend au-delà du domaine discursif. Aussi bien la forme que le fond du programme remettent en question l'équilibre traditionnel de l'Église d'Angleterre dans sa globalité. Depuis ses origines, l'écclésiologie anglicane a été marquée par l'incorporation dans un système unitaire d'éléments catholiques et protestants, suivant le postulat que la plénitude de la vérité peut seulement être atteinte par la réconciliation des opposés devenant complémentaires plutôt que contraires par le jeu des tensions. L'élasticité de ce modèle, sur lequel repose l'autorité dispersée caractérisant la Communion anglicane⁶⁹, implique l'existence d'un espace ouvert favorisant une recherche incessante de la vérité, supposant elle-même une tradition dialogique vivante et continue ainsi qu'une certaine progressivité dans le changement.

La gradation habituellement modérée de cette temporalité durant laquelle les nouveautés sont pesées, expérimentées, discutées, est bousculée par le rythme rapide de R&R. Par ailleurs, les modalités de concertation liées à R&R tranchent avec la philosophie habituelle des interactions en contexte anglican. En ce sens, R&R peut apparaître brutal et bousculer la modération ainsi que l'équilibre dynamique propres à la théologie anglicane⁷⁰, d'autant qu'il véhicule la dimension du « mourir pour vivre » de la MSC selon laquelle « dans chaque nouveau contexte l'Église doit mourir pour vivre » « pour être re-formée parmi ceux qui ne connaissent pas le fils de Dieu »⁷¹.

Ce principe s'exprime pleinement dans la migration de modèle ecclésial touchant actuellement l'Église d'Angleterre. Suivant la

typologie désormais classique des paradigmes d'Églises établie par Avery Dulles, cette dernière, historiquement « Église de communion »⁷², tend à devenir une Église de disciples, la réforme jouant le rôle de correcteur dans le processus de transition. Ce mouvement peut s'expliquer par les défauts du modèle d'Église de communion auxquels R&R vise à remédier. D'après Avery Dulles, l'Église-communion, centrée sur la spiritualité, peut négliger l'efficacité de l'organisation⁷³. Par une propension à diviniser l'Église autant que le Christ, elle tendrait à brider l'engagement personnel du croyant. Cette inclination serait renforcée par l'abstraction du concept de communion, dont l'expérience concrète serait peu évidente pour certains. De plus, la finalité missionnaire de la communion demeurerait assez obscure, ce qui constituerait un frein à la croissance. Pour Dulles, au contraire, l'Église-communauté de disciples, reposant en premier lieu sur l'expérience ainsi que la responsabilité de chaque croyant face à l'appel du Seigneur et exempte de toute ambiguïté, favorise l'investissement dans l'activité missionnaire et la radicalité nécessaire pour marcher aux côtés du Christ⁷⁴.

Ce passage de l'Église-communion à l'Église de disciples est révélé par la prééminence accordée au *discipleship* par R&R et la centralité reconnue par le programme à l'expérience singulière du croyant, qui devient le *locus theologicus* privilégié. Les trois piliers de l'anglicanisme, Écriture-tradition-raison⁷⁵, ont fourni au fil de l'histoire un cadre herméneutique permettant de valider ou pas l'expérience des croyants qui leur était assujettie⁷⁶. Désormais, l'expérience est mise sur le même plan que les composantes initiales⁷⁷. La triade classique est devenue un quadrilatéral incorporant l'impératif missionnaire dirigeant l'Église d'Angleterre.

69) *The Lambeth Conference 1948: the Encyclical Letter from the Bishops, together with Resolutions and Reports*, London, SPCK, 1948, p. 84 : « It is thus a dispersed rather than a centralized authority having many elements which combine, interact with, and check each other ».

