

Spiri tus

Actualité missionnaire

- "La Joie de l'Évangile"

Dossier

Questions venues des pentecôtismes

Chroniques

- Colloque Scream
- Sagesse biblique et mission
- "Sainte ignorance"

N° 216

Septembre 2014

Édito : Que veut nous dire l'Esprit ?

Actualité missionnaire

Paulo Suess

L'Église « en sortie »

La joie de l'Évangile : du vin et des gouttes d'amertume

263

L'article se présente comme une sorte de guide de lecture de la récente exhortation apostolique *Evangelii gaudium* du pape François. Il formule aussi une appréciation sur le document. Dans un langage imagé, l'auteur en souligne d'abord les grandes orientations lui paraissant fécondes pour une authentique annonce de l'Évangile : c'est le bon vin offert. Il fait part ensuite de sa préoccupation à propos de quelques points auxquels il aimerait voir le pape plus attentif : les quelques gouttes d'amertume.

Dossier : Questions venues des pentecôtismes

Michel Mallèvre

Les pentecôtistes

Aperçu historique et questions posées aujourd'hui

277

Au sein du vaste mouvement pentecôtiste-charismatique, la multiplicité et la diversité des dénominations sont telles qu'il était nécessaire, au début de ce dossier, de dresser, même sommairement, une perspective historique du mouvement ainsi que de brosser un tableau général du panorama actuel. C'est ce que propose l'auteur de cet article. Il analyse aussi les raisons du succès de ces Églises ou mouvements et suggère quelques attitudes fondamentales lui paraissant constructives.

John Mansford Prior

Le pentecôtisme en Indonésie :

leçons d'une croissance phénoménale

291

Devant le développement spectaculaire sur l'archipel indonésien, comme ailleurs en Asie, du courant pentecôtiste sous ses diverses formes, l'auteur s'appuie sur cinq récentes enquêtes sociologiques chiffrées pour mettre en lumière les motivations des personnes attirées par de tels groupes ainsi que d'autres facteurs favorisant ce phénomène. Il s'efforce d'en dégager la signification théologique et propose plusieurs pistes de réflexion sous forme de défis pastoraux adressés à l'Église catholique.

Andrea Damacena Martins

**Le pentecôtisme catholique au Brésil :
sa croissance et ses courants**

307

Le visage de l'Église a beaucoup changé ces des dernières décennies au Brésil, du fait notamment du développement du pentecôtisme tant dans l'Église catholique que dans les Églises d'origine protestante. L'auteure examine le développement du Renouveau charismatique catholique. Elle expose son point de vue de sociologue sur les principaux aspects culturels et religieux de ce phénomène ; un regard qui peut éclairer le discernement des théologiens et des pasteurs sur le sens de ces évolutions.

Silvia Cristofori

**La renaissance dans l'après-génocide
Aspects du mouvement pentecôtiste au Rwanda**

319

Ayant eu l'occasion de mener une recherche s'appuyant sur une enquête de terrain dans le Rwanda des années 2007 à 2009, l'auteure fait part ici de quelques éléments de son travail sur le positionnement et le mode de fonctionnement des Églises néo-pentecôtistes dans le contexte particulier de l'après-génocide. Elle décrit et analyse notamment certains rituels d'intercession et certaines pratiques d'interprétation prophétique.

Damien Etshindo

**Essor des « Églises de réveil » au Congo Kinshasa
Quels défis pour l'Église catholique ?**

327

Kinshasa est l'une des grandes métropoles d'Afrique sub-saharienne où les groupes néo-pentecôtistes se sont multipliés de façon étonnante au cours des dernières décennies. L'auteur en fait un bref historique. Il tente de repérer les principaux facteurs ayant favorisé un tel développement et un pareil succès auprès de la population. Mettant à profit d'autres analyses du même type, il fait apparaître à la fois les ambiguïtés et les atouts de ces Églises. Il y voit un certain nombre d'appels qu'il s'efforce d'articuler.

Raymond Pfister

Le pentecôtisme en Europe

343

Dans un « vieux continent », à l'histoire et au profil très complexes sur le plan culturel et religieux, le pentecôtisme s'est implanté dès sa naissance et continue de se développer sous de multiples formes. C'est cette réalité plurielle que l'auteur s'applique à dépeindre de son point de vue de pentecôtiste. Il dégager quelques grands axes de ce puzzle européen, en caractérise les grands traits, évoquant aussi la constitution actuellement de réseaux de coopération entre les diverses familles qui le composent.

Chroniques

Bede Ukwuije

**L'Église en Afrique : de Vatican II au troisième millénaire
Colloque du SCEAM – Rome – 24-25 avril 2014**

361

Les cinquante années qui ont suivi le concile Vatican II ont été pour toute l'Église catholique une période de grands changements, mais tout particulièrement en Afrique et sous de multiples aspects. Le but du colloque organisé à Rome à l'initiative du SCEAM, était de jeter un regard rétrospectif sur ces cinq décennies en vue d'éclairer l'avenir. L'auteur de l'article ramasse l'essentiel de ce qui en a émergé.

Elvis Elengabeka

Sagesse biblique et mission

Colloque Faculté de théologie de Lille – 15-17 mai 2014

367

C'est un aperçu du colloque, organisé par l'Association francophone œcuménique de missiologie et plusieurs instituts de théologie, qui s'est tenu en mai dernier à l'Université catholique de Lille. L'auteur nous en présente le thème conjuguant, sous plusieurs points de vue, une étude biblique à une perspective missionnaire. Il souligne la fécondité de la dimension œcuménique du colloque et l'intérêt qu'il voit dans le travail accompli.

Bertrand Evelin

La Sainte Ignorance

Présentation du livre d'Olivier Roy

370

L'article présente un aperçu de cet ouvrage, datant d'il y a quelques années, comme en écho au dossier central de ce cahier 216. C'est un accès au regard résolument critique que le politologue, spécialiste du monde de l'Islam, porte sur certaines formes religieuses apparues il y a peu dans le paysage culturel mondial et qu'il qualifie de fondamentalistes. Bien que très diverses, elles offrent, aux yeux de l'auteur, plusieurs traits communs liés au phénomène actuel de la mondialisation.

Livres

Recensions

375

Emmanuelle Kadya Tall, *Le candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales.*

Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre.*

Walter Kasper (dir.), *Theological Studies on Martyrdom.*

Yolande Nicole Boinnard, *Oser la colère. Théologie d'une émotion.*

Élian Cuvillier et Jean-Daniel Causse, *Traversée du christianisme. Exégèse, anthropologie, psychanalyse.*

François de Gaulle avec Victor Macé de Lépinay, « *J'ai vu se lever l'Église d'Afrique* ».

Gertrude d'Helfta, *Le héraut de l'amour divin.* Lu par Marie-Béatrice Rétif.

L'Esprit à l'œuvre

De nos jours, nous sommes confrontés à un paysage ecclésial en mutation radicale, ce qu'on appelle le « christianisme mondial », dans lequel la majorité des chrétiens soit vivent dans le sud et l'est du globe, soit en sont originaires. [...] L'émergence, en différents lieux, de forts mouvements pentecôtistes et charismatiques est l'une des caractéristiques les plus remarquables du christianisme mondial actuel. Que nous apprend et nous indique ce « déplacement du centre de gravité du christianisme » pour les théologies, programmes et pratiques en matière de mission et d'évangélisation ?

