

Actualité missionnaire

- *Ministère de délivrance en Afrique*
- *Mission orthodoxe aujourd'hui*

Dossier

La Réforme et la mission chrétienne

Varia

- *L'expérience d'une vie*
- *Mission des religieux frères*

Chroniques

- *Crise en R.D. du Congo*



Prochain dossier

Résister selon l'Évangile

SPIRITUS : 12 €

ISSN 0038-7665

SPIRITUS 227

La Réforme et la mission chrétienne



2017

Spiritus

Revue
d'expériences
et de recherches
missionnaires

Dossier

***La Réforme
et la mission chrétienne***

N° 227
Juin 2017

Édito : Une autre manière de nous souvenir

Actualité missionnaire

Bernhard Udelhoven

**Quand l'emprise des mauvais esprits devient appel au secours.
Un ministère de délivrance en Afrique**

135

Tout missionnaire issu du monde occidental ayant travaillé en Afrique subsaharienne sait la difficulté d'adopter l'attitude appropriée devant la détresse de certaines personnes se disant tourmentées par des « esprits » malfaisants. D'où l'intérêt de cet article. S'appuyant sur une expérience pastorale significative éclairée par de réelles analyses anthropologiques, l'auteur présente ici son approche : en même temps centrée sur la personne en souffrance et de type inclusif, ni purement « animiste » ni purement médico-psychologique. Plusieurs cas concrets illustrent son propos.

Nicolas Kazarian

**Le saint et grand Concile
et la mission de l'Église orthodoxe dans le monde**

150

Après le Concile panorthodoxe de juin 2016, un théologien ayant participé à l'événement en rédige un écho du point de vue de la mission. Il replace les orientations conciliaires dans leur contexte historique, puis développe les trois grands axes de la mission orthodoxe actuelle : présence prophétique dans la rencontre des cultures, au service du dialogue avec tous les humains et au service de la réconciliation et de la transfiguration du monde.

Dossier : La Réforme et la mission chrétienne

Jean-François Zorn

**Un héritage perdu et retrouvé :
La vision missionnaire des réformateurs Luther et Calvin**

159

Luther et Calvin ont-ils développé une théologie de la mission auprès des non-chrétiens ? La réponse est nuancée. De fait, on constate chez eux une « abstention », pour des motifs identifiables, par rapport à tout mouvement concret de ce type. Mais on retrouve leurs intuitions théologiques dans la vision missionnaire protestante par la suite, à travers surtout les thèmes du Règne de Dieu, du « sacerdoce universel », du salut des païens ou de la diffusion des Écritures. On peut donc parler d'un héritage missionnaire de la Réforme susceptible d'éclairer les chrétiens aujourd'hui.

Stephen Bevans

Influences protestantes sur la conception catholique de la mission 171

C'est dans quatre domaines qu'est ici repérée l'influence protestante sur la conception catholique de la mission. Le mouvement œcuménique d'après Edimbourg (1910) s'est communiqué au monde catholique et a favorisé un réel partenariat inter-ecclésial pour la mission. La notion de *Missio Dei* qui enracinait la mission en Dieu Trinité a été reprise par Vatican II et plusieurs encycliques plus récentes ; de même la compréhension de l'Eglise comme distincte du Royaume. L'accent mis sur la centralité de l'Écriture a favorisé une révolution de l'interprétation biblique dans tout le monde chrétien.

Jacques Matthey

Apports catholiques à la théologie et à la pratique de la mission contemporaine : une lecture protestante 185

Parmi les tendances ou accents développés chez les catholiques et jugés importants pour la mission en général, l'auteur souligne les points suivants : le thème de la libération enraciné dans l'expérience des communautés de base en Amérique latine ; l'approche globale et articulée de l'évangélisation dans *Evangelii nuntiandi* ; le dialogue théologique avec les pentecôtistes qui a permis un rapprochement à propos du prosélytisme ; les développements autour du thème de la réconciliation ou concernant la compréhension de la mission comme dialogue prophétique. La dimension missionnaire présente dans la récente encyclique *Laudato si'* est également appréciée.

Moïse Adeniran Adekambi

Les Églises de la Réforme et la traduction de la Bible en Afrique 199

L'insistance des Églises issues de la Réforme sur la centralité de l'Écriture a été l'occasion, en Afrique notamment, d'un « œcuménisme de la Bible ». Nous sont ici présentés la façon dont est organisée, par l'Alliance Biblique Universelle, l'élaboration des traductions interconfessionnelles en Afrique et l'avancement des projets concrets dans les diverses langues locales. À côté de difficultés, sont évoqués aussi des points positifs qui témoignent de la fécondité d'un tel travail pour les différentes Églises chrétiennes.

Emmanuel Gougoud

« Que tous soient un... afin que le monde croie... » 209

Réfléchissant sur les liens entre mission et œcuménisme, l'auteur montre surtout comment un effort pour comprendre les motivations et la quête spirituelle de Luther peut nous ouvrir à un possible renouvellement selon l'Évangile. Cela nous porte à promouvoir une collaboration entre tous les chrétiens pour l'évangélisation et le service, à consolider un mouvement œcuménique qui peut offrir à nos contemporains en recherche d'identité des ressources pour penser, humaniser et accompagner la mondialisation.

Varia

Christian Duriez

La mission aujourd'hui. Méditation sur l'expérience d'une vie 219

De longues années de ministère au Nord-Cameroun puis à Marseille : une expérience missionnaire que l'auteur tente de traduire en quelques attitudes essentielles. Pour lui, il s'agit de sortir, de rencontrer, de se laisser regarder par Dieu et par les autres ; se battre, chanter son merci et son espérance, dire une parole de paix qui éclaire et rassemble ; et puis donner sa vie, le plus souvent à petit feu. Méditation, enfin, du mystère de la présence active de Dieu en tout cela, y compris à travers les failles du missionnaire lui-même.

Mathieu Boulanger et Marc Tyrant

« Vous êtes tous des frères » (Mt 23, 8)

Identité et mission des religieux frères

232

Les différentes formes de présence des religieuses dans le monde et dans l'Eglise d'aujourd'hui sont globalement assez bien définies et perçues. Il n'en va pas toujours de même pour la place et le rôle des religieux frères, surtout dans les instituts dont une majorité de membres sont prêtres. Un document du Vatican, datant de 2015, essaie de préciser les choses. Deux frères spiritains proposent ici leurs réflexions à la lecture de ce document.

Chroniques

Ignace Ndongala Maduku

Crise politique en République D. du Congo

Les théologiens de l'Université de Montréal interpellés

243

Le processus de démocratisation en R. D. du Congo est grandement freiné par une corruption à grande échelle qui favorise le pillage des richesses du pays et où sont impliqués à la fois multinationales, puissances occidentales et dirigeants congolais. Y sont liés le drame des viols massifs dans l'est du pays et le rôle désastreux joué par le Rwanda et l'Ouganda. C'est un appel à une lutte des citoyens congolais et autres contre toute désinformation, à une ouverture des méthodes théologiques aux sciences sociales et politiques.

Livres

Recensions

249

Ulrich Beck, *The Metamorphosis of the World*.

Frans Timmermans, *Fraternité. Retisser nos liens*.

Jacob Kavundal - Christian Tauchner (eds), *Mission beyond Ad Gentes. A Symposium*.

Étienne Osty, *Mémorial des Spiritains à la Réunion. Trois siècles d'histoire missionnaire - Deux cents ans de présence en terre réunionnaise*.

Benoît Billot, *Lumières dans l'ordinaire des jours*.

L'unité se fait en marchant !

L'unité n'est pas le fruit de nos efforts humains ou le produit construit par les diplomaties ecclésiastiques, mais elle est un don qui vient d'en-haut. [...] Avant d'être un objectif, elle est un chemin, avec ses feuilles de route et ses rythmes, ses ralentissements et ses accélérations, et également ses haltes. L'unité en tant que chemin demande de patientes attentes, de la ténacité, du travail et de l'engagement ; elle n'élimine pas les conflits et n'efface pas les oppositions [...].

C'est pourquoi j'aime répéter que l'unité se fait en marchant pour rappeler que, quand nous marchons ensemble, c'est-à-dire quand nous nous rencontrons comme des frères, nous prions ensemble, nous collaborons dans l'annonce de l'Évangile et dans le service aux derniers, nous sommes déjà unis. Toutes les divergences théologiques et ecclésiologiques qui divisent encore les chrétiens ne seront dépassées que le long de ce chemin, sans que nous sachions aujourd'hui comment et quand ; mais cela aura lieu selon ce que l'Esprit Saint voudra suggérer pour le bien de l'Église.

En deuxième lieu, l'unité n'est pas l'uniformité ; Les différentes traditions théologiques, liturgiques, spirituelles et canoniques qui se sont développées dans le monde chrétien, quand elles sont authentiquement enracinées dans la tradition apostolique, sont une richesse et non une menace pour l'unité de l'Église. [...]

Enfin, l'unité n'est pas une assimilation. L'unité des chrétiens ne comporte pas un œcuménisme « en marche arrière », en vertu duquel certains devraient renier leur propre histoire de foi ; elle ne tolère pas non plus le prosélytisme, qui est d'ailleurs un poison pour le chemin œcuménique. [...] Reste actuel ce principe formulé déjà par le Conseil Œcuménique des Églises en 1952, qui recommande aux chrétiens de « faire toutes les choses ensemble, en dehors des cas où les profondes difficultés de convictions imposent d'agir séparément ».

*Pape François
Discours devant l'Assemblée plénière du Conseil
pontifical pour l'Unité des chrétiens (10 nov. 2016)*

Une autre manière de nous souvenir

Cinq cents ans après la publication des thèses de Wittenberg par Martin Luther, geste initial d'un débat qui allait déboucher sur la Réformation, cette année 2017 offre une occasion de revenir sur cet événement qui a profondément et durablement marqué le monde chrétien et au-delà. Occasion que certains ont saisie pour produire des publications ou pour organiser colloques et rencontres à des niveaux très divers. Pour beaucoup, notamment chez les catholiques, il s'agit moins de célébrer un tel événement, douloureux à plusieurs égards, que de le commémorer en s'efforçant d'en repérer l'impact sur la façon dont est vécue et pensée la foi chrétienne aujourd'hui. Spiritus a pris le parti, selon sa perspective habituelle, de le considérer du point de vue de la mission chrétienne. Cela offrait en outre une belle possibilité d'entrecroiser des contributions venant à la fois des Églises issues de la Réforme et du monde catholique. Grâce à Dieu, un tel esprit d'ouverture et de collaboration a trouvé un écho tout à fait positif auprès des auteurs sollicités.

« Tandis que le passé ne peut pas être changé, le souvenir et la manière de se souvenir peuvent être transformés. » Telle est, à mon sens, l'une des phrases clés de la Déclaration commune signée par le pape François et le pasteur luthérien Martin Junge, lors de la commémoration œcuménique de la Réforme qui a eu lieu le 31 octobre 2016 à Lund, en Suède. De fait, nul ne peut changer la réalité des conflits et des blessures du passé ; mais modifier la manière de nous en souvenir ouvre à une possible « guérison de nos blessures et des mémoires qui assombrissent notre regard les uns sur les autres ». C'est ainsi que, à partir de la métaphore évangélique du cep et les sarments (Jn, 15, 1-5), Martin Junge, dans sa prédication à Lund, invite les frères chrétiens à se regarder mutuellement non pas tant

comme « séparés » que comme des sarments « unis » au cep, le Seigneur Jésus, recevant de lui leur commune sève vitale.

Dans le prolongement de cette lecture, nous nous proposons ici, pour ce qui touche au domaine de la mission, de considérer à la fois ce que cet enracinement commun a pu produire comme bons fruits et ce à quoi cette fraternité en Christ nous engage aujourd'hui et demain. C'est ce que voudrait suggérer la petite illustration graphique en dernière page de notre couverture. Un cep robuste, solidement planté en terre, qui se « divise » en deux sarments distincts ; toutefois, les nouvelles ramifications auxquelles chacun des deux sarments donne naissance, lourdes de leurs fruits respectifs aux couleurs et aux maturités diverses, vont finalement se « rejoindre » dans l'offrande de grappes appréciables par tous et nourries par le même cep. L'image a bien sûr ses limites ; elle a quand même l'avantage de renvoyer à la symbolique biblique de la vigne et à la manière dont celle-ci a été reprise à Lund.

Le présent dossier a pu rassembler quelques regards pouvant ainsi nous aider, si besoin, à transformer notre « souvenir » de la Réforme. Le premier, celui de J.-F. Zorn sur les deux grands réformateurs que sont Luther et Calvin, souligne comment leur vision de la mission est bien réelle ; si elle s'est traduite par une sorte d'« abstention » c'est notamment en raison d'un refus de toute forme de stratégie expansionniste. Puis ce sont deux points de vue croisés, issus du monde catholique et du monde réformé, articulés par des théologiens se connaissant bien pour avoir collaboré de près dans un contexte œcuménique : S. Bevans et J. Matthey ; chacun d'eux s'applique à mettre en lumière quelques beaux fruits produits par l'autre branche confessionnelle que la sienne dans la pratique et la réflexion missionnaires chrétiennes, des fruits laissant entrevoir une récolte encore à venir. La présentation de M. Adekambi vient expliciter un aspect particulier de l'heureuse collaboration entre Églises sœurs en Afrique : comment elle a facilité l'accès à l'Écriture pour des personnes appartenant à un grand nombre de groupes linguistiques. Enfin, de façon plus synthétique, E. Gougoud s'attache à situer la fécondité missionnaire contemporaine d'une authentique quête d'unité entre chrétiens. Puissent ces quelques réflexions contribuer à la maturation des fruits qu'elles évoquent !

Jean-Michel Jolibois

Quand l'emprise des mauvais esprits devient appel au secours

Un ministère de délivrance en Afrique

Bernhard UDELHOVEN

Missionnaire d'Afrique allemand, Bernhard Udelhoven exerce depuis vingt ans son ministère en Zambie dans diverses paroisses et dans le Centre culturel FENZA de Lusaka. Spécialisé en ethnologie, il a mené plusieurs recherches de terrain. Cet article, traduit de l'anglais, est une reprise, abrégée par l'auteur, d'un exposé donné à Abuja, en novembre 2016, lors d'une conférence sur le pentecôtisme et l'Église catholique.

Sur le continent africain, les gens attendent de leur Église soutien et protection dans leurs luttes contre les calamités de la vie au rang desquelles se trouvent souvent les puissances sorcières et les « démons » ou esprits malfaisants. Au sein de l'Église catholique, ils n'ont pas toujours trouvé une oreille attentive. Mauvais esprits et sorcellerie ont été considérés par les prêtres comme de purs fantasmes : pour vaincre la sorcellerie, les gens avaient besoin de formation, pas de prières.

L'aide, les gens sont souvent allés la chercher ailleurs. Avant le boom pentecôtiste, c'était en général en dehors des références chrétiennes que les guérisseurs traditionnels interprétaient les détresses spirituelles des gens. Lorsque les pentecôtistes se mirent à affronter directement, *du sein même* de leur assemblée, les forces sorcières et démoniaques, faisant appel aux ressources chrétiennes pour les mettre en déroute, ce fut un soulagement pour beaucoup de chrétiens ayant conscience d'être tourmentés par ces étranges

puissances maléfiques. Plus besoin de recourir au couvert de la nuit pour se mettre en quête de guérison. Depuis lors, nous avons été témoins, en Afrique, de la croissance exponentielle d'un christianisme charismatique venant toucher aussi les grandes Églises traditionnelles.

Les nouvelles Églises pentecôtistes y proposaient une guérison spirituelle prenant au sérieux l'expérience des gens face à la sorcellerie et aux esprits malfaisants. Prenant part au discernement sur la nature de ces détresses, elles tentaient de nommer correctement ce dont souffraient les patients et d'y trouver un remède chrétien approprié sous forme de prière ou de « guerre stratégique ». On a alors entendu parler d'esprits chthoniens et de bastions démoniaques, d'esprits cosmiques et astraux, de revenants et d'esprits gardiens, d'époux mystiques, d'esprits marins et de reines côtières, de malédictions générationnelles et de satanisme. Autant d'approches souvent reprises par les critiques comme arguments à charge contre l'expérience charismatique qui voit partout des démons et semble générer sans cesse de nouveaux mondes démoniaques.

Ma réponse de prêtre et d'anthropologue est assez simple : les dénominations et entités démoniaques vont continuer à défiler aussi longtemps que, chez les gens, l'expérience du mal prendra des formes sans cesse nouvelles. Il y aura toujours des mots nouveaux pour désigner ces rencontres inédites avec le mal individuel et social. Aux oreilles des prêtres formés au sein d'une culture et d'une théologie fortement marquées par les Lumières occidentales, les nouvelles entités démoniaques résonnaient de façon étrange ; mais, du point de vue des victimes de ces agressions, elles correspondaient bien mieux à ce qui les habitait que les formules sophistiquées des prières liturgiques catholiques. Ces entités rendaient compte aussi de l'expérience des témoins et observateurs, à travers toute l'Afrique, des innombrables séances publiques de guérison projetant sur leurs noms nouvellement dévoilés leurs propres problèmes et tensions.

Devant l'ampleur de cette quête de libération des maux spirituels, l'Église catholique a essayé de rétablir le ministère d'exorcisme là

où il était tombé en désuétude. Mais un tel ministère, qui requiert une spécialisation dans plusieurs domaines interdisciplinaires et reste par nature hautement centralisé, peut difficilement porter du fruit sur le terrain, là où les approches de la sorcellerie et des esprits dépendent souvent d'une grande diversité de conditions sociales et médicales. C'est à la base qu'il convient de faire porter surtout l'attention pastorale.

Pour une approche personnalisée et inclusive dans une société pluraliste

Il y a quelques années, le Forum Catholique de Zambie, qui regroupe les évêques et des représentants de laïcs et de communautés religieuses, a demandé une étude des nouveaux phénomènes de possession diabolique en Zambie, satanisme compris, assortie de propositions sur la manière de les appréhender. La recherche a été confiée au Centre Zambien Foi et Rencontre (*Faith & Encounter Centre in Zambia* – FENZA). L'an dernier, j'ai publié les résultats de cette recherche dans un livre exposant en détail la façon de faire que nous préconisons¹.

Au niveau pastoral concret, nous suggérons de laisser tomber l'approche exclusive « ou bien, ou bien » – le phénomène est de type ou bien démoniaque ou bien médico-psychologique – en faveur d'une méthode inclusive centrée sur la personne. Notre point de départ n'est pas une définition toute faite de ce qu'est un mauvais esprit (ou la sorcellerie) ; c'est l'expérience de la personne en souffrance. C'est avec ses concepts à elle qu'elle peut décrire au mieux, à ce moment-là, ce qui lui arrive. Diverses personnes ont, sur les démons, diverses croyances ; chacune d'elles doit être aidée et écoutée. Il s'agit de partir de leur expérience, même si cela nous semble parfois très étrange.

Approche inclusive, aussi parce que chaque expérience humaine s'inscrit dans un parcours de vie, devenant un élément de la mémoire biographique de cette personne, et comporte toujours

¹ Bernhard UDELHOVEN, *Unseen Worlds: Dealing with Spirits, Witchcraft and Satanism*, Lusaka, FENZA, 2015.

une dimension spirituelle la reliant au monde de la prière. L'expérience du patient vis-à-vis des esprits touche à des niveaux intimes de sa personnalité, structurés selon ses propres cadres de référence, avec souvent un ancrage dans la petite enfance. C'est ce que nous appelons le *monde intérieur*. Le monde intérieur d'une personne mérite toujours respect ; c'est la terre sainte où Dieu lui aussi vient la rencontrer. Des expériences vécues dans ce monde-là, personne ne peut dire, de l'extérieur, qu'elles sont vraies ou fausses. La croyance en divers types d'esprits n'est ni morale ni immorale. Ce qui l'est, en revanche, c'est ma façon de l'aborder.

Personnellement, je ne crois pas aux mauvais esprits de la manière dont y croient les gens auprès de qui j'exerce mon ministère. Je cherche toujours des explications simples là où d'autres voient de la sorcellerie et des esprits. Mais cela ne m'empêche pas, j'espère, d'accueillir avec empathie l'expérience des personnes venant solliciter mon aide. Notre méthode se concentre sur la disponibilité de la personne à un renouvellement de ses attitudes par sa vocation chrétienne. Un groupe de délivrance ou guérison opérant à la base ne sera jamais compétent sur le plan psychologique ni médical. Cela n'empêche pas qu'il puisse aider les personnes éprouvées de plusieurs manières décisives : par la prière – que, par ailleurs, les démons soient réels ou non –, par une victoire sur la peur permettant l'abandon d'une posture de victime, par des démarches concrètes vers la réconciliation. Sur le plan spirituel, un tel groupe peut transformer une agression en une occasion de croissance.

Un changement d'accent dans notre approche

Dans nos engagements auprès des personnes en détresse, notre attention se porte de moins en moins sur les esprits extérieurs, qui n'offrent aucune prise, pour se concentrer plutôt sur les dispositions spirituelles intérieures, accessibles elles, correspondant à ces esprits extérieurs, réels ou supposés. Cela s'accompagne d'un changement d'accent : on passe des démons au démoniaque. Ce que nous qualifions de démoniaques ce ne sont pas les pathologies douloureuses, mais celles qui peuvent détourner gravement une personne de sa vocation chrétienne et de la source de vie.

Par exemple, bien des Africains, influencés par certaines constantes de la prédication pentecôtiste, interprètent leur séropositivité comme relevant de la présence d'un démon et viennent pour des prières dans l'espoir qu'une personne de foi va pouvoir le chasser. Ils demandent à Dieu un miracle, confiants qu'il peut le réaliser. Aujourd'hui, sur les radios et chaînes de télévision évangéliques, de nombreux chrétiens suivent chaque jour pareils témoignages et séances de délivrance spectaculaires. Souvent, au cours des prières, des participants « manifestent » des agressions démoniaques : ils entrent en transe et se comportent de manière telle que la communauté en prière y voit les signes d'une possession. Un psychologue expérimenté y verra peut-être un grand désir que la maladie soit un démon : le virus du sida ne peut pas être médicalement éradiqué, mais un démon, lui, peut être exorcisé s'il a été désigné comme tel au cours d'un jeu théâtral volontiers offert au public par le patient.

Lorsque viennent à notre groupe de prière des gens vivant leurs problèmes de santé en termes de possession, nous les encourageons toujours à suivre un traitement médical. Mais nous prions aussi pour eux et avec eux, puisque toute maladie grave relève aussi du domaine spirituel du moment qu'elle touche, de façon tout à fait existentielle, aux attentes et aux peurs de la personne. Elle affecte leur *monde intérieur*. Je ne crois pas que le virus du sida soit un démon ; mais je crois que le scénario du sida peut être diabolique. Cela a conduit bien des gens au désespoir, à une vie dans le mensonge, à la recherche de boucs émissaires, à une conspiration du silence ; cela a mené certains au suicide, d'autres à une fuite dans l'alcool, ravageant non seulement leur propre existence, mais aussi leur famille. Le même virus peut toutefois être aussi un canal de grâce : il a amené certains à une plus grande ouverture à l'égard de leur partenaire, pour leur laisser un souvenir positif, et à faire le meilleur usage possible du temps de vie qu'il leur restait, se rapprochant de ceux qui leur étaient chers ainsi que de Dieu. La foi appelle toujours à un discernement. Bien entendu, cela ne concerne pas seulement les situations douloureuses. En Afrique, l'argent et le succès sont souvent compris comme bénédiction divine. Mais, à notre sens, ils peuvent aussi être diaboliques : beaucoup, une fois riches, oublient Dieu et leurs

devoirs à l'égard de leur famille et de la société. C'est dans la réponse de foi que se trouve la clé du discernement.

Ce ne sont donc pas seulement les possédés qui ont besoin de délivrance ; mais nous tous qui prions chaque jour pour cela dans le *Notre Père*. Sur notre chemin de foi, nous trouvons nombre de soutiens, mais aussi des pierres d'achoppement, des adversités et des « satans » voulant nous dérouter de notre vocation. En identifiant ces forces comme démoniaques, le pentecôtisme nous a rendus plus conscients de la nécessité de la prière et de l'intervention active de Dieu pour nous garder sur le bon chemin.

Des agressions qui peuvent nous rendre plus forts

Nous offrons un contrepoint à la perception fortement dualiste qu'ont bien des gens de leurs agressions démoniaques. Les évangiles dépeignent Satan comme un acteur susceptible d'égarer mais dont les agressions peuvent aussi rendre plus fort : par ses tentations, de façon bien sûr involontaire, il a aidé Jésus à trouver le chemin de sa véritable mission comme Fils de Dieu (Mt 4, 1-11). Satan va-t-il nous abaisser ou nous élever ? Cela va dépendre non pas tant de ce qu'il est, mais de notre propre réaction et de la grâce de Dieu. Apparemment, le combat de Jacob (Gn 32) l'opposait à une force du mal ; c'était en fait une rencontre avec Dieu lui-même. Jacob a lutté avec l'intrus jusqu'à ce qu'il lui concède une bénédiction. Détail intéressant, cette agression spirituelle est insérée dans le récit de la réconciliation entre Jacob et son frère jumeau avec qui il était brouillé et qu'il craignait fort. Le combat conduit donc à une réconciliation. C'est ainsi que, par la prière, nous ne cherchons pas à écarter les agressions spirituelles, mais à ce que s'engage le combat jusqu'à ce qu'il en sorte une bénédiction se traduisant souvent en démarches visant à une réconciliation avec la partie opposée.

Nous appliquons la même logique aux agressions sorcières. Je ne peux pas affirmer que un tel a recours ou non à la sorcellerie contre la personne qui vient me voir. Mon point de départ est que cette dernière est certaine d'être victime de sorcellerie. Cette peur est bien réelle et mérite d'être portée dans notre prière. Mais, plutôt que de vouloir « neutraliser » l'agression sorcière extérieure

par des prières appropriées ou par de l'eau bénite, je souligne l'obligation chrétienne de faire sincèrement des efforts pour retisser les relations brisées, y compris avec le sorcier. Avec un peu de chance, cela vient modifier, chez la personne, les dispositions profondes qui permettaient à la sorcellerie de fonctionner, « activant » pour ainsi dire les agents externes en leur offrant une prise. J'explique à ces personnes que la sorcellerie, étant de nature spirituelle, a besoin de se lier à quelque état spirituel intérieur qui lui corresponde : la haine, la peur, la culpabilité... Les gens qui n'ont pas peur du sorcier, qui n'ont aucun problème particulier avec lui ni aucune haine à son égard, qui ne recourent nullement eux-mêmes à la sorcellerie, ces gens-là sont beaucoup moins exposés que les autres à subir des agressions sorcières.

Expériences intérieures et tensions extérieures

Mon ministère m'a donné la chance d'entrevoir la vie intérieure de bien des personnes possédées et de « satanistes » ayant partagé quelque chose de leur expérience avec moi et avec notre groupe de soutien. À leur écoute, deux convictions se sont forgées en moi. La première, pas vraiment nouvelle, c'est que la possession démoniaque est souvent liée, mais pas toujours, à un profond effroi qui semble être une réaction de la personne à un traumatisme, parfois à un abandon, très souvent à la conscience de ne pas vraiment appartenir à sa famille ou aux groupes sociaux auxquels elle voudrait ou devrait appartenir. C'est à cela que s'accrochent les mauvais esprits. Ceux-ci sont-ils extérieurs ou seulement « psychologiques » ? Cela reste à jamais invérifiable. L'autre conviction, c'est que bien des personnes certaines d'être possédées, et perçues comme telles par leur entourage, ont, à côté de profondes souffrances, une étonnante capacité d'intérioriser ces tensions et de les reconstituer en rêves, visions ou transes sous le regard d'un public. De telles tensions peuvent se situer au sein de la famille, mais aussi à une échelle beaucoup plus large.

« Agressée par l'esprit de mon arrière-grand-mère »

Une jeune femme souffrait régulièrement de violentes agressions, dont plusieurs en ma présence. Par moments, elle s'arrêtait de

parler, même au milieu d'une phrase, fixait du regard quelque chose sur le mur puis tombait à terre. Là, elle perdait connaissance dans des convulsions indescriptibles, poussant un faible cri aigu et continu, les deux mains serrées sur la gorge comme pour s'étrangler de toutes ses forces. Il fallait plusieurs adultes pour la maîtriser. C'était la mise en scène d'un drame familial remontant à une autre génération. Son arrière-grand-mère paternelle avait été pendue comme sorcière par sa propre famille : « La fille a le même nom que son arrière-grand-mère qui lui a transmis son mauvais esprit. » Après la mort de son père, cette femme et la famille de sa mère ont pris des distances par rapport à celle du père par peur de leur activité sorcière.

Les messes dites pour la bisaïeule n'ont pas résolu les difficultés, pas plus que les prières des charismatiques qui ont essayé de « neutraliser » le mauvais esprit reçu en héritage. La solution est venue en renouant les relations avec la famille du père. Ils ne s'étaient pas rencontrés depuis dix ans ! À la suite d'une prière prolongée et d'une eucharistie domestique, rassemblant les deux parties en rupture, célébrée pour le père défunt de la fille – elle qui constituait le lien entre les deux familles – le tout suivi d'un repas en commun, les agressions ont pratiquement cessé. Pour nous, les mises en scène de possession orientaient vers des souvenirs réprimés par le reste de la famille. La très grande sensibilité de la jeune femme – après tout, elle portait le nom de son arrière-grand-mère – donnait corps à ces tensions et devenait une sorte d'appel spirituel à une réconciliation dans la famille.

« Je rêve de ma mère défunte »

Une femme d'âge moyen faisait un rêve répétitif et obsédant qui l'épouvantait. Elle voyait sa mère, pourtant décédée depuis très longtemps, comme si c'était juste après sa mort. Toute la famille, triste et abattue, entourait le cercueil. À son réveil, elle savait que sa mère voulait lui dire quelque chose. Ce sont des paroles négatives qui lui venaient d'abord à l'esprit : « Ma mère veut peut-être nous avertir que nous sommes sous l'emprise d'une agression sorcière, que bientôt quelqu'un va mourir ! » Mais l'un des conseillers de notre groupe réussit à orienter positivement

l'expérience en demandant à plusieurs reprises à la femme d'en préciser certains détails : « Quelles personnes se trouvaient là près du cercueil ? Comment étaient-elles ? » La femme se souvint alors qu'il y avait aussi sa nièce, fille orpheline de son frère défunt, qui se tenait à l'écart, triste et apparemment très pauvre. Aux questions posées par l'ancien sur la nièce, la femme expliqua que c'étaient des parents de sa mère qui s'en occupaient, mais mal ; elle n'allait même pas à l'école. L'ancien lui dit : « Le rêve est clair. Ta mère est en train de te dire que tu dois t'occuper de ta nièce ! C'est une question de vie ou de mort ! » La femme eut aussitôt le sentiment que l'explication était juste : c'était un appel à recueillir chez elle sa nièce et à l'inscrire à l'école. Elle pense aujourd'hui avoir apaisé sa mère. On apaise les morts en s'occupant des vivants. Tous, dans la famille, « savaient » depuis longtemps que la nièce était délaissée. Mais il n'y eut d'intervention concrète que le jour où quelqu'un de plus sensible à ce devoir familial négligé a donné écho à un rêve pressant.

*« Obsédée par des rêves
de rapports sexuels avec mon défunt mari »*

Une autre femme est venue demander de l'aide à notre groupe. Son mari, décédé dix ans plus tôt, revenait à elle dans des rêves très désagréables, la forçant à des rapports sexuels. Catholique, elle alla d'abord voir un prêtre qui célébra une messe pour son mari défunt. Mais elle continua à être troublée par cette sorte de fantôme, d'ombre négative venant perturber tout son quotidien. Elle sollicita les prières des membres du Renouveau charismatique. Leur avis fut qu'elle avait un « mari spirituel », un démon prenant l'aspect de son mari défunt qu'il fallait exorciser. À plusieurs reprises, ils firent sur elle des prières – dites « de neutralisation » – qui restèrent sans effet sur les rêves et expériences négatives liés à cette « ombre ». Elle consulta un guérisseur traditionnel qui lui dit qu'elle portait encore l'ombre de son mari défunt. Selon les traditions zambiennes, lorsqu'un conjoint décède, celui qui survit doit être purifié par la belle-famille ; sinon le défunt va continuer à s'immiscer dans ses affaires. Le guérisseur proposa des rites privés de purification à base de racines, d'herbes, et un bain rituel. Cela ne fut pas concluant.

Apprenant que plusieurs interprétations avaient déjà été données à son problème, nous n'en avons pas proposé de nouvelle à cette femme venue solliciter les prières de notre groupe ; nous lui avons demandé quelle explication elle retenait. Elle dit que la réponse du guérisseur traditionnel lui semblait la bonne : « Je porte l'ombre de mon défunt mari ». Mais le guérisseur avait procédé à un rituel privé alors que, culturellement, c'est seulement la famille du conjoint défunt qui a le contrôle rituel sur son ombre. Il s'agissait donc d'une rupture de relation entre la femme et sa belle-famille. Un membre du groupe lui demanda où en était cette relation. Elle répondit que les cinq premières années après le décès du mari, tout allait bien ; mais que des tensions étaient nées à partir du moment où elle avait inscrit la maison à son propre nom et à celui de ses enfants, en conformité avec la loi zambienne. Le membre du groupe demanda « Quand est apparue l'ombre de votre mari défunt ? » Elle réalisa alors que c'était à la même époque !

Ayant invité dans notre groupe, non sans réticences du côté de la femme, quelques membres de sa belle-famille, nous avons pu parler de la maison. Ils exprimèrent leur frustration ; la femme avait eu tort, selon eux, d'inscrire la maison à son propre nom : « Elle nous l'a volée ! Pourquoi n'en a-t-elle pas d'abord discuté ? » Ils en parlèrent donc pour la première fois. Puis nous avons prié ensemble ; ils l'ont même bénie. L'expérience des rêves et de cette ombre sur son quotidien cessèrent du jour au lendemain.

Nous ne prétendons pas que les représentations culturelles du monde des esprits et les images que les gens se font de leurs problèmes sont toujours adéquates. Mais, en cultivant une habileté à jouer avec les éléments culturels et personnels, on devrait toujours parvenir à travailler *avec* eux plutôt que *contre* eux ; car les concepts culturels peuvent en général être interprétés dans plusieurs directions. En Afrique, rêves troublants ou rencontres spirituelles ont souvent donné lieu à des accusations de sorcellerie. Mais, à la faveur de processus culturels de discernement appliqués de façon judicieuse, on peut aussi donner à ces mêmes rêves un sens positif et porteur de vie. Dans ce ministère de délivrance, la réussite ne se mesure pas au nombre de démons exorcisés, mais aux efforts faits en vue d'une réconciliation.