70) D'abord, la théologie anglicane se caractérise par sa modération, notamment en matière doctrinale, où les énoncés sont réduits au minimum et ne concernent que les sujets primordiaux. Ensuite, elle repose sur la triade « Écriture-tradition-raison », unissant les Anglicans, considérée à la fois comme étant la source de l'autorité et la méthode théologique propre à l'anglicanisme. Conceptualisée au XVI^e siècle par Richard Hooker, le plus illustre et influent des théologiens anglicans, elle implique que les trois sources « soient combinées d'une manière dynamique pour servir [...] de freins et contrepois, pas simplement pour se restreindre et se relativiser mais aussi pour générer une pensée innovante en dialogue avec le contexte culturel et idéologique de l'Église ». Voir P. AVIS, *The identity of Anglicanism, Essentials of Anglican Ecclesiology*, London-New York, T&T Clark, 2001, p. 31.

71) ARCHBISHOP'S COUNCIL ON MISSION AND PUBLIC AFFAIRS, *Mission Shaped Church*, op. cit., p. 89.

72) Voir THE CHURCH OF ENGLAND, « Reception into the Communion of the Church of England », dans The Church of England, *Common Worship : Appropriating Baptism*, London, Church House Publishing, 2005, p. 217-223.

73) A. DULLES, *Models of the Church*, 2nd ed. New York, Doubleday, Image Books, 2002, p. 39-54.

74) *Ibid.*, p. 195-215.

75) Voir *supra* note 105.

76) A. MCGRATH, *The Renewal of Anglicanism*, London, SPCK, 1993, p. 86 et plus largement B. LONG, *How is Mission-Shaped Church changing Church of England Missio-ecclesiology*, op. cit., p. 34-36.

77) I. MOSBY, *Emerging and Fresh Expressions of the Church, How are They Authentically Church and Anglican ?* London, Moot Community Publishing, 2008, p. 76.

Cette transformation accompagne une mutation importante quant aux interactions entretenues par les différentes sources d'autorité qui s'amenuisent. Parmi les documents de R&R, l'Écriture est mentionnée à plusieurs reprises, à la différence de la tradition et de la raison.⁷⁸ Elle se distingue par la toute-puissance quasi absolue qui lui est reconnue, laquelle n'est pas sans rappeler le climat théologique prévalant actuellement dans la Communion anglicane, privilégiant une lecture statique et normative des Écritures⁷⁹ ainsi qu'une relation à l'autorité ayant tendance à se « curialiser »⁸⁰.

Si, dans la tradition anglicane, la Bible a toujours été reconnue comme étant l'autorité suprême dans l'Église, il n'a jamais été question d'en avoir une lecture figée, Hooker n'ayant pas souhaité « supplanter l'infaillibilité ecclésiastique avec un biblicisme qui rendrait nos interprétations de l'Écriture infaillible »⁸¹. La nette prévalence accordée à l'Écriture par R&R au détriment de la tradition et de la raison peut faire écho aux remontrances formulées par les détracteurs du programme envers l'autoritarisme de son implantation, qui viserait à faire de l'Église « une organisation manageable », dans laquelle « la culture de l'acquiescement domine, et où les voix critiques sont distancées ou réduites au silence »⁸².

Il reste à savoir si la re-concentration de l'autorité qui caractérise R&R occasionnera le naufrage de l'Église d'Angleterre ou au contraire apportera la croissance attendue. La communication institutionnelle de l'Église autour des retombées de R&R se veut positive. Sont mentionnés « les transformations culturelles » auxquelles ont pris la part « la majorité des diocèses » et les expériences pilotes menées par 350 communautés sises dans 33 diocèses⁸³, la

78) La tradition est évoquée au §19 de la GS 1977. Il est fait allusion à la raison au travers d'une prière extraite du *Book of Common Prayer*, citée au § 26 de la GS 1977.

79) Voir C. L. RO, *Towards the Renewal of Anglican Identity as Communion : The Relationship of the Trinity, Missio Dei, and Anglican Comprehensiveness*, Université de Cardiff, thèse de doctorat, 2008, p. 28-31.

80) Voir H. T. LEWIS, « Covenant, Contract, and Communion : Reflections on a Post- Windsor Anglicanism », *Anglican Theological Review* 87 (2005), p. 601.