Notre rencontre avec le Dieu trine est certes intérieure, personnelle, communautaire également, mais elle nous oriente en même temps, dans l'engagement missionnaire, vers l'extérieur. Les symboles et titres traditionnellement attribués à l'Esprit (tels que feu, lumière, rosée, fontaine, onction, guérison, fusion, chaleur, consolation, réconfort, force, repos, laver, resplendir) montrent que l'Esprit est familier de nos vies, en rapport avec tous les aspects des relations, de la vie et de la création qui sont l'objet de la mission. L'Esprit nous fait entrer dans divers moments et situations de la vie, il nous amène à rencontrer d'autres personnes, il nous fait pénétrer dans des espaces de rencontre et dans des lieux critiques où se déroulent des luttes humaines.

Ce n'est pas à nous d'affirmer que l'Esprit est avec nous ; ce sont les autres qui doivent le reconnaître du fait de la vie que nous menons. L'apôtre Paul l'exprime en encourageant l'Église à porter les fruits de l'Esprit, qui sont : « amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur et maîtrise de soi » (Ga 5, 23). En portant ces fruits, nous espérons que les autres verront à l'œuvre la puissance et le pouvoir de l'Esprit.

*Ensemble vers la vie : Mission et évangélisation
dans des contextes en évolution, n° 5, 26, 28.
Conseil œcuménique des Églises, septembre 2012*

Que veut nous dire l'Esprit ?

En fin novembre dernier, un peu plus d'un an après le synode sur la nouvelle évangélisation présidé par Benoît XVI, le pape François adressait aux fidèles l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* où transparaît non seulement la réflexion des Pères synodaux, mais aussi la vision personnelle du nouveau pape sur l'évangélisation. Certains de nos lecteurs et lectrices ont pu s'étonner que *Spiritus* ne se soit pas encore fait l'écho de ce texte riche qui vient manifestement prendre place dans la lignée des grands documents du magistère d'après Vatican II traitant explicitement de la mission, notamment de *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (1974) et *Redemptoris missio* de Jean-Paul II (1990). Il faut dire qu'au cours des mois qui ont suivi cette parution, les commentaires et analyses n'ont pas manqué, dans la presse écrite en particulier, et nous avons voulu éviter de répéter ce que beaucoup pouvaient trouver dans leurs quotidiens ou mensuels habituels. Nous avons pris le parti de proposer plutôt une lecture et une réflexion bénéficiant d'un peu de recul et pouvant être enrichies par un regard sur la façon dont ce document a pu être reçu ici ou là, et peut-être aussi par l'évocation de diverses initiatives ou orientations s'en inspirant déjà. C'est pourquoi *La Joie de l'Évangile* fera l'objet du dossier central de notre numéro 218 de mars 2015, qui tentera de mettre le document en dialogue avec l'expérience missionnaire vécue en divers contextes humains et ecclésiaux. Mais, sans attendre mars prochain, nous publions dans le présent cahier, sous la rubrique « Actualité missionnaire », un article constituant à la fois une sorte de guide de lecture et une appréciation globale de l'exhortation par un bon connaisseur du contexte latino-américain familier à l'ancien archevêque de Buenos Aires.

Il se trouve que le présent dossier sur les pentecôtismes fait écho, sans que nous l'ayons planifié, à l'un des accents majeurs d'*Evangelii gaudium*. L'exhortation adresse en effet une invitation pressante aux disciples du

Christ, et spécialement aux pasteurs, à se faire proches de toute personne humaine, et en particulier de celles qui se trouvent marginalisées ou en situation de détresse. Au n° 169, le nouvel évêque de Rome écrit : « Nous devons donner à notre chemin le rythme salubre de la proximité, avec un regard respectueux et plein de compassion mais qui en même temps guérit, libère et encourage à mûrir dans la vie chrétienne. » Or l'une des choses qui ressort du dossier de ce cahier c'est précisément que si certains fidèles s'éloignent de leurs communautés chrétiennes habituelles pour se tourner vers des groupes ou mouvements d'inspiration pentecôtiste, c'est souvent parce qu'ils n'ont pas trouvé, autant qu'ils le souhaitent, proximité, présence chaleureuse et fraternelle, attention bienveillante à leurs questions et attentes concrètes du moment.

Même si ces attentes peuvent être porteuses d'ambiguïtés, elles n'en sont pas moins un appel à mieux écouter ces personnes et à nous rendre, autant qu'il est possible, disponibles pour les accompagner dans leur pèlerinage humain et dans l'approfondissement d'une foi chrétienne appelée à être non seulement une expérience affective et consolante de la présence de Dieu ici et maintenant, mais aussi une attente patiente et persévérante d'un salut qui reste toujours encore à venir. Quand on considère l'ampleur du mouvement pentecôtiste, touchant sous diverses formes tous les continents et dans des proportions tout à fait considérables, les questions et appels qui en sont issus peuvent difficilement être pris à la légère. Sans perdre de vue son caractère multiforme et fort complexe, l'objectif de ce dossier est d'offrir un aperçu de quelques unes des motivations y attirant les nouveaux adeptes ainsi que des réactions et réponses concrètes des Églises catholiques locales, en tentant de discerner ce qu'à travers tout cela l'Esprit veut nous dire.

*Un dernier mot, à la fin de cet éditorial, pour attirer l'attention de nos lecteurs et lectrices sur le colloque qui se tiendra en fin novembre prochain et qui est annoncé de façon plus précise en page 374 de ce cahier. Organisé conjointement par la revue *Spiritus* et le REPHI (Réseau philosophique de l'interculturel) de l'Institut catholique de Paris, il se veut un espace permettant d'approfondir la réflexion sur la rencontre de la foi et des cultures dans nos sociétés marquées par une interculturalité croissante.*

Jean-Michel Jolibois

L'Église « en sortie »

La joie de l'Évangile : du vin et des gouttes d'amertume

Paulo SUESS

Prêtre originaire d'Allemagne et vivant au Brésil depuis 1966, Paulo Suess s'y est investi dans la recherche et l'enseignement de la missiologie. De 2000 à 2004, il a été président de l'IAMS (International Association for Mission Studies). Il a surtout travaillé sur les cultures des peuples autochtones dont les préoccupations ont été le point de départ de nombre de ses réflexions et études qui constituent une contribution à la théologie de la libération. Cet article a été traduit de l'allemand. Une version anglaise en est également publiée par la revue Verbum dans son cahier d'août 2014 (55/2-3).

Après chaque synode romain le pape ne manque jamais d'en adresser à l'ensemble des catholiques un « résumé », sous forme d'exhortation apostolique. Ainsi, l'exhortation *Evangelii gaudium* (*La Joie de l'Évangile*) du pape François fait suite à la XIII^e Assemblée générale du synode des évêques qui, en 2012, avait à débattre de « la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne ». À plusieurs reprises, le pape y évoque le synode (14¹ ; 16 ; 73 ; 112 ; 245). Mais il ne se contente pas d'en résumer les contenus textuels ; il fait de ce document le programme personnel de son pontificat. Le champ de la nouvelle évangélisation, c'est l'Église missionnaire dans le monde d'aujourd'hui.

¹ Dans le cadre de cet article, toutes les références sans autre indication renvoient aux paragraphes de *Evangelii gaudium*. (N.D.L.R.)