Témoignages de satanisme

On ne peut se contenter d'appliquer les symboles sorciers et les images démoniaques au seul domaine des tensions entre personnes. Ils peuvent devenir un miroir de tensions existant à une plus large échelle et révéler des zones de fractures sociétales que beaucoup ressentent sans pouvoir les exprimer. Un exemple : ce qui, en maint pays africain, est perçu comme « satanisme ». En Zambie, le satanisme n'a absolument aucune réalité comme groupe formel organisé². Mais, dans le cadre de la panique morale de Satanisme qui a touché la Zambie chrétienne, avec un pic il y a dix ans, et qui est loin de s'être éteinte, bien des gens ont témoigné publiquement dans les églises de leur implication passée dans le satanisme. Ils disaient avoir rejoint ce monde sans le vouloir, « sans savoir ce que c'était », et confessaient des crimes tels que : « adorer le diable avec d'autres satanistes en des lieux secrets accessibles aux seuls initiés ; sacrifier des membres de la famille et boire leur sang ; provoquer des accidents de la route par des moyens sataniques ; fabriquer dans des usines sataniques des biens de consommation devenus irrésistibles sur le marché. » Les auditeurs de tels témoignages se demandaient comment des jeunes, parfois des enfants, pouvaient inventer des histoires aussi détaillées. En d'autres temps, on aurait pris cela pour des caprices d'imagination adolescente. Mais, en ces temps de panique régnante, et jusqu'à aujourd'hui, ces récits ont semblé plausibles à beaucoup, vu le contexte zambien de fracture éducative.

De tels témoignages offrent un aperçu sur les expériences intimes des personnes touchées. Mais il faut aussi nous demander pourquoi ils attirent des foules à l'église, y compris chez les catholiques lors de neuvaines et rassemblements charismatiques. Pourquoi tant de gens en parlent et veulent y croire ? Ces récits mettent probablement en lumière des éléments que les gens estiment ne pas être pris en compte dans les expressions religieuses courantes et normalisées. Les satanistes repentis ont fait du témoignage de leur propre vie une autobiographie écœurante et révoltante ; c'est une peinture des dangers cachés des sociétés africaines en rapide

² Concernant les recherches sur les divers types de satanisme et leur perception en Zambie, voir mon livre *Unseen Worlds... op. cit.*

mutation. Et, comme tous les témoignages se terminent en une démonstration de la supériorité du pouvoir du Christ et de la communauté chrétienne, ils confortent aussi le croyant dans sa foi. Peut-être est-ce à cause de cette « preuve tangible » de la supériorité des pouvoirs chrétiens que beaucoup veulent croire en de tels témoignages en période de grandes incertitudes. Ils veulent aussi tirer la société de son sommeil, y compris les prêtres et les pasteurs : une politique normale, une économie normale et des prières normales ne vont pas au fond de leurs problèmes.

En acceptant que de telles images viennent nous déranger, sans les objectiver dans le monde extérieur, nous assimilons un peu ces témoignages à des œuvres d'artistes blessés, même si elles sont épouvantables et repoussantes. L'art ne concerne pas tant le vrai et le faux qu'il ne nous donne des instruments et des images pour penser. Quand il est dit que les satanistes boivent le sang des membres de leur famille, c'est une question sur les forces et réalités qui éloignent les gens de leurs sources vitales et détruisent les familles africaines contemporaines. Quand on dit qu'ils se retrouvent en des lieux inaccessibles aux non-initiés, c'est une question sur l'opacité des réalités économiques, où l'accès à un emploi et même à l'éducation dépend exclusivement d'un jeu de relations. Si les satanistes fabriquent des biens de consommation à l'aide d'organes humains qui les rendent irrésistibles, cela pose la question du pouvoir qu'ont sur nous et sur la jeunesse les produits de consommation toujours nouveaux. La panique du satanisme est un signal d'alarme pour un discours moral renouvelé face à la vie moderne et à ses rêves où, après l'érosion des valeurs traditionnelles, la « politique normale » et les « prières normales » n'ont pas réussi à toucher aux causes de l'aliénation des gens³.

Guérison comme jeu théâtral

Jusqu'ici nous avons mis en lien les expériences du monde intérieur des possédés avec les zones de fracture de leur entourage

³ Cette interprétation s'inspire de travaux de Birgit Meyer sur les notions de Satanisme et de « démoniaque » en Afrique de l'Ouest. Elle voit dans le satanisme un nouveau discours moral disant les bonnes et les mauvaises manières de s'enrichir dans le contexte d'un large accueil réservé à l'Évangile de la Prospérité en Afrique.

pour lesquelles ils ont développé une sensibilité exceptionnelle. Mais nous manquerions quelque chose si cela restait un exercice abstrait et intellectuel. Mon expérience me montre que, parmi les personnes qui se perçoivent possédées, *certaines* sont grandement aidées par une forme de *jeu théâtral public* qui opère comme une rupture. On en revient au cœur de l'expérience charismatique qui, de par sa nature, devrait être aussi un jeu théâtral de guérison.

Hans Urs von Balthasar est un des théologiens qui a lu l'agir de Dieu et les réponses humaines en termes de drame divin. On peut voir toute la liturgie catholique comme une reconstitution de ce scénario dramatique : la venue de Dieu dans le monde, son abandon dans la mort salvifique sur la croix, son entrée dans le monde obscur des enfers le Samedi saint, sa résurrection, son ascension et l'effusion de l'Esprit. Dans la célébration liturgique catholique occidentale, tout cela se déroule pour une grande part au niveau cérébral, avec des prières soigneusement élaborées et approuvées qui sont censées conduire le croyant à accueillir de façon répétée ce drame divin pour qu'il modèle sa vie intérieure et extérieure.

Dans le contexte pentecôtiste et charismatique africain, cela ne se déroule pas seulement au niveau intellectuel et cérébral, cela passe par le corps humain tout entier. Dans la prière charismatique, les croyants sont debout et lèvent les mains, priant à voix forte et sans retenue. Ils en appellent avec leurs propres mots à la seigneurie de Jésus Christ. Ils s'en remettent à lui, croient en son pouvoir de pardonner les péchés et à l'effusion de l'Esprit Saint sur la communauté des croyants. Cela s'accompagne de la délivrance des forces du mal qui n'est pas toujours empreinte de modération ni conforme aux rubriques des manuels liturgiques. Cela implique souvent un élément de catharsis : une purgation et purification à travers des émotions très fortes qui ne peuvent être que dérangeantes, comme c'était le cas avec les démons au temps de Jésus ; mais cela a pour but de conduire, dans le déroulement dramatique, à un soulagement une fois que la personne est passée par ces émotions fortes pouvant être associées à des événements passés refoulés, jamais vraiment exprimés, accueillis ni pris en compte comme il aurait fallu. Dans certains groupes ou églises, le jeu dramatique est extatique : on crie, on trépigne, on tombe au sol

et rampe en état de transe ; certains vomissent des « démons » et des « objets mystiques » de façon impressionnante ; d'autres se disent « immolés par l'Esprit Saint », faisant l'expérience de sa paix intérieure lorsqu'il vient prendre le contrôle de leur langage, de leur corps et de leurs sens. La prière charismatique relève en partie d'une représentation théâtrale où chacun participe, où le croyant veut s'abandonner totalement à l'Esprit Saint.

Dans bien des pratiques charismatiques et pentecôtistes de délivrance en Afrique, les théologiens catholiques verront plusieurs faiblesses à critiquer : un schéma fortement dualiste, l'acceptation non critique d'un évangile de la prospérité décomplexé, la diabolisation massive de la religion et des pratiques culturelles africaines chez les adeptes de la nouvelle-naissance... Avec une sensibilité exacerbée, beaucoup peuvent confondre l'Esprit Saint ou les démons avec leurs propres sentiments et leur expérience de la transe, hypnose comprise. Dans le ministère de guérison, il n'est pas question de négliger de tels dilemmes éthiques, depuis les formes subtiles de pression collective jusqu'aux manières d'exploiter les personnes porteuses de très hautes attentes mais qui restent très vulnérables.

Il ne faut toutefois pas sous-estimer un aspect qui pourrait bien faire défaut dans nos pratiques ecclésiales dominantes : l'intensité de l'expérience du drame divin vécue dans son propre corps. Je connais bien des gens qui, attirés comme par un aimant, ont trouvé la guérison dans la prière charismatique à travers cet élément de catharsis. Ils avaient besoin, pour être libérés, d'une forme de jeu dramatique public qu'ils ne trouvaient pas dans la sobriété des prières des Églises dominantes.

Des rituels de guérison centrés sur la communauté

Dans de tels jeux théâtraux, peut-on limiter les éléments se prêtant le plus à des abus et malentendus ? Pour notre part, nous évitons la terminologie du combat spirituel ayant cours dans la zone d'influence de certains « combattants de la prière » (« *prayer warriors* ») ou exorcistes charismatiques. Des rituels alternatifs peuvent faire ressortir plus clairement la puissance de la foi dans la communauté des croyants, tout en favorisant une atmosphère

de prière paisible qui mette l'accent sur la croissance et non sur les batailles spirituelles spectaculaires. Nous avons fait des expériences très positives avec des rituels intégrant une inhumation symbolique, comme écho du baptême : la personne possédée était symboliquement enterrée par ses proches pour renaître à une vie ecclésiale nouvelle, sans démons cette fois. Ceux-ci s'en allaient sans exorcisme formel ni bataille exceptionnelle, par le simple déroulement du rituel en présence d'une communauté de soutien.

Des rituels bien préparés, impliquant la communauté chrétienne, peuvent apporter le support nécessaire aux personnes se sentant débordées, sans tomber dans le piège d'une épreuve de force entre les pouvoirs du démon et ceux du guérisseur ou du pasteur. Nous prôtons des rituels de guérison centrés sur la communauté, non sur le pasteur ni l'exorciste. Chaque membre y a son rôle : certains écoutent longtemps à l'avance les récits des possédés, d'autres les aident à réfléchir à leur signification, d'autres préparent des textes bibliques, d'autres encore des chants. Beaucoup viendront ensuite imposer les mains sur les patients et prier à leur façon pour eux et avec eux. D'autres viendront visiter la famille après le rituel.

J'ai constaté qu'un rituel de guérison bien préparé renouvelle autant la communauté que le malade concerné. Lorsque ce ministère s'ouvre aussi aux tensions sociales mises à jour dans le jeu dramatique, les prières de délivrance s'accompagneront d'efforts de réconciliation, de consolidation du lien communautaire, d'attention aux tensions nées d'injustices. Par cette capacité à révéler les tensions sociales, ce ministère peut aussi jouer un rôle prophétique en faveur de la justice et de la paix. Lorsque les démons nous rappellent nos responsabilités négligées à l'égard de la famille, du mariage, des enfants, du travail et de la société, les prières de délivrance doivent donner à la personne et à la communauté de soutien des moyens de les assumer. Là où on ne s'en préoccupe pas, mieux vaut laisser tomber ces prières de délivrance... et que les démons continuent à hanter les gens à leur guise !

Bernhard UDELHOVEN

Le saint et grand Concile et la mission de l'Église orthodoxe dans le monde

Nicolas KAZARIAN

Géopolitologue et théologien, le révérend père Nicolas Kazarian, de confession orthodoxe, enseigne à Paris : à l'Institut Saint-Serge et à l'Institut Catholique. Il est aussi chercheur à l'Institut des Relations Internationales et Stratégiques (IRIS), en charge de l'Observatoire Géopolitique du Religieux, et chercheur invité au Centre d'études sur l'orthodoxie de Fordham University, New-York. Il a publié : Chypre, géopolitique et minorités (L'Harmattan, 2012).

J'ai toujours pensé et je continue à croire que le document intitulé « La mission de l'Église orthodoxe dans le monde contemporain » est l'une des plus importantes décisions prises au cours du saint et grand Concile de l'Église orthodoxe, réuni en Crète, en juin 2016. Le résultat, malgré des imperfections qui tiennent plus à la méthode du travail conciliaire qu'à un problème de fond, est passionnant et traduit dans une large mesure la démarche missionnaire de l'orthodoxie. Car, pour l'orthodoxie, la mission est identique à l'Église elle-même. La missiologie est une dimension inséparable de l'ecclésiologie ; elle est bien le prolongement du mystère du Christ dans le temps et l'espace, un signe anticipatoire du Royaume de Dieu sur terre. En théologie orthodoxe, cette épiphanie ecclésiale se manifeste avec puissance au cours de la célébration de la divine liturgie comme les prémices du siècle à venir. Le document sur la Mission de dire :

Cette attente est déjà vécue et goûtée d'avance dans l'Église, par excellence chaque fois qu'elle célèbre la divine Eucharistie et que se réunissent « en assemblée » (1 Co 11, 17) les enfants dispersés de Dieu, en un corps sans distinction de race, de sexe, d'âge, d'origine sociale ou toute autre forme de distinction, là où « il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave, ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme » (Ga 3, 28 ; cf. aussi Col 3, 11), dans un monde de réconciliation, de paix et d'amour¹. (*Mission*, Introduction)

Retour historique de la place de la mission dans le processus conciliaire orthodoxe

Très tôt dans la procédure préconciliaire, la question de la mission s'est imposée. La démarche panorthodoxe portée au début du XX^e siècle par le patriarche œcuménique Joachim III (1834-1912) faisait déjà état de ces préoccupations. En 1903, il évoquait déjà la question de l'unité des chrétiens comme une dimension inaliénable de la mission de l'Église. Par la suite, l'Encyclique de l'Église de Constantinople à toutes les Églises du monde, publiée en 1920, insistait notamment sur la dimension œcuménique de la mission de l'Église :

Une fois la confiance mutuelle ainsi rétablie, il importe qu'une généreuse initiative vienne combattre ce sentiment qui s'est graduellement emparé des groupements religieux, qui les induit à se regarder comme étrangers et les condamne à l'isolement. Il s'agira de réveiller et de fortifier un amour aujourd'hui éteint et de rendre aux Églises la conscience du lien étroit qui les unit et qui en fait « des cohéritières, faisant un même corps et participant à la promesse que Dieu a faite en Christ par l'Évangile » (Ep 3, 6)².

La parenthèse de la Deuxième Guerre mondiale se fermait sur la reprise d'un projet conciliaire panorthodoxe parallèlement aux fermentations qui entouraient Vatican II (1962-1965). Lorsque la première liste de thèmes à travailler par le concile était établie dans les années 1960, elle évoquait déjà la relation de l'orthodoxie au monde.

¹ Le document est disponible sur le lien suivant : www.holycouncil.org (dernière consultation le 21 mars 2017).

² Le document est disponible sur : www.documentation-unitedeschretiens.fr (dernière consultation le 21 mars 2017).

Ce point a été repris par la suite au cours de la première conférence préconciliaire panorthodoxe de Chambésy en 1976, tout en se distinguant de la question œcuménique qui devenait alors un sujet à part entière. Une première mouture du document était alors produite en 1986, au cours de la troisième conférence préconciliaire panorthodoxe de Chambésy, adoptant le texte intitulé « La contribution de l'Église orthodoxe à la réalisation de la paix, de la justice, de la liberté, de la fraternité et de l'amour entre les peuples, et l'élimination de la discrimination raciale et de toute autre forme de discrimination » ; celui-ci fut retravaillé en 2015 – après vingt-neuf ans, le document avait besoin d'être actualisé – au cours de la cinquième conférence préconciliaire panorthodoxe. Le document était alors renommé : « La mission de l'Église orthodoxe dans le monde contemporain ». Il est officiellement placé sur la liste des documents étudiés par le saint et grand Concile, au cours de la Synaxe des Primats de janvier 2016. Le texte est finalement adopté par les Pères conciliaires pendant la première session de travail du saint et grand Concile, en juin de la même année.

La question de la mission n'a donc jamais quitté le processus préconciliaire, ni même l'esprit des Pères conciliaires. Elle réapparaît encore dans l'Encyclique et dans le Message du Concile.

Sur le fond, qu'est-ce que la mission ?

Le document sur la « Mission » est un texte dense qui entend couvrir un espace thématique assez large, mais qui reste néanmoins limité, en raison du contexte historique de sa première rédaction, aux problématiques de la guerre froide. Le document ne répond pas directement à l'injonction du Christ présente dans l'évangile de Matthieu en 28, 19-20 : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps. » Mais il repense plus largement la place de l'Église dans notre société contemporaine.

Ce simple fait doit être commenté, car il constitue une évocation à peine voilée de la manière dont l'orthodoxie entend la mission au sens de l'apostolat : un envoi dans le monde, un jaillissement dans l'extériorité du sacré, un principe d'altérité, ou, pour le dire encore plus simplement, une présence. Cette présence n'est recouverte par aucune définition exhaustive tant elle est animée par un éthos liturgique au carrefour de l'intégration des baptisés et de la dispersion de la Bonne Nouvelle. Cette approche peut aussi ouvrir la porte à un reproche : ne pas suffisamment théoriser la question missionnaire en tant que telle. Je retiens, néanmoins, trois axes à travers lesquels elle peut se déployer : la culture, le dialogue et la transfiguration du monde.

La mission comme culture

La perspective orthodoxe de la mission aborde la diversité culturelle dans le cadre de son action sous l'angle de la « christianisation » des cultures au sens du théologien orthodoxe Georges Florovsky, qui parlait de la « christianisation de l'hellénisme » en s'opposant aux thèses d'Adolf Von Harnack qui insistait sur « l'hellénisation du christianisme ». L'union du christianisme avec les cultures historiques s'enracine dans le dogme même de l'incarnation. L'union divino-humaine en Christ, telle que définie notamment par les conciles œcuméniques d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451), agit comme un puissant vecteur de rayonnement dans le creuset sémitique du Proche-Orient, irradiant dans le monde gréco-romain et montant en puissance jusqu'à transcender les frontières politiques de l'Empire byzantin pour se diffuser plus largement dans le monde slave à la fin du premier millénaire. Cette démarche d'acculturation spirituelle entend s'opposer à des stratégies plus agressives de type prosélyte. D'ailleurs le texte conciliaire y fait explicitement référence lorsqu'il déclare :

Cet apostolat doit s'accomplir, non pas de façon agressive ou sous diverses formes de prosélytisme, mais dans l'amour, l'humilité et le respect envers l'identité de chaque être humain et la spécificité culturelle de chaque peuple. Toutes les Églises orthodoxes doivent contribuer à cet effort missionnaire. (*Mission*, Introduction)

L'effort missionnaire est souvent rapproché de l'expansion du christianisme par l'Empire romain d'Orient en direction des peuples slaves au IX^e siècle. La traduction des offices liturgiques et la codification linguistique qui s'en sont suivies restent une marque essentielle d'une diffusion du christianisme par les canaux culturels. Cette démarche est reprise avec audace par les missionnaires russes qui se sont notamment rendus en Alaska au XIX^e siècle. Traduire les textes liturgiques. Traduire les ouvrages théologiques. Traduire, dans la fidélité à la tradition du christianisme oriental, dans la réalité des peuples, l'universalité du Nouveau Testament et la catholicité de l'Église. Pour l'Archevêque Anastasios d'Albanie, il s'agit moins d'une stratégie d'expansion, que de l'expérience inclusive de la Pentecôte.

Chaque nation est appelée à faire usage d'un ton particulier lui étant propre et de l'exprimer dans un effort propre à l'apprentissage de l'Évangile. Il incombe aux Églises locales de contribuer aux valeurs positives des cultures particulières propres à chaque nation et de les approfondir, dans le respect de ses spécificités nationales, linguistiques et tribales³.

Ce principe d'acculturation est tout aussi opératoire dans le contexte de ce que l'on appelle un peu rapidement la diaspora (dispersion orthodoxe en dehors de son contexte géographique traditionnel). Dans ce cas précis, il ne s'agit pas tant d'un désir de conversion, contraire à l'esprit œcuménique qui anime depuis plus d'un siècle le rapprochement des Églises, mais d'un espace de dialogue, traduisant inlassablement les réalités orientales dans un contexte occidental.

La mission comme dialogue

La mission ne peut donc pas se satisfaire d'être un outil au service de la conversion, même si la fluidité entre le non-croire et la foi, ou entre une religion et une autre, est aujourd'hui la marque d'une religiosité individualisée et, en cela, extrêmement moderne. Pour l'Église orthodoxe, la mission, au sens de sa présence, est un moyen au service du dialogue jusqu'à permettre de dépasser ses

³ Archbishop Anastasios YANNOULATOS, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, Geneva, WCC, 2003, p. 91.

tropismes ethniques qui la distinguent de la culture non-orthodoxe dans laquelle les communautés de la diaspora évoluent. C'est ici très certainement l'une des thèses particulièrement fortes portées par le père Alexandre Schmemmann, théologien orthodoxe, dans une communication portant sur « La mission de l'orthodoxie⁴ ». Il constate :

Car tout dans l'Église orthodoxe indique un mode de vie. L'Église est liée à tous les aspects de la vie. Pourtant, nous sommes privés de ce lien parce qu'en sortant de nos églises le dimanche matin, nous retournons dans une culture qui n'a pas été produite, façonnée, inspirée par l'Église orthodoxe et qui, par conséquent, est d'une certaine manière étrangère à l'orthodoxie.

Mais, dépassant ces aspects proprement culturels, la mission de l'Église est d'entrer en dialogue avec le monde afin d'être pleinement investie dans son identité orthodoxe tout en étant pleinement inscrite dans la société et la culture environnantes dont les références symboliques ne découlent pas directement des fermentations culturelles orthodoxes traditionnelles. Or, sans un dialogue permettant d'assumer l'altérité confessionnelle, la mission de l'Église orthodoxe n'a pas de sens. Sans dialogue, le sens de sa mission est perdu et l'Église orthodoxe se fossiliserait dans le temps avant de disparaître. Bien au contraire, c'est la confrontation à l'altérité culturelle qui a permis à l'orthodoxie du XX^e siècle de se réinventer, de raviver son identité proprement patristique, d'approfondir son ecclésiologie eucharistique, d'affirmer sa réalité conciliaire et de parfaire son engagement social.

Les bouleversements qui ont émaillé le siècle précédent ont redécoupé le paysage religieux de l'orthodoxie. Cette dernière, confrontée à l'exil et à l'expérience totalitaire, se devait de renouer avec la « rencontre du mystère », pour reprendre une expression du Patriarche œcuménique Bartholomée, ou encore « le mystère de la rencontre ». D'ailleurs, la mission de l'Église se construit au travers de ses différentes instances de dialogue, œcuméniques ou interreligieuses, voire d'un dialogue honnête et franc avec des sociétés en constantes mutations ayant besoin d'une réaffirmation

⁴ Voir : <http://www.peterandpaul.net/schmemmann-missionoforthodoxy> (dernière consultation le 21 mars 2017).

de la valeur de la personne humaine, de la liberté et des droits de l'homme, de la paix et de la justice et d'une réponse aux phénomènes discriminatoires.

La mission comme transfiguration du monde

La mission de l'Église est une diaconie, un service de l'humanité. « La sainte Église du Christ, dans son corps catholique qui inclut en son sein de nombreux peuples de la terre, met en avant le principe de solidarité humaine et encourage une collaboration plus poussée des peuples et des États pour la solution pacifique des conflits. » (*Mission*, § F. 6) Mais les positions de l'orthodoxie prises dans le document conciliaire, nonobstant certaines limites quant à la présentation et à l'articulation, reprennent bien l'intuition du père Alexandre Schmemmann que l'on peut ainsi résumer : prier et réconcilier.

Prier pour le monde revient à servir le monde au sens de la mission essentielle de l'Église. La signification que prend ici la prière consiste à maintenir le contact essentiel entre Dieu et son Église établie localement. C'est la raison pour laquelle l'Église orthodoxe, dans le cadre de sa mission, construit dans un premier temps des églises, des lieux de prière dans lesquels le mystère de l'incarnation se poursuit dans l'espace et le temps à travers la célébration de la divine eucharistie.

L'Église du Christ est appelée à élaborer et à manifester son témoignage prophétique en s'appuyant sur l'expérience de la foi, rappelant de la sorte sa vraie mission dans le monde, en « proclamant » le Royaume de Dieu et en cultivant la conscience d'unité de ses fidèles. Un grand champ d'action s'ouvre à elle, étant donné qu'elle présente ainsi au monde fragmenté la communion et l'unité eucharistique, en tant qu'élément essentiel de son enseignement ecclésiologique. (*Mission*, § F 9)

Réconcilier. « La paix du Christ est la force mystique qui prend sa source dans la réconciliation de l'homme avec Son Père céleste, "grâce à la providence de Jésus qui opère tout en tous, crée une paix indicible prédestinée depuis le début des siècles, nous réconcilie avec lui-même et, à travers lui-même, avec le Père" »

(*Mission*, § C 2). La réconciliation comme horizon de la mission de l'Église dans le monde apparaît comme un aspect central du texte conciliaire tant sur le plan anthropologique – réconcilier l'humanité avec sa propre liberté – que sur les plans plus socio-politiques – de la guerre à l'environnement – en passant par le rapport avec la science. Réconcilier le monde et l'Église revient aussi à repenser la place de l'Église dans la société comme un espace dans lequel la foi peut encore être vécue, soit dans son expérience liturgique, soit en tant que réalité culturelle et intellectuelle, dans la perspective de ceux qui en sont les plus éloignés, en premier lieu la jeunesse.

La sollicitude pastorale spécifique de l'Église pour l'éducation en Christ de la jeunesse est permanente et sans faille. Il est évident que la responsabilité pastorale de l'Église s'étend aussi à l'institution d'ordre divin de la famille ; la famille s'est toujours et nécessairement appuyée sur le saint sacrement du mariage chrétien, en tant qu'union d'un homme et d'une femme, qui représente l'union du Christ et de Son Église (Ep 5, 32). (*Mission* § F. 14)

Mission : l'esprit prophétique de l'Église

Mais la dimension missionnaire de l'Église ne se limite pas au document sur la mission. L'Encyclique et le Message du Concile rappellent notamment :

L'apostolat et l'annonce de l'Évangile – ou l'action missionnaire – appartiennent au noyau de l'identité de l'Église : c'est sauvegarder le commandement du Seigneur et s'y conformer : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28, 19). [...] La participation à la divine Eucharistie est une source d'ardeur apostolique pour évangéliser le monde. (*Encyclique*, § 6)

Le Message du Concile doit d'autant plus attirer notre attention qu'il a été rédigé dans une perspective tendant à accroître l'impact missionnaire non seulement sur les communautés orthodoxes, mais aussi, au-delà d'elles, sur le monde de façon plus générale. Rien d'étonnant d'ailleurs à ce que la préparation du Message ait été confiée, dans une large mesure, à l'Archevêque Anastasios, primat de l'Église orthodoxe d'Albanie, connu pour avoir sillonné l'Afrique avant d'être envoyé, dans les années quatre-vingt-dix, dans ce petit pays des Balkans qui sortaient tout juste des torpeurs

du communisme. Je me souviens l'avoir entendu encourager les Pères conciliaires à faire preuve de prophétisme, à se libérer de leurs chaînes et à enfin parler au monde. La mission est, selon lui, une voix prophétique, inspirée, dynamique, fraîche... Aussi lit-on dans le Message :

En tant que Pentecôte, l'Église est une voix prophétique qui ne peut être réduite au silence, une présence et un témoignage du Royaume du Dieu d'amour. [...] La parole de l'Église reste discrète et prophétique et favorise une intervention humaine appropriée. (*Message*, § 1)

Car la voix prophétique de l'Église, c'est cela que nous appelons sa mission.

Nicolas KAZARIAN

Abonnements 2017

Nous invitons nos lecteurs à renouveler leur abonnement pour 2017. Le prix reste inchangé par rapport à l'année 2016 : 40 € pour la zone 1 et 30 € pour la zone 2. Tout abonnement, pour 2017, qui ne sera pas renouvelé fin juillet 2017 sera suspendu.

Il est nécessaire que toute correspondance indique le **numéro d'abonné** (de 1000 à 4500 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires).

Ne pas envoyer de chèque bancaire de l'étranger, (sauf chèque payable directement auprès d'une banque française en vertu d'un accord particulier). Un virement international occasionne moins de frais. Voici les codes nécessaires :

IBAN : FR 18 2004 1000 116 571 0F02 053

BIC : PSSTFRPPPAR

Au nom de : **Association de la revue Spiritus**

Un héritage perdu et retrouvé

La vision missionnaire des réformateurs Luther et Calvin

Jean-François ZORN

Professeur émérite d'histoire du christianisme de l'Institut protestant de théologie (Faculté de Montpellier), Jean-François Zorn est aussi chercheur associé du Centre de recherches interdisciplinaires en sciences humaines et sociales de l'Université Paul-Valéry 3 de Montpellier. Il préside à la revue de missiologie protestante Perspectives missionnaires et travaille au Centre de Recherche et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC). Parmi ses publications les plus récentes : Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914, Karthala, 2012 ; L'autonomie et l'autochtonie des Églises nées de la mission (XIX^e-XXI^e siècles), Karthala/Clé, 2015.

S'il apparaît clairement aujourd'hui que le protestantisme sous toutes ses formes est l'un des principaux ensembles confessionnels chrétiens, à côté du catholicisme, et qu'il s'est répandu dans le monde entier à travers le mouvement missionnaire contemporain, on sait moins que la pensée réformatrice de Luther et de Calvin ne fut pas explicitement à la source de ce mouvement. C'est un fait qu'entre le XVI^e siècle et le milieu du XVIII^e il n'y a pas eu de missions protestantes alors que les missions catholiques se multipliaient à l'ouest, dans le Nouveau Monde, et à l'est de l'Europe sous l'impulsion conjointe des congrégations missionnaires et de la papauté. Et quand le mouvement missionnaire protestant a pris naissance vers le milieu du XVIII^e siècle, et

s'est véritablement développé au XIX^e, il a puisé ses références théologiques directement dans la Bible et non chez Luther ou Calvin. Il l'a fait au nom d'une seconde Réforme – le Réveil – et s'est développé à l'extérieur des Églises luthériennes et réformées établies, porté par des sociétés missionnaires et des Églises libres¹ de type baptiste, méthodiste, morave.

Dans une première partie de cet article nous nous interrogerons sur les multiples explications que l'on peut donner à cette sorte d'« abstention missionnaire » des premiers protestants. Dans une deuxième partie, nous indiquerons les facteurs qui ont permis le démarrage du mouvement missionnaire protestant sous l'impulsion du Réveil. Dans une troisième et dernière partie, nous ferons un retour sur les intuitions théologiques des premiers réformateurs qu'il est possible de déployer d'hier à aujourd'hui dans une perspective missionnaire puisant aux sources de la Réforme.

L'abstention missionnaire des réformateurs

À l'époque de la Réforme du XVI^e siècle, le monde s'ouvrait : l'Amérique avait été découverte par Christophe Colomb depuis un quart de siècle, la grande Église (catholique) s'était lancée dans la conquête du monde. N'y avait-il pas là une occasion pour la Réforme de se lancer à son tour dans l'évangélisation du monde ? Or, si l'on cherche chez les réformateurs du XVI^e siècle une amorce du mouvement missionnaire moderne orienté vers les non-chrétiens d'outre-mer avec sa logistique spécialisée telle qu'on la connaît dans l'Église de la fin du Moyen-Âge, on ne trouvera rien de comparable. Les réformateurs n'ont pas fondé d'organisations missionnaires pour l'extérieur – ni pour l'intérieur – analogues aux ordres et congrégations qui existaient alors dans l'Église : dominicains, franciscains, augustins, carmes, jésuites.

À cette époque, l'évangélisation du monde reposait sur une alliance de la papauté et des gouvernements catholiques espagnols

¹ Les Églises libres (*free Churches*) sont des Églises séparées de l'État, libérées des liens institutionnels qui les rattachaient au pouvoir politique, lequel contrôlait leur constitution et leur doctrine.

et portugais justifiée par la Bulle *Inter caetera* de 1493 et le Traité de Tordesillas de 1494 qui instaurent le système des patronats grâce auxquels des évêchés étaient érigés dans le Nouveau Monde. Luther, avec sa doctrine des deux règnes – séparant le domaine temporel de l'État du domaine spirituel de l'Église – et Calvin, avec sa dénonciation constante de l'alliance des évêques et des princes, n'étaient pas en mesure de lancer un mouvement missionnaire outre-mer sur les bases institutionnelles de l'Église. Même si, en Europe, une partition confessionnelle commençait à s'établir entre l'Église catholique et les premières Églises protestantes à partir du principe territorial du *cujus regio, ejus religio* (à chaque région sa religion), le protestantisme naissant n'avait ni les moyens ni l'ambition de mondialiser un tel principe.

Trois raisons peuvent être invoquées pour expliquer cet immobilisme des réformateurs en matière de mission extérieure :

*Pour les réformateurs, la priorité n'est pas de porter
l'Évangile au loin, mais de réformer l'Église en Europe*

Pour les réformateurs, la première cible de la parole de Dieu puisée directement dans les Écritures, c'est l'Église elle-même, qu'elle soit restée dans le giron de Rome ou qu'elle en soit sortie en se nommant promptement « Église évangélique ». Toute Église doit connaître une réformation et ce processus n'est pas nouveau ; ce qui l'est, par rapport aux précédentes et nombreuses réformes que l'Église a connues, c'est qu'elle ne se fait plus au nom du retour à l'Antiquité classique mais en se référant à la Modernité, tant en matière de piété que de comportement des individus dans l'Église et la société. L'individu comme l'Église sont donc à réformer par la parole divine seulement.

D'ailleurs les réformateurs n'utilisent pas le terme de mission : ni pour désigner l'action de Dieu, ni *a fortiori* pour désigner l'action de l'Église. Cet usage du terme mission est le fait des jésuites et il est nouveau. En effet, c'est Ignace de Loyola, dans la Règle fondamentale de la Compagnie de Jésus de 1540, qui utilise pour la première fois le terme mission dans le sens de l'envoi de prêtres dans un pays pour évangéliser ou ré-évangéliser une population donnée. Jusque-là ce terme servait à désigner, selon la terminologie

de saint Thomas d'Aquin, « les processions divines », c'est-à-dire les rapports du Père, du Fils et du Saint-Esprit au sein de la Trinité. Les réformateurs ne suivent donc pas la théologie catholique dans son évolution vers la mission de l'Église puisque c'est l'Église elle-même qui doit être réformée et, si mission il y a, elle doit être inspirée aussi par la réformation.

La connotation conquérante de la mission de l'Église catholique heurte la théologie tant de Luther que de Calvin

Certes, Luther affirme, dans *Le Grand Catéchisme* de 1529 (étude de la seconde demande du *Notre Père*), que l'acceptation du Règne de Dieu pour nous-mêmes individuellement se prolonge par une extension de ce Règne chez les autres de par le monde afin qu'ils y adhèrent. Mais c'est Dieu qui agit dans les deux dimensions (individuelle et collective) et non l'homme. Par conséquent toute action volontariste et conquérante court le risque de devenir un blasphème. Cette position va générer le mouvement quiétiste dans le luthéranisme ultérieur².