81) R. W. A. GREER, *Anglican Approaches to Scripture from the Reformation to the Present*, New York, The Crossroad Publishing Company, 2006, p. 30.

82) M. PERCY, « On Not Rearranging the Deckchairs on the Titanic », p. 5.

83) THE CHURCH OF ENGLAND, *Renewal and Reform, A Summary of Progress and Impact*, op. cit., p. 3. Pour la suite des statistiques citées dans ce paragraphe, *ibid.* p. 4-8.

hausse de 43 % des ordinations du clergé destiné à occuper un poste rémunéré, une présence plus importante des femmes et des personnes issues de minorités ethniques dans les cohortes d'ordinants, la participation de 90% des évêques et doyens de cathédrale à de nouvelles actions de formation ciblées sur l'accompagnement du changement, la réforme de la distribution des ressources financières nationales au niveau diocésain, avec £100 millions distribuées aux communautés les plus défavorisées et £148 millions impartis aux projets de développement stratégiques menés par 37 diocèses, la création de 100 nouvelles communautés et 530 postes ministériels, ainsi que la simplification des règles et procédures.

Eu égard à la croissance attendue, il est souligné que « nous sommes une Église plus centrée sur la croissance » aujourd'hui et que « nous avons vu des gens connaître l'amour de Dieu à nouveau ou pour la première fois »⁸⁴. Aucun chiffre n'est cité. Néanmoins, les statistiques usuelles régulièrement publiées par l'Église montrent une continuité du déclin, avec une baisse de 3% des pratiquants entre 2015 et 2019⁸⁵.

Si « l'histoire de la chrétienté est l'histoire de la réforme »⁸⁶, c'est l'avenir qui dira si R&R doit figurer en bonne place dans le livre de cette histoire. Alors que la conférence de Lambeth 2022 se rapproche⁸⁷, il n'est pas certain que les conséquences de R&R sur l'anglicanisme dans sa globalité aient été pleinement anticipées ni même perçues. À la suite de la transmutation de modèle ecclésial intervenant dans l'Église-mère des Anglicans, l'orthodoxie dynamique de son modèle initial pourra-t-elle être préservée ? Sa perte serait préjudiciable pour l'ensemble de la chrétienté. Comme l'a souligné le Père Raniero Cantalamessa, prédicateur pontifical, dans une homélie donnée en l'abbaye de Westminster le 24 novembre 2015, l'anglicanisme « doit devenir de plus en plus une *via media* dans un sens dynamique, exerçant une fonction de pont entre les

84) *Ibid.*, p. 9.

85) THE CHURCH OF ENGLAND RESEARCH AND STATISTICS, *STATISTICS FOR MISSION 2019*, LONDON, CHURCH HOUSE, 2020, p. 3.

86) C. BELLITO, *Renewing Christianity*, op. cit., p. 216.

87) La conférence de Lambeth est une rencontre réunissant tous les dix ans l'ensemble des évêques de la Communion anglicane rassemblés autour de leur primat, l'archevêque de Canterbury.

Églises»⁸⁸. Pour que l'anglicanisme s'inscrive dans cette optique correspondant à sa vocation, R&R doit davantage prendre en compte l'ecclésiologie. Si cette dernière « a besoin de converser avec la sociologie, de telle manière qu'elle puisse bénéficier du meilleur eu égard à la pratique et la théorie organisationnelle » et si « certains modèles séculiers ont beaucoup à offrir », elle ne doit en aucun cas être négligée en période de crise, car « elle polarise la vie de l'Église sur le Dieu vivant et la mission de Dieu, et ce n'est pas quelque chose qui peut être adapté des modèles séculiers les plus proches »⁸⁹. Il ne s'agit pas de refuser la réforme... mais de réformer *ad meliora*, l'Église étant un corps vivant. Et « vivre, c'est changer... »⁹⁰.