Avec *Evangelii gaudium*, l'Église catholique recentre sa réflexion sur la « joie » et sur l'annonce de l'Évangile comme « Bonne Nouvelle ». Dans la constitution apostolique de Vatican II *Gaudium et spes* (1965) ainsi que dans l'exhortation apostolique *Gaudete in Domino* (1975) de Paul VI, on peut déjà trouver des amorces, non reprises par la suite, montrant en quoi réformes et reconversions sont des chemins d'espérance et de joie pascalle. *Evangelii gaudium* se présente comme un contrepoint face à la théologie augustinienne et son profond pessimisme dont l'hégémonie s'était renforcée dans la période postconciliaire. Le pape François revient aux paroles par lesquelles Jean XXIII avait ouvert le concile le 11 octobre 1962 : « La mère Église jubile, parce que [...] le jour tant espéré est enfin là, [...] jour où commence le deuxième concile du Vatican. » Avec Jean XXIII, François redit que, dans son Évangile, il n'y a pas de place pour les « prophètes de malheur » (84) ni pour tous ceux qui s'obstinent dans la « négativité » (159). Tous deux pensent que la « reconversion de l'Église » est possible et qu'une « réforme permanente » (26) est nécessaire pour en revoir les structures et les contenus pastoraux offrant un visage d'exclusion, d'incompréhension ou d'insignifiance. Une reconversion pastorale signifie un retour à « un état permanent de mission² » (25).

Mettre à jour notre carte routière

Le pape François pose à ses collaborateurs pastoraux la question : comment pouvez-vous parcourir sans appréhension les routes de notre monde actuel si votre permis de conduire est périmé, si votre vue a baissé et si vos cartes routières sont d'un autre âge ? Avec *Evangelii gaudium*, le pape offre aux agents pastoraux de ce temps un instrument de navigation missionnaire en phase avec ses intentions fondamentales. Il est vrai que les nouvelles routes n'y figurent pas toutes. Certaines d'entre elles, ouvertes depuis bien longtemps et toujours praticables, n'ont pas même encore été empruntées au sein de l'Église. C'est que le démantèlement des forteresses culturelles demande du temps et de l'anticipation prophétique. Le pape insiste : « J'imagine un choix missionnaire ca-

² Ve Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes, *Document d'Aparecida* (29 juin 2007), n° 551.

pable de transformer toute chose, afin que les habitudes, les styles, les horaires, le langage et toute structure ecclésiale deviennent un canal adéquat pour l'évangélisation du monde actuel, plus que pour l'auto-préservation. » (27) En imagination, en rêve, de nouvelles possibilités peuvent se laisser entrevoir. Tel Joseph en Égypte, le pape « rêveur » a beaucoup de frères qui, par peur de la réalité novatrice menaçant de les déposséder de leur pouvoir, réfléchissent d'ores et déjà à la manière de se débarrasser de ce rêveur à la première citerne qui se présentera. Les réflexions qui suivent tentent de faire apparaître quelques pistes permettant de se frayer un chemin à travers ce massif montagneux de la mission que le pape François vient de nous présenter dans son exhortation apostolique.

Miséricorde

La notion clé permettant de comprendre beaucoup de gestes, paroles et écrits du pape François c'est la miséricorde divine. Celle-ci a très tôt été déterminante pour l'orientation de sa vie. C'est le 21 septembre 1954, jour de la fête de saint Matthieu, le publicain qui deviendra disciple de Jésus, et aussi journée des étudiants, en ce début de printemps argentin, où les universités sont fermées, que Jorge Mario Bergoglio a ressenti pour la première fois l'appel miséricordieux de Dieu « qui venait à sa rencontre et l'invitait à le suivre³ ». Plus tard, lors d'une interview à la radio avant son élection papale, il confiera à propos de cette expérience qui est à l'origine de sa vocation à la prêtrise : « Dieu m'a devancé : [...] je me sentais comme pris au fond de moi-même et poussé vers le confessional⁴. » Cet épisode, qui résume l'action de Dieu dans sa vie, détermine aussi sa devise d'évêque : *Miserando atque eligendo* (Il le regarda avec miséricorde et le choisit) ; « Jésus vit un homme du nom de Matthieu assis au bureau des taxes ; il lui dit : suis

³ Sergio RUBIN et Francesca AMBROGETTI, *El jesuita : Convesaciones con el cardinal Jorge Bergoglio*, Buenos Aires, 2010, p. 128 ; Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), *Papa Francisco : Mensagens e homilias - JMJ 2013*, p. 99.

⁴ Evangelina HIMITIAN, *A vida de Francisco : o Papa do povo*, São Paulo, Objetiva, 2013, p. 24 *sqq.*

moi⁵ ! » Dans la maison de Matthieu le publicain, Jésus justifie sa miséricorde à l'égard des publicains et des pécheurs, en opposition avec le rigorisme des pharisiens, par ces mots : « C'est la miséricorde que je veux et non les sacrifices ! » (Mt 9, 13 ; Os 6, 6) Nous n'avons pas à circoncire la miséricorde divine avec les ciseaux de la légalité. La grâce de l'appel de Dieu et sa miséricorde à l'égard de la faiblesse de l'appelé, la toujours nouvelle conversion du peuple de Dieu et l'autocritique de ses pasteurs se présentent comme le leitmotiv de l'exhortation apostolique sur la *Joie de l'Évangile*.

Le thème central de la miséricorde fait partie du champ sémantique plus large qui englobe la justice envers les pauvres, l'accueil de l'autre, le service humble et généreux en toute fraternité, la solidarité et la paix : « L'Église, guidée par l'Évangile de la miséricorde et par l'amour de l'homme, entend la clameur pour la justice et veut y répondre de toutes ses forces » (188 ; 183). Ainsi, la miséricorde est la réponse « englobante », inclusive, de Dieu à l'humanité puisque « le salut que Dieu nous offre est œuvre de sa miséricorde » (112). Cette inébranlable miséricorde est synonyme de la fidélité de son amour infini (3 ; 6).

Ne pas faire de la religion un esclavage

En se basant sur cette identification avec l'amour, le pape François, à la suite de saint Thomas d'Aquin, tient la miséricorde pour « la plus grande des vertus » (37). En elle, la toute-puissance divine se révèle comme gratuité et mesure appropriée. Avec Thomas d'Aquin, François insiste sur le fait que les obligations imposées au peuple de Dieu par le Christ et les apôtres sont fort peu nombreuses et que celles qui l'ont été par la suite sont à appliquer avec modération « pour ne pas alourdir la vie aux fidèles et transformer notre religion en un esclavage, quand la miséricorde de Dieu a voulu qu'elle fût libre » (43). Et d'ajouter : « Cet avertissement [...]

⁵ La devise du pape François tire son origine d'un sermon de Bède le Vénérable (Homélie 21, CCL 122, 149-151) commentant l'appel de l'apôtre et évangéliste Matthieu. Le texte est lu dans la *Liturgie des Heures* à la fête de saint Matthieu, le 21 septembre (en référence à Mt 9, 9 *sqq.*).

est d'une terrible actualité. » La miséricorde toute gratuite constitue l'impératif catégorique d'une pastorale qui « permette réellement de parvenir à tous » (43). « L'Église doit être le lieu de la miséricorde gratuite, où tout le monde peut se sentir accueilli, aimé, pardonné et encouragé à vivre selon la bonne vie de l'Évangile » (114).

Le fondement biblique relatif à la miséricorde est sans ambiguïté ; c'est un message si clair « qu'aucune herméneutique ecclésiale n'a le droit de le relativiser » (194). Concernant « les pauvres - les autres » (*die Armen-Anderen*), cette miséricorde se transforme en combat pour la justice et la reconnaissance de leur dignité. Au nom d'une « orthodoxie » douteuse, nous n'avons pas à devenir des complices indulgents « de situations d'injustices intolérables et de régimes politiques qui entretiennent ces situations » (194). Pour Jésus, la miséricorde à l'égard des pauvres est « la clé du Royaume des cieux » (197 ; cf. Mt 25, 34-40). Le pape François met la miséricorde bien au centre. Parce que Dieu est fidèle, Il est aussi miséricordieux, et parce qu'Il est miséricordieux, Il est aussi juste.