Chez Calvin, on trouve, exprimée autrement, la même idée. C'est Dieu qui conduit son action et non l'homme. Calvin commente le texte de 2 Co 2, 12 où Paul raconte que, venu à Troas pour prêcher l'Évangile, il n'a pas pu faire son travail et s'est rendu en Macédoine où il s'est senti appelé par Dieu. Calvin en conclut que c'est Dieu lui-même qui donne les occasions d'entrer dans un pays ou dans un milieu pour y introduire le Christ. Mais c'est lui également qui, selon l'expression du réformateur, « ferme la porte ». Inutile donc, conclut Calvin, de « se tourmenter pour néant » et de « travailler sans propos devant une porte fermée », il vaut mieux « chercher une autre adresse³ ». C'est ce que missiologues et ecclésiologues nommeront « l'occasionalisme missiologique de Calvin », doctrine qui ne produit donc à l'époque ni stratégie ni organisation missionnaires.

² Martin LUTHER, *Le Grand Catéchisme*, 1529, « La seconde demande, Que ton Règne vienne », dans *Œuvres de Martin Luther*, T. VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 109-110.

³ Jean CALVIN, *Commentaire de II Co 2, 12*, dans *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, t. 3, Paris, Ch. Meyrueis et Cie, 1855, p. 541.

Les réformateurs ne se trouvent pas dans une situation politique internationale analogue à celle de la papauté

Malgré cette conception théocentrique de l'action apostolique des réformateurs qui les conduit à la prudence, produisant même leur abstention en matière missionnaire et interdisant toute mission conduite pour d'autres raisons que théologiques, il faut rappeler qu'ils ne se trouvent pas dans la même situation internationale que la papauté qu'ils combattent. En effet, aucun des souverains ralliés à la Réforme à l'époque de Luther, et même de Calvin une génération plus tard, n'a de responsabilité dans les pays lointains, contrairement aux souverains catholiques. Les seules expériences conduites par des chefs de partis protestants en France – au Brésil (1557) et en Floride (1564) – seront en fait des refuges dans le Nouveau Monde pour les protestants persécutés en France mais pas des projets missionnaires⁴. Il faut donc admettre que la position théocentrique des réformateurs est plus aisée à tenir que la position ecclésiocentrique des catholiques et que l'heure de l'épreuve de la réalité n'a pas encore sonné pour les protestants.

Le Réveil, comme « seconde Réforme », lance la mission protestante mondiale

L'évolution de la situation politique internationale

La situation va changer à partir du moment où, au XVIII^e siècle, des souverains protestants commencent à posséder des comptoirs dans les terres lointaines. Ainsi on voit, dès 1706, le missionnaire allemand Ziegenbalg, du groupe piétiste de Halle, créer dans le comptoir danois de Tranquebar aux Indes, une première Église protestante (luthérienne) qui existe encore de nos jours. Puis, en 1721, c'est le pasteur luthérien Hans Egede qui atteint l'île d'Imeriksok sur la côte ouest du Groenland, où les Danois disposent d'un comptoir de pêche, et qui commence la première mission auprès des Esquimos⁵.

⁴ Voir : Jean de LERY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, 1557*, éd. établie par Frank Lestringant, Montpellier, Max Chaleil, 1992 ; Gilles FONTENEAU, *Sur les traces des Huguenots de Floride*, Saintes, Le Croît Vif, 2008.

⁵ Voir Albert GREINER, « Luther avait-il une perspective missionnaire ? », dans *Journal des Missions évangéliques*, 1984, 1, p. 4.

Je ne vais pas détailler tous les lieux où, au XVIII^e siècle, les missions protestantes démarrent ; retenons seulement que, suite à l'affaiblissement international de l'Espagne et du Portugal, après le traité d'Utrecht de 1713, et à l'avènement de nouvelles puissances maritimes plutôt protestantes – la Grande-Bretagne et les Provinces-Unies – mais également de la France qui va devenir la principale puissance missionnaire catholique, les missions protestantes se développent aux Antilles-Caraïbes, en Asie, en Afrique.

L'affaiblissement des missions catholiques

Ce n'est pas encore le grand mouvement missionnaire du XIX^e siècle qui touchera aussi le catholicisme, mais ce développement des missions protestantes est parallèle à un affaiblissement relatif des missions catholiques au XVIII^e siècle. Celui-ci est dû à plusieurs facteurs parmi lesquels on peut citer d'abord l'adversité que le système des patronats provoque aussi bien avec les peuples évangélisés qu'avec le siège de Rome qui tente de reprendre en main la mission en créant, en 1622, la Congrégation de la *Propaganda Fide*. Notons ensuite les confits entre les congrégations missionnaires et la papauté dont l'un des aboutissements est la suppression de la Compagnie de Jésus, fer de lance des missions à l'époque moderne.

Enfin, alors que les missions catholiques peinent à se défaire de l'alliance avec les puissances politiques qui avaient fait leur succès avant de provoquer des difficultés, les missions protestantes mettent en place, au XVIII^e siècle, avec les nouvelles puissances maritimes dans le sillage desquelles elles développent, des relations de moindre allégeance. En effet, les groupes missionnaires protestants les plus dynamiques – les piétistes luthériens et les moraves allemands, les méthodistes britanniques – ne dépendent plus des puissances coloniales, de leurs finances et de leurs instructions, ce qui leur donne beaucoup de liberté et de dynamisme. Ces missions protestantes sont donc le produit du « désétablissement » des liens politico-religieux qui ont soutenu les missions catholiques de l'époque moderne avant de les entraver.

C'est ce même mouvement qui va porter le réveil des missions protestantes et le renouveau des missions catholiques au début du XIX^e siècle, avant que la colonisation, à partir du milieu du XIX^e siècle, ne réintroduise la politique dans la mission. Mais, là encore, ce ne sera pas de la même manière que catholiques et protestants vont gérer ce lien.

La nouvelle doctrine missionnaire protestante

Ne procédant ni des institutions ecclésiales ni des instances universitaires, le Réveil missionnaire protestant du début du XIX^e siècle ne s'exprime pas dans des livres de théologie, ni en référence à des docteurs, mais dans des textes pratiques de lancement des sociétés missionnaires. Ainsi, en 1822, la Société des Missions évangéliques de Paris – qui deviendra la plus importante société de mission du protestantisme dans la langue française (France, Italie piémontaise, Suisse romande) – diffuse largement une circulaire intitulée : « La Société des Missions évangéliques chez les peuples non chrétiens établie à Paris, aux chrétiens évangéliques de France⁶ ».

Chaque mot de ce long titre indique un programme inédit : la notion de « société » vient à la fois du Moyen-Âge (*societas*) et du monde anglo-saxon (*society*) où le terme est courant ; il exprime la nouvelle sociabilité ecclésiale d'un mouvement missionnaire qui, comme on l'a dit, ne passe plus par les Églises établies. L'association des deux mots « mission évangélique » est tout à fait nouvelle ; le mot mission est bien importé du catholicisme mais il est chargé d'un sens nouveau : évangélique est le substitut de catholique. La source de ce mouvement n'est plus la tradition de l'Église mais la révélation des Écritures. L'apparition des « peuples non chrétiens » comme cible de ces missions est une innovation. Enfin le texte ne s'adresse ni aux Églises établies ni à ses pasteurs,

⁶ Paris, 1822 (Archives Défap). Texte imprimé de douze pages contenant la circulaire, le règlement de la Société et son Comité d'administration. Notons qu'à cette époque la vie associative n'a pas de statut légal en France et que ce genre d'organisation tombe sous le coup du Code pénal de 1810. Pour exister, la Société doit recevoir une autorisation du préfet de police. Elle ne sera pas sollicitée par les responsables de la Société qui demeurera une société de fait, peu inquiétée en raison de la notabilité de ses membres.

mais à un peuple qui n'est pas enfermé dans les frontières confessionnelles (luthériennes et réformées) : les « chrétiens évangéliques de France ».

Principes missionnaires protestants

Dans ce texte du début du XIX^e siècle, on trouve des thèmes facilement identifiables dans la pensée des réformateurs du XVI^e siècle, mais sans que référence soit faite à ces derniers parce que la chaîne de leur transmission passe directement par les Écritures bibliques.

Le règne de Dieu

Quoique occupés des besoins de leur propres églises, devant chercher, avant toute chose, à propager la pure religion de l'Évangile dans leur pays natal, les protestants de France ne négligent pas néanmoins de prendre une part sincère aux efforts par lesquels leur frères d'autres contrées, attachés aux différentes branches de la famille des chrétiens évangéliques, cherchent à propager le lumière de l'Évangile, et à étendre le règne de notre divin rédempteur⁷.

Le thème du règne de Dieu était présent dans la théologie des réformateurs. Entre Luther, réformateur de la première heure, et Calvin réformateur de la seconde génération, on passait d'une conception du règne de Dieu intérieure et eschatologique à une conception extérieure et imminente. Cette évolution se traduit chez Calvin en termes « d'avancement du règne de Dieu » et d'expression de la gloire de Dieu dans le monde, conception qu'on retrouve dans le texte de 1822. Il suffisait, en quelque sorte, que des portes s'ouvrent aux évangélistes pour que s'activent simultanément l'esprit de discernement des signes des temps et celui d'acceptation de la souveraineté de Dieu sur l'histoire universelle, deux principes chers aux réformateurs.

Le sacerdoce universel

Sans parler des temps apostoliques et primitifs, c'est un fait incontestable que, chez toutes les nations où les chrétiens

⁷ *Ibidem*, p. 2.

s'occupent des missions étrangères avec une activité si remarquable, les progrès d'une religion efficace et pure ont été plus rapides et plus universels que dans aucune autre période. [...] Que les protestants de France ne diffèrent pas plus longtemps de participer à cette œuvre sainte⁸.

Chez les réformateurs déjà, tout le peuple de Dieu était constitué non seulement comme témoin du salut et de la grâce de Dieu, mais aussi comme acteur. C'est le peuple qui est prêtre et non plus quelques-uns. Le témoignage évangélique, même s'il se fait à travers des ministères particuliers, n'est jamais l'affaire de spécialistes qui ôteraient au peuple des baptisés la charge du ministère général qui lui revient, ce que les réformateurs nommaient le « sacerdoce universel ».

La redécouverte de ce principe par les réformateurs et ses conséquences pour la mission resteront occultées aussi longtemps que, dans le contexte colonial, les liens entre l'État et l'Église feront de cette dernière une organisation humaine comme les autres. Mais dès lors que les chrétiens retrouvent, au début du XIX^e siècle, une liberté d'action au sein des sociétés du Réveil indépendantes des Églises, la notion de mission fera sens dans le protestantisme.

Le salut des païens

Tel est en effet, l'esprit du véritable christianisme ; repoussant toute vue étroite, tous les calculs de l'égoïsme et de la timidité, partout où il exerce une véritable influence, il inspire une tendre compassion pour l'ignorance et le malheur, un généreux intérêt pour les âmes immortelles, et de nobles sacrifices pour le salut des infortunés qui sont encore « assis dans les ténèbres de la mort » (Psaume 107)⁹.

La Réforme avait vu naître un nouveau type de croyant : l'individu, lecteur silencieux des Écritures dans leur totalité ; alors que le croyant du Moyen-Âge n'avait entendu qu'une lecture communautaire et à haute voix d'extraits des Écritures. Aussi, la Réforme met-elle en évidence la dimension personnelle et subjective du destin de l'homme, de son salut. Le missiologue

⁸ *Ibidem*, p. 3.

⁹ *Ibidem*, p. 2.

David Bosch souligne que, chez Thomas d'Aquin, la théologie était une science argumentative dans laquelle la raison humaine avait toute sa place parce qu'estimée juste et fiable ; alors que chez Luther une telle approche devenait impensable : la raison humaine est totalement corrompue et soumise à l'erreur¹⁰ ».

Luther ne voulait plus parler de Dieu dans l'absolu, à partir de son essence éternelle, mais de Dieu pour moi, à partir de mon existence. La Réforme donnait ainsi une forme théologique à la question existentielle de Luther, lui qui vivait comme un moine irréprochable et ne parvenait pas à se sentir en paix avec Dieu car il croyait qu'il lui réclamait toujours plus de mortification et toujours plus de bonnes œuvres. En reconnaissant que, devant Dieu, l'homme était simultanément pécheur et pardonné, (*simul justus et peccator*) Luther redécouvrait à la fois la justice de Dieu et la liberté du croyant justifié par la foi du Christ, le fameux principe de la justification par la foi seule.

Bosch relève que la question du salut est demeurée une question centrale pour l'homme contemporain et que ce questionnement ne disparaîtra jamais de la mission protestante : « Sous mille formes différentes, les croyants insistèrent dès lors sur l'expérience personnelle et subjective de la nouvelle naissance par l'Esprit Saint et sur la responsabilité de l'individu, opposée au groupe¹¹ ». On trouve dans cette thématique de la Réforme de l'homme sauvé par grâce par le moyen de la foi, l'origine d'un double thème de la mission : l'appel à la conversion, d'une part, et l'entrée dans une vie nouvelle par rapport à son groupe d'origine, d'autre part.

Quant à la dimension de la sanctification du croyant, trop proche, selon les réformateurs, du salut par les œuvres qu'ils croyaient repérer dans la théologie catholique, elle ne sera développée que par les piétistes et les méthodistes au XIX^e siècle, comme un déploiement des effets de la justification pour l'homme : ce fut un puissant moteur de la mission au temps du Réveil, au XIX^e siècle.

¹⁰ David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 322.

¹¹ *Ibidem*, p. 322.

La diffusion des Écritures

C'est en raison du prix que nous mettons nous-mêmes aux inestimables trésors de l'Évangile, en raison de la vivacité avec laquelle nous sentons le besoin d'un Sauveur, et de la joie céleste qui fait naître en nous la participation aux bénédictions et aux triomphes de la Croix, que nos cœurs se dilatent en vœux ardents pour que tous nos frères participent avec nous à ces ineffables bienfaits ; et nous brûlons de concourir aux efforts glorieux qui hâtent l'approche de ces temps fortunés où « tous les bouts de la terre verront le salut de notre Dieu » (Ésaïe 52, 19)¹².

Ce quatrième thème vient couronner les précédents. Le rôle central des Écritures tel qu'il fut redécouvert par les réformateurs devait avoir des conséquences considérables pour la mission. Tout d'abord, cette redécouverte déplaça le centre de gravité général de la mission : de l'Église à l'Écriture. Elle permit à la Réforme de faire évoluer la conception catholique de l'évangélisation par le haut, fondée sur un magistère de type ecclésial, et provoqua un mouvement d'évangélisation par le bas fondé sur un magistère de type herméneutique. De nombreux exemples de stratégies missionnaires des deux confessions, aux mêmes moments sur les mêmes territoires, peuvent illustrer cette différence.

À l'intérieur du vieux continent européen comme dans l'ensemble du monde, un moyen déterminant de la mission protestante du début du XIX^e siècle à nos jours est la diffusion de l'Écriture par les Sociétés bibliques qui traduisent la Bible dans des langues locales et révisent régulièrement ces traductions. Les hommes du XIX^e siècle redécouvraient ainsi l'héritage du XVI^e siècle de la traduction de la Bible dans les langues européennes et de sa diffusion grâce à l'imprimerie.

Épilogue : héritiers malgré eux... et malgré nous ?

Héritiers de la première Réforme protestante du XVI^e siècle : tel est bien le statut des chrétiens de la seconde Réforme protestante, le Réveil du XIX^e siècle. Un héritier n'invente ni ne mérite un héritage ;

¹² Circulaire de 1822, *op.cit.*, p. 2-3.

il le reçoit, le fait fructifier ou le dilapide. Le fait que les chrétiens du XIX^e siècle n'aient ni pu ni voulu identifier l'origine de leur héritage est dû à l'impossibilité, que nous avons montrée, dans laquelle les réformateurs Luther et Calvin se sont trouvés de déployer un projet apostolique au-delà des frontières de l'Europe.

Mais aujourd'hui, à l'occasion des « commémorations actualisantes¹³ » de la Réforme, telles celles des 500^{es} anniversaires de la naissance de Calvin en 2004¹⁴ et de la publication des quatre-vingt-quinze thèses de Luther en 2017, il est opportun de remettre l'histoire en perspective et de rassembler les éléments épars de la mémoire missionnaire. Si les initiateurs du mouvement missionnaire du début du XIX^e siècle n'ont pas fait appel à Luther et Calvin pour justifier leur entreprise, il n'est pas certain non plus que les actuels projets missionnaires du protestantisme plongent leur racines dans cet héritage premier de la Réforme ni même dans celui, second, du Réveil... Chaque époque a tendance à réécrire l'histoire¹⁵.

Puissent cet article et ce dossier bienvenu de *Spiritus* consacré à « La Réforme et la mission chrétienne » permettre de retrouver l'héritage missionnaire de la Réforme et du Réveil et surtout en faire une mémoire vive ! Notons enfin l'heureux paradoxe que ce soit une revue catholique d'expériences et de recherches missionnaires qui ait rouvert ce dossier... Sans doute est-ce un bienfait de l'approche œcuménique de la mission auquel on assiste aujourd'hui.

Jean-François ZORN

¹³ Concept forgé en 1985, par le sociologue Jean BAUBÉROT, à l'occasion de la commémoration du 300^e anniversaire de la Révocation de l'Édit de Nantes.

¹⁴ Voir Jean-François ZORN, « Calvin, début ou obstacle de la mission ? » et Eric MANHAEGHE, « Une réponse catholique », dans *Spiritus*, n°197, 2009, p. 468-483.

¹⁵ Voir Martin BURKHARD, « Les Églises du Sud et le Jubilé de la Réformation de 2017. Quelques réflexions », dans *Perspectives Missionnaires*, n°71, 2016, p. 82-93.

Influences protestantes sur la conception catholique de la mission

Stephen BEVANS

Missionnaire du Verbe Divin (SVD), Stephen Bevens a d'abord travaillé aux Philippines. Il s'est ensuite spécialisé en théologie de la mission et a enseigné au CTU (Catholic Theological Union) de Chicago. Auteur de très nombreuses études dont plusieurs sont mentionnées ci-dessous, il est membre de la Commission de Mission et d'Évangélisation au sein du Conseil Œcuménique des Églises. Cet article est traduit de l'anglais.

Au XVIII^e siècle et à l'aube du XIX^e, le protestantisme a vu naître ce qui allait devenir son grand mouvement missionnaire. Dès 1706, par exemple, des missionnaires danois et allemands travaillaient à Tranquebar, en Inde, suivis un siècle plus tard par William Carey et ses collaborateurs. L'année 1799 a vu la fondation de la *Church Missionary Society* en Angleterre et, en 1830, Adoniah Judson commençait son œuvre missionnaire en Birmanie¹. À la même époque, l'activité missionnaire catholique était, selon le mot de Kenneth Scott Latourette, dans « un embarras extrême² ». La suppression des jésuites en 1773, le chaos provoqué après 1789 par la Révolution française suivie du règne de Napoléon jusqu'à sa défaite finale en 1815, avec aussi le déclin national du Portugal et de l'Espagne :

¹ Voir, par exemple, David J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY, Orbis Books, p. 274-281 (traduction française : *Dynamique de la Mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 367-381).

² "Grave embarrassment"; Kenneth Scott LATOURETTE, *A History of Christianity. Volume II, Reformation to the Present, AD 1500 – AD 1975*. Revised Edition. New York, Harper and Row, 1975, p. 1012.

tout cela contribua à plonger l'activité missionnaire de l'Église catholique dans une quasi totale désorganisation. De 1789 à 1815, très peu de missionnaires furent envoyés d'Europe à l'étranger et la situation mondiale rendait difficile toute aide à ceux qui se trouvaient déjà en territoire de mission. En 1798, la Congrégation de la Propagation de la foi fut chassée de Rome et, de 1810 à 1814, Napoléon tenta de l'assujettir à ses propres objectifs politiques. Le travail missionnaire en pâtit grandement en Inde, en Chine et en Amérique latine³. Des historiens estiment qu'il n'y avait plus alors, en tout, qu'environ trois cents missionnaires catholiques à travailler à l'étranger⁴.

Lorsque l'activité missionnaire catholique commença à retrouver son rythme, après 1815, pour connaître ensuite un réel renouveau, ce n'était que rivalités entre catholiques et protestants en terres de mission. Il était hors de question que l'approche théologique et pastorale missionnaire protestante puisse colorer de quelque façon celle des catholiques. Au regard des protestants, les catholiques restaient des « papistes » ; aux yeux des catholiques, les protestants restaient des « hérétiques ». Peu à peu, toutefois, se dessina une influence protestante sur la réflexion et la pratique missionnaires catholiques en plusieurs domaines importants. Cet article se propose d'en repérer quelques-uns.

Les débuts : Warneck et Schmidlin

Au XIX^e siècle, alors que l'activité missionnaire tant protestante que catholique battait son plein, pratiquement aucun écrit spécialisé sur la mission n'a vu le jour. Dans son *Bref aperçu sur l'étude de la théologie* (de 1810, revu en 1830), Friedrich Schleiermacher avait rangé « la théorie des missions » sous la rubrique « théologie pratique ». Dans un bref paragraphe glissé entre catéchèse et pastorale, il notait qu'une telle « théorie » était « une bonne chose mais jusqu'ici inexistante⁵ ». Même si Charles Breckenridge avait

³ Kenneth S. LATOURETTE, *op. cit.*, *ibid.*

⁴ Stephen B. BEVANS & Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2004, p. 194.

⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Brief Outline on the Study of Theology*, trad. Terrence N. TICE, Atlanta, John Knox Press, 1977, § 298, p. 102.

inauguré en 1836 un cours sur la mission à Princeton (USA), il restait professeur de théologie pastorale. Et lorsqu'Alexander Duff enseignait en 1867 la « théologie de l'évangélisation » à Édimbourg, il prenait bien soin de préciser que son propos « n'affecterait en rien les autres branches du curriculum de théologie⁶ ».

Il semble que, dans les milieux catholiques, rien n'a existé de comparable à ces tentatives protestantes de réflexion systématique et universitaires sur la mission. Sans doute, il y a eu davantage d'écrits populaires dans les revues missionnaires – par exemple les publications d'Arnold Janssen de la toute nouvelle Société du Verbe Divin, les *Missions Catholiques* en français ou encore la revue *Laacher Stimmen* des jésuites allemands – comme ce fut le cas dans le monde protestant⁷. Mais aucune influence mutuelle ; quand protestants ou catholiques y étaient mentionnés, c'était en général sur un ton hostile.

Ce n'est qu'avec Gustav Warneck, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, que l'étude de la mission devint une discipline reconnue. En 1873, Warneck fut l'un des fondateurs de *Allgemeine Missions-Zeitschrift* et, en 1896, il commença à enseigner la mission à l'Université allemande de Halle⁸. Son œuvre maîtresse en cinq volumes, *Evangelische Missionslehre*⁹, fut publiée entre 1887 et 1905.

⁶ Sur Ch. BRECKENRIDGE, voir D. J. BOSCH, *Transforming Mission... op. cit.*, p. 491 (trad. française p. 657), citant O. G. MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education*, Oslo, Egede Institute, 1955, p. 146-151. Sur A. DUFF, voir Andrew F. WALLS, "Missiologial Education in Historical Perspective" dans Dudley WOODBURY (ed.), Charles VAN ENGEL and Edgar J. ELLISON, *Missiologial Education for the 21st Century. The Book, the Circle and the Sandals*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1996, p. 17.

⁷ Voir Fritz BORNEMANN, *Arnold Janssen, Founder of the Three Missionary Congregations 1837-1909*, Rome, Collegio del Verbo Divino, 1975 ; par ex. p. 36-43 ; 76-78 ; 117-120.

⁸ Voir Hans KASDORF, « Gustav Warneck, 1834-1910: Founder of the Scholarly Study of Missions » in Gerald H. ANDERSON (ed.), Robert COOTE, Norman A. HORNER and James M. PHILLIPS, *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1994, p. 378 ; D. J. BOSCH, *Transforming Mission... op. cit.*, p. 491.

⁹ Gustav WARNECK, *Evangelische Missionslehre*, 2^e édition, Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1887-1905. Nouvelle édition : *Evangelische Missionslehre. Ein Missionstheoretischer Versuch* ; introduction de Thomas Schirmacher ; réédité par Friedemann Knödler ; vol. 1 et 2, Bonn, Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2015.

Joseph Schmidlin, le premier catholique à enseigner et à écrire sur la mission au niveau universitaire, « a volontiers reconnu tout ce qu'il devait à Warneck », lui empruntant à la fois « son approche et sa méthode¹⁰ ». Mais la première influence protestante sur la missiologie catholique fut largement négative. Comme le montre Karl Müller, Schmidlin contestait le plus souvent les positions de Warneck et les écartait. C'est « précisément dans les passages les plus polémiques des travaux de Schmidlin que les positions bien campées de la perspective missiologique catholique [se sont] clairement dégagées¹¹ ».

La conférence d'Édimbourg de 1910 et le mouvement œcuménique

Schmidlin a commencé à enseigner la mission à l'Université de Münster au cours du semestre hivernal de 1909-1910. C'est en juin 1910 que la Conférence missionnaire mondiale s'est tenue à Édimbourg en Écosse, Conférence qui s'avéra être le point de départ du mouvement œcuménique et du Conseil missionnaire international (*International Missionary Council* - IMC).

Comme aucun catholique n'y assistait, Silas McBee, un laïc épiscopalien des États-Unis, invita M^{gr} Geremia Bonomelli, évêque catholique de Crémone en Italie, à envoyer un message à la Conférence. McBee lut ce message dans le cadre de son rapport à l'assemblée¹². Les commentaires de Bonomelli ne reflètent pas vraiment la pensée officielle catholique de l'époque – l'une de ses précédentes publications sur l'Église et l'État avait été mise à l'Index ! Toutefois, son message à la Conférence d'Édimbourg « se montre proche de la pensée protestante sur la façon de dépasser les divisions religieuses » et « sa vision préfigure les idées développées dans les documents de Vatican II sur la liberté

¹⁰ D. J. BOSCH, *Transforming Mission... op. cit.*, p. 491 ; Karl MÜLLER, *Mission Theology. An Introduction*, Nottetal, Steyler Verlag, 1987, p. 207.

¹¹ K. MÜLLER, *Mission Theology... op. cit.*, p. 207.

¹² Voir Brian STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2009, p. 11 ; Joan DELANEY, « From Cremona to Edinburgh: Bishop Bonomelli and the World Missionary Conference of 1910 », *The Ecumenical Review*, 52/3 juillet 2000, p. 418-431.

religieuse et l'œcuménisme¹³ ». De fait, comme il l'avait confié en 1908 à un ami, Angelo Roncalli – le futur pape Jean XXIII –, ce qu'il fallait selon lui à l'Église c'était « un grand concile œcuménique » qui « ouvrirait des voies nouvelles vers l'avenir¹⁴ ».

Le lien entre la Conférence d'Édimbourg – surtout le Conseil missionnaire international (IMC) qui en est sorti – et Vatican II – en particulier le Décret sur l'activité missionnaire – est d'importance, comme on le verra à propos du développement de la théologie de la *Missio Dei*. Après la Conférence d'Édimbourg, l'œcuménisme a commencé à prendre son essor avec la mise sur pied de l'IMC et la création des deux mouvements Foi et Ordre, Vie et Travail. Mais la position catholique officielle y restait hostile, comme le montre bien l'encyclique de Pie XI *Mortalium animos* (1928), interdisant aux catholiques de participer au mouvement œcuménique. Toutefois, grâce aux travaux de théologiens comme Yves Congar et Jan Willibrands ainsi qu'à des initiatives telles que la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, l'intérêt catholique pour l'œcuménisme a progressivement gagné du terrain¹⁵.

L'esprit durable de Vatican II

Lorsque, le 25 janvier 1959 (dernier jour de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens), Jean XXIII annonça son intention de convoquer un concile œcuménique, l'un des objectifs qu'il évoqua était « une nouvelle invitation cordiale aux fidèles des communautés séparées à participer avec nous à cette quête d'unité et de grâce...¹⁶ » Le Décret conciliaire sur l'œcuménisme affirme que la quête d'unité entre les chrétiens est l'un des « buts principaux » du concile et reconnaît que l'actuelle division de l'Église « fait obstacle à la plus sainte des causes : la prédication de l'Évangile à toute créature ». Il salue avec gratitude ce qui a déjà été fait chez les

¹³ J. DELANEY, « From Cremona to Edinburgh », *op. cit.*, p. 426.

¹⁴ J. DELANEY, « From Cremona to Edinburgh », *op. cit.*, p. 420. DELANEY renvoie à Silvio TRAMONTIN, *Un secolo della storia della Chiesa*, p. 86, cité dans Peter HEBBLETHWAITE, *John XXIII. Shepherd of the Modern world*, New York, Doubleday, 1984, p. 62.

¹⁵ Voir E. DUFF, « Ecumenical Movement », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, Washington, DC, The Catholic University of America, 1967, p. 96-101.

¹⁶ Cité dans John W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Cambridge, MA, The Belknap Press at Harvard University Press, 2008, p. 17.

protestants et les orthodoxes en vue de rétablir l'unité, un mouvement « né sous l'action de l'Esprit Saint¹⁷ ».

Même si elle ne voit pas encore très clairement la manière de rejoindre le Conseil œcuménique des Églises (COE), dernier fruit de la Conférence d'Édimbourg de 1910, l'Église catholique est, au sein de ce Conseil, membre à part entière de la Commission de mission et d'évangélisation où siègent trois membres nommés par le Vatican. L'engagement protestant dans l'œcuménisme a grandement influé sur l'Église catholique en faveur d'un réel partenariat inter-ecclésial pour la mission aujourd'hui.

L'entrée des catholiques dans le mouvement œcuménique a aussi permis à des chercheurs catholiques de rejoindre des cercles d'études tels que l'*International Association for Mission Studies* (IAMS) et, aux États-Unis, la très œcuménique (fortement protestante et évangélique) *American Society of Missiology*. De telles associations ont positivement stimulé de bien des manières la réflexion catholique sur la mission et donné lieu à des ouvrages tels que : Stephen Bevans & Roger Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission today*; ce livre doit beaucoup à des missiologues protestants comme David J. Bosch, James A. Scherer, Andrew F. Walls, Dale T. Irvin et Scott W. Sunquist¹⁸.

La Missio Dei

En 1932, à la Conférence missionnaire de Brandebourg, Karl Barth fit un exposé souvent qualifié de première tentative de penser la mission comme relevant non pas d'abord de l'Église, mais du

¹⁷ Concile Vatican II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (UR) 1. Ce document, comme tous ceux de Vatican II mentionnés ci-après, se trouve en intégralité sur le site du Vatican : <http://www.vatican.va>.

¹⁸ Stephen BEVANS & Roger SCHROEDER, *Constants in Context. A Theology of Mission today*. Il y a d'autres grands missiologues catholiques influencés eux aussi par le monde protestant : Robert Schreiter, Anthony Gittins, Margaret E. Guider. L'éminent missiologue allemand Karl Müller (1918-2001) a reçu de ses collègues protestants allemands un apport que manifeste la publication d'un dictionnaire profondément œcuménique de théologie de la mission, publié en anglais : Karl MÜLLER, Theo SUNDERMEIER, Stephen B. BEVANS and Richard H. BLIESE, *Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1997.

Dieu trine en tant que tel : « La mission ne relève pas de la bonne volonté réparatrice des humains, mais du dessein de Dieu. » À l'origine, le terme « mission [...] renvoyait à la doctrine de la Trinité, désignant l'envoi de Dieu par lui-même, envoi du Fils et de l'Esprit au monde...¹⁹ »

L'année suivante, le théologien Karl Hartenstein dit la même chose dans sa thèse de doctorat *Die Mission als theologisches Problem (La mission comme problème théologique)* ; en 1934, il fut le premier à user de l'expression *Missio Dei* : « C'est de la seule *Missio Dei* que découle la *Missio Ecclesiae*. Ainsi, la mission est située dans le cadre le plus large qui soit : celui de l'histoire du salut et du dessein salvateur de Dieu²⁰. »

Cette compréhension nouvelle et vigoureuse de la mission de la part de théologiens protestants était bien sûr élaborée à l'aube de la montée progressive du National-socialisme en Allemagne, d'une prise de pouvoir qui devait mener à l'immense tragédie de la Deuxième guerre mondiale. Mais, après la guerre, en particulier lors de la troisième Conférence missionnaire mondiale de l'IMC de Willingen, dans la ligne de la Conférence d'Édimbourg, le concept de *Missio Dei* continua à marquer sensiblement la réflexion missiologique. Même si le terme même n'apparaît pas dans le document de Willingen – intitulé « Le fondement théologique de l'obligation missionnaire » – l'accent y est clairement mis sur la dimension théocentrique et trinitaire de la mission. « L'obligation missionnaire de l'Église vient de l'amour de Dieu dans sa relation active avec [l'humanité]. [...] En effet, Dieu a envoyé son Fils Jésus Christ pour rechercher, rassembler et transformer tous ceux que le péché a séparés de Dieu et de leurs semblables. [...] Car Dieu envoie aussi l'Esprit Saint ; c'est par lui que l'Église, faisant

¹⁹ Extraits de l'exposé de Barth à Brandebourg dans Norman E. THOMAS (ed.), *Classics Texts in Mission and World Christianity. A Reader's Companion to David Bosch's Transforming Mission*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1995, p. 105-106.

²⁰ Voir David J. BOSCH, *Transforming Mission... op. cit.*, p. 389-390 ; Jürgen SCHUSTER, « Karl Hartenstein: Mission with a Focus on the End », *Mission Studies* XIX, 1, 2002, p. 65 ; Schuster cite Herwig WAGNER, "Hartenstein Beitrag zum Ausbruch in der Missionstheologie 1945-1960", dans Friz LAMPARTER (ed.), *Karl Hartenstein - Leben in weltweitem Horizont. Beiträge zu seinem 100 Geburtstag*, Bonn, Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1995, p. 131.

l'expérience de l'amour actif de Dieu, reçoit l'assurance que celui-ci achèvera ce à quoi il s'est engagé en envoyant le Fils²¹. »

Une reconnaissance explicite de l'apport protestant

Dans la décennie qui a suivi, la missiologie catholique a été pour une grande part investie par le débat entre l'École de Münster inspirée par Schmidlin et celle de Louvain liée à Pierre Charles. Même si, au début du concile Vatican II, en 1962, la question faisait l'objet d'un dialogue plus que d'un débat, il s'agissait de savoir si le but de la mission était « le salut des âmes » (Münster) ou « l'implantation de l'Église » (Louvain²²). Vatican II intégra en fait les deux perspectives dans son Décret sur l'activité missionnaire²³.