Soutenir la formation à la théologie interculturelle : un des axes de DM

Nicolas Monnier



Nicolas Monnier est pasteur de l'Église évangélique réformée du canton de Vaud. Il est directeur de DM, dynamique dans l'échange, organisme missionnaire des Eglises de Suisse romande.

La formation en théologie interculturelle conçue et pilotée par cinq organismes¹ d'Église, dans le cadre de l'Institut Œcuménique de Bossey, est un important projet qui comble un trou dans la palette des formations proposées en Suisse francophone. Du fait de la crise sanitaire, le lancement de ce cours a déjà été reporté deux fois et nous espérons vivement qu'il puisse démarrer cet automne². Pour mieux saisir les enjeux et la pertinence de ce cours dans notre contexte général, je ne peux que vous renvoyer à l'excellente interview de Benjamin Simon, professeur rattaché à l'Institut de Bossey et coordinateur du projet³. Pour ma part, je me bornerai à répondre à la question suivante : en quoi une formation en théologie interculturelle est-elle susceptible d'intéresser un organisme comme DM ? Est-ce même le rôle de DM de s'engager dans cette voie ?⁴

106

88) Fr. R. CANTALAMESSA, « Rebuild my house ! » (Haggai 1,1-8), Sermon to the General Synod of the Church of England, London, Abbaye de Westminster, 24 novembre 2015 : <https://www.westminster-abbey.org/media/4966/synod-holy-communion-sermon.pdf>

89) S. SYKES, « Address by the Rt Rev Professor Stephen Sykes, Given to the initial meeting of the Lambeth Commission », 9 février 2004, p. 3 : <http://www.anglicancommunion.org/media/100345/The-Lambeth-Commission-on-Communion.pdf>

90) J. H. NEWMAN, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, trad. J. Gondon, Paris, Sagnier et Bray, 1848, p. 50.

107

1) Il s'agit de l'Institut œcuménique de Bossey, de l'Office protestant de formation (OPF), de Témoigner ensemble à Genève (TEAG), du Défap et de DM.

2) Pour accéder au programme du cours : <https://www.dmr.ch/wp-content/uploads/2021/02/Flyer-formation-theologie-interculturelle.pdf>

3) Pour lire cette interview : <https://www.reformes.ch/eglises/2020/08/pour-les-eglises-historiques-le-salut-vient-de-la-migration-migration>

4) Dans une perspective à la fois historique et de positionnement de DM dans notre contexte, voir ma contribution « Sensibilisation à l'interculturalité ecclésiale par une structure para-ecclésiale en Suisse romande » in *L'Église à la croisée des cultures*, sous la dir. de Nirine Johah, Editions HET-Pro, 2020, p. 107-115.

L'interculturalité notre pain quotidien

L'interculturalité fait partie de l'ADN de DM, qu'il s'agisse de formation des futurs envoyés, de participation à la vie d'Église comme le culte dans des contextes très différents de la Suisse, du dialogue permanent avec les responsables d'Église dans le monde, du lancement-suivi-évaluation des projets, de l'accueil de nombreux visiteurs, de la communication dans nos réseaux d'Église sur ce que vivent nos partenaires, de nos contacts en Suisse avec un certain nombre d'Églises issues de la migration, tout est à chaque fois traversé par l'interculturalité. Non que nous maîtrisions toutes les facettes des défis que pose l'interculturalité, mais nous partons du principe que c'est là une donne incontournable et que nous devons chaque jour qui passe remettre l'ouvrage sur le métier. Nous découvrons alors tout le potentiel que recèle le partage de l'Évangile dès lors qu'il se décline à partir de présupposés, de visions et de contextes très différents. Loin de moi l'idée de dire qu'il s'agit là d'un long fleuve tranquille. Bien au contraire. Une telle donnée de base nous remet en question, nous bouscule, nous fait réagir, peut nous placer dans des abîmes d'incompréhension. Elle nous oblige à un dialogue parfois difficile, nous place devant nos limites, nous invite à élargir notre horizon, en particulier quant à l'interprétation des textes bibliques.