« Les pauvres - les autres »

L'une des racines de l'option pour les pauvres se trouve dans la miséricorde de Dieu comme don du salut. C'est pourquoi elle est tout d'abord l'option de Dieu accordant aux pauvres « sa première miséricorde » (198). Il confie le Royaume à ceux du « petit troupeau (Lc 12, 32) [...] Plein de joie dans l'Esprit, il bénit le Père qui attire les petits (Lc 10, 21) » (141).

Si la joie de l'Évangile doit atteindre tous les hommes, pourquoi cette prédilection pour les pauvres ? Dans *Evangelii gaudium*, de même que dans *Gaudete in Domino*, l'universalité comporte des priorités : « Nous ne pouvons et ne devons pas oublier que l'Évangile, avec toute la modestie de sa présentation et en même temps la grande profondeur de son contenu, a été proclamé en premier lieu aux petits et aux pauvres⁶. » Nous pouvons être sûrs et certains que c'est à partir des « pauvres » et des « autres » que la

⁶ PAUL VI, *Gaudete in Domino* (9 mai 1975), n° 42.

Bonne Nouvelle doit parvenir jusqu'à tous. Ils sont le chemin, pas la frontière. La joie du salut resplendit là où notre Sauveur se dépouille : à la crèche, lors de son baptême dans le Jourdain, dans la maison de Nazareth, au cours de ses pérégrinations, sur la croix et à sa résurrection. La priorité attachée aux lieux ordinaires et aux gens simples trouve également un écho dans le document de François : « Aujourd'hui et toujours les pauvres sont les destinataires privilégiés de l'Évangile ; et l'évangélisation qui leur est gratuitement adressée est le signe du Royaume que Jésus est venu apporter. [...] Ne les laissons jamais seuls » (48).

L'option pour les pauvres est une « option pour les derniers, pour ceux que la société rejette et met de côté » (195). Toutes deux, l'option pour les pauvres et l'option pour les autres ne doivent jamais être séparées. Dans l'Allemagne nazie les juifs n'étaient pas forcément les pauvres, mais ils étaient les derniers. Est-ce un motif pour les exclure de la solidarité chrétienne ? Le statut de l'altérité culturelle ne s'identifie pas forcément avec celui de la classe sociale.

Distinguer l'essentiel de ce qui ne l'est pas

L'universalité assortie de priorités ne concerne pas seulement les sujets de l'évangélisation, mais aussi les contenus de l'Évangile. Dans le contexte de l'œcuménisme, le concile Vatican II a recommandé de prêter attention au fait « qu'il y a un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique⁷ » et donc une « hiérarchie des valeurs⁸ ». Cela vaut pour la doctrine dans son ensemble ; mais il y a également dans la proclamation une hiérarchisation des énoncés plus ou moins importants. Le pape François rappelle ce « principe de la hiérarchie des vérités » (246) ; il met en question « la transmission désarticulée d'une multitude de doctrines qu'on essaie d'imposer » et recommande au contraire que « l'annonce se concentre sur l'essentiel, sur ce qui est plus beau, plus grand, plus attirant et en même temps plus nécessaire » (35). L'option pour « les pauvres - les autres » est placée en tête de cette hiérarchie.

⁷ Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n° 11.

⁸ Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 37.1.

Inspirée par « les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus (Ph 2, 5) [...], l'Église a fait une option pour les pauvres, entendue comme une forme spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne dont témoigne toute la tradition de l'Église » (198). Le pape François désire « une Église pauvre pour les pauvres. [...] Il est nécessaire que tous nous nous laissions évangéliser par eux. La nouvelle évangélisation est une invitation à reconnaître la force salvifique de leurs existences et à les mettre au centre du cheminement de l'Église. Nous sommes appelés à découvrir le Christ en eux, à prêter notre voix à leurs causes, mais aussi à être leurs amis, à les écouter, à les comprendre et à accueillir la mystérieuse sagesse que Dieu veut nous communiquer à travers eux » (198). La priorité des sujets et des contenus de l'enseignement doctrinal doit, dans la pratique, entraîner une conversion pastorale. C'est pourquoi le pape demande « de rechercher communautairement de nouveaux chemins » (198) pour que les pauvres et les derniers deviennent vraiment la priorité pastorale.

Force d'attraction réciproque

Si l'Évangile est annoncé et vécu parmi ceux qui sont délaissés et méprisés, il en recevra une nouvelle force d'attraction au sein de l'humanité tout entière. La Parole de Dieu est, par elle-même, attractive car « le Fils fait homme, révélation de la beauté infinie, est extrêmement aimable, et il nous attire à lui par des liens d'amour » (167). La foi se proclame et se transmet avant tout par l'attractivité de symboles et de gestes plus que par un flot de paroles exubérantes ou d'actions trop insistantes. En total accord avec Benoît XVI, le pape François peut dire : « L'Église ne grandit pas par prosélytisme mais par attraction⁹ » (14). La patience investie dans l'écoute et le service est plus importante que le discours normatif, impératif et impatient de celui qui veut que les autres adhèrent à ses convictions.

⁹ BENOÎT XVI, *Homélie de l'Eucharistie d'inauguration de la V^e Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes* (13 mai 2007), Aparecida, Brésil, AAS 99 (2007), p. 437.

Dans un message vidéo adressé à ses compatriotes à l'occasion de la fête de saint Cajetan, le pape critique les propos à visée missionnaire cherchant à persuader et demande : « Voudrais-tu convaincre quelqu'un à devenir catholique ? Non, non, non ! Tu dois aller à sa rencontre, car il est ton frère, et cela suffit ! Et tu dois l'aider ; tout le reste est fait par Jésus, est l'œuvre du Saint-Esprit. » Le pape refuse tout « harcèlement spirituel », toute stratégie de marketing religieux, toute réduction de la religion à des prescriptions et interdictions. Tout-à-fait dans la perspective de *Evangelii nuntiandi* (1975), il est persuadé que « l'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres ; ou s'il écoute les maîtres c'est parce qu'ils sont des témoins¹⁰ ». Notre « sortie » pour la rencontre nous conduit sur le chemin où Dieu se laisse trouver par ceux qui s'éloignent de son amour et de sa vérité. Au cours de la rencontre du 28 août 2013 avec les jeunes du diocèse italien de Piacenza-Bobbio, à Saint-Pierre du Vatican, le pape a approfondi cette dimension de la rencontre : « La vérité ne se possède pas, ne se laisse pas emporter avec soi ; elle se laisse rencontrer. C'est une rencontre avec la Vérité, avec Dieu ; mais il faut la rechercher¹¹. » La force d'attraction de l'Évangile déclenche un mouvement réciproque, à double sens. La « mystérieuse sagesse » (198) de Dieu vécue parmi les pauvres ne se transmet à l'Église que lorsque celle-ci veut bien se sentir chez elle parmi eux ; et l'attractivité de l'Évangile ne se vérifie que si les pauvres ont libre accès à l'Église, celle-ci devenant la « maison des pauvres¹² » aux portes et aux fenêtres grandes ouvertes.

Un langage positif à dimension sociale

La force d'attraction de l'Évangile a son origine dans la joie commune éprouvée à la vision d'un horizon. Nous vivons de façon permanente « en tension entre la conjoncture du moment et la limite d'un horizon plus large, de l'utopie qui nous ouvre sur l'avenir comme cause finale qui attire » (222). Le temps, dans ses dimensions du passé, du présent et de l'avenir « est le messenger de

¹⁰ PAUL VI, *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975), n° 41.

¹¹ www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/august/documents/papa-francesco_20130828_giovani-piacenza-bobbio_ge.html.