Beaucoup plus significative, dans ce Décret conciliaire sur la mission, la conception de la mission en termes théologiques de *Missio Dei*. Au paragraphe 2, il est dit : « De sa nature, l'Église, durant son pèlerinage sur la terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père²⁴. » Cette vision est développée en détails dans le reste du paragraphe et dans les deux suivants. Si le Décret sur la mission expose de façon plus claire cette théologie de la *Missio Dei*, c'est sans doute aussi en écho aux paragraphes 2 à 4 de la Constitution conciliaire sur l'Église²⁵.

Dans son important commentaire sur *Ad gentes* 2, Yves Congar, l'un des auteurs – sinon le principal – de ce chapitre du Décret, fait le crédit de cette approche trinitaire de la mission à Augustin, aux grands scholastiques du XIII^e siècle et au cardinal Pierre de Bérulle de l'École française de spiritualité du XVII^e. Congar fait toutefois aussi remarquer que cette approche, « au moins de façon générale », est influencée par la réflexion missiologique protestante contemporaine. Sur ce point, il se réfère aux travaux du grand missiologue et homme d'Église du XX^e siècle que fut Lesslie

²¹ N. GOODALL (ed.), *Missions Under the Cross*, London, Edinburgh House Press for the IMC, 1953, p. 241 ; cité par E. THOMAS, *Classic Texts...*, op. cit., p. 103.

²² Voir K. MÜLLER, *Mission Theology...*, op. cit., p. 36-38.

²³ Vatican II, *Ad gentes* 6.

²⁴ *Ad gentes* 2.

²⁵ Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium* 2-4.

Newbiggin ainsi qu'à la Conférence de Willingen²⁶. Congar pourrait bien avoir sous-estimé l'influence protestante de la théologie de la *Missio Dei* sur le Décret, mais elle y est quand même bien présente, sans aucun doute grâce au grand intérêt que Congar portait à l'œcuménisme et à sa fréquentation des études protestantes dans les années ayant précédé le concile.

Quoi qu'il en soit, même si Paul VI, dans sa grande exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, n'a pas une approche clairement trinitaire de la mission, la théologie de la *Missio Dei* imprègne à la fois *Redemptoris missio* (1990), l'encyclique de Jean-Paul II, et *Evangelii gaudium* (2013), l'exhortation apostolique du pape François²⁷.

Église et Royaume de Dieu

La *Missio Dei* est probablement l'approche protestante ayant le plus influencé la pensée missionnaire catholique, mais ce n'est pas la seule. Importante aussi est la « redécouverte » protestante de l'eschatologie au début du XX^e siècle, tout comme son influence sur la théologie catholique en général et, par la suite, sur la théologie de la mission. Comme le rappelle David Bosch, reprenant l'expression d'Ernst Troeltsch, avec la théologie libérale du XIX^e siècle « le bureau eschatologique » fut « en grande partie fermé²⁸ ». Mais Bosch ajoute que ce même « bureau » a connu une réouverture au début du XX^e. En 1900, le bibliste protestant Johannes Weiss publiait *The preaching of Jesus Concerning the Kingdom of God*, (*La prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu*), un ouvrage qui « coupait l'herbe sous le pied de la théologie libérale protestante du XIX^e siècle et ouvrait le champ à un débat encore actuel sur

²⁶ Yves CONGAR, « Principes doctrinaux » dans Johannes SCHÜTTE (ed.), *Vatican II - L'activité missionnaire de l'Église*, Unam Sanctam 67, Paris, Cerf, 1967, p. 186. Voir Stephen BEVANS, SVD, and Jeffrey GROS, FSC, *Evangelization and Religious Freedom: Ad Gentes, Dignitatis Humanae*, New York/Mahwah, NJ, Paulist Press, 2009, p. 33-34.

²⁷ *Evangelii nuntiandi* de Paul VI adopte une perspective plus christocentrique, partant de la prédication de Jésus sur le Règne de Dieu. Cela pourrait bien être en réaction à une inflexion, dans la théologie de la *Missio Dei*, qui semblait n'accorder qu'un rôle très secondaire à l'Église en mission ; voir S. B. BEVANS and R. P. SCHROEDER, *Constants in Context... op. cit.*, p. 290-291.

²⁸ D. J. BOSCH, *Transforming Mission... op. cit.*, p. 498 (trad. française p. 667).

l'eschatologie chrétienne²⁹ ». L'étude de Weiss fut suivie, en 1906, de la très novatrice *Histoire des recherches sur la vie de Jésus* (*Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*) d'Albert Schweitzer, un livre qui déployait une « eschatologie d'avenir cohérente³⁰ » et donnait le ton à un vigoureux débat, qui allait occuper toute la première moitié du XX^e siècle, sur la nature du Royaume ou Règne de Dieu.

Un débat que Bosch résume de la façon suivante. Une première position, on ne peut plus transcendante, était celle de Karl Barth : il concevait l'eschatologie comme une façon de dire la totale incapacité des humains d'avoir une quelconque influence sur l'avènement final du Royaume. L'eschatologie existentielle de Rudolf Bultmann constituait une deuxième approche : il n'était pas question du tout d'histoire, mais de l'appel, adressé à chaque individu touché par la Parole de Dieu, à prendre une décision. Troisième position : celle de C. H. Dodd et de Paul Althaus qui prétendaient que le Royaume avait déjà été pleinement inauguré par l'événement Christ, mais qu'on ne pouvait y accéder que par les yeux de la foi. Il y avait enfin la position d'Oscar Cullmann : celui-ci suggérerait que le Royaume de Dieu avait été réalisé dans son principe par l'événement Christ, mais qu'il avait besoin de l'être encore dans l'histoire et qu'il ne serait pleinement accompli qu'à la fin des temps³¹. C'est donc entre ce « maintenant » et ce « pas encore » que se situe le temps de l'Église dont la mission consiste à témoigner de ce Royaume à venir, à lui donner chair et à le proclamer. Ce que l'Église promeut, ce n'est pas elle-même, mais le Royaume proclamé et personnifié en Jésus de Nazareth.

Fécondité des travaux d'Oscar Cullmann

La réflexion biblique et théologique du monde catholique – par exemple chez Rudolf Schnackenburg³² – a été par la suite influencée par ce tournant eschatologique de la théologie protestante et

²⁹ Zachary HAYES, *What are they Saying about the End of the World ?*, Ramsey, NJ, Paulist Press, 1983, p. 6.

³⁰ Z. HAYES, *What are they Saying...* *op. cit.*, p. 6.

³¹ D. J. BOSCH, *Transforming Mission...* *op. cit.*, p. 502-504 (trad. franç. p. 671-675).

³² Voir John HAUGHEY, « Church and Kingdom: Ecclesiology in the Light of Eschatology », *Theological Studies*, 29/1 mars 1968, p. 80-82. Schnackenburg développe sa pensée dans *God's rule and Kingdom*, New York, Herder & Herder, 1963.

tout naturellement attirée par l'approche de l'« histoire du salut » de Cullmann. Un des effets majeurs d'une telle perspective eschatologique a été une nouvelle compréhension catholique de la nature de l'Église, notamment dans sa relation au « déjà là » et au « pas encore » du Royaume de Dieu. Cette conception devait influencer aussi la théologie missionnaire.

Jusque-là, la théologie catholique avait pratiquement identifié l'Église elle-même avec le Royaume. Comme le note John Haughey, « il n'est pas difficile de trouver des exemples de cette identification chez Pie IX, Pie XI et Pie XII³³ ». Mais, à la lumière des recherches bibliques du XX^e siècle, protestantes pour la plupart, Hans Küng affirme avec insistance : « il est impossible de parler de société chrétienne ni même de l'Église comme étant "le Royaume de Dieu sur la terre", "la forme présente du Royaume de Dieu", "la préfiguration du Royaume de Dieu"³⁴ ».

Cette distinction entre Église et Royaume fait une assez timide apparition dans le document de Vatican II sur l'Église, là où il est question de l'Église comme « le germe et le commencement » du Royaume³⁵, mais elle devient plus explicite dans des documents ultérieurs sur la mission tels que *Evangelii nuntiandi* de Paul VI et *Redemptoris missio* de Jean-Paul II. On y lit que les chrétiens « se réunissent au nom de Jésus pour chercher ensemble le Royaume », et que l'Église « est ordonnée au Royaume de Dieu », bien que distincte de lui³⁶. Une telle distinction entre Église et Royaume est devenue la norme en ecclésiologie catholique ; elle tend à asseoir la conviction que l'Église, dont la raison d'être est de témoigner du Royaume de Dieu, de l'incarner et de le proclamer, est de fait missionnaire par nature³⁷.

³³ J. HAUGHEY, "Church and Kingdom..." *op. cit.*, p. 79. Il donne des exemples à partir d'*Amantissimus* et de *Vix dum a nobis* de Pie IX, à partir de *Mortalium animos* de Pie XI et de *Mystici corporis* de Pie XII, entre autres, citant E. O'Gorman (tr.), *Papal Teachings. The Church*, selected and arranged by the Monks of Solesmes, Boston, 1962, p. 165, 240, 452 et 557.

³⁴ Hans KÜNG, *The Church*, New York, Sheed and Ward, 1967, p. 92.

³⁵ *Lumen gentium* 5.

³⁶ *Evangelii nuntiandi* 13 et *Redemptoris missio* 18.

³⁷ Voir, par exemple, Richard R. GAILLARDETZ, *Ecclesiology for a Global Church. A People Called and Sent*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2008, p. 54, 61. L'ouvrage de S. BEVANS & R. SCHROEDER, *Constants in Context...* *op. cit.*, part

Mission et Bible

Le tournant eschatologique amorcé par la théologie et la missiologie catholiques contemporaines est de toute évidence lié à une autre influence protestante : l'accent mis sur la centralité de l'Écriture et s'exprimant dans le principe de la *sola Scriptura*. Au XIX^e siècle, le recours du protestantisme à l'Écriture fut ébranlé en profondeur par la publication de *La Vie de Jésus* (*Das Leben Jesu*, 1835) de David Friedrich Strauss. Celui-ci ne niait pas l'existence du Jésus historique mais affirmait que ce que les chrétiens croyaient de Jésus relevait pour une grande part de mythes fantaisistes³⁸.

Même si certains protestants rejetaient totalement une telle perspective, d'autres se mirent à examiner les Écritures avec les instruments de la méthode historico-critique naissante. Ceux qui choisirent de se colleter avec le défi de Strauss et des Lumières vis-à-vis de la Bible devinrent les pionniers d'un mouvement qui allait révolutionner l'interprétation biblique tant dans le monde catholique que protestant.

Chez les catholiques, alors que la Bible était en principe considérée comme le cœur de la vie théologique et spirituelle de l'Église, la réalité était que « l'enseignement de l'Église et les dévotions éclipsaient la Bible comme source de révélation divine³⁹ ». Le premier concile du Vatican fut convoqué en partie pour traiter des risques que la nouvelle méthode historico-critique faisait courir à l'interprétation biblique traditionnelle. En 1893, l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII soulignait la fiabilité historique des écritures inspirées. Toutefois le pape encourageait les chercheurs catholiques à faire usage dans leurs travaux de tous les instruments disponibles, recommandant aussi l'étude de l'Écriture dans les séminaires et les universités⁴⁰.

du principe que l'Église existe et vient au jour à travers « la prédication, le service et le témoignage qu'elle rend au Règne de Dieu » ; p. 7 et 396.

³⁸ Charles A. BOBERTZ, « *Dei Verbum*. Dogmatic Constitution on Divine Revelation », in *A Liturgical Companion to the Documents of the Second Vatican Council*, Chicago, Liturgical Training Publications, 2015, p. 15-16.

³⁹ Ronald D. WHITERUP, *Scripture. Dei Verbum*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 2006, p. 4.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 9.

L'Écriture : « âme de la théologie chrétienne »

L'appel indécis de Léon XIII en faveur d'études bibliques scientifiques survint en pleine effervescence d'un mouvement biblique au sein du monde catholique ; celui-ci, associé à une dynamique liturgique croissante, venait donner à la Bible une nouvelle place au sein de la spiritualité chrétienne ordinaire et de la vie liturgique. Des biblistes comme Marie-Joseph Lagrange, non sans opposition de la part des autorités ecclésiales officielles, engagèrent un travail d'interprétation biblique à la fois critique et rigoureux, travail finalement endossé par l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII, en 1943, et surtout par la Constitution dogmatique sur la révélation de Vatican II : *Dei Verbum* (DV). Ronald Whiterup suggère que la devise virtuelle de ce dernier document était la formule de saint Jérôme : « L'ignorance de l'Écriture est ignorance du Christ⁴¹. » Au paragraphe 21, *Dei Verbum* a cet énoncé que Luther accepterait bien volontiers : « [...] toute la prédication de l'Église, comme en fait la religion chrétienne dans son ensemble, doit être nourrie et régie par l'Écriture sainte ». L'Écriture, en effet, est « l'âme de la théologie chrétienne » (DV 23). Le document sur la formation dans les séminaires révolutionne les approches post-tridentines de l'enseignement et des études théologiques en demandant que la théologie doctrinale, elle surtout, s'édifie sur des fondements bibliques⁴².

Cette attitude vis-à-vis de l'Écriture, nouvelle dans le monde catholique, a trouvé un profond écho dans les autres documents de Vatican II, notamment dans le Décret sur la mission. Dans le chapitre I de ce document, en particulier, les citations scripturaires sont très présentes ; et même si elles sont peut-être utilisées davantage comme « textes-preuves », un évident esprit biblique irrigue l'ensemble de ce riche chapitre théologique. C'est particulièrement évident quand on compare ce texte avec ses premières ébauches dont l'esprit était plus juridique et canonique⁴³. Les

⁴¹ *Ibidem*, p. 8. La citation de Jérôme est tirée de son *Commentaire sur Isaïe*, Prologue, PL 24, 17.

⁴² Concile Vatican II, Décret sur la formation des prêtres, *Optatam totius* 16.

⁴³ Sur l'usage de l'Écriture dans *Ad gentes*, voir John Nyquist, « The uses of the New Testament as Illustrated in Missiological Themes within Selected Documents of the Second Vatican Council » ; dissertation non publiée,

documents missionnaires suivants sont eux aussi imprégnés du même esprit biblique, en particulier *Evangelii nuntiandi* (1975), le document sur Dialogue et proclamation de 1991 et *Evangelii gaudium* (2013), l'exhortation apostolique du pape François. Jusqu'à un certain point, c'est aussi le cas de l'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II⁴⁴. Les théologiens catholiques tirent profit des études protestantes sur la mission dans la Bible, ainsi que de celles de leurs propres collègues catholiques⁴⁵.

Conversation entre pèlerins

Le pape François a décrit protestants et catholiques comme des « pèlerins cheminant côte à côte⁴⁶ ». Ayant appris à marcher ensemble ces quelque cent dernières années, nous reconnaissons que, avec nos origines et nos histoires diverses, nous avons le même but – que témoignage soit rendu à l'Évangile du Christ, qu'il soit incarné et annoncé – et nous nous entraïdons à l'atteindre. Théologie et pratique catholiques de la mission n'ont été enrichies que par notre échange mutuel au long du chemin ; de même pour la réflexion missionnaire protestante. Alors qu'on fait mémoire du cinquième centenaire de la Réformation protestante, puissent notre pèlerinage et notre conversation se poursuivre !

Stephen BEVANS

Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, IL, 1991. Pour une approche plus biblique et moins juridique, voir Stephen B. BEVANS and Jeffrey GROS, *Evangelization and Religious Freedom*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁴ Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et Sacrée Congrégation pour l'évangélisation des peuples, *Dialogue et proclamation* (sur le site du Vatican). Sur l'utilisation de la Bible dans RM, voir S. B. BEVANS, « The Biblical Basis of the Mission of the Church in *Redemptoris missio* », dans Charles VAN ENGEL (ed.), Dean S. GILLIGAND and Paul PIERSON, *The Good News of the Kingdom*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1993, p. 37-44.

⁴⁵ Parmi tant d'importantes études protestantes sur la mission dans la Bible, voir en particulier Christopher J. H. WRIGHT, *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2006. Une étude catholique classique : Carroll STUHLMEYER and Donald SENIOR, *Biblical Foundations for Missions*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1983.

⁴⁶ *Evangelii gaudium* 244.

Apports catholiques à la théologie et à la pratique contemporaines de la mission Une lecture protestante

Jacques MATTHEY

Pasteur, théologien et exégète réformé suisse, Jacques Matthey a travaillé au Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande. Au sein du Conseil Œcuménique des Églises (COE ou WCC), il a dirigé le Programme Unité, Mission, Évangélisation et Spiritualité et occupé le poste de secrétaire de la Commission de Mission et d'Évangélisation. Il a été directeur de la revue International Review of Mission et publié plusieurs ouvrages et articles sur la missiologie œcuménique et l'interface entre Bible et mission.

Il est important de préciser les limites de mon argumentation qui est basée principalement sur mon expérience de travail au sein du Conseil Œcuménique des Églises (COE) au début et à la fin des années soixante-dix, puis de 1999 à 2010¹. Mon point de vue est donc très marqué – peut-être trop – par la réflexion protestante telle qu'elle s'exprimait et se vivait au sein du COE où des influences de théologiens protestants ou orthodoxes pouvaient, dans certains cas, s'avérer parallèles à celles qui

¹ J'ai participé à la préparation et à l'organisation de trois conférences missionnaires mondiales : comme stagiaire à celle de Bangkok en 1972, comme secrétaire organisateur pour le COE à celle de Melbourne en 1980, comme secrétaire de la Commission de Mission et d'Évangélisation et membre du personnel du COE à celle d'Athènes en 2005.

provenaient du monde catholique romain². Le fait de mentionner un document ou une tendance catholique ne signifie pas qu'elle ait influencé de manière exclusive les développements dans le protestantisme ouvert à l'œcuménisme, mais qu'elle a été et qu'elle reste pour moi importante.

Libération

C'est dans les années soixante et soixante-dix que le thème de la libération acquiert de l'importance en théologie. Pour en comprendre la signification, il faut se rappeler le contexte théologique protestant et œcuménique de l'époque. On y vit trois élargissements significatifs de l'approche de la mission.

Il y a d'abord, depuis la conférence missionnaire mondiale de Willingen en 1952, l'ancrage de la vie et du témoignage chrétien dans la dynamique missionnaire de Dieu, en référence à l'expression *Missio Dei*, reprise et réinterprétée. Théologiquement parlant, la mission n'est plus l'affaire de l'Église ou de groupes missionnaires spécialisés, mais du Dieu trinitaire compris comme étant « en mission ».

Un deuxième élargissement résulte de la nouvelle équation entre mission et œcuménisme ; équation définie comme suit au Comité central du COE à Rolle en 1951 :

Il est important d'insister sur le fait que ce terme (œcuménisme) est utilisé de manière appropriée pour décrire tout ce qui concerne l'ensemble de la tâche de toute l'Église portant l'Évangile au monde entier. Ce terme recouvre donc de manière égale le mouvement missionnaire et le mouvement œcuménique et ne doit pas être utilisé pour décrire ce dernier en opposition au premier³.

² Il est important de mentionner que, depuis les années soixante-dix, une personne déléguée par le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (devenu plus tard Conseil pontifical...) travaillait au sein de l'équipe Mission et Évangélisation du COE. La collaboration s'est avérée très étroite et fructueuse. Le Conseil pontifical pour l'Unité envoie également des délégués à la Commission de Mission et d'Évangélisation du COE.

³ WCC : *Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee, Rolle (Switzerland), August 4-11, 1951*, p. 65. Traduction personnelle.

Désormais, la base institutionnelle de la mission ne sera plus une société missionnaire avec ses amis et soutiens, mais l'Église locale et universelle. Au niveau du monde non catholique, cela s'exprime en 1961 par l'intégration entre le Conseil International des Missions et le COE.

À la même époque, et suite à l'accession de nombreuses Églises protestantes à l'indépendance, l'horizon géographique de la mission s'élargit et on forge l'expression de la « mission dans les six continents » à la Conférence de Mexico en 1963⁴.

Ce n'est que progressivement que les implications de ces changements vont influencer la réflexion et la pratique. L'approche consistant à voir dans la mission de Dieu l'essentiel de la dynamique poussant au témoignage a eu, dans sa version radicale surtout, un impact considérable. En effet, contrairement à l'approche classique comprenant Dieu comme envoyant le Fils, l'Esprit et l'Église pour apporter la bonne nouvelle au monde, certains théologiens ont opéré une révolution dite copernicienne, en inversant l'ordre de priorité. Dieu est désormais compris comme actif directement dans le monde. La tâche de l'Église consiste donc essentiellement à discerner les signes des temps pour rejoindre Dieu dans le monde et agir en synergie avec l'Esprit. Mais, pour certains, l'Église n'a presque plus de rôle à jouer. Dans tous les cas, la question des critères de discernement devient prioritaire.

C'est dans ce contexte théologique ainsi que dans la foulée de la première décennie du développement, mais surtout de l'émergence, partout dans le « Sud », de mouvements de libération politique et économique, que la dynamique des communautés de base d'Amérique latine va aussi inspirer les protestants. La théologie de la libération écrite par des théologiens individuels, catholiques surtout mais pas exclusivement, est basée sur l'expérience spirituelle des communautés des pauvres et de leur relation au Christ vivant en leur sein. Elle se voit renforcée par les délibérations de la Conférence épiscopale d'Amérique latine

⁴ Un ouvrage catholique français peut être vu comme précurseur : *La France, pays de mission ?*, publié en 1943 par Henri GODIN et Yvan DANIEL.

(CELAM), notamment lors de sa réunion à Medellín en 1968. On pourra désormais comprendre que la mission de Dieu est marquée par Son option préférentielle pour les pauvres et qu'elle vise à leur libération à la fois sociale, économique, politique et spirituelle. Il est possible d'en tirer des critères pour discerner l'action de Dieu dans le monde et pour établir les priorités des Églises en matière de mission et de développement.

Certes, les influences ont été multiples, comme le montrent les délibérations de la conférence Église et Société en 1965 à Genève. Il me semble quand-même pouvoir reconnaître dans la théologie de la libération latino-américaine un héritage spécifique de l'approche catholique de la société et de l'histoire. Le contexte a changé, de même que les dynamiques sociales⁵. Les options fondamentales de ce courant théologique demeurent valables et se retrouvent dans beaucoup de documents missiologiques internationaux récents.

Evangelii nuntiandi

Durant la décennie suivante, une réorientation se fait sentir dans plusieurs domaines. La réaction des milieux de spiritualité et de théologie évangélique en est l'un des vecteurs. Contestant ce qu'ils considèrent comme des excès missiologiques de la part du monde œcuménique, ils se réunissent à Lausanne en 1974 en un important congrès international afin de faire le point.

La déclaration de Lausanne qui en résulte peut être lue comme une lecture critique de thèses défendues lors de la conférence missionnaire mondiale du COE à Bangkok (1973). Lausanne réaffirme la priorité de l'annonce de l'Évangile en mission ainsi que l'unicité du Christ contre toute forme de syncrétisme. Toutefois, notamment sous l'influence d'évangéliques d'Amérique latine, le document contient aussi un important paragraphe sur l'engagement sociopolitique du chrétien.

⁵ Les nouvelles options ont été réunies par l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie dans un ouvrage récent : Luis MARTINEZ *et al.* (ed.), *Chemins de la théologie chrétienne en Amérique latine*, Paris, Karthala, 2014.

Une forme de rééquilibrage peut également être discernée dans les délibérations de l'assemblée du COE de Nairobi, en 1975, et la formule de « témoignage et solidarité » pourra pour longtemps définir l'engagement missionnaire. C'est dans ce contexte que l'on peut situer l'importance de l'encyclique *Evangelii nuntiandi* du pape Paul VI en 1975. Elle réussit à intégrer une vision traditionnelle de la mission auprès de ceux qui n'ont jamais entendu l'Évangile avec une généralisation de l'appel au témoignage et la conception selon laquelle c'est l'Église dans son ensemble qui est responsable de la mission. Le pape se sert pour cela du terme d'évangélisation. Prise en un sens holistique, celle-ci englobe les différents aspects du témoignage en paroles et en actes, auprès comme au loin, et ne se limite pas à une première prédication auprès de ceux et celles qui n'ont pas encore été atteints par l'Évangile. *Evangelii nuntiandi* confirme les élargissements théologiques, géographiques et institutionnels décrits ci-dessus et les englobe dans une vision cohérente. Les différents aspects de la mission sont compris comme complémentaires et l'Église voit son rôle affermi⁶.

L'encyclique s'enracine dans les développements récents, mais sans abandonner l'importance du témoignage oral et de l'annonce de l'Évangile. Elle s'ouvre aux influences culturelles et politiques, sans que pour autant le rôle de la communauté chrétienne soit négligé. Certes, sa critique de théologies de la libération trop « politiques », sa prise de distances par rapport à certaines communautés de base critiques vis-à-vis de la hiérarchie et son insistance sur la primauté de la vocation et d'un salut spirituels ont été considérés comme trop conservateurs. Pour nous, protestants engagés dans l'œcuménisme, son importance réside dans son approche globale et dans une vision de la mission ancrée d'abord dans le témoignage de vie de chacune et de chacun, mais sans que l'importance d'une parole partagée soit négligée. De même, l'encyclique rappelle avec force qu'il n'y a pas de mission chrétienne sans que le nom du Christ soit prononcé et que les humains ont le droit d'entendre l'Évangile. Un point de vue cher à

⁶ Pour décrire ce témoignage global, le monde protestant préfère souvent se servir du mot « mission », réservant celui d'évangélisation à l'élément de proclamation ou de partage d'Évangile.

Emilio Castro qui, avant de devenir secrétaire général du COE, en a dirigé le département mission dans les années soixante-dix.

Tout cela aura une influence sur les protestants actifs dans le mouvement œcuménique. En témoignent les délibérations de la conférence missionnaire mondiale de Melbourne de 1980, mais surtout le document synthétique adopté par le Comité central du COE en 1982 : l’Affirmation œcuménique sur la mission et l’évangélisation.

Ce document, à l’instar d’*Evangelii nuntiandi* mais dans une terminologie différente, reconnaît l’importance de l’Église dans la mission de Dieu, lie solidarité avec les pauvres, évangélisation et appel à la conversion personnelle et structurelle, soulignant l’importance de la référence au nom du Christ (*to name the Name*) et d’un témoignage qui soit « à la manière du Christ », pour ne mentionner que quelques thèmes. L’Affirmation œcuménique réussit à reprendre le meilleur des théologies de la libération tout en s’ouvrant aux critiques et propositions venant de Lausanne et de Rome. On peut considérer ce texte comme le pendant œcuménique de l’encyclique catholique.

Dialogue avec les pentecôtistes

Il aura fallu près d’un demi-siècle pour que des contacts dignes de ce nom s’établissent entre les Églises traditionnelles et le mouvement pentecôtiste issu des « réveils » du début du XX^e siècle. Une contribution essentielle de l’Église catholique se situe dans l’organisation d’un dialogue théologique avec des représentants pentecôtistes par le Secrétariat pour l’Unité des chrétiens. Suite à des contacts en partie informels, un dialogue structuré démarre dès 1972. Un ensemble de thèmes choisis sont débattus, à raison d’une semaine par année, par cycles de cinq ans : 1972-76, 1977-82, 1985-89, etc. Le sixième cycle, commencé en 2011 et portant sur les charismes, vient de s’achever.

La forme rappelle les dialogues bilatéraux classiques, à la différence près que l’objectif ne réside pas dans la recherche d’une unité structurée ou organique, mais d’une connaissance et

compréhension mutuelles améliorées. Du côté catholique, les participants sont nommés officiellement. Au début, ce n'est pas le cas pour les pentecôtistes. Toutefois, au fur et à mesure que le dialogue se développe, leurs représentants se voient accorder une reconnaissance officielle ou reçoivent au moins un accord tacite de la part de leurs Églises respectives.

La méthode est académique. Des théologiens de chaque groupe présentent des exposés sur des sujets déterminés à l'avance. Suivent des réactions et discussions, ainsi que des débats sur ce qu'on a appelé les « questions difficiles » (*hard questions*). La session aboutit en principe à un rapport agréé par chaque partie. En plus d'un résumé des débats, il indique les points d'accord et de désaccord, les convergences envisageables et les sujets nécessitant des études ou des débats plus détaillés.

Ce n'est qu'après plus de quinze ans de dialogue que le sujet de l'évangélisation et du prosélytisme peut être mis à l'ordre du jour. On touche là, en effet, à l'un des points les plus sensibles des relations entre Églises pentecôtistes, mouvements charismatiques et Église catholique. Le sujet est abordé durant la quatrième phase (1990-1997). L'étude majeure des détails en a été réalisée par le théologien pentecôtiste finlandais Veli-Matti Kärkkäinen⁷.

Le dialogue est important et significatif en ce sens qu'il permet de discerner où se situe la différence dans l'appréciation du prosélytisme. Tous sont d'accord pour considérer celui-ci comme une forme de témoignage manquant de respect, de sensibilité et de charité vis-à-vis d'autres chrétiens, ayant comme objectif de les faire passer d'une communauté ecclésiale à une autre. À cet effet, les parties catholique et pentecôtiste indiquent quelle est leur compréhension de l'évangélisation. Pour les catholiques, on distingue trois aspects de l'évangélisation, selon que le message s'adresse aux non-chrétiens (*ad gentes*), aux baptisés catholiques peu ou pas actifs ou encore aux chrétiens d'autres Églises.

⁷ Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *Ad ultimum terrae. Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1990-1997)*, Frankfurt/M., Peter Lang, 1999. Pour la suite, je me réfère particulièrement aux pages 189 à 211.

Pour les pentecôtistes, l'évangélisation est la raison d'être du mouvement. Leur définition de l'évangélisation se rapproche de la compréhension catholique dans le sens d'un témoignage, en paroles et en actes, de la référence au Christ dans la puissance du Saint-Esprit et de l'invitation à une vie de disciple. De leur point de vue, la notion d'évangélisation n'inclut cependant pas l'engagement dans la société. Mais c'est leur définition du prosélytisme qui est intéressante :

Le prosélytisme est un recrutement irrespectueux et dénué de charité de membres engagés de communautés chrétiennes par des personnes venant d'autres communautés chrétiennes. Nous rejetons toute activité qui dans la proclamation de l'Évangile viole la dignité de personnes humaines ou leur liberté face à des contraintes externes et toute manipulation en matière religieuse, ainsi que tout ce qui ne se conforme pas aux manières que Dieu souhaite utiliser en Jésus Christ pour attirer des gens à Lui en esprit et en vérité⁸.

Des formulations assez voisines

Kärkkäinen montre qu'on est très proche de la compréhension catholique, voire des documents communs aux Catholiques et au COE. C'est dans la nuance que se cache la différence. En effet, il est question des « membres engagés » (*committed members*) de communautés chrétiennes. Cela signifie que l'annonce de l'Évangile à des personnes membres d'autres Églises, mais qui ne sont pas militantes, est non seulement légitime, mais indispensable. En effet, pour des Pentecôtistes, tous ceux qui ne se sont pas repentis, qui ne croient pas et ne suivent pas consciemment Christ doivent être évangélisés. Tous les chrétiens ont le devoir de persuader chacune et chacun, chrétiens compris, de se convertir au Christ et s'engager à le suivre. L'évangélisation peut évidemment revivifier un croyant sans qu'il change d'Église. Toutefois, aux yeux des pentecôtistes, un changement d'affiliation ecclésiale est en soi tout à fait légitime.

Si l'on ne tient pas compte des différences en matière de sotériologie et d'ecclésiologie, les formulations des uns et des

⁸ *Id.*, *Ad ultimum terrae...*, *op. cit.*, p. 204. Traduction personnelle.

autres sont très voisines. Les participants au dialogue ont quand même pu avancer vers des éléments de définition de ce qui constitue un témoignage authentique et une forme de prosélytisme inacceptable. On sera intéressé à découvrir que les deux partenaires du dialogue reconnaissent les campagnes de Billy Graham comme des exemples positifs d'évangélisation laissant chaque personne libre de s'engager dans sa propre Église ou d'en rejoindre une autre.

Je considère ce dialogue comme une des contributions majeures à la missiologie de la deuxième partie du siècle passé. D'autres contacts importants ont eu lieu entre des représentants du mouvement œcuménique conciliaire et des pentecôtistes ou charismatiques ; ainsi la présence de David du Plessis, alors secrétaire général du *Pentecostal World Fellowship*, à la conférence missionnaire mondiale de Willingen en 1952 et à des assemblées du COE. Il convient également de mentionner la consultation, en mars 1980 à Bossey (Suisse), réunissant de hauts représentants du COE et des personnalités du monde pentecôtiste et charismatique⁹. Il faudra cependant attendre le début du XXI^e siècle pour voir naître un groupe de dialogue officiel entre COE et pentecôtistes.

Plus récemment, les dialogues sur mission, évangélisation et prosélytisme se sont renforcés dans le contexte du processus d'étude préparant et suivant la conférence célébrant le centenaire d'Édimbourg (1910), puis, tout récemment, grâce à une réflexion conduite par le Forum chrétien mondial (*Global Christian Forum*) où se retrouvent pratiquement toutes les traditions chrétiennes importantes.

Réconciliation

Il s'agit d'un thème classique en théologie, mais qui a pris une importance inédite, renouvelée et contextualisée au moment des changements sociaux et politiques de la fin des années quatre-vingts du XX^e siècle. Comme pour les autres sujets mentionnés

⁹ Arnold BITTLINGER (ed.), *The Church is Charismatic. The World Council of Churches and the Charismatic Renewal*. Geneva, WCC, 1981.

précédemment, les développements missiologiques se sont faits parallèlement dans les divers mouvements et confessions chrétiens. Il me semble toutefois juste de souligner l'influence de la réflexion du théologien catholique Robert Schreiter sur la missiologie protestante et œcuménique, notamment par sa participation intense et régulière aux préparatifs de la conférence missionnaire mondiale d'Athènes de 2005¹⁰. Comme observateur et intervenant, R. Schreiter a accompagné de nombreuses expériences sur le terrain, dans différents continents, et réussi à synthétiser les défis et promesses les plus importants pour l'Église et sa mission.

Parler de réconciliation en missiologie n'est pas une manière de renoncer aux priorités des années soixante-dix et quatre-vingts, avec leur insistance sur la libération, mais d'envisager la résolution des conflits et les questions de justice sous un angle renouvelé, dans un contexte mondial modifié, notamment avec la disparition des blocs de la guerre froide et le développement fulgurant de la mondialisation.