Mais qui a dit que l'Évangile était « un long fleuve tranquille » ? Sans rapides ? Sans chutes vertigineuses ? Sans bancs de sable ? Sans obstacles apparemment infranchissables ? Sans conflits au sein de l'embarcation ? En amont de tout cela, ou plutôt au cœur de tout cela, il y a simplement une joie profonde. La joie d'être ensemble parce que l'Évangile est un fantastique créateur de liens, un appel à vivre ensemble le don de Dieu, une invitation pressante à vivre le partage et la solidarité. Ce que chante le psalmiste résume à lui seul cette joie, fruit de l'Esprit : « Oh ! Quel plaisir, quel bonheur de se trouver entre frères et sœurs » (Ps 133,1).

Au-delà des différences de doctrine, de trajectoire ecclésiale, de liturgie, de culture, de contexte, la joie d'être ensemble prime sur tout le reste. Rien que le fait de savoir que nos Églises partenaires prient pour nous et prononcent, à l'adresse des Églises de Suisse, des paroles de bénédiction, quel bienfait ! Quelle joie ! Et réciproquement, cela va sans dire.

À DM, depuis très longtemps, une conviction nous habite : les

relations interculturelles renouvellent notre compréhension de l'Évangile, stimulent notre vie de croyant et ouvrent des espaces de créativité... quand ce n'est pas de réforme. C'est là notre pain quotidien : un pain qui nous nourrit et nous fortifie.

Un rôle interpellateur

Lorsque je suis arrivé à DM, j'ai souvent entendu cette phrase : DM joue aussi le rôle contenu dans le fruit de l'églantier, celui du poil à gratter ! Par sa position-frontière, il peut être amené à thématiser sur certains sujets d'actualité mais aussi sur des sujets de fond. Et là, nous touchons véritablement à une question fondamentale, susceptible de modifier notre paradigme.

Benjamin Simon déclare : « Oui, il faut pouvoir intégrer les personnes qui frappent à leurs portes [comprendre ici : aux portes des paroisses historiques]. Nos paroisses sont encore très ethniques. Pourtant, dans le reste de la société, qu'il s'agisse de cours de musique, de groupes sportifs ou d'écoles, nous sommes tous mélangés ! Seules nos Églises sont encore aussi « ségréguées ». À l'encontre même du message de la Bible qui ne se reflète pas dans ces structures. La théologie interculturelle a pour but de développer une culture interculturelle, sans barrière d'aucune sorte, pour permettre à tous d'être vraiment ensemble⁵. » Une telle déclaration, à bien y réfléchir, n'est même plus du poil à gratter ; elle a tous les contours d'un électrochoc ! En effet, quelle politique nos Églises mettent-elles en place pour favoriser cette ouverture ? Quels moyens aussi pour prendre ce virage alors que justement de nombreux pans de notre société l'ont déjà pris, et depuis longtemps ? A-t-on suffisamment pris conscience que, sur notre territoire helvétique, des centaines d'Églises issues de la migration ont éclos ? Que fait-on de cette réalité-là ?⁶

5) Sans être en mesure de développer ce point dans ce papier, il nous apparaît important de souligner que la contribution des Églises historiques à l'intégration des populations étrangères, et tout particulièrement via le volet culturel, est et serait une contribution significative à la promotion du vivre-ensemble dans la société en général. Cet aspect devrait même être reconnu par le politique.

6) Mais les lignes bougent et des décloisonnements sont à l'œuvre. Ainsi des réflexions et collaborations prometteuses sont en route entre DM et en particulier les offices romands de la CER (Conférence des Églises Romandes) comme Médias-pro et l'OPF ainsi que Cèdres formation. Le fait aussi que cinq organismes aient décidé de réunir leurs forces pour la première fois afin de mettre sur pied cette formation en théologie interculturelle est en soit le signe des profonds changements en cours.