¹² V^e Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes, *Document d'Aparecida*, n° 8 ; 524.

Dieu » (171). Mais la force d'attraction de l'Évangile n'est pas un automatisme (*ex opere operato*). Pour être transmise, cette attractivité qui lui est inhérente requiert d'être proposée par « un langage positif [...] qui ne s'arrête pas à la lamentation, à la critique ou au remords » (159). L'essence du christianisme, c'est le Christ Jésus. « Il ne peut y avoir de véritable évangélisation sans annonce explicite que Jésus est le Seigneur » (110) dans l'amour. La place centrale du kérygme exige « proximité, ouverture au dialogue, patience, accueil cordial qui ne condamne pas » (165).

Et finalement « le kérygme possède un contenu inévitablement social : au cœur même de l'Évangile, il y a la vie communautaire et l'engagement avec les autres » (177 ; 179 ; 258) dans les conflits concrets du monde. « L'espérance chrétienne véritable, qui cherche le Royaume eschatologique, engendre toujours l'histoire » (181) et suscite des conflits. La bonne nouvelle du Ressuscité se dit *shalom* : « La paix est possible parce que le Seigneur a vaincu le monde, avec ses conflits permanents [...] (Col 1, 20). » (229) Entre la Parole de Dieu que l'Église annonce et la Parole de Dieu qui s'est faite chair parmi et dans les pauvres, il existe une force d'attraction réciproque, une communauté d'écoute et de communication authentique.

Inculturation

Notre christianisme ne « ferait pas justice à la logique de l'incarnation » (117) s'il cédait à la thèse d'un christianisme « monoculturel ». François ne rêve pas seulement d'une Église aux portes ouvertes, qui attend sur son seuil l'humanité blessée, mais d'une Église capable d'aller dans « les périphéries » (20) à la rencontre de cette humanité-là (165). Inculturation est synonyme de « aller au devant des autres », aller vers ceux auprès desquels l'Église peut apprendre de nouveaux types de langage, expérimenter une « rénovation des formes d'expression » (41) et s'initier à une façon simple de dire les choses. « La simplicité a à voir avec le langage utilisé. Il doit être le langage que les destinataires comprennent pour ne pas courir le risque de parler dans le vide. [...] Il y a des paroles propres à la théologie ou à la catéchèse dont la

signification n'est pas compréhensible pour la majorité des chrétiens. [...] Si l'on veut s'adapter au langage des autres, pour pouvoir les atteindre avec la Parole, il faut écouter beaucoup, partager la vie des gens et y prêter volontiers attention » (158). Cette réception d'autres cultures par l'Église « devient instrument de l'Esprit pour éclairer et rénover le monde » (132).

Les cultures sont des projets de vie comportant de la balle et du bon grain. C'est pourquoi « le message révélé ne s'identifie avec aucune d'entre elles et il a un contenu transculturel ». Il faut donc renoncer à « imposer une forme culturelle particulière [...] avec la proposition de l'Évangile » (117). Le processus complexe de l'inculturation nous amène à faire la distinction entre les éléments normatifs, paradigmatiques et conventionnels dans le discours sur la foi (32 ; 41 ; 43). Le *sensus fidei / fidelium* – François parle du flair instinctif du troupeau (31) – aide à faire convenablement la distinction entre « ce qui vient réellement de Dieu » (119 ; 198) et ce qui n'est qu'expression culturelle (118) ou norme humaine (68-70). L'inculturation est la voie par laquelle, à partir de la Pentecôte, la catholicité de l'Église se réalise dans la multiplicité des cultures. Elle est le moyen pour entrer en dialogue avec l'humanité : « Chez les divers peuples qui expérimentent le don de Dieu selon leur propre culture, l'Église exprime sa catholicité authentique et montre "la beauté de ce visage multiforme"¹³ » (116).

L'inculturation est une condition pour que soit possible le dialogue avec le monde sous le régime des langues multiples de la Pentecôte. Dans le dialogue pastoral, il s'agit d'un « processus participatif ». Il prévoit « des organismes de participation [...] et d'autres formes de dialogue pastoral » (31) au sein de l'Église, tout en prêtant attention au dialogue avec l'humanité et avec les cultures en ce qui concerne leur tendance à la ségrégation et à la violence (74). Le pape rend attentif à trois « champs » particuliers de présence pastorale : « le dialogue avec les États, avec la société – qui inclut le dialogue avec les cultures et avec les sciences – et avec les autres croyants qui ne font pas partie de l'Église catholique » (238). Dans ce cas, les partenaires du dialogue sont tous ceux et

¹³ JEAN-PAUL II, *Novo millennio ineunte* (6 janvier 2001), n° 40.

celles, quels qu'ils soient, qui sont prêts à un nouveau pacte social (239). Un tel dialogue présuppose « une profonde humilité sociale » (240) ; il faut bien voir qu'il ne s'agit pas de faire de distinctions entre des cultures qui seraient « plus élevées » et d'autres qui le seraient moins, mais de les rencontrer toutes sur un pied d'égalité.

Gouttes d'amertume

Dans son ardent élan pour se frayer un chemin à travers le massif montagneux de la mission, le pape aura à emprunter de vieux sentiers obstrués par des éboulis et aussi des pistes nouvelles. Là où s'impose un changement de mentalités, là où il faut conjurer les peurs de perdre un pouvoir acquis, il est possible qu'on tombe sur du granit impénétrable. Par ailleurs, le renouveau ne peut s'effectuer seulement par un changement de personnes. *Evangelii gaudium* ne se prononce pas sur un certain nombre de nœuds venus, au fil des siècles, se former au fond de la gorge de l'Église. Entre le changement de climat inauguré par le pape François et des réformes de structures, il reste un long chemin à parcourir. Les éboulis de situations à clarifier, le poids héréditaire de structures endurcies ainsi que le frein des pasteurs accablés et intimidés par divers mécanismes de contrôle, tout cela constitue souvent un obstacle à l'avancée missionnaire et à la reconversion pastorale. Le pape est bien conscient que la *Joie de l'Évangile* et « une nouvelle étape évangélisatrice » (17) ne pourront être mises en œuvre par des chrétiens maintenus en tutelle, mais seulement par l'engagement de croyants libres et responsables.

Les besoins pastoraux interpellent les structures sacramentelles de l'Église dont l'imaginaire est souvent empreint de représentations paradisiaques idéalisées qui n'ont pas suffisamment pris en compte les évolutions historiques et la réalité d'après la chute. À ce sujet, François n'élève qu'une protestation modérée lorsqu'il écrit à propos de l'eucharistie : « l'Eucharistie, même si elle constitue la plénitude de la vie sacramentelle, n'est pas un prix destiné aux parfaits, mais [...] un aliment pour les faibles. Ces convictions ont aussi des conséquences pastorales que nous sommes appelés à

considérer avec prudence et audace. Nous nous comportons fréquemment comme des contrôleurs de la grâce et non comme des facilitateurs. Mais l'Église n'est pas une douane, elle est la maison paternelle où il y a de la place pour chacun avec sa vie difficile » (47).

Des chrétiens habituellement privés d'eucharistie

La discussion autour de l'admission à la communion des conjoints divorcés n'est qu'une partie du problème. Semblent laissées pour compte sur la place publique de l'Église, y compris dans *Evangelii gaudium*, toutes les communautés sans prêtre, et donc sans eucharistie, dont pourtant le document final d'Aparecida (2007) disait encore : « Si nous estimons que l'eucharistie est la réalité constitutive de l'Église, nous nous inquiétons pour les milliers de communautés privées pendant de longues périodes de l'eucharistie dominicale¹⁴. » Au Brésil, sont ainsi concernées plus de 70 % des communautés.