Etant donné l'étendue des dommages, blessures, haines et ruptures, la réconciliation ne saurait être perçue autrement que comme œuvre de Dieu ; elle dépasse les humains. Évoquer la réconciliation renvoie donc à une spiritualité ancrée dans la mission de Dieu. Notre témoignage est celui d'ambassadeurs renvoyant à Dieu qui seul peut réconcilier. Pour Dieu, le point de départ d'un processus visant à la réconciliation, c'est l'intervention en faveur de la victime, de sa guérison, de son rétablissement en dignité.

Cela n'est pas étranger à la fameuse option préférentielle pour les pauvres des années soixante-dix. La visée n'est pas l'anéantissement des responsables de la violence, des criminels ; elle est de faire des deux, victime et coupable, une nouvelle création. Il ne s'agit pas, en réconciliation, de retourner à une case départ, mais d'avancer vers une réalité inédite où le vivre ensemble est à nouveau possible. Ces processus se vivent dans la souffrance

¹⁰ Jacques MATTHEY (ed.), *Come Holy Spirit, Heal and Reconcile ! Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 2005*, Geneva, WCC, 2008.

ancrée et placée dans celle du Christ crucifié et ressuscité. Une réconciliation pleine, totale, n'est imaginable que quand Dieu sera tout en tous¹¹.

Une spiritualité de réconciliation doit tirer les leçons et profiter des expériences des commissions de vérité et réconciliation qui ont travaillé dans des contextes aussi difficiles que l'Amérique latine ou l'Afrique du Sud. Schreiter a pu synthétiser les éléments principaux de tels processus de réconciliation. Il est indispensable, en premier lieu, de permettre à la vérité d'être dite. Il faut créer des espaces où les victimes peuvent faire part de ce qu'elles ont vécu, des violences, injustices et souffrances subies. Les vérités pourront être multiples ; et ce n'est pas la moindre des difficultés que de dénoncer les fausses vérités et les crimes cachés. C'est une des applications les plus significatives de ce qu'on appelle le *story telling*, l'ouverture d'espaces pour que souffrances et injustices puissent être dites et entendues.

Une façon d'esquiver la question de la justice ?

On a souvent critiqué cette « nouvelle » approche comme étant une tentative d'éviter la difficile lutte pour la justice sociale et économique. Et pourtant, il ne saurait y avoir de réconciliation sans justice ; une « justice » dont il convient, il est vrai, de préciser le sens.

On doit trouver le moyen de punir les coupables ; il est alors question de justice au sens du tribunal pénal. Mais il faut aussi avancer vers une justice distributive, c'est-à-dire vers la transformation des structures sociales et économiques, vers une redistribution du pouvoir et de l'accès aux ressources pour éviter la reproduction de l'oppression et de l'exploitation. Enfin, il n'y a pas de réconciliation sans justice « restaurative » ou symbolique, sans geste significatif qui redonne leur dignité aux victimes.

¹¹ Robert Schreiter a écrit de nombreux livres et articles dont je m'inspire pour ce résumé. Mentionnons-en deux : Robert J. SCHREITER, *The Ministry of Reconciliation. Spirituality and Strategies*, Maryknoll, NY, 1998, Orbis Books, p. 105sq. *Id.*, « The Theology of Reconciliation and Peacemaking for Mission », in : H. MELLOR & T. YATES (eds), *Mission, Violence and Reconciliation*, Sheffield, Cliff College Publishing, 2004, p. 15sq.

Toutes ces formes de justice sont indispensables à une guérison sociale, culturelle et économique. Enfin, aucune tentative n'aboutira sans un travail en profondeur visant à la guérison des mémoires, des plaies profondes : il n'y a pas de réconciliation sans demande de pardon et don du pardon.

Pour bien montrer la complexité et la difficulté d'un engagement missionnaire dans ce sens, rappelons combien d'acteurs sont en cause et doivent être impliqués. Il y a les victimes et les survivants, mais évidemment aussi ceux qui portent des responsabilités importantes dans le mal commis, parfois situés à l'étranger. À leurs côtés se trouvent les personnes ou groupes qui ont laissé faire ou qui ont soutenu tacitement injustices et violences. Il arrive également que des victimes aient aussi, durant le conflit, commis des crimes et que des criminels soient devenus victimes. Un processus de réconciliation doit également tenir compte des personnes décédées et imaginer des gestes qui peuvent *a posteriori* leur rendre la dignité. Une réconciliation concerne également les générations futures et doit donc porter attention à la durabilité.

C'est notamment grâce aux impulsions de théologiens catholiques que la réflexion sur la spiritualité et les processus en matière de réconciliation a pu prendre de l'ampleur dans la missiologie œcuménique. Ces réflexions, développées dans les années quatre-vingt-dix et au début des années deux mille s'avèrent de nos jours d'une pertinence accrue du fait de la montée des intégrismes et des périls nationalistes. En spiritualité et en théologie de la réconciliation, il s'agit d'envisager la possibilité d'une vie commune au-delà d'un conflit, aussi terrible et violent soit-il. L'autre n'est pas d'abord l'étranger ou l'adversaire mais le partenaire avec qui Dieu veut qu'on vive en société à l'avenir. De même en Église : l'engagement des Églises pour une réconciliation sociale et politique les met devant leurs responsabilités en ce qui concerne leurs efforts vers l'unité, c'est-à-dire la réconciliation au sein de la famille chrétienne¹².

¹² Dans la série des livres faisant suite à la Conférence d'Édimbourg de 2010, Robert Schreiter a coédité un ouvrage qui recueille la sagesse partagée des différents courants chrétiens sur ce thème : Robert SCHREITER & Knud JØRGENSEN (eds), *Mission as Ministry of Reconciliation*, Oxford, Regnum, 2013 (Regnum Edinburgh Centenary Series, vol. 16).

Vers une mission comprise comme dialogue prophétique

Le monde protestant s'est longtemps référé à l'ouvrage majeur de David Bosch *Transforming Mission* qui, publié en 1991, faisait le point sur l'évolution, depuis les origines jusqu'aux débats de la fin des années quatre-vingts, entre mondes œcuménique, catholique et évangélique¹³. Cette synthèse reste une ressource inestimable pour toute personne engagée en mission et souhaitant en comprendre les tenants et aboutissants. Du côté catholique, un congrès fameux organisé en 1981 par SEDOS¹⁴ avait déjà envisagé la mission sous quatre grandes tâches : proclamation, dialogue, inculturation, libération des pauvres. On était sur la même longueur d'onde.

En 2004, Stephen B. Bevans et Roger P. Schroeder publient *Constants in Context* que l'on peut considérer comme le pendant catholique du livre de Bosch¹⁵. Sur ce dernier, il a l'avantage d'intégrer les développements plus récents en missiologie. Dans le dernier chapitre, la mission y est résumée en six composantes essentielles : (1) témoignage et proclamation, (2) liturgie, prière et contemplation, (3) engagement pour la justice, la paix et l'intégrité de la création, (4) la pratique du dialogue interreligieux, (5) les efforts d'inculturation, (6) le ministère de réconciliation.

Vivre la mission comme dialogue prophétique permet d'articuler, d'une part, l'attention aux expériences humaines, l'ouverture aux autres et l'appréciation de la raison avec, d'autre part, une attitude critique face aux pouvoirs humains dans les sociétés et en Église, la dénonciation des injustices et l'engagement pour la libération des pauvres. Ces deux pôles ont traversé une grande partie des

¹³ David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala ; Lomé, Haho ; Genève, Labor et Fides, 1995.

¹⁴ *Servizio di Documentazione e Studi*, Rome. Créé en 1964, SEDOS dispose d'un important centre de documentation, publie un bulletin remarquable et organise régulièrement d'importantes consultations et congrès missionnaires, réunissant des centaines de membres de congrégations missionnaires catholiques. SEDOS a souvent été une source d'inspiration également pour les protestants.

¹⁵ Stephen B. BEVANS & Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2004.

débats missiologiques du siècle passé ; ils sont ainsi mis en tension créative, ce qui est d'une grande aide également pour le missiologue protestant :

La mission doit avant tout être dialogique ; car elle n'est rien d'autre finalement que la participation à la nature *dialogique* du Dieu trinitaire et missionnaire. Elle doit cependant être également *prophétique* ; car au fond il ne peut y avoir de dialogue véritable si la vérité n'est pas exprimée et clairement articulée¹⁶.

Un héritage partagé

Les publications récentes du Vatican, du COE ou d'organismes internationaux protestants ou évangéliques sur la mission profitent de cet héritage partagé et ouvrent des perspectives réjouissantes pour une collaboration plus étroite en matière de témoignage dans ce monde qui en a tant besoin¹⁷.

Un dernier élargissement essentiel apparaît dans tous ces textes : la mission n'est plus anthropocentrique. Elle ne se limite pas à la relation entre Dieu et les humains. La mission de Dieu – et donc la nôtre – concerne l'ensemble de la réalité créée, donc le cosmos tout entier. Le missiologue protestant est reconnaissant au pape François pour la clarté et l'engagement en ce sens de son encyclique *Laudato si'* qui renforce sur ce point la nouvelle affirmation du COE sur la mission et l'évangélisation *Together Towards Life* (*Ensemble vers la vie*).

Jacques MATTHEY

¹⁶ *Id.*, *Constants in Context...*, p. 398 ; trad. personnelle. Italiques dans l'original.

¹⁷ Le numéro de novembre 2015 d'*International Review of Mission* (104.2 – 401) met en lumière les parallélismes entre *Evangelii gaudium*, la nouvelle déclaration sur la mission du COE et le document issu de la conférence mondiale du Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde (Le Cap - 2010).

Les Églises de la Réforme et la traduction de la Bible en Afrique

Moïse Adeniran ADEKAMBI

Prêtre du diocèse de Porto-Novo au Bénin, le père Moïse A. Adekambi a travaillé neuf ans (1993-2002) au sein de l'Alliance Biblique du Bénin. Puis il a été directeur adjoint (2002-2005) et directeur (2005-2011) du Centre biblique catholique pour l'Afrique et Madagascar (CEBAM).

La Constitution dogmatique du concile Vatican II sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, n'est pas seulement dogmatique. Comme le Concile lui-même, elle est pastorale dans son enseignement et ses orientations. Le n° 22, en particulier, a une incidence majeure sur l'œuvre de la traduction de la Parole de Dieu, en lien avec la place qu'elle occupe dans la vie et la mission de l'Église : « Il faut que l'accès à la Sainte Écriture soit largement ouvert aux chrétiens ».

Dans un passé récent, j'ai eu à assurer divers services de la Parole, notamment pour représenter la Conférence épiscopale du Bénin au sein de l'Alliance Biblique de ce pays et travailler à son Comité d'administration, puis à la direction du CEBAM. Ces différents services m'ont permis d'être un peu témoin de la collaboration entre l'Alliance Biblique Universelle (ABU) pour la Région Afrique et les Églises diocésaines du continent. Cette contribution est donc essentiellement un témoignage en faveur de ce que j'appelle « l'œcuménisme autour de la Bible¹ ».

¹ Moïse Adeniran ADEKAMBI, « L'œcuménisme autour de la Bible. Le cas du Bénin », *Colloque sur « L'évangélisation et l'œcuménisme »*, CERAO (Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'Ouest) - Centre Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Bingerville, 19-22 février 2002. Inédit.

Le contexte ecclésial mondial et en Afrique

En 1995, dans son Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, le pape Jean-Paul II s'exprimait en ces termes : « il faut intensifier les efforts pour faciliter l'accès à l'Écriture sainte, notamment par des traductions intégrales ou partielles de la Bible, faites autant que possible en collaboration avec les autres Églises et communautés ecclésiales » (n° 58). En 2008, ce fut le Synode sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église : « Pendant les travaux du Synode, on a dû faire le constat que différentes Églises locales ne disposent pas encore d'une traduction intégrale de la Bible dans leurs propres langues » (*Verbum Domini* n° 115). Sous la plume du pape Benoît XVI, il y a comme un constat d'échec : « Combien de peuples ont aujourd'hui faim et soif de la Parole de Dieu, mais malheureusement ne peuvent encore avoir "un accès largement ouvert à la sainte Écriture" comme cela avait été souhaité au Concile Vatican II ! ». Évidemment, ce constat attristé est suivi d'un appel pour que le travail de traduction, au niveau de toute l'Église, soit l'objet d'un plus grand investissement en ressources et qu'il « soit réalisé dans la mesure du possible en collaboration avec les différentes Sociétés bibliques » (*ibid.*). Comment l'Afrique a-t-elle essayé de relever ce défi de la collaboration depuis 1965 jusqu'à aujourd'hui, en passant par les grands moments de cheminement ecclésial et d'interpellations pastorales qu'ont été les synodes, surtout ceux de 1994 et de 2008 ?

Les traductions interconfessionnelles en Afrique : collecte et traitement des données

Faute de statistiques actualisées et fiables, malgré mes recherches, je me suis résolu à évaluer la réalité des traductions et diffusions interconfessionnelles de la Bible en Afrique en me basant sur des documents de référence² et sur mes notes de terrain entre 2002 et

² En dehors du livre de base de P. Rijks, mentionné ci-après, nos principales sources sont doubles. Tout d'abord celles aux données les plus fiables : les sites de l'ABU, des Alliances Bibliques des pays d'Afrique, de la Société Biblique du Canada, de France, des États-Unis et du Royaume-Uni ; les premières sources d'information sont les rapports annuels des traductions de l'ABU de 2011 à 2015. Il y a ensuite les sites, aux données moins fiables, informant sur l'état des traductions de la Bible dans le monde : www.

2011. Une combinaison de ces trois grandes sources de données s'est imposée pour coller le plus possible à la réalité.

Le document de base est l'ouvrage de Piet Rijks qui fait une recension des traductions de la Bible en Afrique du début jusqu'en 1988, un an avant sa parution³. Comme le dit l'auteur dans la présentation, « la "traduction biblique" ici recouvre des domaines variés : non seulement la traduction d'un ou des livres de la Bible, mais aussi celle d'ouvrages comme les "histoires saintes", les livres de prières, les lectionnaires, etc.⁴ ». Cependant, les analyses qui suivent prennent en compte les Évangiles édités ou reliés en un volume, le Nouveau Testament, et la Bible complète avec les livres deutérocanoniques. Ce choix s'inspire de la tâche assignée prioritairement aux évêques dans *Dei Verbum* : « Il revient aux évêques "dépositaires de la doctrine apostolique" d'apprendre de manière convenable aux fidèles qui leur sont confiés à faire un usage correct des Livres divins, surtout du Nouveau Testament et, en tout premier lieu, des Évangiles, grâce à des traductions des textes sacrés [...]. » (n° 25)

En outre, pour des raisons de clarté, il y a lieu de faire une double distinction parmi les traductions interconfessionnelles de la Bible issues d'une collaboration entre l'Alliance Biblique et l'Église catholique. Tout d'abord, d'un point de vue institutionnel, il y a les traductions dans lesquelles des catholiques ont travaillé à titre personnel, pour différentes raisons et à différents degrés : en rigueur de terme, elles ne sauraient être appelées traductions « interconfessionnelles ». Ce qualificatif ne s'applique qu'aux traductions dans lesquelles l'ABU et l'Église catholique⁵ – un diocèse, une conférence épiscopale, nationale, provinciale ou même régionale – se sont impliquées, comme partenaires, dans tous les aspects de la traduction d'une Bible. Un bon exemple

bibleinmylangage.org ; www.worldbibles.org ; www.worldscriptures.org ; www.findbible.org ; etc.

³ Piet RIJKS, *A Guide to Catholic Bible Translations*, vol. 2. *Africa*, Stuttgart, Fédération Biblique Catholique Mondiale, 1989.

⁴ Piet RIJKS, *A Guide to...*, *op. cit.*, p 1.

⁵ Sur le site de l'ABU, la page consacrée au *TMS Interconfessional Project Status Report* (<https://ubscommunity.org/wp-content/uploads/digital/tms/searchTMSByPartner.php>) offre une fenêtre pour sélectionner le partenaire choisi, avec deux options : Église Catholique Romaine et Église Orthodoxe.

d'une telle traduction vraiment interconfessionnelle est la *Bible Parole de Vie*, impliquant l'ABU et la Conférence épiscopale régionale d'Afrique de l'Ouest (CERAO). Cette première distinction s'impose sur le terrain à cause des autres confessions et organismes d'Églises qui opèrent dans le vaste champ de la traduction de la Bible en Afrique. Il en va de l'efficacité du travail et de son rayonnement ecclésial.

Une seconde distinction est opportune, du point de vue du « produit » cette fois. Il y a une catégorie de Bibles, publiées par l'ABU, qui contiennent les livres deutérocanoniques. À coup sûr, elles sont les témoins de l'ouverture de l'ABU au « monde catholique » et se justifient par l'autre mission importante de l'ABU : diffuser les Écritures au service de toutes les confessions. De fait, grâce à elles, l'accès aux Écritures est largement ouvert aux chrétiens. Toutefois, j'hésiterais à qualifier de telles éditions d'interconfessionnelles.

En revanche, parmi les « Bibles avec les livres deutérocanoniques », il y en a qui sont interconfessionnelles de par leurs protagonistes. C'est en effet une pratique courante, en Afrique surtout, qu'une traduction interconfessionnelle de la Bible ait deux éditions différentes : l'une sans les deutérocanoniques (édition protestante) et l'autre avec (édition catholique). Toutes deux sont en fait des Bibles confessionnelles vraiment interconfessionnelles⁶. À mon sens, il faudrait les comptabiliser doublement dans les statistiques. Pour cette raison, en Afrique, il faut revoir à la hausse les chiffres des Bibles interconfessionnelles. Mais au-delà d'une question de comptabilité, ces Bibles sont la preuve de la valeur, dans tous les sens du mot, que l'ABU et les différentes confessions qu'elle sert accordent à la dimension confessionnelle de la Bible⁷.

⁶ C'est le cas, par exemple, de la *Bible en français fondamental*, de la *Bible en Jula* et en *Bobo Mandaré*, au Burkina Faso, ou de la *Bhaibhiri Idzva Rechishona* (2007) au Zimbabwe, pour s'en tenir à ces deux pays.

⁷ Voir, par exemple, "Scripture Translation and the Churches" et "UBS Guidelines for Scripture Translation", *UBS Global Board Reading*, UK, April 2004. Voir aussi les Directives, concernant la coopération interconfessionnelle à ce sujet, cosignées par l'ABU et le Vatican en 1968 et 1987. En octobre 2008, lors du Synode sur la Parole de Dieu, un communiqué conjoint signé entre l'ABU et la Fédération Biblique Catholique, à Rome, près le Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens, marque un pas de plus dans l'ouverture de l'ABU : « Dès lors, les services des Sociétés Bibliques peuvent éditer des

Au niveau pastoral, ce *modus operandi* appelle à un élargissement de la notion d'inter-confessionnalité pour l'étendre aux trois étapes de la diaconie de la traduction de la Bible : la traduction, la publication et la diffusion. On y reviendra plus loin.

Enfin, dans le traitement des données retenues selon les critères ci-dessus, la démarche adoptée consiste à suivre chaque projet de traduction depuis la parution du livre des Évangiles (premier fruit) en passant par celle du Nouveau Testament (mi-parcours) jusqu'à la publication de la Bible intégrale (projet achevé⁸).

Quelques données chiffrées

Le tableau récapitulatif suivant, présenté par régions⁹, témoigne avant tout de la croissance en nombre, entre 1966 et 2016, des projets interconfessionnels en Afrique et à Madagascar en même temps qu'il permet d'en mesurer le niveau d'exécution.

Région	Achevé	Achevé ?	Non abouti	En cours	Total	Langues de / à
Afrique de l'Ouest	10	1	12	23	47	15 / 47 triplé
Afrique de l'Est	25	3	10	13	51	31 / 51 +60,78%
Afrique centrale	6	2	8	8	24	14 / 24 +60,86%
Afrique australe	11	3	9	4	27	20 / 27 +30%
Océan Indien	2		0		2	1 / 2 doublé
Total SCEAM	54	9	39	48	150	81 / 150 +84%

Bibles où les livres sont présentés dans l'ordre du canon biblique catholique et dont les aides aux lecteurs pour une meilleure compréhension du texte reflètent l'enseignement et la tradition de l'Église Catholique. »

⁸ Les projets de révision ne sont pris en compte que lorsqu'ils revêtent un caractère interconfessionnel.

⁹ Deux raisons justifient une telle présentation par régions. La première : les frontières nationales étant héritées de la colonisation, la plupart des langues sont transfrontalières. La seconde : le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar (SCEAM) s'organise en régions géographiques regroupant, en principe, une ou plusieurs associations de conférences épiscopales.

La dernière colonne montre comment le nombre de langues, et donc de projets de traductions interconfessionnelles, a augmenté dans une proportion impressionnante. Ce nombre a triplé pour l'Afrique de l'Ouest. Il s'est accru de plus de 60 % pour l'Afrique de l'Est et l'Afrique Centrale. Il est passé de 20 à 27 en Afrique Australe. Certains pays excellent dans ce domaine : le Burkina Faso et le Togo sont passés respectivement de zéro à 8 et 6 projets ; le Kenya a plus que doublé le nombre de langues (de 7 à 16). À cela s'ajoutent tous les pays où il n'y avait pas de projets de traduction dans une langue africaine et qui en ont au moins deux aujourd'hui : le Bénin (3), le Mali (2), l'Érythrée (2), le Congo Brazzaville (2), le Gabon (2), le Tchad (3). Malgré cet accroissement, il faut souligner que le segment de temps considéré laisse supposer qu'on pourrait mieux faire. En effet, que signifient ces chiffres sur une vingtaine d'années, voire une quarantaine, par rapport à la multitude des langues dans les diocèses et les pays d'Afrique ?

Pour ce qui est du taux d'exécution, rares sont les projets interconfessionnels recensés par P. Rijks qui ont été portés à terme. On peut citer, par exemple : 1 projet pour le Nigeria (Hausa), le Kenya (Luo), le Soudan (Bari), le Cameroun (Fulfulde), le Zimbabwe (Ndebele) ; 2 projets pour le Malawi (Chichewa et Tumbuka) ; 3 projets pour l'Afrique du Sud (Sepedi, Sotho et Tswana), pour la Namibie (Kwangali, Ndonga et Otjiherero) ; et 6 pour la Zambie (Bemba, Chitonga, Ichilamba, Ichinamwanga, Lozi et Nyanja).

Les 54 traductions achevées l'ont été dans deux segments de temps différents : 28 pour la période allant de 1966 à 1988 (cf. la recension de P. Rijks) et 26 pour la période de 1989 à 2016. C'est la différence avec le nombre de projets inachevés, non aboutis, qui impressionne. Pour la première période (1966-1988), il y en a 41, dont 39 sont pratiquement abandonnés, soit parce que le projet l'a été, soit parce qu'il s'est achevé par une publication non interconfessionnelle, avec ou sans DC ; et 3 sont supposés être en phase d'exécution¹⁰.

La situation des projets entre 1989 et 2016 ne semble guère plus reluisante. Sur 67 projets, 26 sont achevés et 41 sont en cours ; soit

¹⁰ Projets Lamba (Togo), Otetela (RDC) et Ilomwe (Mozambique).

un taux de réalisation de 38,80 %. Heureusement que l'état des projets de l'ABU dans lesquels l'Église catholique est engagée au niveau mondial fait apparaître un pourcentage au-dessus de la moyenne en ce qui concerne l'Afrique : sur 51 projets mondiaux 35 sont africains, soit 68,62 %. Cela montre une nette intensification de la collaboration entre l'ABU et l'Église catholique en Afrique, avec une plus grande implication de cette dernière. S'il y a des raisons d'espérer, il faut cependant prendre la mesure des défis à relever.

Atouts et faiblesses de la collaboration entre l'ABU et l'Église catholique en Afrique

Le facteur confessionnel

Les défis auxquels est confronté l'œcuménisme autour de la Bible en Afrique sont multiples. Évoquons-en deux : la confessionnalité et les options théologiques et pastorales. Malgré le caractère non confessionnel de l'ABU, elle est considérée par certains, protestants ou catholiques, comme une œuvre protestante¹¹. Au niveau de la pratique pastorale, la traduction interconfessionnelle de la Bible relève d'un devoir plus large : celui de l'unité des chrétiens. Ce n'est pas sans raison si la Fédération biblique catholique est rattachée au Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens qui supervise les accords signés entre l'ABU et l'Église catholique. Dans ce domaine précis de l'unité autour de la Bible, la « déconfessionnalisation » de l'ABU progresse en Afrique grâce à une double ouverture : sur le plan administratif et sur le plan pratique.

Sur le plan administratif, l'ABU veille à avoir des catholiques dans ses structures. Dans la plupart des pays, des délégués des conférences épiscopales siègent aux conseils d'administration des Alliances bibliques nationales, faisant preuve d'enthousiasme pour partager avec leurs coreligionnaires leur expérience dans cette structure vouée au service de la Parole de Dieu. Au niveau

¹¹ Voir par exemple, du côté protestant, Russell R. STANDISH & Colin D. STANDISH, *Modern Bible Translations Unmasked*, Hartland Publications, Rapidan, VA, 2006². On peut s'étonner qu'un tel livre, publié en 1993, ait pu être réédité en 2006.

continental, le SCEAM fait un travail de fond, à travers son organe le CEBAM, pour que toutes les conférences épiscopales nationales soient représentées au sein de l'Alliance biblique de leur pays.

Évidemment, l'œcuménisme promu par des Églises issues de la Réforme et l'Église catholique demeure un mouvement avec divers niveaux de conviction ou d'engagement. C'est pourquoi, en Afrique, la collaboration entre l'ABU et l'Église catholique dépend en partie des convictions des uns et des autres, à commencer par les pasteurs, les prêtres et les évêques. Le rapprochement administratif ne suffit pas. Il faudrait s'approprier la cause de l'ABU. C'est dans ce sens que s'efforcent de travailler les directeurs du CEBAM depuis sa création en 1981 jusqu'à ce jour. Ils cultivent les bonnes relations de travail avec les autorités de l'ABU pour la région Afrique et, surtout, jouent un rôle de plaidoyer en faveur de l'ABU auprès du SCEAM et des conférences épiscopales nationales ou régionales, mettant aussi à profit les rencontres officielles de consultation sur des sujets d'intérêts communs.

L'ouverture de l'ABU n'est pas seulement administrative ; elle touche aussi sa façon d'agir. Elle cherche à répondre aux attentes des Églises, notamment de l'Église catholique, par exemple à propos du canon des Écritures. En Afrique, l'application de la politique universelle de l'ABU se fait habituellement à travers la répartition du travail : les livres deutérocanoniques (DC) sont traduits par les catholiques, tandis que les livres protocanoniques peuvent être traduits par les catholiques ou les non-catholiques. La pratique tend à changer. Lors du séminaire-atelier de 2008 sur les DC, organisé par l'ABU à Tema (Ghana), je n'ai pas manqué de relever cette avancée et d'inviter l'ABU à franchir un pas de plus : ne pas attendre que l'Église catholique s'engage dans un projet de traduction avant d'y inclure la traduction des DC¹².

Enfin, la confessionnalité transparaît aussi dans la pratique soulignée plus haut de publier deux éditions confessionnelles d'une traduction interconfessionnelle de la Bible. Cela prouve,

¹² Moïse ADEKAMBI, "Deuterocanonical Books' Translation in Africa. A Catholic Perspective", *DC Workshop for Anglophone Countries in Africa*, His Presence Hotel, Tema, Accra, 10 - 20 February, 2008. Inédit.

négativement, que l'appartenance ecclésiale est un facteur présent dans les esprits et les pratiques. Positivement, il s'agit du respect de toutes les confessions dans une œuvre interconfessionnelle au sein d'une structure pluriconfessionnelle. Ne pas vouloir en tenir compte ce serait certainement entrer dans une forme de non-confessionnalité préjudiciable au véritable œcuménisme intégrant unité et diversité, même dans le service commun de la Parole. C'est tout à l'honneur de l'ABU dans l'élaboration de sa politique.

Arrière-fond théologique et options pastorales

La difficulté de l'Église catholique à s'engager « corps et âme » dans les trois activités majeures de l'ABU que sont la traduction, la production et la diffusion de la Bible, en dégageant les ressources humaines, financières et matérielles adéquates, tient certainement à une théologie et méthode d'évangélisation pluriséculaires. La *Sola Scriptura* des Églises réformées a des conséquences pastorales évidentes sur la vie et la mission de ces Églises, la Bible devenant le manuel par excellence, voire l'unique manuel d'évangélisation, de catéchèse, de spiritualité... Pour l'Église catholique, cela ne va pas de soi. Il faut toutefois reconnaître que, même si l'opposition au *Sola Scriptura* n'a pas signifié *sine Scriptura*, elle a sûrement conduit à une perte de la place et du rôle de la Parole de Dieu dans la vie et la mission tant du disciple que de l'Église. Après cinq siècles on peut en mesurer les incidences sur la vie, la mission, la pensée et l'agir pastoral des Églises respectives. Avec le document conciliaire de 1965 sur la Révélation divine (*Dei Verbum*) et l'Exhortation apostolique de 2010 sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église (*Verbum Domini*), l'Église catholique donne à ses fils et filles, en particulier aux ministres ordonnés et agents pastoraux, des repères repris par l'ABU pour une meilleure coopération. L'une des formules phares de *Verbum Domini*, c'est la conception de la pastorale de la Bible, ou apostolat biblique, comme une « animation biblique de toute la pastorale » (n° 73).

Une telle « animation biblique de toute la pastorale » fait de la Bible non seulement « l'âme », mais aussi « l'arme » de toute pastorale : concrètement, une pastorale *cum Scriptura*. Cela exige de tous les pasteurs qu'ils soient à la fois des agents et des

« militants » de la formation biblique du peuple de Dieu, ainsi que de la traduction, de la publication et de la diffusion de la Bible dans toutes les langues. C'est dans cet esprit que, dans tous les pays du continent, sont organisés des journées, semaines et mois de la Bible sous l'égide de l'ABU et avec la participation active de l'Église catholique ; cela contribue quelque peu à dissiper les suspicions, réticences et craintes de celle-ci dans son engagement dans et avec l'ABU. Une collaboration et une interrelation constructives ne sont pas sans effet sur l'adoucissement et l'équilibre des positions théologiques ou pastorales.

Apprendre des Églises réformées

L'ABU a apporté beaucoup à l'Église catholique d'Afrique en matière de traduction et de diffusion de la Bible. Il n'a pas été possible de recenser toutes les traductions interconfessionnelles du continent, mais assez pour montrer que celles-ci sont bien plus nombreuses que les traductions confessionnelles catholiques. Dans une majorité de pays, les traductions confessionnelles protestantes ont précédé celles des catholiques ; et ceux-ci en ont utilisé le Nouveau Testament de façon instinctive et sans problème, même au cours de célébrations liturgiques. C'est dire l'importance de la contribution de l'ABU dans ce domaine.

Au n° 22 de *Dei Verbum*, Vatican II affirme : « S'il se trouve que pour une raison d'opportunité et avec l'approbation des autorités ecclésiastiques, ces traductions soient le fruit d'une collaboration avec les frères séparés, elles pourront être utilisées par tous les chrétiens. » Je crois personnellement que le moment est désormais tout à fait favorable à un engagement plus ferme, plus affectif et effectif de l'Église catholique au sein et aux côtés de l'Alliance Biblique. Là aussi, il faudrait savoir apprendre des Églises réformées qui ne cessent de faire preuve d'ouverture, d'initiative, d'être créatives et attentives aux signes des temps.

Moïse Adeniran ADEKAMBI

« *Que tous soient un... afin que le monde croie...* »

Emmanuel GOUGAUD

Prêtre du diocèse de Versailles, le P. Emmanuel Gougoud s'est investi de façon particulière dans l'étude des mondes orthodoxe et protestant. Tout en assurant un ministère paroissial, il dirige depuis 2015 le Service pour l'Unité des chrétiens de la Conférence des évêques de France.

A ssocier la démarche missionnaire et le souci de l'unité des chrétiens, cela ne va pas de soi pour tous. En effet, le risque existe de donner le spectacle peu réjouissant et peu pertinent de nos divisions. La crédibilité de notre témoignage en serait, de fait, affecté. Plus encore, il serait navrant que le dynamisme missionnaire soit l'occasion d'exacerber la désunion et les séparations. Bien souvent, au cours des âges, les missions chrétiennes ont été le théâtre désolant d'un prosélytisme violent à l'encontre d'autres frères chrétiens. La contradiction entre cette attitude d'animosité, voire d'hostilité entre Églises et communautés, et l'appel du Christ « que tous soient un [...] afin que le monde croie » (Jn 17, 21) est devenue de plus en plus flagrante au cours de l'histoire.

Au début du XX^e siècle, les chrétiens vécurent simultanément l'émergence du mouvement œcuménique et l'intensification du désir missionnaire. Le mouvement œcuménique fut initié lors de la Conférence missionnaire d'Édimbourg en 1910. Cette rencontre mondiale a même été désignée comme le « berceau » du mouvement œcuménique¹. Ce dossier de *Spiritus* consacré à la

¹ Claire-Lise LOMBARD, Jacques MATTHEY, Jean-François ZORN, (dir.), *La conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910*, Paris, Karthala, 2010.

Réforme et à la mission chrétienne montre comment la promotion de la foi et celle de l'unité des chrétiens sont invitées à s'enrichir mutuellement. Après avoir rappelé l'enjeu d'une commémoration œcuménique de la Réforme de 1517, nous établirons la fécondité de l'apport réciproque entre vie missionnaire et œcuménisme. Nous exposerons enfin la beauté d'un témoignage pluriel et complémentaire de l'amour du Dieu Trinité.

Comprendre les motivations de Luther

Cette année 2017 est l'occasion de la commémoration de la Réforme de Luther. Dans leur ensemble, les chrétiens mesurent le renouveau auquel elle contribua. Cependant, ils ne peuvent pas oublier qu'elle allait ébranler l'Europe, provoquant séparation et division. Les fidèles du Christ durent apprendre ensemble, en particulier ces dernières décennies, à surmonter les préjugés, les caricatures où ils s'étaient mutuellement enfermés. Il a fallu, et il faut encore, demander au Dieu de miséricorde de nous pardonner, de nous réconcilier. Cette commémoration donne à notre action œcuménique une tonalité toute particulière.

Depuis une cinquantaine d'années, les recherches historiques permettent de mieux appréhender le désir initial de Martin Luther. Il est avéré qu'en 1517 il envoya ses fameuses thèses sur les indulgences à son évêque local, Jérôme Schulz, et à l'archevêque Albert. Pour lui, il s'agissait d'une invitation à organiser une *disputatio*, un débat entre théologiens érudits sur cette problématique. En dépit de nos imaginaires contemporains, il est erroné de considérer la publication de ces thèses comme le début de la Réforme et la rupture de l'unité de l'Église. Il ne faut même pas les recevoir comme un brûlot révolutionnaire. Elles s'inscrivaient dans le cadre des recherches théologiques de l'époque.