L'universel est à notre porte clamait un slogan. L'Évangile ne commande-t-il pas de créer du lien avec au moins une partie de ces communautés, de s'y intéresser, d'apprendre à les connaître ? Cette joie de la fraternité dont j'ai parlé au début ne pourrait-elle pas être comme le moteur de cette volonté de réformer la vie de nos Églises, précisément en étant à l'avant-garde de l'ouverture et de l'intégration⁷ ? Une condition à cela : accepter de changer de part et d'autre. Quelques exemples au niveau de la vie culturelle. Pourquoi ne pas accepter que nos cultes soient en plusieurs langues ? Saviez-vous que dans certaines communautés issues de la migration il peut y avoir jusqu'à trois langues en simultané ? Pourquoi ne pas accepter aussi que nos instruments de musique reflètent toute cette diversité de cultures ? Quelle richesse d'instruments l'humanité a créé au long de toute son histoire ! Mais quelle place leur faisons-nous dans nos célébrations ? Pourquoi ne pas accepter des interprétations bibliques nouvelles à nos oreilles ? Entendre un dimanche un pasteur chinois, un autre jour une pasteur togolaise et le dimanche suivant une laïque mexicaine ! N'y a-t-il pas là des perspectives stimulantes et réjouissantes ?

Certes, des initiatives existent çà et là, et nos paroisses pratiquent ce qu'il est convenu d'appeler la « solidarité des clefs »⁸. Mais tout indique que cela est insuffisant, bien en-deçà de que nous pouvons attendre. C'est pour cela qu'en plus des initiatives locales les Églises cantonales doivent donner des signes clairs de soutien à ce changement de paradigme⁹.

En ce sens, une formation à une théologie interculturelle est indispensable. Car, même en Église, le rapport à l'altérité peut faire peur, peut créer des crispations voire des replis identitaires. D'où l'importance de développer des offres de formation dans ce domaine. DM s'est engagé en y apportant aussi une contribution financière substantielle parce que nous croyons à la force de renouvellement que recèle ce nouveau « champ de mission ».

110

7) Sans être en mesure de développer ce point dans ce papier la contribution des Églises historiques à l'intégration des populations étrangères, et tout particulièrement via le volet culturel, est et serait une contribution significative à la promotion du vivre-ensemble dans la société en général. Cet aspect devrait même être reconnu par le politique.

8) Cette expression fait référence à la location des locaux paroissiaux à des communautés issues de la migration.

9) Une Église qui l'a bien compris est l'Église Vaudoise du Piémont (Voir Monnier, 2020).



Marie-Rose Tannous, Lorraine Sainte-Marie et Pierrette Daviau, dir., *Évangéliser dans l'espace numérique?*, Montréal, Novalis, 2018, 256 p. (Collection Théologies pratiques)



L'entrée dans le « continent numérique » passe par l'acquisition d'un vocabulaire spécifique et prolifique, souvent anglophone ou francisé, encore inimaginable voici quelques décennies : Internet et internautes, cyberespace, sites Web et toile, GAFA, virtuel ou distanciel, réseaux sociaux, plateforme *online* - en ligne, connecté, tweeter ou gazouiller, etc. L'appartenance à cet univers n'est pas encore globale ; certains n'y ont pas accès, d'autres ne sont que des *digital tourists* ou des *digital immigrants*, mais la part des *digital natives* ne cesse de croître, ces derniers étant les citoyens à part entière de ce nouveau monde et les porteurs de sa culture émergente.

Si le numérique transforme le monde, il transforme donc aussi les Églises. La mutation induite par Internet les touche directement. Elles sont bousculées dans leurs usages, dans l'attestation de leur présence, notamment dans leurs modes de transmission et de témoignage.