Même le droit canonique va plus loin lorsqu'il rappelle, dans son dernier paragraphe que « le salut des âmes doit toujours être dans l'Église la loi suprême » (Can. 1752). Le fait de priver de l'eucharistie des communautés qui ont le malheur de ne pas être implantées dans un centre urbain est une question de conscience pour l'Église. Le chemin du salut extra-sacramentel, vers lequel sont renvoyés dans leur majorité les catholiques latino-américains, est un pis-aller pastoral mettant en question la compréhension séculaire du fondement même de la structure sacramentelle.

La censure des portiers

« L'Église « en sortie » est une Église aux portes ouvertes » (46 ; 27) ; c'est ce que nous dit le pape François tout en donnant sans cesse la parole au portier bien connu de la nouvelle de Kafka, *Devant la loi*, qui, à la question de savoir si la porte va s'ouvrir, répond invariablement : « Oui, mais pas maintenant ! » La présence d'un tel portier dans la fonction de réviseur de texte est facilement

¹⁴ Document d'Aparecida, n° 100.

délectable dans *Evangelii gaudium*, surtout là où le document parle du ministère presbytéral ou de la diaconie de la femme (104).

Dans une société de classes restant marquée par des structures patriarcales et où la fonction presbytérale est réservée aux hommes, la thèse d'une égale dignité entre hommes et femmes est, de prime abord, sujette au soupçon idéologique. A-t-on le droit, pour sauver la prétendue égale dignité entre l'homme et la femme, de rabaisser le sacerdoce sacramentel au niveau de tâches fonctionnelles à se partager ? (104) Si on essaie de rattacher la « grande » dignité chrétienne à la naissance, donc ici au baptême, n'est-on pas de la sorte en train de reproduire, avec un retard à la fois historique et sociétal, le modèle de la société féodale de cour dans laquelle la naissance comme homme ou femme, comme seigneur ou serf, déterminait toutes les possibilités à venir de l'existence et de l'insertion professionnelle dans la société ?

Le portier comme réviseur de texte a certainement aussi été là quand le pape, qui a eu affaire au centralisme curial selon la discipline ignacienne lorsqu'il était archevêque du Buenos Aires, s'est efforcé de décentraliser l'Église « sur la base des principes de subsidiarité et de solidarité » ayant pour conséquence « une décentralisation salutaire » mentionnée dans *Evangelii gaudium* (240 ; 16). La subsidiarité permet, entre l'Église locale et la curie romaine, des relations d'adultes, relations toujours « salutaires ». Elle rend possible la prise d'initiatives personnelles en direction de la périphérie pour aller « toucher la chair souffrante du Christ » et avec lui « s'abaisser » sans craindre « l'odeur des brebis » (24) ni la censure des portiers.

Un nœud impossible à défaire

En nombre de questions soulevées, le pape touche aux limites de sa liberté d'action professionnelle. Lui aussi est contrôlé par le « poste de douane » d'une tradition multiséculaire qui, par toutes sortes de fils de nature politique, culturelle, psychologique, sociale ou doctrinale, a fini par tisser, de façon conventionnelle, un nœud souvent impossible à défaire. Le pape François aura à prendre garde à ce que le courant novateur de sa libre parole évite les embûches névrosées des portiers de la curie romaine.

Ainsi, par exemple, peut-on affirmer avec certitude qu'un texte disant, à propos des signes, rites et expressions sacrées d'autres religions, qu'ils « n'ont pas la signification ni l'efficacité des sacrements institués par le Christ » (254) ne vient pas de la plume du pape François. Ici c'est la Commission théologique internationale qui s'est impliquée en se référant à elle-même, alors que cela aurait eu beaucoup plus de poids de citer *Gaudium et spes* avec sa référence autorisée à l'Église universelle : « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal¹⁵. »

Une solidarité critique

Le pape François vit cette connivence qui enjambe palissades et tranchées de protection intra-ecclésiales. Il nous surprend quotidiennement par des signes traduisant une « culture de la rencontre dans une harmonie multiforme » (220). Pour ses « sorties », nous devons le soutenir par une solidarité critique, l'alertant sur ses portiers et lui rappelant son propos audacieux : « Osons un peu plus prendre l'initiative ! » (24)

Pour que se répande la joie de l'Évangile, il faut tout d'abord qu'elle soit proclamée par une Église miséricordieuse et délivrée de toute peur. La miséricorde survient comme une limite placée devant le mal, libérant l'Église de la peur et des frontières. C'est sans doute cette Église-là que le pape François envisage lorsqu'il nous invite à découvrir et à transmettre avec lui « la "mystique" de vivre ensemble, de se mélanger, de se rencontrer, de se prendre dans les bras, de se soutenir, de participer à cette marée un peu chaotique qui peut se transformer en une vraie expérience de fraternité, en une caravane solidaire, en un saint pèlerinage » (87).

Paulo SUESS

¹⁵ Vatican II, *Gaudium et spes* 22. 5 ; *Evangelii gaudium* 254, notes 199 et 200.

Les pentecôtistes

Aperçu historique et questions posées aujourd'hui

Michel MALLEVRE

Religieux dominicain, Frère Michel Mallèvre a exercé un ministère en Afrique centrale de 1989 à 2002, puis a été directeur du Service national pour l'unité des chrétiens de 2004 à 2009. Depuis 2010, il dirige le Centre et la revue Istina. Actuel président de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) et directeur de l'Institut supérieur d'études œcuméniques de l'Institut catholique de Paris, il enseigne aussi la théologie sacramentaire dans divers instituts de formation : Séminaire interdiocésain d'Issy-les-Moulineaux, Studium inter-monastique...

Sur tous les continents, nous voyons se multiplier des assemblées enthousiastes rassemblant des fidèles de plus en plus nombreux qui y vivent une expérience de l'Esprit où se mêlent louange, paroles prophétiques et guérison. Cette progression inquiète, et des images spectaculaires issues de communautés parfois marginales alimentent des généralisations sur les évangéliques présentés comme « la secte qui veut conquérir le monde ». Mais d'où viennent-elles ? Quelle unité entre les Assemblées de Dieu, centenaires, à l'organisation très structurée et à la théologie ferme, et les communautés néo-charismatiques plus récentes ? Quelle cohérence dans ce mouvement pentecôtiste-charismatique¹

¹ En français, voir : *Concilium* n° 265 (1996) « Les mouvements de Pentecôte, aiguillon œcuménique » ; *Archives de Sciences Sociales des Religions* n° 105 (1999) « Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de

qui rassemble aujourd'hui plus de six cents millions de fidèles, soit un bon quart du monde chrétien² ?

Caractéristiques

Le nom « Pentecôtisme » provient de la conviction exprimée par ses membres de vivre, aujourd'hui encore, l'expérience des disciples de Jésus au jour de la Pentecôte, décrite au chapitre 2 des Actes des Apôtres : effusion spectaculaire de l'Esprit Saint, changement de manière de vivre à la suite de la prédication sur le salut, dynamisme évangélisateur et attente ardente du retour glorieux du Ressuscité. Une formule célèbre résume l'expérience des pentecôtistes : « Jésus sauve, Jésus guérit, Jésus baptise, Jésus revient³. »

Mais la caractéristique commune aux diverses communautés pentecôtistes-charismatiques est bien l'insistance sur les dons de l'Esprit. L'expérience fondamentale est appelée « baptême dans l'Esprit », selon l'expression par laquelle Jean-Baptiste désignait l'activité de Jésus par rapport à la sienne (Mt 3, 11 et par.). Pour les pentecôtistes, avec des nuances, après une première expérience spirituelle de conversion comprise comme une « nouvelle naissance », à laquelle le croyant a répondu par une profession de foi personnelle suivie du baptême par immersion dans l'eau, survient cette nouvelle expérience : une immersion spirituelle, manifestée par des capacités nouvelles. Le baptême dans l'Esprit est en effet lié à la pratique des charismes énumérés par Paul au chapitre 12 de la première aux Corinthiens : le parler en langues (glossolalie),

l'émotion », en ligne sur le site <http://www.persee.fr> . Pour une présentation de la théologie pentecôtiste, on lira *Istina* LVII (2012/4) « Aspects de la théologie pentecôtiste ».