À la lumière de ce contexte historique, la présente commémoration nous renvoie à la période antérieure à la rupture entre le réformateur Luther et l'Église catholique. Il ne s'agit pas ici d'une argutie de dates mais d'un véritable changement de paradigme. Nous ne faisons pas mémoire d'une division ! Nous entrons dans

un désir sincère de comprendre les motivations de Luther en 1517. Ce renouvellement de notre angle d'interprétation correspond à la première étape de la méthodologie œcuménique. Nous ne considérons plus l'autre chrétien comme un concurrent ou, pire, un ennemi. Nous l'accueillons comme un présent de Dieu pour renouveler notre vie spirituelle. Il ne s'agit pas, évidemment, de légitimer les divisions et leur pérennité. Nous croyons cependant que le resplendissement du mystère du Dieu Trinité ne se laisse pas épuiser par le rayonnement d'une seule Église ou communauté. Aucun chrétien ne peut avoir la prétention de représenter *in extenso* la révélation divine en Jésus Christ. En définitive, l'œcuménisme est fondamentalement cette conversion permanente pour devenir toujours davantage disciples du Christ.

Un désir de renouvellement évangélique

La rencontre avec les autres chrétiens nous permet d'accéder aux trésors spirituels de leurs Églises et communautés. Il ne s'agit pas de renier ni de relativiser notre propre tradition mais de nous approprier la spiritualité des autres pour enrichir la nôtre. Selon les mots du saint Pape Jean-Paul II, le mouvement œcuménique se vit fondamentalement sous le mode de l'échange de dons pour grandir dans la foi. Ainsi, la commémoration de 1517 se doit d'honorer aussi le désir de Luther d'opérer un renouvellement de toute la chrétienté dans l'esprit de l'Évangile. Il voulait une réforme substantielle de l'Église, et non en briser l'unité. Comme le pape François l'a dit récemment : « Luther voulait réformer l'Église et pas la diviser². »

Il convient aussi de rappeler cette interpellation de Benoît XVI à Erfurt, dans le monastère où Luther a vécu jusque peu après 1517 :

Ce qui l'a animé, c'était la question de Dieu, qui fut la passion profonde et le ressort de sa vie et de son itinéraire tout entier. « Comment puis-je avoir un Dieu miséricordieux ? » Cette question lui pénétrait le cœur et se trouvait derrière chacune de ses recherches théologiques et chaque lutte intérieure. [...] Comment puis-je avoir un Dieu miséricordieux ? Que cette question ait été la

² Pape FRANÇOIS, Discours du pape François à la délégation œcuménique de Finlande, à l'occasion de la fête de saint Henri, 19 janvier 2017.

force motrice de tout son chemin, me touche toujours à nouveau profondément. Qui, en effet, se préoccupe aujourd'hui de cela, même parmi les chrétiens ? Que signifie la question de Dieu dans notre vie ? Dans notre annonce³ ?

Nous sommes invités à comprendre la recherche spirituelle de Luther puis à nous la réapproprier : redécouvrir la puissance de la miséricorde de Dieu. La commémoration de la Réforme est d'abord une invitation à chercher Dieu pour grandir dans la foi ! Les précédentes commémorations n'ont voulu considérer que les séparations et les oppositions. Ainsi, les conflits et le prosélytisme agressif étaient justifiés. Cependant, de façon existentielle, tous les chrétiens ont en commun l'Écriture Sainte et les professions de foi du christianisme antique. Le grand progrès œcuménique des dernières décennies est la prise en compte de cette communion. Elle est notre fondement commun et impérissable dans la prière, dans l'engagement pour l'ethos chrétien face au monde, dans le témoignage commun du Dieu de Jésus Christ en ce monde, dans le martyre et le don du sang.

Interaction féconde entre mission et œcuménisme

À partir de là, nous percevons l'interaction féconde entre l'esprit missionnaire et le mouvement œcuménique. Au cours des âges, les divisions entre chrétiens ont nui à l'évangélisation. Aujourd'hui, l'œcuménisme et la mission s'infusent mutuellement. Il ne s'agit pas d'annoncer d'abord ce qui nous sépare ou nous divise comme si cela était le cœur de la foi. Au contraire, l'urgence de l'évangélisation fait prendre conscience de la priorité de la proclamation du kérygme. Nous découvrons alors que nos différences n'empêchent pas cette première annonce de la foi chrétienne. En ce sens, le développement des Parcours Alpha en constitue une belle illustration.

L'œcuménisme doit développer simultanément deux engagements. Nous connaissons bien le dialogue théologique et sa mission de réfléchir sur les désaccords doctrinaux traditionnels

³ Pape Benoît XVI, Rencontre avec les représentants du Conseil de l'Église évangélique en Allemagne, Salle du Chapitre de l'ex-couvent augustinien d'Erfurt, 23 septembre 2011.

entre chrétiens. Il est urgent que puisse aussi être promue une collaboration entre tous les chrétiens pour l'évangélisation et le service. De telles initiatives se multiplient déjà en maint endroit. Nous sommes clairement invités à faire davantage, surtout dans les vieilles terres de chrétienté confrontées à la sécularisation, au relativisme spirituel et doctrinal et même à la volonté de laïcisation de la société. Plus encore, dans la Déclaration commune de l'Église catholique romaine et de la Fédération luthérienne mondiale, signée à Lund le 31 octobre 2016 à l'occasion de la commémoration commune de la Réforme, le pape François, l'évêque luthérien Munib Yunam et le pasteur Martin Junge désignent l'action missionnaire comme le premier engagement commun œcuménique entre luthériens et catholiques :

Nous prions Dieu afin que les catholiques et les luthériens soient capables de témoigner ensemble de l'Évangile de Jésus-Christ, invitant l'humanité à écouter et à recevoir la bonne nouvelle de l'action rédemptrice de Dieu⁴.

« Sans l'Esprit Saint, la mission est propagande, avec lui elle est Pentecôte »

Celui qui nous crée, nous sauve, nous fait vivre de sa vie est plus grand que tout ce qui peut nous séparer. En ce sens, la méditation de M^{gr} Ignace IV Hazim, Métropolite de Lattaquié, sur l'œuvre de l'Esprit Saint en nous et dans l'Église, constitue un magnifique exorde pour notre quête d'unité :

[...] sans Lui, l'Esprit Saint, Dieu est loin, le Christ est dans le passé, l'Évangile est une lettre morte, l'Église une simple organisation, l'autorité une domination, la mission de la propagande, le culte une évocation et l'agir chrétien une morale d'esclaves. Mais, en Lui et dans une synergie indissociable, le cosmos est soulevé et gémit dans l'enfantement du Royaume, l'homme est en lutte contre le mal, le Christ ressuscité est là, l'Évangile est puissance de vie, l'Église signifie la Communion trinitaire, l'autorité devient un service libérateur, la mission est une Pentecôte, la liturgie, un mémorial et anticipation, l'agir humain est déifié⁵.

⁴ Déclaration commune de l'Église catholique romaine et de la Fédération luthérienne mondiale signée à Lund le 31 octobre 2016.

⁵ Cité dans Olivier CLÉMENT, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris, Fayard, 1969, p. 496.

Avec l'Esprit Saint, la mission est une Pentecôte. Dans cet événement, l'Église trouve son unité. Ainsi, l'Église, fidèle à l'Esprit Saint, recevra son unité dans la mission. Jamais, en effet, l'unité ne sera seulement une activité humaine et encore moins une affaire de spécialistes ! L'unité chrétienne se reçoit de la communion trinitaire : elle est donnée par l'Esprit Saint qui nous associe sans cesse davantage à la personne du Fils dans son grand mouvement de récapitulation et d'offrande de tout son être au Père.

Il est hautement significatif que Jésus ait choisi de manifester son désir de l'unité non pas d'abord dans un enseignement, une parabole ou un commandement adressé à ses disciples ; il le fait dans une prière à son Père. L'œcuménisme habite donc la prière de Jésus. L'unité des chrétiens s'enracine dans l'unité de Jésus avec son Père : elle est portée inlassablement par sa prière.

Le véritable œcuménisme est donc avant tout spirituel, comme l'a signifié le cardinal Walter Kasper tant qu'il a présidé le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens. Il nous appartient d'entrer dans la prière de Jésus, de le laisser nous convertir, nous sanctifier, nous pénétrer de son désir d'unité à Lui, comme Lui la désire et non comme elle nous arrange ! L'unité est un don, une grâce de Dieu. Il nous faut bien sûr la demander mais aussi l'accueillir sans cesse dans des cœurs de pauvres en ayant conscience qu'en dehors de Jésus « nous ne pouvons rien faire » (Jn 15, 5).

Décalage entre le message d'amour et la désunion des disciples du Christ

Depuis Édimbourg, nos prédécesseurs dans le mouvement œcuménique ne s'y sont pas trompés ! Le discours le plus impressionnant fut donné par le délégué chinois Cheng Ching Yi, à l'occasion de la discussion sur le rapport de la commission sur « Les missions et les gouvernements ». Parmi les délégués, seuls quinze Asiatiques rappelaient le monde non occidental : aucun Africain, ni Latino-Américain ni Océanien. Seules les sociétés missionnaires étaient représentées, pas les Églises nées de la mission. Le délégué chinois évoqua la Fédération chrétienne en Chine ayant développé une coopération interchrétienne dans

l'éducation et l'évangélisation « afin de voir dans un futur proche une Église chrétienne unie sans distinctions de dénominations⁶ ».

De telles paroles constituent les prémices de la fondation du mouvement œcuménique. Historiquement, c'est souvent pour des raisons pratiques que la question de l'unité des chrétiens s'est d'abord posée aux missionnaires. Il s'agissait parfois simplement d'éviter une concurrence inutile, alors que les besoins humains et matériels étaient immenses. On se répartissait alors les territoires à évangéliser. Parfois on cherchait à dépasser des démarches juxtaposées ou parallèles pour privilégier quelques chantiers communs. Des missionnaires issus d'Églises différentes pouvaient par exemple conjuguer leurs efforts pour réaliser de nouvelles traductions de la Bible et cette coopération au service de la Parole de Dieu ne pouvait manquer de susciter une réflexion sur la division des chrétiens.

Sans nier les rivalités entre missionnaires envoyés par différentes Églises, il faut reconnaître que ceux qui furent aux avant-postes de la mission ont peut-être été les premiers à prendre la mesure de la tragédie que représentait la division des chrétiens. Si, en Europe, on avait pu s'habituer aux séparations ecclésiales, le scandale de la désunion apparaissait de manière flagrante aux missionnaires chargés d'annoncer l'Évangile auprès de populations qui, jusque-là, ne connaissaient rien du Christ. Certes, les ruptures ecclésiales ayant marqué l'histoire du christianisme n'étaient pas sans fondement théologique. Elles étaient cependant fortement marquées par le contexte (historique, politique, intellectuel) de leur naissance. Dès lors, pouvait-on se permettre d'exporter ces divisions auprès des peuples qui découvraient le Christ ?

Dans la fraîcheur des commencements, les nouvelles Églises locales ne pouvaient manquer d'être saisies par le décalage entre le message d'amour dont elles voulaient vivre, et la séparation effective des disciples du Christ. Comment faire comprendre la

⁶ David A. KERR, Kenneth R. ROSS, traduit de l'anglais par Édith BERNARD, « La conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910. Ses huit commissions dans leur contexte historique et leur signification permanente », *Histoire et missions chrétiennes*, 1/2010 (n° 13), p. 25.

réconciliation offerte en Jésus Christ si les baptisés eux-mêmes pouvaient s'ignorer ou se combattre ? Comment des groupes chrétiens vivant dans l'hostilité mutuelle auraient-ils pu, de manière crédible, prêcher un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ? Dès lors, les questionnements sur l'unité des chrétiens ne pouvaient manquer à la conférence d'Édimbourg !

Dans les évangiles, le Seigneur Jésus associe dès le début d'autres à sa mission, transformant ses disciples en apôtres. Tous ceux qui font ensemble la rencontre du Christ ressuscité sont envoyés en mission : les femmes paniquées au tombeau, les deux disciples découragés sur la route d'Emmaüs ou encore les onze apôtres saisis par la crainte et le doute. Le témoignage de Marie-Madeleine, de Pierre ou des disciples d'Emmaüs ne sera pas identique ; tous mettront pourtant au cœur de leur proclamation la victoire de Jésus sur la mort. Dans ce qu'elle a d'unique pour chacun d'eux, la rencontre personnelle avec le Ressuscité a radicalement changé leur vie. Une même évidence s'impose à eux : il faut en être témoins. Leurs récits auront des accents différents ; parfois même des dissensions pourront naître entre eux sur ce que requiert la fidélité au Christ. Pourtant, tous œuvreront à l'annonce de la Bonne Nouvelle.

Une communion non pas fusionnelle, mais trinitaire

Plus largement, le mouvement œcuménique peut aussi servir le bien commun de la famille humaine. L'unité des Chrétiens devient comme « un étendard levé pour les nations » (Is 11, 12). En effet, le livre de la Genèse déploie le lien inéluctable entre la rupture avec Dieu et les divisions humaines. Ses récits de création (Adam et Ève, Caïn et Abel, la tour de Babel, le déluge) montrent la désunion avec Dieu et ses conséquences de haine et de violence entre les humains.

À l'inverse de cette déconstruction, le mouvement œcuménique s'offre comme une conséquence de la réconciliation réalisée en Jésus Christ. Le processus d'élection et de réconciliation de l'humanité par le Christ réalise aussi l'incorporation de l'être humain dans la vie trinitaire.

Selon la belle idée de Frère Roger de Taizé, Jésus n'est pas venu fonder une religion de plus sur la terre, mais simplement apporter la possibilité d'une grande communion avec Dieu, avec les autres et avec nous-mêmes. Cette communion n'est pas fusionnelle mais trinitaire. Elle s'exprime au premier chef dans l'action œcuménique. Les chrétiens, enfin rassemblés, peuvent être, au milieu d'une humanité encore divisée et déchirée, un signe prophétique d'unité et de paix. La quête d'unité entre les chrétiens reçoit son fondement du désir de rendre crédible la révélation trinitaire. En ce sens, l'Église ne donne pas le salut mais elle en est comme le sacrement, le signe visible de la grâce de Jésus en vue de constituer l'unité de la famille humaine. Elle a conscience d'être voulue par le Seigneur Jésus, son Chef et sa Tête qui fait vivre par Lui l'ensemble de son corps, les chrétiens. Si l'Église n'est pas le Royaume de Dieu, elle sait que sa mission est de hâter sa venue. Aussi, prend-elle à cœur de chercher des chemins d'unité sans les confondre avec l'uniformité.

Des ressources pour accompagner la mondialisation...

L'unité des chrétiens existe déjà, puisque le Christ n'est pas divisé. Le Seigneur nous confie la mission de manifester visiblement cette unité, sans la confondre avec une juxtaposition de communautés ni avec un consensus seulement intellectuel ou affectif. En ce sens, le mouvement œcuménique veut éviter à la fois la fusion et la confusion. Il offre ainsi des moyens méthodologiques pour mieux vivre la mondialisation. Devant un tel phénomène, beaucoup de nos contemporains sont en fait dans une attitude ambivalente de fascination et de peur, craignant d'y perdre leur identité. Le mouvement œcuménique offre des ressources épistémologiques pour penser, humaniser, accompagner la mondialisation !

L'Église du Christ, dans ses composantes catholiques, protestantes et orthodoxes, sait vivre et articuler l'unité, le singulier, le particulier et l'universel. Il ne s'agit pas de créer une culture standardisée, encore moins un pan-christianisme. Les chrétiens veulent s'engager en faveur d'un œcuménisme qui ne soit pas une coexistence pacifique où l'on se tolère mutuellement. Ce n'est pas non plus un grand ensemble relativiste où tout se vaut tandis que les traditions confessionnelles n'ont plus de valeurs. Ce ne sera

jamais non plus une négociation pour tenter d'imposer aux autres ses vues quitte à en sacrifier certaines. Le cœur de la foi, communion du Père, du Fils et du Saint-Esprit, anime et fait vivre la promotion de l'unité des chrétiens.

... sans craindre la pluralité des identités

En même temps qu'année de commémoration des commencements de la Réforme, 2017 est aussi un temps particulièrement propice à un questionnement sur l'identité du citoyen, de l'État, de l'Europe. La foi offre aux chrétiens des ressources pour aborder ces problématiques et trouver un renouvellement de leur identité grâce à leur communion fraternelle. Aujourd'hui, les élans missionnaires ne sont plus à sens unique : du Nord vers le Sud. Les Églises des anciennes « terres de mission » envoient dorénavant elles-mêmes en mission. Les communautés s'entraident les unes les autres, vivant ainsi cet échange à leur manière : nouvelle illustration de la riche interaction entre le sens missionnaire et le mouvement œcuménique qui nous invite encore à nous convertir au Christ en acceptant que Jésus soit notre identité véritable.

Mission et œcuménisme offrent cette possibilité de remettre le Christ au centre. Alors que la société française se questionne de plus en plus sur son identité, le chrétien ne craint pas la pluralité des identités. Pour lui, le Christ est le début et la fin de son être, il est sa vie ; c'est vrai aussi pour chaque être humain.

Emmanuel GOUGAUD

Attention ! Nouvelle adresse !

Suite à un piratage informatique, l'ancienne adresse pour les abonnements de *Spiritus* (spiritus2@orange.fr) a été supprimée. Voici la nouvelle adresse courriel du **service abonnements** :

asso.spiritus@gmail.com

L'adresse courriel de la **rédaction** reste inchangée :

spiritus.redaction@wanadoo.fr

La mission aujourd'hui

Méditation sur l'expérience d'une vie

Christian DURIEZ

Religieux Oblat de Marie Immaculée (OMI), Christian Duriez a passé près de quarante ans dans le diocèse de Maroua, au Nord-Cameroun, en milieu rural puis en ville. Revenu en France, il assure un ministère à Marseille. Il a notamment publié, chez Karthala : À la rencontre des Kapsiki du Nord-Cameroun (2002) et, avec Luc Athimon et Claude Digonnet, Nord-Cameroun - Une Église en construction (2014).

Chacun sait que les préjugés ont la vie dure ! Ainsi à propos de la mission. Le mot est à peine prononcé que reviennent en surface des relents tenaces de colonialisme, de « conquête des âmes », accompagnés d'images de missionnaires barbus comme des pères Noël, baroudeurs et casqués, forts en gueule et grands constructeurs, baptisant à tour de bras des foules plus ou moins « converties » à l'Évangile... Il nous faut résolument tourner le dos à ces clichés si nous voulons comprendre la mission aujourd'hui ! D'abord, toute la terre est « terre de mission », aussi bien la France que le Kazakhstan, c'est connu. Et la mission est plutôt devenue une tournure d'esprit, un art d'être chrétien qui anime toute l'Église. De cet « art », les réflexions qui suivent voudraient souligner quelques traits.

Sortir

« Sortir » : le mot a été mis à la mode par le pape François. La mission, c'est sortir. Oui, mais pour aller où ? Pour faire quoi ?

Bien sûr il s'agit d'abord « d'annoncer la Bonne Nouvelle » comme on dit en langage d'Église. Mais comment parler si les gens n'y comprennent rien ? C'est comme cultiver des tomates hors-sol. Il faut d'abord s'asseoir avec eux, essayer de comprendre ce qu'ils vivent. Mieux : vivre avec eux, au milieu d'eux, comme eux. La mission du chrétien, c'est dehors, pour tisser des liens.

À Marseille et partout, il y a des pots de l'amitié en bas des immeubles et les chrétiens sont là. Au fond, on sort de chez soi, de son propre confort, pour faire un travail d'amour. Mais quand on sort, on attrape des coups, forcément. On se heurte au mal, on a mal au monde. Alors là, sortir veut dire « crier avec ceux qui crient, pleurer avec ceux qui pleurent ». Il y a donc une manière chrétienne de faire la fête avec ceux qui sont heureux, et une manière chrétienne de s'asseoir avec le voisin atteint de leucémie, ou avec ce jeune qui se bat pour trouver du travail.

Or, face à la mission, il y a deux types d'Églises possibles. Il y a une Église frileuse, uniquement préoccupée de ses problèmes internes, de sa liturgie, de sa théologie. Cette Église prend figure de citadelle assiégée où le prêtre, du haut des remparts (de la chaire), tire à boulets rouges sur le monde et ses turpitudes. Pour cette Église, pas besoin de sortir ! À l'entendre, ce sont les autres qui doivent venir à elle. Ce sont eux qui doivent sortir du diable pour entrer dans la Vérité !

L'autre modèle d'Église, c'est l'Église décoiffée par le vent du large. Cette Église annonce le Royaume, mais elle cherche aussi les traces du Royaume dans le monde. Avec passion. Elle s'en émerveille, comme le Christ s'émerveillait devant la foi du centurion romain. J'aime bien le livre de Yann Arthus-Bertrand : *Six milliards d'autres*, où l'auteur arpente la Terre pour demander au Mongol, à l'Indien, à l'Américain : « Et toi, que penses-tu du bonheur, de la douleur, de l'amour ? » L'Église-qui-sort pose les mêmes questions. Poussée par l'Esprit, elle cherche ailleurs où souffle le vent de Dieu ; elle est attentive à ce que vivent les autres, tous les autres, pas seulement les chrétiens du coin. Cette Église est souvent sale comme dit François, car elle a mis les bras dans la misère humaine, et jusqu'au coude !

Sortir, c'est revivre l'Exode. Pas besoin d'aller en Chine pour cela. Témoin ce papa qui rentre à la maison, fatigué après une rude journée de travail. Il se carre dans son fauteuil avec un « ouf ! » de contentement, ouvre son journal et... une toute petite voix monte du tapis : « Papa, viens jouer avec moi. » Et le papa laisse son journal, il « sort » vers son garçon pour jouer avec lui.

Rencontrer

On l'appelait l'agha Boughali. Un notable algérien au visage ouvert, fin lettré. Dans sa bibliothèque, la Bible précieusement reliée voisinait avec le Coran. J'aimais bien venir m'asseoir chez lui, une grande amitié nous liait, ensemble nous refaisions le monde, moi le jeune et lui le noble vieillard... J'ai retrouvé la même amitié sans fard chez Boukar, président de l'APEL (Association de parents d'élèves de l'enseignement libre) du diocèse de Maroua, au Nord-Cameroun. Même maintien altier, même accueil affable, même ouverture d'esprit chez ce musulman bon teint.

Ces deux exemples me font dire que la mission est rencontre. Une rencontre qui dépasse toute religion, rassemblant « dans l'unité les enfants de Dieu dispersés ». On est bien, car on sent qu'on est dans le vrai ; la vérité de deux enfants de Dieu qui se reconnaissent tels qu'ils sont au-delà de toute croyance, de tout système élevant forcément des barrières entre les hommes. Ces rencontres dépassent tout calcul humain, elles viennent de Dieu. C'est dans ce sens que je comprends ce que disait Marcel Gauchet : « Le christianisme est la religion de la sortie de la religion. »

Il ne s'agit pas d'une rencontre touristique ! Nous croyons et nous savons que Dieu ne nous a pas attendus pour animer le cœur des hommes, qu'ils soient animistes ou loulous de banlieue. Toi l'envoyé, regarde le travail que Dieu a fait longtemps avant ton arrivée. Le P. Jaouen, un OMI amoureux du Nord-Cameroun, avait l'habitude de dire : « Si les coutumes des gens sont encore solides aujourd'hui, cela veut dire qu'elles ont structuré cette société depuis des siècles, donc qu'elles ont une réelle valeur. »

Le désir de la rencontre peut jalonner toute une vie, que ce soit avec les anciens des villages au Nord-Cameroun, ou avec les gens des cités à Marseille. Elle vient d'une conviction chrétienne, celle qui animait Jésus quand il « promenait son regard » dans le Temple, cherchant – du moins je me plais à le penser – qui rencontrer, à qui révéler ce qu'il avait dans le cœur, en faisant aussi silence pour écouter ce que l'autre avait dans son cœur à lui. Ces rencontres, pour le chrétien, provoquent à chaque fois le même émerveillement que celui de Jésus devant la foi du centurion romain.

La rencontre, voilà qui fait vraiment partie de notre mission, car elle vient du cœur et va au cœur. À Marseille, j'ai retrouvé avec plaisir ce désir de rencontre avec tous : l'ISTR (Institut des sciences et de théologie des religions), les réfugiés, les paroisses... Peu à peu s'instaure dans ce diocèse une « culture de la rencontre » où les chrétiens rejoignent la vocation de cette ville cosmopolite. Je crois que ce désir anime profondément le pape François, lui qui, encore évêque de Buenos Aires, aimait visiter les paroisses des quartiers pauvres, se méfiant des réflexions qui se font « sans contact direct avec les problèmes des exclus » (*Laudato si'* n° 49).

Dans l'Évangile, il y a la parabole du filet qui ramasse les hommes pour le Royaume de Dieu. Je n'aime pas trop cette image du filet ; elle a des relents de piège, de racolage. Or Jésus rencontre des hommes et des femmes libres ; des gens qui viennent à lui de plein gré avec leur culture, leur art de vivre, leurs rêves, leur histoire. L'inculturation, ce mot un peu compliqué dont on use tant aujourd'hui dans l'Église, c'est bien cela : une rencontre entre la personne libre et l'Évangile, entre le génie d'un peuple et la foi. Sans ce rendez-vous, il n'y a que croisade et évangélisation superficielle entraînant la double vie, le mensonge... et la catastrophe.

Faire attention à l'inattendu de Dieu. Sortir de nos schémas de chrétiens pratiquants car Dieu peut nous rencontrer par surprise. Je pense à Patricia, cette jeune animatrice de rue avec qui j'ai bien travaillé à Marseille. Elle avait un sens des autres, une attention aux petits extraordinaires. Or, Patricia avait été formée... par les Jeunesses Communistes. J'ai rendu grâce pour Patricia.

Se laisser regarder

Il y a cette chanson, à mon goût un peu trop « crémeuse », mais dont l'expression du refrain est belle : « N'aie pas peur, laisse-toi regarder par le Christ ! » Voilà peut-être le troisième pas de celui qui veut entrer en mission : qu'il accepte de se laisser regarder.

Se laisser regarder par le Seigneur, cela veut dire quoi ? On pourrait traduire : vivre dans la lumière, la face tournée vers Dieu comme l'enfant contemplant le soleil qui se lève. L'Évangile, surtout celui de Jean, est plein de paroles sur la lumière, de paroles de lumière. Depuis saint Augustin, notre tradition est remplie de cet appel : « Tu es petit et pauvre. Laisse le Christ t'illuminer, laisse-toi habiter par le Christ... »

Dès les années deux mille, j'ai découvert avec enchantement la paroisse Notre-Dame de l'Amitié (13^e arrondissement de Marseille) aujourd'hui disparue : un portail toujours ouvert (sauf la nuit), une grande cour entourée de bâtiments de plain-pied, nos chambres. C'est exactement le type de « mission » que j'avais connu au Nord-Cameroun. Là-bas, il n'y avait qu'une marche pour accéder au presbytère, et de même au bureau de l'évêque. Car l'évêque, lui aussi, était de plain-pied.

De ce « Laisse-toi... » vient ton témoignage. Le témoignage d'un homme, d'une femme, d'un jeune que Dieu a regardé, que Dieu a transfiguré, et qui est ainsi appelé à refléter la lumière de Dieu. Ce que je dis là n'est pas pur romantisme. Il y a une aventure personnelle du missionnaire, du chrétien missionnaire ; cette aventure, même si l'on a souvent du mal à la mettre sous des mots, est toujours une rencontre avec Dieu, rencontre qui peut orienter toute une vie.

Ensuite, le problème c'est de continuer à vivre sous le regard de Dieu. On n'a pas trop de toute une vie pour se laisser regarder par le Christ ! Ce n'est pas un abandon passif à la volonté de Dieu, c'est une lutte contre soi-même. Car, souvent, ce n'est plus le « laisse-toi regarder par Dieu », c'est « Seigneur, regarde-moi, regarde comme je suis gentil ! » Mais le regard d'amour de Dieu sur moi, lui, ne se dément jamais.

Il y a autre chose : la mission, c'est aussi « Laisse-toi regarder par les autres ». Et là, c'est un peu plus rude ! Parfois, de témoin crédible on passe au rang de témoin improbable ! Car le regard des autres est souvent exigeant, voire impitoyable : ils exigent du témoin de l'Évangile une réelle transparence... La transparence, voilà un joli mot bien actuel. Comme témoin, que tu le veuilles ou non, tu ne t'appartiens plus ; tu es sous le regard de tous, un regard qui te demande de rendre compte de ta foi. Combien d'enfants admirent leur papa parce qu'ils le voient vivre ! À sa façon, le papa est pour ses enfants un témoin de Dieu par transparence. Un responsable d'entreprise est, qu'il le veuille ou non, scruté par son personnel. On le jugera sur tout : sa compétence, son esprit d'initiative et... la transparence de ses comptes. Peut-on imaginer un directeur de centre social qui n'habiterait pas le quartier où il travaille ?

Comme chrétiens, nous sommes témoins de notre rencontre avec Dieu ; témoins de la vérité de notre foi, de la qualité de notre espérance, d'un amour qui nous dépasse. Rappelons-nous l'histoire du sel bien salé et du sel pas salé de l'Évangile. Si tu t'affadis, toi le témoin, tu encourras la grogne des grognons : « Les chrétiens ? Pas meilleurs que les autres ! »

Se battre

Pourquoi laisser le monopole de la lutte sociale aux syndicats ? À force d'affirmer que la religion est une affaire privée, on en oublie que le travail du chrétien est aussi d'aider les sociétés, les civilisations, les cultures, à se mettre toujours plus et mieux au service de l'homme et de tous les hommes. Si, par malheur, nous venions un jour à oublier de lutter contre l'injustice, nous serions infidèles à notre Évangile et au Dieu des prophètes.

Cela revient à dire que la mission n'est jamais un long fleuve tranquille ! Elle exige de nous d'énormes réserves d'indignation, comme disait Elie Wiesel. Elle suppose que nous dépassions nos peurs, comme l'ont fait le pape François et ces courageux prêtres italiens osant affronter la *Ndrangheta*, la mafia calabraise. Au Nord-Cameroun, des responsables étaient venus chez le sous-préfet de

Méri protester au nom des paysans. Ce monsieur voulait obliger les gens à tresser des nattes qu'il irait revendre ensuite au Tchad pour son propre compte. Interloqué par la démarche des responsables, l'administrateur demande : « Qui vous paie pour venir ici mettre le désordre ? » Et eux de répondre : « Personne ne nous paie. Mais, dans notre livre, il est écrit que personne ne doit écraser les pauvres. » Réponse imparable, que le sous-préfet ne put parer !

La lutte pour la justice fait partie de notre ministère de prêtre. Elle fait partie de la mission de tout chrétien. Au Nord-Cameroun, les comités Justice et Paix marchaient très fort. Tantôt, après des pogroms en ville, ils travaillaient à l'apaisement de conflits ethniques ; tantôt ils aidaient une veuve à gagner son procès contre un groupe de spoliateurs (dont un procureur de la République !). Les officiels et autres grands étaient parfois bien embêtés. Ils auraient préféré que nous restions à la sacristie, que nous nous bouchions les oreilles pour ne pas entendre les cris des spoliés, des violés, des rançonnés, des écrasés. Non, la vie d'un disciple du Christ n'est jamais un long fleuve tranquille !

Ici, en France, comment garder intacte notre vertu d'indignation ? Il ne s'agit pas de l'indignation du supporter qui apostrophe l'auteur d'une mauvaise passe là-bas, sur le terrain. Non, nous avons à « faire » : lutter contre toute exclusion, veiller à la santé de l'entreprise en dénonçant le harcèlement ou les risques de *burn-out*, etc. On met forcément les mains dans le cambouis. Mais la mission passe aussi par là.

Si les États se préoccupent davantage du respect du droit, tant mieux ! Tant mieux si le respect de l'autre gagne chaque jour du terrain sur la violence ! Mais ce n'est pas gagné ; et nous, chrétiens, avons du pain sur la planche pour lutter avec les hommes de bonne volonté contre la corruption, pour dénoncer le « tout marché », pour parler au nom de ceux que l'on fait taire.

Nous ne sommes pas des anges, loin de là ! Alors commençons par nous battre contre notre propre injustice. Ici, à l'intérieur de l'Église, au sein même de nos familles et de nos entreprises.

Souvenons-nous que Las Casas, Gandhi, Martin Luther King font partie du patrimoine de l'humanité tout autant que Dom Helder Câmara, que le père Popieluszko. Mais ceux-là ont eu d'abord un impact énorme sur leur propre peuple, sur leur propre Église. Oui, la lutte fait partie de la mission. Mais, comme Gandhi, regardons plus loin que la défense des opprimés : pour le « Bapou » indien, il s'agissait en définitive de gagner le cœur des oppresseurs...

Encore une fois, nous retrouvons l'histoire du sel de l'Évangile. Après tout, Jésus n'a pas dit : « Vous êtes le sucre de la terre », mais : « Vous êtes le sel... »

Chanter

Même si tu chantes faux, tu chantes. Même si tu en as plein le dos du monde, des impôts, des embouteillages et du voisin avec sa tondeuse à gazon, tu chantes quand même. La mission, c'est aussi cela. Il y a un petit passage de l'Évangile qui me fait toujours rêver : « Jésus exulta sous l'action de l'Esprit Saint et dit : "Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout petits". » (Lc 10, 21)

« Il exulte » : drôle de mot... Je suis toujours sidéré, littéralement « enchanté » par le chant obstiné du rossignol. Tu arrives, il chante ; tu passes, il chante toujours ; tu t'éloignes, il chante encore. Le rossignol « exulte... » Peut-être nous faut-il aussi de l'obstination pour continuer à chanter ! Et pourtant, notre mission de chanteur est réelle, elle vient du cœur. Même si tu n'as pas trop envie, chante quand même !

La louange fait partie de notre mission : louer pour les sans-voix, louer pour la création. La louange n'est pas l'apanage des moines ! Et puis le chant vient de notre espérance. Pour que la mission soit chant, il faut qu'elle soit dynamique, imaginative, attentive à l'air du temps, souvent si chargé. La mission doit être capable de créer du nouveau ; c'est une chanson active, qui pousse à l'action, un peu à la manière des chansons de marins hardis à la manœuvre

pour carguer les voiles ou hisser le grand foc : « Hisse et ho ! » Pourquoi le pape François nous enchante-t-il ? Avec lui, nous sentons une vraie volonté de changement, et pas seulement dans le style ! Il y a chez lui un mélange d'imagination et d'audace qui rejoint l'art de vivre du missionnaire de base. L'Église avance et a toujours avancé grâce aux initiatives et intuitions de la base. Toutes les recherches n'aboutissent pas, bien sûr. Mais quelle joie quand nous sentons une véritable communion avec le sommet dans l'audace et l'imagination !