Dans un premier temps, le premier défi pour les chrétiens semblait être de pouvoir annoncer l'Évangile par ou sur Internet, avec l'impératif d'y apparaître, d'y être identifiés et reconnus. La toile pouvait sembler providentielle avec une infinité d'occasions pour proclamer le message chrétien. La « conversion numérique » est de moins en moins une option et de plus en plus une question de survie, mettant une forte pression sur les Églises, pour lesquelles

111

une prise de recul s'avère difficile. La problématique devient alors : comment évangéliser Internet dans la mesure où des modalités de fonctionnement s'y imposent ? Des questions théologiques nouvelles voient aussi le jour avec la pratique d'une ritualité en ligne, la création de communautés virtuelles ou distancielles, la promotion de plates-formes d'apprentissage catéchétique. L'étendue des effets du numérique sur la compréhension de l'humain, sur son imaginaire et sur ses conditions d'existence, est encore peu perceptible, mais déjà se pose l'enjeu de sa liberté au cœur d'un monde dématérialisé.

Cet ouvrage rassemble les contributions des intervenants au dixième congrès de la Société internationale de théologie pratique (SITP) qui s'est tenu à Ottawa (Canada) à l'été 2016, soit quatre années avant la crise planétaire du Covid 19. Tous les éléments d'une « Net-amorphose » de la communication étaient déjà bien identifiés et analysés ; après l'épidémie mondiale, le processus n'aura fait que s'accélérer d'une façon fulgurante.

Marc Frédéric Muller

112



François-Xavier Amherdt, dir., *Tout, tout de suite. Parole de Dieu et médiations chrétiennes dans une culture de l'immédiateté*, Bruxelles/Montréal/St Maurice, Lumen Vitae/Novalis/Saint Augustin, 2020, Collection Théologies pratiques, 216 p.



En ouverture, Isabelle Morel et Félix Moser énoncent la problématique du congrès de la Société internationale de théologie pratique (SITP) qui a eu lieu à Fribourg en 2018 :

Pourquoi et comment faire entendre la voix de Dieu et faire percevoir sa présence au milieu de toutes ces évolutions dans une culture de l'immédiateté et avec des canaux de transmission en pleine mutation ? C'est la question de la pertinence des médiations nécessaires à la Parole de Dieu dans le monde aujourd'hui qui se pose. Est-ce que l'Évangile peut encore être entendu dans une société de l'immédiateté ? Peut-il encore parler à nos contemporains ? Sous quelle forme cela peut-il se faire ? Ces interrogations nous amènent à repenser le statut des médiations.

Puis Yves Guérette propose en contrepoint de ne pas enfermer l'annonce de la Parole de Dieu dans le chronos, temps fixe et linéaire, mais d'accorder une plus grande attention au kairos, temps existentiel qui ouvre le présent à l'éternité, qui marque l'avènement du Royaume dans l'immédiateté de l'instant. Cette perspective est reprise par Goeffroy Legrand, à partir de l'œuvre de Paul Tillich.

Les différents articles de ce volume s'interrogent sur les conditions de communication de la Parole de Dieu. Par exemple, Gabriel Monet promeut une « prédication abductive », qui favorise la créativité en recourant à l'approche narrative, en convoquant l'expérience de l'auditoire et en stimulant l'imagination. Nicolas Cochand, en s'appuyant sur Paul Ricœur, évoque le processus qui se déploie dans l'acte de lecture biblique communautaire, avec

113

le conflit d'interprétations et la distanciation, pour une écoute renouvelée de la Parole divine.

Un ensemble d'exposés se concentre sur les effets de la Parole, dans des contextes divers de médiation : catéchèse en milieu catholique canadien (Henri Derroitte), prédication en contexte sub-saharien (Jean-Patrick Nkolo Fanga), narrations artistiques (Jérôme Cottin et Elisabeth Parmentier), annonce d'une parole par un témoin qui assume sa non-immédiateté en s'exprimant sous la croix (Christophe Singer).

La perspective générale montre que la recherche des médiations pertinentes pour transmettre la Parole de Dieu n'est pas première car, dans le prolongement de l'incarnation, c'est d'abord la Parole elle-même qui se fraye un chemin pour se faire entendre.

Marc Frédéric Muller