² Voir en annexe, page 290, les chiffres tirés de Todd M. JOHNSON & Kenneth R. ROSS, *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, Edinburgh (Écosse), Edinburgh University Press, 2009. Voir aussi « Christianity in its Global Context, 1970–2020. Society, Religion, and Mission », Center for the Study of Global Christianity, du Gordon Conwell Theological Seminary à South Hamilton (E.-U.), juin 2013, p. 18-19.

³ Cette formule, qui résume les « quatre angles » du message évangélique, vient d'Aimée Semple Mc PHERSON, fondatrice de l'Église *Foursquare*. Voir la présentation synthétique de Daniel BRANDT-BESSIRE, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 171-200.

les dons de prophétie, de guérison et le pouvoir de chasser les esprits mauvais.

Cette conviction des pentecôtistes explique les tensions longtemps vécues avec le protestantisme radical, en particulier le courant « fondamentaliste » qui s'est développé aux États-Unis au début du XX^e siècle. Aujourd'hui des rapprochements se sont opérés au point que les pentecôtistes sont souvent assimilés aux « évangéliques » au sens large. Ces derniers, cependant, reconnaissent seulement l'autorité de la Bible, alors que les pentecôtistes accordent aussi une grande importance aux interventions divines expérimentées dans leurs communautés.

Les « réveils » et les origines du pentecôtisme

Les débuts du pentecôtisme sont encore souvent situés aux États-Unis à l'orée du XX^e siècle⁴. On cite habituellement le nom de Charles F. Parham (1873-1929), un prédicateur méthodiste sous l'impulsion de qui, en janvier 1901, un groupe de personnes fit l'expérience du baptême de l'Esprit manifesté par le parler en langues, lors d'une réunion du Collège biblique Béthel à Topeka au Kansas. D'autres se réfèrent plutôt à William J. Seymour (1870-1922), noir d'origine baptiste : une expérience similaire à celle de Parham, dont il avait suivi les cours, se produisit dans sa communauté de la rue Azusa à Los Angeles. Il intégra dans ce nouveau mouvement certains aspects de la spiritualité afro-américaine. Par ses prédications et par le rayonnement de sa communauté, il contribua fortement à l'expansion du pentecôtisme sur d'autres continents. Mais aujourd'hui, sans nier le rôle joué par le réseau missionnaire de Seymour, certains historiens considèrent que le phénomène a plutôt émergé simultanément en plusieurs régions du monde, notamment en Inde, en Corée, en Afrique du Sud et au Pays de Galles.

⁴ Pour ce qui suit, nous nous référons principalement à Allan ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. New-York, Cambridge University Press, 2013². Voir aussi Stanley M. BURGESS et Eduard M. VAN DER MASS, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Zondervan, 2002².

Si l'on tente de replacer le pentecôtisme dans l'histoire des expériences spirituelles collectives au sein de la tradition protestante, on citera les premiers quakers et le prophétisme cévenol au XVII^e siècle. En fait, le pentecôtisme est l'aboutissement de phénomènes de « réveil » un peu plus tardifs, c'est-à-dire de mouvements spirituels de « revitalisation » (*revival*) des grandes Églises issues de la Réforme au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, notamment du méthodisme de John Wesley (1703-1791). C'est d'ailleurs l'un de ses collaborateurs, Jean de la Fléchère, qui a parlé le premier de « baptême dans le Saint-Esprit », sans toutefois le mettre encore en relation avec le parler en langues ou d'autres charismes. Au siècle suivant, le « mouvement de la sainteté » (*Holiness Movement*), héritier lui aussi de Wesley dont il reprend des enseignements sur la « perfection chrétienne », a connu un grand développement aux États-Unis et en Grande Bretagne. Les personnalités d'Edward Irving, Charles Finney, Phoebe Palmer et Dwight Moody illustrent par leurs prédications l'effervescence vécue dans ce mouvement. D'autres influences sur les débuts du pentecôtisme peuvent être mentionnées, comme les idées de John Darby sur la division de l'histoire en grandes périodes (dispensionalisme) et l'attente d'un Millénaire qu'établira le Christ lors de sa venue glorieuse, ou encore les ministères de guérison, notamment celui de John A. Dowie.

Un développement progressif

Tout en prenant ses racines dans ces mouvements de réveil, le pentecôtisme naissant a cependant des traits particuliers :

Ces pentecôtistes n'étaient pas les premiers chrétiens à faire l'expérience de la glossolalie ni à évoquer le baptême dans l'Esprit Saint, ou à souligner l'importance des missions dans le monde, mais ils étaient les premiers à déclarer que le baptême dans l'Esprit Saint était une expérience différente de la sanctification qui les avait revêtus de puissance pour devenir témoins et cette expérience était nécessairement prouvée par la glossolalie ⁵.

⁵ Christopher STEPHENSON, « Pentecôtisme, théologie universitaire et œcuménisme. Une introduction interprétative », *Istina* LVII (2012/4), p. 359.

À partir de cette expérience fondatrice, le mouvement va se diffuser rapidement. On distingue habituellement trois grandes phases dans le développement du mouvement pentecôtiste depuis ses débuts au XX^e siècle. Une « première vague » voit la naissance des grandes dénominations pentecôtistes, principalement aux États-Unis. Une « deuxième vague » est caractérisée par les débuts du mouvement charismatique au sein des Églises anglicane, protestantes et catholique dans les années soixante. Une « troisième vague » est marquée par l'essor des communautés et réseaux « néo-pentecôtistes » à partir des années soixante-dix. Cette description linéaire, servant aussi de typologie, offre de bons points de repères même si elle ne rend pas bien compte d'une réalité plus complexe.

Les pentecôtistes classiques...

Très rapidement, les personnes gagnées par ce phénomène de réveil spirituel caractérisé par le parler en langues ont contribué à l'évolution d'Églises du « mouvement de la sainteté » ou bien ont été exclues de leurs Églises d'origine et donné naissance à de nouvelles dénominations. Elles regroupent environ cent millions de fidèles présentant une certaine homogénéité : insistance sur la glossolalie comme « preuve initiale » (*initial evidence*) du baptême dans l'Esprit ; conception de l'Église privilégiant les communautés locales indépendantes (congrégationalisme) mais associées ; dynamisme missionnaire ; attente du retour du Christ qui établira alors le Règne de Dieu (pré-millénarisme).

Cet ensemble offre toutefois une diversité provenant d'une histoire mouvementée au cours de laquelle les premiers pentecôtistes se sont affrontés, avec des accents propres, sur des questions théologiques autour de la grâce et de la Trinité. À ces conflits doctrinaux, il faut ajouter celui qui a divisé les Églises des États-Unis selon un critère racial. Après la seconde guerre mondiale, d'autres controverses ont affecté ces Églises à propos des ministères et des guérisons opérées par des prédicateurs indépendants comme William Branham (1909-1965). Mais il y a eu aussi un rapprochement à la fois avec le protestantisme évangélique, marqué par

l'adhésion de grandes dénominations à la *National Association of Evangelicals* en 1942, et entre pentecôtistes eux-mêmes avec la création de la *Pentecostal World Fellowship* en 1947. Cette histoire complexe a laissé des traces jusqu'à aujourd'hui.