On peut rêver... J'imagine une Église sortie du port, décoiffée mais en marche, inventant de nouvelles formes de présence au monde changeant. Une Église à la fois ancienne et jeune qui, dans sa variété, chante son espérance. Une Église qui chante face à un monde français parfois tenté par la morosité, le vague à l'âme. Mais qu'elle ne se réjouisse pas toute seule ! Elle doit porter aussi l'espérance du monde, chanter sa partition avec les non-chrétiens et les incroyants. En juillet 2015, un « Sommet des consciences », suscité par Nicolas Hulot, a réuni une quarantaine de personnalités du monde entier – religieuses ou non – pour débattre du changement climatique. Son but était de « faire bouger les choses au sommet ». Voilà une espérance commune, qui a de quoi nous faire « exulter » comme le Christ.

Parler

Parler. Oui, nous sommes envoyés pour cela, pour annoncer le Royaume qui vient. Il faut les deux : garder les yeux et les oreilles ouverts et dire Qui nous habite. Parler, mais pas n'importe comment. Certains, on dirait qu'ils ont perpétuellement une kalachnikov dans la bouche ! Ils pensent l'Église comme un camp retranché ou comme une colonie israélienne. Pour eux, le monde est une sorte de poubelle, un marécage où règnent le relativisme, l'indifférentisme, le laxisme et tous les « ismes » de l'enfer... Comme si on définissait un homme par les bobos qui l'affligent ou le rongent ! Non. Si la mission c'est aussi parler, ce sera comme la parole de Jésus : une parole de paix, une parole qui rafraîchit, éclaire, réchauffe, rassemble, une parole qui donne envie de s'engager.

Une parole qui éclaire

Tu es sorti de chez toi, tu as rencontré les autres, tu t'es battu pour la justice, tu as chanté. C'est la mission. Mais ensuite, si possible, il te faut dire pourquoi tu fais tout cela, il te faut rendre compte de la foi qui anime ta vie. Et surtout, dire et rendre compte des merveilles que Dieu fait parmi nous. Célébrer une liturgie, c'est en grande partie dire tout cela. Quand Jésus s'écrie : « Père, Seigneur du ciel et de la terre, je te rends grâces... », il dit le lépreux guéri, la femme pardonnée, l'enfant ressuscité. Il le dit et en même temps il révèle le Père. Sa parole est déjà une célébration.

Au fond, la liturgie c'est aussi cela : on célèbre les merveilles de Dieu, on sourit en racontant comment l'eau de Cana s'est changée en vin, comment Zachée a dégringolé de son arbre, comment les pauvres ont entendu la Bonne Nouvelle. Et peut-être aussi, en secret, chacun célèbre dans son cœur la belle réunion de famille de la semaine dernière, la mention bien au bac de la petite-fille, la visite inattendue du voisin avant-hier ; il s'agit, dans la liturgie, de dire Dieu et de dire les hommes.

Une parole qui rassemble

Il paraît que nous, les Français, nous raffolons des commémorations : le drapeau, le défilé, les discours. Mais aussi et surtout, nous aimons être ensemble, avoir les mêmes souvenirs, avec la même gravité sur le visage quand il s'agit du souvenir des dernières guerres. Or, la liturgie c'est aussi une commémoration. Il y a une Parole qui dit l'amour de Dieu pour nous, l'amour passé, l'amour aujourd'hui, l'amour éternel. C'est cela qui nous rassemble et qui établit entre nous une réelle connivence...

Ce qui rend belle la liturgie, c'est l'union des cœurs dans une communauté vivante, bien plus que les ors des chasubles et l'encens. Je me souviens d'une messe en Afrique. On chantait ; les corps rythmaient le chant. Tout à coup, une grand-mère sort des rangs et se met à danser dans l'allée centrale avec mille grâces. Après elle, un tout petit bonhomme sort aussi, contemple un moment la mamie en suçant son pouce, puis se met à danser comme elle, avec beaucoup d'application. Quelle plaisir ! Quel délire dans les rangs !

De temps en temps, cela fait du bien de dire des lieux communs. Alors disons deux choses : toute notre vie peut être Parole de Dieu et liturgie ; ce que nous faisons « parle » souvent bien plus que ce que nous disons.

Donner sa vie

La mère de famille qui fait tout pour mettre le bonheur dans sa maison, qui « se tue » au travail pour les siens : voilà quelqu'un qui est, comme me disait une Algérienne, la « lumière de la maison » parce qu'elle donne sa vie. La mission, elle aussi, tient de cette mystique du don de soi gratuit. C'est tout à l'honneur de l'homme de pouvoir sortir du « tout marché », du « tout argent », pour entrer librement dans le sacrifice de sa vie. Certains ricaneront, d'autres admireront. Mais le fait est là : donner sa vie rapproche tout homme, quel qu'il soit, du Christ donnant librement sa vie pour nous.

Ensuite, il y a bien sûr manière et manière ! Mourir martyr c'est pas mal ; et quand un jeune part en mission, il a toujours en fond de tableau la perspective du martyre... Mais, disons-le tout de go, donner sa vie d'un seul coup c'est beau ; mais ce n'est pas ce que, en général, Dieu nous demande. Il y a d'abord ces vies données chaque jour, ces vies qui amènent l'homme, la femme, l'enfant à sortir d'eux-mêmes pour aller vers les autres... Oui, le don de soi « à petit feu », au quotidien, cela peut durer toute une vie. L'Église a bien compris cela, elle qui canonise ici une mère de famille exemplaire, là un frère coadjuteur jamais sorti de son couvent. Le martyre, ça se voit bien ; le quotidien est moins spectaculaire.

Aujourd'hui on ne s'étonne plus de voir une femme conduire un char d'assaut ou un papa faire la cuisine en salissant beaucoup de casseroles. Et on espère encore, dans l'Église, voir les femmes s'engager dans plus de ministères. Mais, quelle que soit la tâche, l'essentiel reste le cœur que tu y mets.

J'ai toujours devant les yeux ce vieux film *Un missionnaire*. En Guinée, un père spiritain tente de s'opposer à un homme qui veut

enlever de force sa fiancée. Alors : et toc ! Le bon père meurt d'un coup de sagaie. Et son jeune confrère de s'extasier : « Merci Seigneur, un martyr de plus ! » Mais, dans son dos, le vieux missionnaire bougonne : « Ouais, et ça fait un de moins pour le boulot ! » Oui, la vie du chrétien missionnaire est une vie donnée « à petit feu ». Le problème alors est de ne pas reprendre d'une main ce qu'on a donné de l'autre ! C'est la vieille histoire que Jésus raconte en Luc 11, 24-26, quand le diable revient chez l'homme qui a remis ses pantoufles et se replie sur son autosatisfaction. Qui a dit : « Le don de soi révèle la splendeur de l'amour de Dieu » ?

La mission : un mystère

Sortir, rencontrer les autres, chanter, se battre, parler, donner sa vie : tout cela c'est notre travail. Mais Dieu ? Qu'est-ce que Dieu a à faire là-dedans ? Allons-nous lui expliquer quel est son travail ? Pour un médecin, rien de plus horripilant que d'entendre le malade lui expliquer comment le soigner ! Devant Dieu, il n'y a rien à dire, nous nous trouvons devant le mystère. Le travail de Dieu dans la mission reste pour nous un mystère. Et nous terminerons nos réflexions là-dessus.

Dans une parabole, Jésus parlait du travail du Père : « Un homme a jeté la semence en terre. Après quoi, de jour comme de nuit, qu'il dorme ou qu'il se lève, la graine pousse et se développe sans qu'il s'en occupe. D'elle-même, la terre donne le fruit : d'abord apparaît l'herbe, puis l'épi, puis du blé plein l'épi. Et quand c'est bon à récolter, on y met la faux : l'heure de la moisson est arrivée. »

Même si les moyens techniques ont évolué, cette parabole garde tout son sens. On sème, on témoigne de l'Évangile, on chante, on parle, et après : *basta* ! C'est Dieu qui se charge de faire grandir sa Parole dans le cœur des hommes. Où, quand, comment ? Nous n'en savons rien. Cela nous incite à ne pas trop faire les malins, à ne plus bomber le torse, comme la mouche du coche, sur nos performances apostoliques ! On ne se convertit pas à une religion, on se convertit à Dieu. La mission ne mène ni à un système ni à un gourou, elle mène à Dieu. Elle commence à éclairer l'homme sur la

route de Dieu, elle lève un pan du voile sur son amour ; ensuite, c'est le travail intérieur de la grâce... Je n'ai jamais aimé les statistiques demandées par Rome sur le nombre de catéchumènes, de baptisés, de mariages à l'église, etc. C'est Dieu qui a le compte exact. Cela nous rend, ma foi, le cœur plus léger. Car, à côté des chiffres concernant baptêmes, mariages et autres « conversions », il y a nos manquements, nos paresse, nos démissions. Heureusement, Rome ne nous en demande pas le compte !

Ce mystère de Dieu qui travaille n'est pas le seul. En voici un autre : comment Dieu ose-t-il confier la transmission de l'Évangile à des pauvres types ? Saint Paul, qui parle d'expérience, dit aux Corinthiens : « Nous, les apôtres, nous ressemblons à des gens qui portent un trésor dans des poteries sans valeur » (2 Co 4, 7). Et Paul ne parle pas seulement des évêques ! Il inclut les prêtres et les chrétiens qui s'engagent. Dieu engage pour sa mission des gens pleins d'eux-mêmes, aux coups de colère brutaux, toujours un peu tournés vers eux-mêmes, parfois doctes et sentencieux, sûrs de leur science, vite fatigués des autres. Si, dans l'Église, il y a des saints, est-ce à cause de leurs performances, de leur personnalité hors du commun ? Ou bien parce que Dieu les a « saisis » et a fait par eux de grandes choses ? Les saints sont des gens comme nous, mais ils ont essayé de s'abandonner à Dieu. Alors Dieu a pu travailler.

Cette série de réflexions sur la mission ouvre donc sur le mystère. Merci au Seigneur de nous y avoir fait entrer. Un jour nous comprendrons vraiment. Mais, dès maintenant, nous en sommes illuminés.

Christian DURIEZ

« Vous êtes tous des frères » (Mt 23,8)

Identité et mission des religieux frères

Mathieu BOULANGER

Marc TYRANT

Après une activité professionnelle d'ingénieur dans l'agroalimentaire, Mathieu Boulanger rencontre les Spiritains lors d'un volontariat aux Philippines ; en 2014, il s'engage comme frère puis approfondit ce qui touche à l'action humanitaire, au développement et à l'approche des religions. Frère spiritain, docteur en médecine, Marc Tyrant s'est aussi investi dans la théologie des religions et le dialogue interreligieux ; il a servi quatorze années au Pakistan ; il est membre du Conseil général des Spiritains. Cet article a d'abord été publié en anglais, dans la revue spiritaine anglophone Spiritan Horizons (n° 11 - 2016), puis a été légèrement retouché par les auteurs pour figurer ici.

Le cimetière de Bagamoyo, en Tanzanie, abrite les tombes de vingt-huit Spiritains venus d'Europe pour participer à l'élan missionnaire de la fin du XIX^e siècle sur les côtes d'Afrique. Parmi eux, on compte dix-sept frères. Le plus jeune, le frère Apollinaire, avait vingt et un ans lors de sa mort. Ce lieu paisible et émouvant nous rappelle que, pendant longtemps, la congrégation du Saint-Esprit a manifesté de manière féconde la diversité des formes de vocation religieuse. Chaque année, nos statistiques montrent cependant un appauvrissement constant de cette variété : la vocation de frère ne séduit plus guère, notamment dans les régions de grand dynamisme vocationnel¹. Est-ce à dire

¹ Au 31 décembre 2016, la Congrégation du Saint-Esprit comptait 104 frères (dont 75 en Europe et 20 en Afrique), pour un total de 2597 religieux.

qu'elle appartient désormais au passé ? Dans son service de la mission, notre congrégation peut-elle aujourd'hui se passer de frères ?

En octobre 2015, la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique a rendu public un document qui pose la question de l'identité et de la mission des frères dans l'Église et le monde d'aujourd'hui². Il nous a paru intéressant de lire ce document et de l'interroger au regard de notre expérience et de nos convictions de frères spiritains, afin de voir dans quelle mesure il peut inspirer une nouvelle perception de notre vocation.

Y a-t-il une « identité » propre au religieux frère, distincte de celle du religieux prêtre ?

Le document du Vatican, dont le titre laisse entendre qu'il répond positivement à cette question, se propose d'emblée d'aborder « seulement ce qui est plus spécifique ou particulier à cette vocation » de religieux frère (n° 3). Néanmoins il situe immédiatement la question sur un autre plan, en précisant que les références à la vie consacrée en général sont inévitables. Soulignant à plusieurs reprises la diversité des situations (frères dans les instituts cléricaux, congrégations mixtes, et instituts de frères³), le document ne distingue pas celles-ci dans son analyse et semble faire référence le plus souvent aux seuls instituts de frères.

En fait, la majeure partie de la réflexion s'appuie sur les fondements de la vie religieuse et sur une identité ancrée dans une vocation baptismale commune aux religieux frères et aux religieux prêtres⁴, bien que ces derniers ne soient jamais mentionnés. On ne peut pourtant pas douter qu'à l'intérieur d'une même congrégation les

² CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *Identité et mission du religieux frère dans l'Église*, Libreria Editrice Vaticana, Rome, 2015. (www.viereligieuse.fr/IMG/pdf/1._civcsva_le_religieux_frere_2015.pdf)

³ *Ibidem* n° 2, 11, 39.

⁴ *Ibidem* n° 10 : « La consécration religieuse plonge ses racines dans le baptême ».

prêtres soient tout aussi « religieux » que les frères ! En prenant le parti de distinguer la vocation de frère à l'aide des critères de la vie religieuse en général, ne risque-t-on pas de placer les religieux prêtres dans une autre catégorie, essentiellement sacerdotale, dont le caractère religieux ne serait plus que secondaire ?

En réalité, la question de l'« identité » ne devrait-elle pas être posée d'abord aux confrères prêtres qui doivent articuler au quotidien leur double vocation, religieuse et presbytérale ? Les frères spiritains non ordonnés⁵ n'ont d'autre vocation que celle de la vie religieuse missionnaire qu'ils partagent avec leurs confrères prêtres. On pourrait bien entendu aussi évoquer des « vocations » d'enseignant, de médecin ou de musicien, mais ce n'est pas tout à fait du même ordre.

Cette spécificité professionnelle peut d'ailleurs être vécue de la même façon par des confrères prêtres. Nous avons tous, de la sorte, des identités à multiples facettes, liées à telle capacité particulière, à notre appartenance nationale ou ethnique, à tel engagement social. Peut-on se dire d'abord français ou d'abord religieux, d'abord musicien ou d'abord prêtre ? Cette opposition n'aurait aucun sens. Par conséquent le spiritain prêtre n'est pas moins religieux que le spiritain frère. Tous deux partagent une même identité religieuse et missionnaire.

Dans notre congrégation, lorsque l'on souhaite, avec la meilleure volonté du monde, distinguer une identité spécifique au religieux frère on risque de se heurter à deux grands écueils opposés : majorer les différences ou les occulter.

⁵ Cette formulation négative est disgracieuse, mais elle révèle bien le difficile problème du vocabulaire utilisé pour décrire les réalités ecclésiales. Comment manifester le fait qu'un spiritain prêtre est avant tout un religieux, c'est-à-dire un frère ? On a certes le terme « confrère », mais il évoque plutôt des relations professionnelles. Dans notre congrégation, on n'emploie jamais le terme de « frère » pour désigner un prêtre, contrairement aux dominicains et aux franciscains. Le terme de « laïc » est aussi principalement utilisé pour désigner les chrétiens qui ne sont engagés ni dans le presbytérat ni dans la vie religieuse (cf. *Lumen gentium* 31). Si l'essentiel demeure la réalité des relations fraternelles, le vocabulaire garde cependant son importance.

Majorer les différences

Dans le but légitime d'échapper à une dévalorisation du frère – héritage historique ! –, on en vient à distinguer excessivement une vocation que l'on affirme d'abord comme « spécifique », « particulière⁶ ». On va par exemple magnifier la figure de saint Joseph « patron des frères » car patron des « travailleurs⁷ » ; on va souligner la quantité de travail manuel qu'abattent les frères... Mais les frères d'aujourd'hui n'ont pas de compétences propres que ne pourraient avoir des prêtres. À trop vouloir les singulariser, même de manière positive, on les enferme dans un « entre soi » et dans une catégorie spécifique d'activités (métiers manuels, économat, enseignement dans les « sciences profanes ») que rien ne justifie en théorie.

Occulter les différences

Occulter les différences, c'est prendre le risque d'une certaine « cléricatisation » des frères : ils sont des religieux laïcs, et non pas des « quasi-prêtres », qui feraient exception dans une congrégation des « Pères du Saint-Esprit » (ancienne appellation des Spiritains, qui n'est pas encore totalement tombée en désuétude). Comme il en est de l'ensemble du peuple de Dieu, c'est une bonne chose que les religieux frères se forment en théologie, enseignent le catéchisme, soient actifs en paroisse, etc., mais ce n'est pas une condition *sine qua non* de leur engagement religieux.

À juste titre, le document du Vatican insiste à plusieurs reprises (n° 23, 36) sur le fait que le religieux frère l'est toute sa vie, y

⁶ C'est-à-dire en référence à une norme, qui se retrouve implicitement être celle des prêtres... En effet, la congrégation du Saint-Esprit est un « institut clérical ». L'identité spiritaine doit-elle pour autant se confondre avec le presbytérat ? C'est un débat qui ne paraît pas encore totalement tranché dans les faits, bien que les derniers documents de notre congrégation aient le mérite de la clarté sur la question (documents finaux des derniers chapitres généraux : *Torre d'Aguilha* § 6.16 ; *Bagamoyo* § 2.6 ; et Conseil général élargi d'Ariceia dans le document *Anima Una* n° 62 § 3.2.1).

⁷ Pourquoi un frère serait-il censé être plus « travailleur » qu'un prêtre ? On est ici tributaire d'une typologie dépassée, distinguant classes laborieuses et classes intellectuelles ; typologie qui ne s'applique pas de façon aussi caricaturale à la réalité complexe de nos congrégations aujourd'hui.

compris en état de maladie ou de faiblesse : son identité ne se confond pas avec son éventuel métier ou apostolat⁸. Non, le religieux frère a bien pour identité la vie religieuse qu'il partage avec ses confrères prêtres.

Selon que l'on est religieux laïc ou religieux prêtre : une mission vécue différemment ?

La Règle de Vie est la même pour tous les membres de notre congrégation. Ses premiers chapitres, traitant des aspects essentiels de la vocation, de la mission, de notre vie religieuse, ne font pas de distinction entre Spiritains prêtres ou frères, comme l'a justement rappelé un document interne produit par le Conseil général de la congrégation sur les « Spiritains prêtres⁹ ». Notre commune identité est donc bien religieuse et notre commune mission est « l'évangélisation des pauvres¹⁰ ». Si notre façon de vivre la vie religieuse est bien la même, la diversité des apostolats, en fonction des compétences de chacun et du caractère propre au sacerdoce pour les confrères prêtres, nous amène à une complémentarité féconde pour les besoins de la mission.

Le même document « Spiritains prêtres » énumère onze principes¹¹ qui correspondent aux différents aspects de la vocation proprement spiritaine et qui doivent inspirer la manière d'exercer le sacerdoce : évangélisation des pauvres, défense des opprimés, dépassement des frontières, dialogue interreligieux, service de l'Église dans les lieux difficiles, engagement communautaire, collaboration avec l'Église locale, simplicité de vie, défense de l'intégrité de la création, etc. Il est remarquable que tous ces points soient suivis de la mention « comme le font tous les Spiritains », comme une réaffirmation de la dimension commune de notre mission.

⁸ *Identité et mission du religieux...*, op. cit., n° 36 : « Un accompagnement s'avère nécessaire pour éviter que la retraite professionnelle induise à la retraite religieuse ».

⁹ « Spiritains prêtres », *Anima Una* n° 64, juin 2012, § 2.1.

¹⁰ *Règle de Vie Spiritaine*, n°4.

¹¹ « Spiritains prêtres », *Anima Una* n° 64, juin 2012, § 2.3.

On retrouve dans le document du Vatican un certain nombre de ces points, notamment dans les parties 2.II et 2.III : « communion » et « mission ». Ils brossent en fait le portrait de la vie religieuse en général et ne s'appliquent donc pas de manière exclusive au religieux frère. On y trouve ainsi la dimension du partage, de l'amour fraternel vécu en communauté et dans la perspective du service (n° 23), de la spiritualité unifiée entre action et contemplation (n° 19), de la recherche de Dieu, de la pratique des trois conseils évangéliques (n° 18 et 25), de la dimension prophétique et à contre-courant¹² (n° 25). La « vie en commun » notamment est pointée comme étant « une caractéristique essentielle de la vie religieuse des frères » (n° 24) ; est-ce bien vrai ? N'est-ce pas plutôt une caractéristique essentielle de la vie religieuse en soi¹³ ? Dans notre congrégation comme dans d'autres instituts cléricaux, les prêtres ne sont pas moins assujettis à cette exigence de vie communautaire, perçue comme le cœur de notre vocation religieuse !

Le chapitre général de Bagamoyo (2012) résume de façon limpide cette question de l'identité spiritaine qui est avant tout religieuse, et donc communautaire, et se décline dans une diversité de fonctions et d'œuvres, quelle que soit la forme de vocation :

Nous sommes une communauté de frères pourvus de charismes variés, dans des fonctions et des œuvres diverses. Nous aspirons à vivre de façon simple et transparente, dans un style prophétique. La vie communautaire construit notre identité ; elle est le plus puissant symbole de ce que nous sommes. Elle constitue notre

¹² Cette rhétorique de l'opposition au monde ne paraît pas des plus fécondes : est-ce que vraiment le style de vie des frères, ajusté à l'Évangile, est « opposé à ce que le monde promeut » (n° 25) ? Oui d'une certaine manière, mais il ne s'agit pas de s'engager dans une forme de contre-culture revancharde : dans le monde qui nous entoure, beaucoup d'individus, de mouvements et d'associations non chrétiennes promeuvent également des attitudes de solidarité, d'entraide, de sobriété, de vie commune, etc., en pleine cohérence avec l'Évangile et qu'il serait absurde de renier. Par ailleurs, trop souvent nos communautés sont largement influencées par ces valeurs « mondaines » que dénonce le pape François. Le document du Vatican le relève, du reste, en parlant de la « fragilité » du signe que constituent nos communautés religieuses.

¹³ Le document s'appuie ici sur *Vita consecrata* 46. Or, l'exhortation de Jean-Paul II au témoignage de fraternité et de communion ne s'adresse pas aux seuls religieux frères, mais à tous les consacrés !

manière de vivre la mission. Nous vivons, prions, travaillons, évaluons ensemble et partageons toutes choses les uns avec les autres ¹⁴

Être religieux frère : une question d'identité ? de rôle ?

Le document du Vatican développe l'idée du « mystère de communion » qu'incarnerait le frère. Plutôt que sur l'identité du religieux frère, n'est-ce pas d'avantage sur son rôle qu'il faut s'interroger ? Nous l'avons déjà esquissé, la théologie du religieux frère est tout simplement la théologie de la vie religieuse, comme le montrent bien les nombreux emprunts du document à Vatican II et à *Vita consecrata* dans l'usage de la théologie du « signe » : on ne dit rien sur le frère qu'on ne pourrait étendre à la vie religieuse en général, qu'elle soit masculine ou féminine¹⁵. Cela dit, et le document du Vatican le fait assez bien voir, on peut souligner certains aspects mis en relief par la seule présence des frères, qui montrent une fécondité originale dans une congrégation cléricale. Ces points (sacerdoce universel des baptisés, fraternité universelle, prophétisme) portent effectivement sur la question de la communion au sein de l'Église, que le frère manifeste tout particulièrement.

« Il n'y a rien de plus grand que la consécration baptismale » (n° 14). Le religieux frère se fait ainsi le témoin du sacerdoce universel des baptisés, rappelant à tout chrétien, par sa consécration religieuse, que toute vie est donnée à Dieu (n° 16, 22). Proche des petits, des exclus et des pauvres, il les invite à la « table du Règne » dans « l'eucharistie de la vie » qu'il célèbre dans l'Esprit « à partir de son sacerdoce baptismal réaffirmé par sa consécration religieuse » (n° 20). Cette solidarité vécue, ce tropisme pour ceux qui « ont moins de possibilité d'expérimenter la bonne

¹⁴ Document final du chapitre de Bagamoyo, § 2.6.

¹⁵ Concernant la vie religieuse féminine, le document précise en introduction que presque tout ce qui est dit pour les frères est applicable aux sœurs. L'ambiguïté porte néanmoins plus sur l'identité du religieux frère, étant donné que les hommes peuvent être également appelés au presbytérat (dans le cadre religieux ou non) ; et c'était bien là l'enjeu du document. Beaucoup a été écrit par ailleurs sur la vie religieuse en général.

nouvelle de l'amour de Dieu dans leur vie » (n° 6) peuvent permettre au frère d'être l'élément stimulateur d'une communauté « en sortie¹⁶ » vers les périphéries, hors des institutions paroissiales où une conception trop cléricale et étriquée de la mission spiritaine risquerait de nous cantonner.

La personne consacrée appelée « frère », est précisément signe de la fraternité universelle, en tant que « mémoire vivante » de « Jésus-frère » (n° 15), rappelant par son style de vie que nous sommes tous enfants d'un même Père. Cette mission qu'a le frère de rappeler l'idéal de vie fraternelle entre chrétiens est scandée tout au long du document, et notamment au n° 11 : la fraternité « est la perle que les religieux frères cultivent avec un soin spécial. De cette manière, ils sont pour la communauté ecclésiale, mémoire prophétique de son origine et encouragement à y revenir pour se ressourcer ».

C'est dans cette mesure que le religieux frère est prophète au sein de sa congrégation cléricale, en ce sens qu'il rappelle à tous ses confrères l'horizontalité de leur vocation, ancrée dans leur commune consécration religieuse : la présence des religieux frères dans les congrégations cléricales « est importante [...] surtout parce que dans ces congrégations ils sont mémoire permanente de la dimension fondamentale de la fraternité dans le Christ que tous leurs membres doivent construire » (n° 11).

Il est aussi prophète à l'égard de tous les chrétiens ; il leur rappelle la dimension première du service¹⁷ à la suite du Christ¹⁸, au-delà des séductions de l'argent, du pouvoir et de la gloire, quand les tentations du patriarcat, de l'autoritarisme et du cléralisme menacent la vérité de notre témoignage : « Pour vous, ne vous faites pas appeler "Rabbi", car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères. N'appellez personne votre "Père" sur la terre, car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. Ne vous faites pas non

¹⁶ *Evangelii gaudium* n° 24.

¹⁷ *Identité et mission du religieux...*, op. cit., n° 19 : « la dimension de service qui caractérise leur vie consacrée ».

¹⁸ *Ibidem*, n° 9 : « la vie consacrée, surtout laïque à ses débuts [...], cherchant la configuration avec le Christ dans sa manière de vivre chaste, pauvre, et obéissant ».

plus appeler “Docteur”, car vous n’avez qu’un Docteur, le Christ. » (Mt 23, 8-10)¹⁹.

Des « icônes » évangéliques éclairant l’identité du frère ?

Le document propose l’icône du lavement des pieds, en lien avec l’institution de l’Eucharistie lors du dernier repas, comme éclairant la diversité de ministères déployée dans l’Église pour rendre compte du mystère du salut. D’un côté, les prêtres actualisent le don du Christ dans l’Eucharistie par le mémorial de sa mort et de sa résurrection. De l’autre, les « fidèles » inspirés par l’Esprit traduisent la présence du Christ en attitude de service (n° 12), en développant une multitude de charismes et de ministères au service de la communion fraternelle. Pour le document romain, les frères se situent manifestement du côté du lavement des pieds. Ce n’est certainement pas faux ; mais il en est de même pour les ministres ordonnés, car ce sont bien les apôtres, et donc en premier lieu les prêtres et les évêques, qui sont appelés à cette « attitude de service » que le document paraît attribuer aux seuls « fidèles ». Si la dimension de service « caractérise la vie consacrée des religieux frères » (n° 19), elle n’est pas moins fondamentale dans la vie consacrée des religieux prêtres, même s’il peut arriver qu’elle soit malencontreusement mise de côté...

Une autre icône proposée par le document comme modèle pour le religieux frère est celle du bon samaritain. À travers elle, c’est toute la dimension de service du prochain qui est mise en valeur, la proximité des pauvres, l’« être avec » qui est effectivement à l’origine de la vocation de nombreux frères (mais pas seulement !). En fait, c’est bien toujours Jésus qui est l’icône centrale, « qui nous invite à être mémoire de son amour » (n° 33). Mais ce sont tous les religieux, et par-delà tous les disciples du Christ, qui sont invités à s’interroger sur le défi de la solidarité humaine dans leur communauté et au dehors d’elle : qui est mon frère ? De qui est-ce que je me fais le frère ?

¹⁹ Voir « Spiritains prêtres », *Anima Una* n° 64, juin 2012, § 5.1 « Cléricalisme et privilège », p. 32-33.

Que retenir concernant la pertinence et l'intérêt du document ?

Finalement, qu'y a-t-il de nouveau dans ce texte ? Peut-on y déceler des avancées originales concernant la place des religieux frères dans l'Église ? Son principal mérite, c'est peut-être d'exister enfin et de témoigner d'un intérêt – et d'une réelle inquiétude – concernant l'avenir de la vocation de frère. Il répond au souhait du pape François qui s'était interrogé lors de sa rencontre avec les supérieurs généraux en novembre 2013 : « Je ne pense pas du tout que ce type de vocation appartienne au passé, mais nous devons comprendre ce que Dieu veut de nous. »

Sur plusieurs aspects, le texte renvoie implicitement à une figure de frère un peu poussiéreuse, pas très enthousiasmante et qu'il conviendrait aujourd'hui de dépasser : citons en particulier la question du travail manuel (n° 31) et la référence aux services matériels fournis par les frères dans les congrégations cléricales (n° 11). Même si ces traits sont historiquement fondés, doit-on systématiquement lier, même partiellement, l'identité du frère au travail qu'il fournit, au risque de limiter son rôle et son intérêt au soutien matériel et financier qu'il assure à la mission ? C'est une question qu'il faudrait honnêtement se poser.

Dans la dernière partie du document (« Être frères aujourd'hui : un récit de grâce »), on sent bien toute la difficulté de l'exercice proposé par ce texte : revaloriser la vocation de religieux frère en cherchant des fondements à une identité – peut-être finalement introuvable – et ouvrir des pistes pour l'avenir. À ce titre, certaines réflexions ne manquent pas d'étonner, notamment dans la série de propositions « prophètes pour notre temps » (n° 37) qui lient la vocation de frère, pêle-mêle, à la promotion d'une vision féminine, à la sauvegarde de l'environnement et à l'usage intelligent des nouvelles technologies.

Il faut cependant noter, à l'avant-dernier paragraphe (n° 39 : « le vin nouveau dans des outres neuves »), un ensemble de remarques et de conseils qui, s'ils ne constituent pas une révolution de la pensée, demeurent très pertinents. On relèvera par exemple, pour

le cas des instituts « mixtes²⁰ », l'encouragement à « établir entre tous leurs membres un ordre de relations basé sur l'égalité, sans plus de différences que celles qui dérivent de la diversité de leurs ministères ». Dans le même point, le texte aborde « la question concernant la juridiction des frères dans ces instituts » – on comprend qu'il s'agit de l'hypothèse qu'un frère soit supérieur majeur – en souhaitant une résolution « avec détermination et dans un laps de temps opportun ». Rappelons qu'en 1996 Jean-Paul II, dans *Vita consecrata*, souhaitait déjà « que dans ces Instituts soit reconnue à tous les religieux la parité des droits et des obligations, excepté ceux qui découlent de l'Ordre sacré²¹ ».

En réalité, la question des relations à l'intérieur de notre congrégation dépasse la sphère canonique, comme l'ont rappelé nos récents chapitres généraux²², et appelle une opération « vérité » sur l'authenticité de ce que nous prétendons vivre et sur les conditions d'une mission spiritaine pertinente et efficace. Ce qui importe aujourd'hui, c'est d'entretenir le goût de la diversité et de la complémentarité au service d'une même mission et au sein d'une famille spiritaine où prêtres et frères, religieux et laïcs, hommes et femmes de diverses origines, soient unis par une même volonté de justice et de partage.

Mathieu BOULANGER
Marc TYRANT

²⁰ Dans le sens où en parle *Vita consecrata* au n° 61. Ce n'est donc, en principe, pas le cas de la Congrégation du Saint-Esprit qui, comme les Jésuites, les OMI, les Clarétains, etc., est un institut « clérical » dès l'origine.

²¹ JEAN-PAUL II, *Vita consecrata*, n° 61.

²² Documents finaux de Torre d'Aguilha (§ 6.16) et de Bagamoyo (§ 2.12).

Crise sociopolitique en R. D. du Congo ***Les théologiens de l'Université de Montréal interpellés***

Ignace NDONGALA MADUKU

Originaire de Kinshasa, en République Démocratique du Congo (RDC), Ignace Ndongala Maduku est professeur invité à l'Institut international Lumen Vitae de Bruxelles et chargé de cours à la Faculté de théologie et de sciences des religions à l'Université de Montréal.

Le vendredi 2 décembre 2016 s'est tenue à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, au Canada, une table ronde sur la crise sociopolitique congolaise. Organisée par le Groupe de théologies africaines subsahariennes (GTAS¹), la table ronde a connu la participation de trois intervenants² sous la modération d'Ignace Ndongala Maduku : Pascal Mukonde Musulay, avocat au barreau de Kinshasa et professeur d'université, Gaston Ndaleghana Mumbere, doctorant en théologie à l'Université Laval et Patrick Mbeko, journaliste d'investigation et analyste des questions

¹ Pour se faire une idée sur les activités du GTAS, on pourra consulter le site www.gtas.umontreal.ca et la revue *Scriptura* 15/1-2015 consacrée au thème Spiritualités africaines et construction de la paix en Afrique subsaharienne.

² On pourra lire, à titre indicatif, les contributions des intervenants : Pascal MUKONDE MUSULAY, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne : Entre droit, pouvoir et argent*, Globethics.net, 2016 ; Gaston NDALEGHANA MUMBERE, *La cloche ne sonnera plus à l'église de Butembo-Beni. Le viol n'était pas assez...*, Québec, Éditions Saint-Joseph, 2016 ; Patrick MBEKO, *Stratégie du chaos et du mensonge : Poker menteur en Afrique des Grands Lacs*, Montréal, Éditions de l'Érablière, 2014.

géopolitiques. Lisette Kabanga, militante féministe et théologienne de formation avait la délicate tâche de répondre aux trois intervenants. Ces derniers s'étaient colletés avec cette question : « Improbable démocratie en RD Congo ? »

Argent et pouvoir : moteurs ou freins de la démocratisation ?

Pascal Mukonde a répondu à cette question en mettant en regard la démocratie occidentale et la démocratie congolaise. Du modèle de la démocratie occidentale, il a retenu la procédure électorale. Cette démocratie est une forme de vie, un ensemble de procédures et une culture qui livrent en creux les limites de la démocratie congolaise. Cette dernière est une démocratie électorale dont les scrutins sont émaillés de crises et de violences sur fond de gangstérisme économique, d'assassinats, d'arrestations arbitraires et de corruption. Celle-ci est institutionnalisée par un pouvoir fragilisé par son extraversion. Un des effets pervers de cette extraversion est le rôle nocif joué par l'argent et les investissements étrangers qui demeurent des boulets entravant la marche de ce pays vers sa démocratisation. En effet, les intérêts du Congo se noient dans l'océan des dunes des profits des multinationales, des rentes des puissances occidentales et des États africains, de l'avidité des dirigeants congolais à qui profite sa démocratisation.

Femmes violées, avenir volé, mémoire voilée : l'impératif de libérer la parole

Gaston Mumbere a développé l'impact du viol à l'est de la RDC. Rappelons pour mémoire que ce pays est devenu la capitale mondiale du viol. Parler de ce fléau n'est pas seulement un exercice académique pour le théologien originaire de cette zone de non-droit. C'est pour lui, labourer les murmures, sanglots, soupirs et silences des victimes, élaborer un discours qui rend dicible la tragédie que d'aucuns écrivent dans les larmes et le sang. Leur drame est ignoré par les gouvernants congolais, et leur détresse méconnue par la communauté dite internationale. Comme Gaston le souligne, parler du drame de l'est de la RDC, ce n'est pas

discourir sur un fait divers, mais informer sur des dispositifs qui banalisent la cruauté et cautionnent la négation de la dignité humaine. C'est prêter sa voix au silence des victimes ; mieux, c'est devenir porte-voix des victimes.

Il est assez symptomatique que le génocide qui a cours à l'est de la RDC est occulté par le gouvernement central et ignoré par les bonnes consciences qui se moquent de plus d'un demi-million de victimes. Point n'est besoin de se lamenter ni de crier sa détresse. Il n'y a pas non plus place ici à la colère, à l'acrimonie ni à la résignation. Il est désormais nécessaire de débriefer le mutisme des gouvernants congolais, de briser le cercle de l'impunité et de décourager l'apathie de la communauté internationale. Face au viol systématique et massif institué en efficace et dévastatrice arme de guerre qui participe à la stratégie du chaos, il convient d'avoir le courage de la vérité³.

Perpétré en public, devant les siens, le viol entraîne des traumatismes physiques, psychiques et physiologiques qui détruisent non seulement les individus, mais la communauté dont les liens sociaux et familiaux sont renversés, niés, voire anéantis. En rendant un vibrant hommage au travail accompli par le Dr Mukwege et son équipe, Gaston invite les Congolais à ne pas se murer dans le mutisme ni se blottir dans la résignation. Sans esprit de vengeance, mais dans l'unique but de faire justice à la mémoire des victimes, il invite les Congolais à libérer la parole, divulguer l'indicible, rendre audible la souffrance des femmes violées, dénoncer les vrais responsables des viols, innover la mémoire de cette tragédie négligée et ne pas oublier les responsables de cette situation ineffable qui barre l'avenir à toute la population congolaise.

Une conspiration délibérée contre un Congo libre et démocratique

Patrick Mbeko reconsidère la crise congolaise actuelle à partir de sa genèse : le conflit rwando-rwandais de 1994. Il illustre combien

³ La crise congolaise invite les Congolais à la *parrhêsia*. Lire sur ce point Frédéric GROS, (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

les soubassements politiques et économiques de cette guerre entraînent l'invasion de la RDC par le Rwanda et l'Ouganda. Et depuis, la fumée montant des feux attisés par ces voisins envahisseurs cache le commerce de guerre dénoncé sans succès par les rapports des experts de l'ONU. Ce commerce s'accompagne d'une persécution des habitants de l'est, sommés de désertier les villages, les terres et surtout des régions minières. Cette politique, orchestrée par les deux pays voisins dont le soutien aux milices et rebelles n'est plus à démontrer, se concrétise sur le terrain par l'occupation des territoires désertés. Il est frappant, de ce point de vue, de corréler le silence qui couvre la tragédie de l'est du Congo aux enjeux économiques et financiers de la crise congolaise.

De plus, poursuit Patrick, alors que l'attention des médias en Occident est focalisée sur la Syrie, les milliers de morts congolais ne comptent pas ; car évoquer ces morts c'est, d'une part, hypothéquer les intérêts des acteurs majeurs (multinationales et puissances occidentales) et les bénéfices des acteurs apparents (Rwanda, Ouganda) et, d'autre part, c'est établir les responsabilités des uns et des autres.

Plus profondément, cette censure – mieux, ce silence qui dédouane les pyromanes occidentaux – consonne en Occident avec l'embargo des médias qui rechignent à informer les populations européennes et nord-américaines des affres de la crise congolaise. Le pillage systématique des richesses minières congolaises profite, selon Patrick, d'un désordre qui relève de la théorie du « chaos constructeur » des néoconservateurs Américains. Cette théorie s'accommode des élections volées, truquées « démocratiquement » dans l'unique but de garder au pouvoir les nègres de service décidés à pérenniser le pillage de la RDC. Patrick conclut en soulignant que reconnaître l'ampleur de la dé-démocratisation en cours n'implique pas de nier la possibilité de sa fin. Au contraire, c'est engager les Congolais à interpellier les acteurs majeurs de la crise sociopolitique de leur pays. Cette interpellation commence par la conscientisation des contribuables canadiens dont les taxes et impôts renflouent les caisses des compagnies minières canadiennes impliquées dans l'exploitation éhontée des minerais de la guerre en RDC.

Tous coresponsables du destin de la RDC

Lisette Kabanga a comparé la tragédie de la RDC au drame d'une dame dotée d'une beauté singulière. Convoitée par tant d'hommes, abusée, violée, abandonnée, elle est reprise par ceux qui prétendent l'aider à s'en sortir. Comble de malheur, cette générosité débouche sur une convoitise plus virulente qui laisse la pauvre exposée, sans défense, à la merci des violeurs et des voyeurs, des rodeurs et des vicieux. Dans une démarche prospective, elle s'est interrogée sur l'avenir des rejetons des viols. Que seront-ils dans dix ou quinze ans ?

Dans une perspective pragmatique, Lisette a interpellé les contribuables canadiens dont les taxes profitent à des compagnies minières canadiennes soutenant les gouvernants congolais démissionnaires et irresponsables. Elle a engagé les Congolais à se défaire de la mentalité attentiste qui espère sortir de la crise par la prière. Cette dernière a, selon elle, ôté au peuple congolais sa fougue guerrière et ramolli sa combativité.

À son avis, c'est avec des moyens artisanaux que les Congolais de la diaspora essaient de s'organiser pour conjurer l'histoire dont les multinationales et les puissances occidentales ont écrit par avance le scénario. Cette histoire – dont ils voudraient que les Congolais, apeurés et abusés, demeurent des acteurs passifs et programmés – est truffée de mensonges et de manipulations. Une autre histoire de la RDC est possible. Et d'insister : cette histoire autre s'écrit dans les interstices de la lutte contre la désinformation, dans la vulgarisation de l'information sur le dessein inavoué de nos voisins et de leurs mentors de maintenir la RDC sous tutelle et d'exploiter au moindre coût ses richesses. Aux Congolais d'ici et d'ailleurs de s'engager à libérer leur pays du joug des envahisseurs de quelque nature qu'ils soient.

Quelles résonances pour le discours théologique ?

À gros traits, on pourrait dire que la réponse à la question initialement posée ayant servi de thème à la table ronde est nuancée. L'échange qui a suivi les interventions des orateurs du

jour a permis néanmoins de dessiner une interface entre l'option morale de s'impliquer et la décision éthique de s'engager dans la démocratisation de la RDC. La persistance de l'insécurité à l'est de la RDC, avec son cortège macabre de morts, devrait irriguer la mémoire du théologien africain dont l'écriture est censée désorganiser l'oubli. Autrement dit, le théologien africain est convié à renouveler ses méthodes en les ouvrant largement aux sciences sociales et politiques. Là réside désormais la mission de la théologie : être un discours engagé et engageant, un dire sur un Dieu humain et libérateur.

Figure tutélaire de cet engagement, Jean-Marc Ela a illustré de façon exemplaire la fonction politique du théologien africain. Il a ouvert de nouvelles avenues balisées par une autre grammaire, une manière autre de conduire des recherches axées sur un diagnostic sur notre présent. Dire l'indicible, manifester simplement la vérité, décapier la mémoire des victimes, traquer le non-dit n'est pas simplement un exercice académique, c'est une forme de militance théologique qui préserve la tragédie congolaise de l'indifférence, de la banalisation et de l'oubli. De cet engagement du théologien on peut tirer argument pour souscrire à ces propos de M. Foucault : « Il faut que désormais l'information circule, de bouche à oreille, de groupe en groupe. La méthode peut surprendre, mais c'est encore la meilleure. Il faut que l'information rebondisse ; il faut transformer l'expérience individuelle en savoir collectif. C'est-à-dire en savoir politique⁴. » La table ronde sur l'improbable démocratie en RDC s'est essayée à une telle transformation. Assurément, le GTAS, pour sa part, s'attelle cette année à faire circuler l'information : la théologie africaine devra être engagée et engageante.

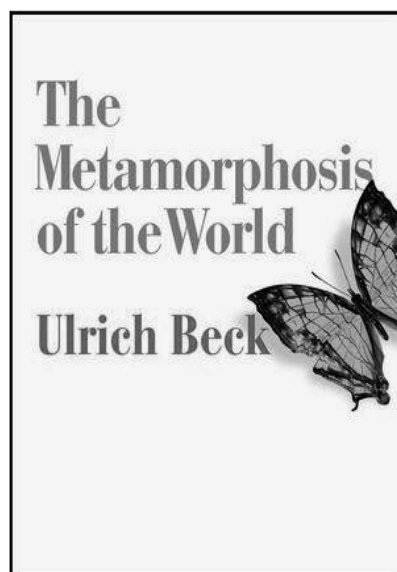
Ignace NDONGALA MADUKU

⁴ Michel FOUCAULT, cité par Jérôme LAMY, « *In or out ? La ritournelle sartrienne de l'engagement* » chez Foucault, Bourdieu et quelques autres », dans Jean-François BERT et Jérôme LAMY (dir.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 311.

Recensions

Ulrich Beck, *The Metamorphosis of the World*, Cambridge, Polity, 2016, 223 p., 13,89 \$.

Ulrich Beck est un sociologue allemand bien connu depuis les années quatre-vingts pour ses analyses sur la « société du risque ». Ce livre sur *La métamorphose du monde* était encore en chantier à la mort de Beck en 2015 ; il vient tout juste d'être publié en allemand. L'auteur commence par une étonnante confession : « Bien qu'ayant enseigné la sociologie et étudié la transformation des sociétés modernes depuis de longues années, je restais dans l'incapacité de répondre à la question simple mais essentielle : "Comment interpréter les grands événements se déroulant sous nos yeux à la télévision ?" ; et il me fallait reconnaître mon échec. Je ne voyais aucun concept ni aucune théorie pouvant rendre intelligible, comme le demande le philosophe allemand Hegel, les bouleversements du monde actuel. » (p. 3) Sa perplexité n'aurait probablement fait que grandir devant ce qui se passe en Allemagne et aux États-Unis en ce début d'année 2017.



Dans cet ouvrage posthume, il revient un peu en arrière et suggère quelques traits majeurs pour brosser un tableau de notre temps. Les principales catégories d'analyse ne peuvent plus être le changement, la transformation, l'évolution ni la révolution « car nous vivons dans un monde qui n'est plus simplement en train de changer : il se métamorphose » (p. 3). De façon tout à fait appropriée, la couverture du livre présente un papillon (pas dans l'édition allemande, hélas !). La notion de métamorphose implique un changement très profond et radical vis-à-vis duquel les instruments traditionnels du sociologue ne servent plus à grand-chose. (chap. 4)

Beck voit le changement climatique comme l'un des traits principaux du monde actuel : même si on peut avoir des avis très divers sur la signification et les implications de ce phénomène, le point important est que ses conséquences ne sont ni simples ni univoques. Le changement climatique pourrait même favoriser certains acteurs, par exemple les producteurs de vin ici ou là (p. 92*sq.*). L'auteur ne s'intéresse pas d'abord aux problèmes liés au phénomène ni à leurs éventuelles solutions, mais bien davantage à ses conséquences positives et imprévues ainsi qu'à la nécessité de bien apprécier les effets négatifs des progrès réalisés. Le changement climatique fait apparaître, par exemple, « de nouveaux contours de l'inégalité », obligeant à revoir le tracé des frontières en fonction davantage de l'altitude par rapport au niveau de la mer que des indications des cartes traditionnelles. C'est ainsi que le cyclone Katarina de 2005, aux États-Unis, passe de catastrophe « naturelle » à révélateur de structures racistes persistantes : un « déluge raciste » (p. 85).

Un autre trait de notre monde est le défi d'assumer les conséquences non voulues des découvertes et nouveaux développements. Ainsi la métamorphose de la condition de parent (chap. 2) : les « pionniers de la médecine reproductive ne voulaient nullement modifier notre vision de l'humanité ». Leur objectif était tout à fait classique : aider les couples en détresse, mari et femme, à avoir leur enfant (p. 24*sq.*). Mais, après plusieurs décennies, nos sociétés se retrouvent en fait devant toute une technologie industrielle de méthodes de reproduction appelant des cadres juridiques appropriés (la loi allemande ne permet pas de « louer » un service de grossesse auprès d'une mère porteuse en Inde, bien que cela corresponde à une façon « d'externaliser le capitalisme » dans le cadre de la « production d'un enfant »). Apparaissent de nouvelles approches – avec tout un combat pour les défendre – sur ce qu'est un père ou une mère, y compris sur les statuts respectifs du « père » et du donneur de sperme, sur ce qu'est le mariage, etc.

Ce ne sont là que deux exemples tirés du livre pour indiquer que le changement ne s'opère pas seulement dans une direction prévue, mais qu'il produit des effets très divers. L'éthique, la justice sociale ou les droits humains ont à se positionner devant les effets négatifs des développements actuels, et pas seulement à viser une répartition équitable de leurs avantages. Dans ce monde d'interdépendance, analyses et solutions ne peuvent plus se limiter à l'État-nation. Quelle instance doit édicter les lois encadrant des situations comme celle, par exemple, d'une mère porteuse en Inde dans le cas où le couple européen décède avant d'avoir reçu son enfant ? (p. 30)

La seconde partie du livre est consacrée à divers thèmes : de la classe à la classe à risque (inégalité sociale) ; le pouvoir (politique de l'invisibilité) ; le « catastrophisme émancipatoire » dans lequel des biens communs surgissent comme effets secondaires d'événements négatifs (de nouveau le cyclone Katrina) ; l'échec des institutions ; les relations entre

nations... L'auteur examine finalement les options possibles pour « unir dans le déclin » (p. 187*sqq.*), espérant que puisse intervenir une socialisation différente des jeunes générations.

À sa mort, Ulrich Beck a laissé cet ouvrage inachevé sur son bureau. Cela explique peut-être la rareté des notes et des références. Mais c'est aussi, me semble-t-il, un avantage : il ne pouvait pas entrer dans une minutieuse élaboration d'arguments irréfutables ; mais le livre offre des perspectives stimulantes se déployant sur un vaste horizon ; cela relève davantage d'une certaine sagesse que d'une construction sociologique.

Un livre que j'apprécie fort pour ce côté tonique. À bien des reprises il mentionne très clairement certains aspects négatifs de la religion, du christianisme en particulier, ou de la mission colonialiste. Mais ces amples considérations ont, à mon sens, beaucoup de souffle. Beck ne se laisse pas aller à une vision futuriste idyllique : la métamorphose est imprévisible, pouvant tourner au désastre aussi bien qu'à la réussite. Plutôt que de prétendre offrir une nouvelle théorie sociale englobante, il s'en tient à sa perplexité. Peut-être est-ce là aussi sagesse ?

De mon point de vue de Missionnaire du Verbe Divin (SVD), je trouve très stimulante l'importance que l'auteur accorde au changement climatique : notamment par rapport à la justice et à la paix, à la spiritualité de la création. Ses considérations sur le développement du numérique rejoignent l'intérêt pour la communication développé dans mon institut. Il mentionne des agents nouveaux et inattendus du changement qui pourraient se révéler acteurs créatifs de l'avenir, ces personnes que la vision missionnaire SVD désigne sous le terme de « partenaires de dialogue ». Enfin, j'interpréterais l'image centrale de la métamorphose – sans doute en désaccord avec Beck sur ce point – dans la ligne de la *missio Dei* : travaillé par l'Esprit de Dieu, le monde vit une transformation lui donnant un visage plus définitif.

Christian Tauchner

Frans Timmermans, *Fraternité. Retisser nos liens*. Édition originale en néerlandais : *Broederschap* (2015) ; traduit par Philippe Noble. Paris, Philippe Rey, 2016, 96 p., 9,00 €.

Alors que le titre de l'ouvrage semble annoncer des considérations morales assez générales, plus d'un lecteur sera surpris de découvrir que l'auteur est en fait l'ancien ministre des Affaires étrangères des Pays-Bas et l'actuel premier vice-président de la Commission européenne ; un homme pleinement engagé dans l'action politique. C'est justement l'intérêt du propos de Frans Timmermans que d'établir un lien entre des convictions éthiques fondamentales et des orientations

politiques liées à un contexte précis : celui de l'Europe en ces années 2015 et 2016. On peut être en désaccord sur certains points ; il est difficile de contester l'intérêt de pareilles réflexions.



C'est un livret de petit format (12x18) rapidement parcouru. Pas de chapitres. Une simple succession, à la logique assez claire, de paragraphes sans titres, longs de une à quatre pages. Présentée comme la traduction de l'original néerlandais de 2015, l'édition française comprend en fait l'évocation de plusieurs événements du printemps et de l'été 2016 : de toute évidence, l'auteur a mis son texte à jour à l'occasion de cette traduction. Un auteur qui, par ailleurs, se révèle familier du monde culturel français.

Avec une certaine gravité, Frans Timmermans relève le côté inquiétant de certaines réalités de ce début de XXI^e siècle : les attaques terroristes à répétition, la dérégulation du secteur financier, l'actuelle difficulté pour l'Europe à gérer l'accueil de réfugiés, sorte de test pour son avenir... De façon peut-être plus fondamentale, il y a la montée sournoise d'une indifférence aux autres personnes ou autres peuples : dans ce « qu'est-ce que ça peut nous faire ? », l'auteur diagnostique comme une perte d'humanité. La sortie de la Grande-Bretagne de l'Union européenne traduit quelque chose de ce repli sur soi.

Devant un tel affaiblissement du lien social, l'auteur estime que l'Europe n'est pas à l'abri du risque de replonger dans des tragédies rappelant celles de la première moitié du XX^e siècle. Mais, refusant toute résignation à une décomposition annoncée du projet européen, il engage une réflexion sur la manière dont il est possible de réagir tant au niveau des relations sociales les plus ordinaires qu'au niveau politique national ou international. « Retisser nos liens », selon l'expression du sous-titre, cela veut dire commencer par reconnaître l'interdépendance de tous les humains à l'intérieur de chaque société et des diverses sociétés entre elles ; cela peut devenir une réelle chance de consolidation du lien social. Il s'agit aussi, entre autres démarches, de démasquer l'instrumentalisation de la peur par les courants populistes ou le dangereux simplisme qui consiste à opposer les « élites » et le « peuple »... En contrepartie : s'ouvrir à la « langue » des autres, valoriser leurs ressources parfois cachées...

Des réflexions empreintes à la fois de réalisme et d'espérance. Des propositions qui voudraient redonner un souffle au projet européen, en fidélité à l'esprit et aux intuitions de ses initiateurs.

Jean-Michel Jolibois

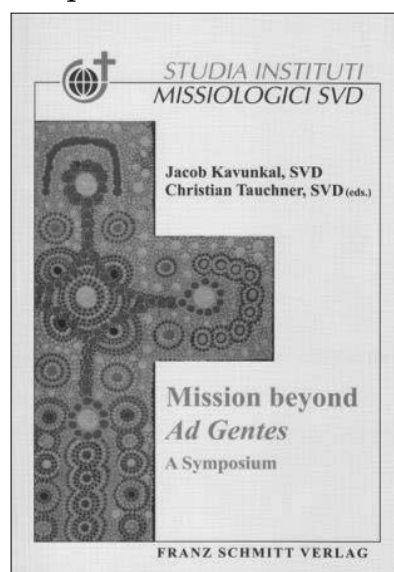
Jacob Kavundal svd, Christian Tauchner svd (eds.), *Mission beyond Ad Gentes. A Symposium*. « Studia instituti missiologici svd 104 ». Siegburg, Franz Schmitt, 2016, 243 p. (*Contact pour la diffusion : missionswissenschaft@steyler.de*)

L'ouvrage rassemble les interventions lors du colloque international, organisé par les Missionnaires du Verbe Divin (SVD) les 2 et 3 octobre 2015, qui s'est tenu à l'Université de Melbourne, en Australie, dans le cadre de l'Institut de théologie Yarra (*Yarra Theological Union*). Douze missiologues du Verbe Divin venus de divers horizons et une religieuse Missionnaire Servante du Saint-Esprit (SSPS) se sont penchés sur l'héritage du décret conciliaire sur la mission, *Ad gentes*, dans le contexte des grands défis contemporains. Les SVD ont joué un rôle important dans l'élaboration du document : c'est dans leur résidence de Nemi, près de Rome, que s'est réuni le comité de rédaction et c'est leur supérieur général d'alors, le P. John Schütte, qui en assurait la vice-présidence. Cinquante ans plus tard, les organisateurs du colloque voulaient continuer à approfondir la réflexion sur la mission.

Vatican II a orienté le regard de la communauté catholique vers les défis du monde moderne, définissant comme missionnaire l'Église tout entière et pas seulement quelques-uns de ses membres. Le pape François dit de l'Église qu'elle est une communauté de « disciples-missionnaires » (EG 120). L'horizon de l'activité missionnaire s'est aussi élargi. Outre la proclamation et l'implantation de l'Église, on considère la source de la mission : l'amour créateur de Dieu (AG 2, LG 2) ; l'activité missionnaire devient ainsi une collaboration au plan de Dieu pour le monde : le Royaume de Dieu. Selon la formule qui a désormais cours : « Ce n'est pas l'Église qui a une mission, c'est la mission – de Dieu – qui a une Église » (p. 23).

La question est alors de savoir dans quelle mesure l'Église, les missionnaires en particulier, a répondu à cet appel de Vatican II de s'impliquer dans cette mission de Dieu face aux défis du monde actuel, défis qui ont focalisé l'attention du colloque de Melbourne. C'est sous cet angle missionnaire qu'ont été abordées diverses réalités : le rôle des paroisses, la place des femmes, la réconciliation, les contextes multi-religieux, les migrations, l'écologie, l'éducation, etc.

Mentionnons, par exemple, l'évocation par Stephen Bevans du rôle important joué, au XX^e siècle, par la pensée protestante de Karl Barth et de Karl Hartenstein sur la notion de *Missio Dei* et sur la nature missionnaire de l'Église s'enracinant dans la Trinité. Sa réflexion sur la



mission comme *theosis* (« divinisation »), à partir des études pauliniennes de Michael J. Gorman, est aussi très séduisante. Mary John, la seule femme à intervenir au colloque, note qu'*Ad gentes* ne fait aucune référence explicite aux femmes missionnaires ; des documents ultérieurs en parlent, mais sans aucunement « reconnaître le génie féminin » (p. 52) et en cantonnant trop facilement la femme aux questions relatives aux enfants, à la famille, au mariage... Thomas Hugues fait remarquer qu'avec Vatican II les missionnaires d'Amérique latine ont pris conscience de leur « myopie pastorale ». Jusqu'alors, ils n'avaient pas suffisamment été attentifs à la souffrance de certains, par exemple des Afro-brésiliens tout juste affranchis de l'esclavage (p. 61). À son avis, pour trouver sa véritable identité en Amérique latine, la vie consacrée doit développer trois dimensions : l'expérience de Dieu, la vie commune et la mission.

En introduction, Jacob Kavundal présente brièvement les diverses contributions. Notons une inexactitude à propos de celle de Lazar Thanuzraj Stanislaus sur le dialogue interreligieux. Kavundal a ce raccourci : « le dialogue interreligieux va devenir une forme éminente de l'évangélisation et peut-être la seule voie d'accomplissement de la mission » (p. 15). Une telle affirmation accorde trop d'importance au dialogue interreligieux dans l'activité missionnaire. Stanislaus dit en fait : « le dialogue interreligieux va naturellement devenir une forme éminente de l'évangélisation et, probablement *par endroits* "le dialogue va être la seule voie praticable pour accomplir la mission" (Jacques Dupuis) » [je souligne]. Cela semble plus mesuré. Dupuis s'appuie ici sur son expérience missionnaire en Inde.

Dans ces actes du colloque de Melbourne sur l'actualité d'*Ad gentes*, nous disposons d'une volumineuse étude offrant nombre d'importantes réflexions susceptibles d'aider à mieux relever les défis missionnaires du monde contemporain.

Peter Baekelmans

Étienne Osty, *Mémorial des Spiritains à la Réunion. Trois siècles d'histoire missionnaire - Deux cents ans de présence en terre réunionnaise*. Édition à compte d'auteur, 2016, 385 p., 28,00 €. Diffusion : Procure des missions - 30, rue Lhomond 75005 Paris (libprocssp@free.fr).

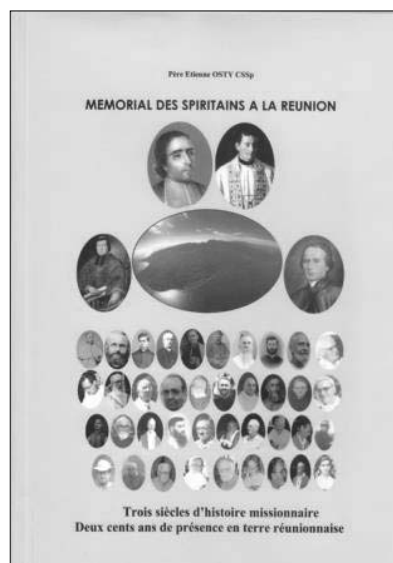
Ce livre du père Osty paraît à l'occasion du 300^e anniversaire de l'arrivée du premier spiritain à la Réunion : le père Guillauteau. L'intérêt de l'ouvrage est surtout de faire connaître le travail des spiritains dans l'île. Mais on y découvre aussi la vie et l'œuvre des fondateurs de la Congrégation ; le dévouement de Levavasseur, créole réunionnais lui-

même, qui est à l'origine de « l'Œuvre des Noirs » et de la Société du Saint-Cœur de Marie.

Il comporte douze chapitres que l'on pourrait résumer ainsi : Vie et œuvre de Poullart des Places, fondateur des spiritains ; les missionnaires sortis du Séminaire du Saint-Esprit depuis 1703, date de la fondation de la Congrégation, jusqu'en 1848 ; fusion avec la Société du Saint Cœur de Marie (Canada, Asie, colonies françaises surtout à partir de 1805) ; engagement de Monnet, de Levavasseur et de ses collègues dans l'Œuvre des noirs ; vie et œuvre de Libermann, second fondateur des spiritains ; création du diocèse de Saint-Denis en 1850 et portrait des évêques successifs. Suivent les œuvres des spiritains de 1850 à 1919 : fondation par Levavasseur et mère Aimée Pignolet de Fresnes de la Congrégation des Filles de Marie ; ouverture de la léproserie de Saint-Bernard, d'une école technique pour enfants d'esclaves à la Rivière-des-Pluies, installation d'une maison d'anciens à la Providence, de la colonie pénitentiaire de l'Îlet-à-Guillaume. Puis c'est le temps du « mandat » spiritain, de 1919 (moment où le pape exige que la Congrégation prenne en charge le diocèse) jusqu'en 1976, date de l'ordination épiscopale de M^{gr} Aubry, diocésain réunionnais. Ensuite, il est question de la création d'une province spiritaine de l'Océan indien (en fait, il y aura une province malgache et trois groupes : Réunion, Maurice et Seychelles) et enfin de diverses figures spiritaines de 1817 à 2016 ; cela constitue la partie inédite, des pages 243 à 367. La plus grande partie de l'ouvrage est la transcription de plusieurs conférences données en 2002 à « Radio Arc-en-ciel », la radio catholique diocésaine.

Le livre est abondamment illustré de photos d'églises (nombre d'entre elles construites par les spiritains), de paysages et de groupes de spiritains ; il se termine par une liste des 258 spiritains, pour beaucoup avec leur photo, qui sont originaires de l'île ou y ont travaillé. On peut regretter l'absence de biographie d'un certain nombre de confrères, mais les principaux y sont, en particulier ceux qui sont considérés par les réunionnais comme des saints : les pères Raimbault, Boiteau, Rigolet, Philippona et ceux qui sont nommés ci-dessous.

L'île de la Réunion a une place spéciale dans la Congrégation du Saint-Esprit. En plus d'avoir vu naître le père Levavasseur, elle a vu travailler sur son sol quatre futurs supérieurs généraux : les pères Warnet, Monnet, Levavasseur et Le Roy. Elle a aussi donné à l'Eglise neuf évêques ayant d'abord été missionnaires chez elle.



Roger Tabard

Benoît Billot, *Lumières dans l'ordinaire des jours*. Paris, Médiaspaul, 2016, 128 p., 12,00 €.

Moine bénédictin familier des spiritualités d'origine asiatique, l'auteur nourrit son propos de ce double enracinement qui constitue l'un des atouts de ces quarante-six brèves méditations, d'environ deux pages chacune, regroupées en quatre ensembles thématiques. La plupart d'entre



elles ont été publiées dans l'hebdomadaire *La Vie*.

Le point de départ de chaque méditation : un fait de vie, une rencontre, un paysage chargé d'humanité, d'histoire... Cela prend parfois la forme d'une courte parabole. Rien de prétentieux. Un langage simple. Outre la sensibilité de l'auteur aux spiritualités venues d'Asie, l'intérêt de ce petit recueil se trouve surtout dans la qualité du regard posé sur les faits, les personnes, les choses : là où bien d'autres glisseraient à la surface des réalités, Benoît Billot, en vrai contemplatif, perçoit des signes de la présence du Divin, des appels à aller plus loin dans sa quête spirituelle. Une qualité du regard qui est au cœur de toute démarche missionnaire authentique.

La photo de couverture peut être trompeuse : ce n'est pas « dans les nuages » que ces méditations invitent à chercher lumière et sagesse, mais bien, selon les mots du titre, « dans l'ordinaire des jours ».

Jean-Michel Jolibois

Achevé d'imprimer par Corlet, S.A. – 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2017 – imprimé en France
Commission Paritaire des Publications de Presse: Certificat n° 1020 G 83668

SPIRITUS

est une revue d'expériences et de recherches missionnaires. Elle se construit à partir des événements de la vie des communautés humaines et chrétiennes des divers continents. Elle rassemble, partage et approfondit les questions suscitées par l'annonce du Royaume de Dieu aujourd'hui.



Revue trimestrielle fondée en 1959 par les spiritains et gérée en commun par 12 Instituts missionnaires :

- Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)
- Société des Missions Africaines
- Missions étrangères de Paris
- Scheutistes
- Spiritains
- Société du Verbe Divin
- Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (Sœurs Blanches)
- Franciscaines Missionnaires de Marie
- Notre-Dame des Apôtres
- Saint-Joseph de Cluny
- Spiritaines
- Oblats de Marie Immaculée

Spiritus est un instrument de libre recherche au service de la Mission.
Les positions prises par les différents auteurs n'engagent qu'eux-mêmes.



Rédaction et administration de la revue
12 rue du P. Mazurié – 94550 Chevilly-Larue – France
Tél. : 01 46 86 70 30
courriel de la rédaction : spiritus.redaction@wanadoo.fr
courriel du service abonnements : asso.spiritus@gmail.com

N° de commission paritaire : 1020 G 83668

Directeur de la publication : Jean-Michel Jolibois

Directeur adjoint : Elvis Elengabeka

Administrateur : Jean du Pouget

Secrétaire : Gérard Tronche

Comité de rédaction : Peter Baekelmans, cicm ; Bertrand Évelin, omi ; François Glory, mep ; Marthe Laisne, cssp ; Paul Quillet, sma ; Marie-Pauline Somda, fmm ; Christian Tauchner, svd ; Guy Vuillemin, pb ; Marie-Renée Wyseur, smnda.

Conseil de rédaction : Sidnei Marco Dornelas ; Dennis Gira ; Evelyn Monteiro ; Paulin Poucouta ; Helmut Renard ; Anne-Sophie Vivier-Muresan et les membres du Comité de rédaction.

Périodicité : mars, juin, septembre, décembre.

Cum permissu superiorum/Reproduction interdite sans autorisation.

TARIFS des ABONNEMENTS

Zone 1 : Europe - USA - Canada - Japon - Corée - Hong Kong - Singapour - Taïwan - Thaïlande - Australie - RSA **40 € - US\$ 44 - CAN\$ 60**

Zone 2 : tous les autres pays **30 € - US\$ 33 - CAN\$ 45**

Vente au numéro : 12 € le cahier.

L'affranchissement par avion est compris

Tout abonnement non renouvelé fin juillet de l'année en cours sera automatiquement suspendu. Tout moyen de liaison et toute correspondance d'un abonné ou d'un intermédiaire payeur doivent indiquer impérativement le numéro d'abonné (de 1000 à 4500 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires). Cf. « référence » sur les factures.

C.C.P. : Revue Spiritus 16.507.10 F Paris

Évitez les chèques bancaires étrangers et faites usage d'un virement international :

IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053.

BIC : PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue Spiritus.