...à plusieurs visages

C'est ainsi que, dans la typologie qu'il propose, Allan Anderson repère quatre sous-catégories au sein du pentecôtisme classique⁶. Tout d'abord, les « pentecôtistes de la sainteté » (*Holiness pentecostals*), qui ont leur racine dans le mouvement de sainteté du XIX^e siècle, distinguent trois phases dans l'expérience spirituelle : la conversion, la sanctification et le baptême dans l'Esprit. C'est le cas de l'Église de Dieu (Cleveland), de la *Pentecostal Holiness Church* ou encore de l'Église de Dieu en Christ. Il y a en second lieu les pentecôtistes de « l'œuvre achevée [du Christ] » (*Baptistic* ou *Finished Work Pentecostals*) qui ne reconnaissent que deux phases, régénération et baptême dans l'Esprit, refusant de séparer la conversion de la sanctification qu'ils estiment progressive et donnée avec le salut achevé sur la Croix et accueilli dans la foi. Ils sont représentés, par exemple, par les Assemblées de Dieu, l'Église *Foursquare*, la *Pentecostal Church of God*.

Une troisième catégorie est constituée par les « pentecôtistes de l'unicité » (*Oneness Pentecostals*) qui rejettent la Trinité, baptisent « au nom de Jésus » (selon Ac 2, 38) et ont une compréhension « modaliste » de Dieu. C'est le cas de l'*United pentecostal Church*, des *Pentecostal Assemblies of the World* et de la *True Jesus Church* de Chine. En dernier lieu, les « pentecôtistes apostoliques » (*Apostolic Pentecostals*), où coexistent pentecôtistes trinitaires et unitariens, insistent sur l'autorité des ministères d'apôtres et de prophètes. Ce sont des Églises tant occidentales, comme l'*Apostolic Church* qui remonte au réveil du Pays de Galles, qu'africaines, comme l'Église de Pentecôte du Ghana.

⁶ Voir Allan ANDERSON, « Varieties, taxonomies, and definition » dans Allan ANDERSON, Michael BERGUNDER, Andre DROOGERS, Cornelis VAN DER LAAN (ed.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkley-Los Angeles-London, University of California Press, 2010, p. 13-29, spécialement p. 17-20.

Anciennes Églises indépendantes et Églises de l'Esprit

Il est également important de remarquer qu'à cette époque, à côté du pentecôtisme américain, naissent des Églises africaines marquées par la culture et les rites africains. Elles regroupent près de cent millions de fidèles et constitueraient près de 10 % de la population du continent. Selon Anderson, il faut distinguer plusieurs mouvements qui ont émergé successivement. Il y a d'abord, au XIX^e siècle, les Églises « africaines » de l'Afrique de l'ouest et les Églises dites « éthiopiennes » du sud de l'Afrique, appelées ainsi à cause de leur référence au rôle biblique de l'Éthiopie, toutes créées en réaction à l'hégémonie occidentale dans les Églises de mission et sur le modèle des dénominations qu'elles avaient quittées. Puis, au début du XX^e siècle, naît un mouvement bien plus vaste d'Églises « de l'Esprit », plus sensibles à l'héritage religieux de l'Afrique et liées à des mouvements « revivalistes » pratiquant la guérison. C'est le cas, par exemple, de celle de William Wadé Harris en Côte d'Ivoire et au Ghana, de celle qui se réclame de Simon Kimbangu au Congo ou encore, au Nigeria, des Églises du mouvement « Aladura », nom qui signifie « possesseurs de prière ». Il s'agit encore, au sud de l'Afrique, des Églises « Zionistes » (du nom de la ville fondée près de Chicago par John Alexander Dowie) ou « apostoliques », dans la suite de « la Mission de foi apostolique » arrivée en 1908. Ces Églises ne se distinguent pas seulement par l'utilisation de symboles de guérison comme l'eau et l'huile bénites, par des formes personnelles de gouvernement, mais aussi par leur attitude plus positive que les pentecôtistes classiques vis à vis de la culture et des religions africaines⁷.

Un grand nombre de ces Églises, qu'il faut bien différencier des communautés néo-pentecôtistes plus récentes souvent appelées « Églises de réveil », font partie de l'Organisation des Églises africaines instituées (OAIC), fondée en 1982. L'exhortation apostolique *Africae munus* de Benoît XVI, du 19 novembre 2011, fait d'ailleurs bien la distinction entre les deux (n° 90 et 91).

⁷ Voir « Les Églises indépendantes africaines et leur relation au pentecôtisme », *Unité des chrétiens*, n° 151 (juillet 2008), p. 11-14.

Les charismatiques des grandes confessions chrétiennes

Au début des années soixante, le mouvement pentecôtiste gagne l'anglicanisme, le protestantisme, puis l'Église catholique, au sein de laquelle on parle de « Renouveau charismatique », ainsi que, semble-t-il, l'Église orthodoxe. C'est ce que l'on appelle la « seconde vague » du pentecôtisme, dont les adhérents seraient aujourd'hui plus de deux cents millions. En fait, selon A. Anderson, c'est bien avant cela que la sensibilité pentecôtiste a commencé à gagner les Églises traditionnelles. Au début, le pentecôtisme a été un mouvement charismatique et œcuménique au sein des grandes confessions protestantes et certains ministres d'Églises de la Réforme ont reçu le baptême dans l'Esprit dès les années quarante et cinquante, sans que leur expérience ait connu une publicité semblable à celle de l'épiscopalien Dennis Bennett en novembre 1959.

Au sein de l'Église catholique, le Renouveau a été encouragé par les papes depuis Paul VI⁸. Sans doute l'expérience du « baptême dans l'Esprit » y suscite-t-elle des débats, non seulement à cause de l'ambiguïté de l'expression par rapport aux sacrements de l'initiation, mais aussi quant à la vocation de tout chrétien à vivre une telle expérience⁹.

Mais le Renouveau apparaît aussi comme un moyen d'endiguer le succès du pentecôtisme, notamment en Amérique latine, même si en France beaucoup d'évêques s'inquiètent de l'écho reçu par la sensibilité néo-charismatique, illustrée par exemple par le « Mouvement de la gloire », ainsi que des réseaux accordant une grande place à la guérison divine, tel « Paris tout est possible » de Carlos Payan¹⁰.

⁸ Le Service du renouveau charismatique catholique international (ICCRS), reconnu par le Vatican depuis 1993, coordonne l'accompagnement de groupes rassemblant environ cent vingt millions de fidèles.

⁹ Voir *Istina* LIX (2014/2-3) « Du cœur de l'homme au corps de l'Église : Le baptême dans l'Esprit Saint ».

¹⁰ Voir CONFERENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Les Nouveaux courants charismatiques. Approches, discernement, perspectives*, Paris, Bayard / Cerf / Fleurus-Mame, collection « Documents d'Église », 2010.

Les Églises néo-pentecôtistes et néo-charismatiques

Au cours des années soixante-dix et quatre-vingts, sont en effet apparues de nouvelles formes d'Église, désignées sous le terme de « néo-pentecôtisme » pour mieux souligner qu'il s'agit de dénominations et réseaux récents et très divers qui n'appartiennent ni à la première ni à la deuxième vague. Dans le monde, ils seraient plus de trois cent dix millions. Dans les années cinquante et soixante, des évangélistes américains indépendants et le réseau des « Hommes d'affaires du Plein Évangile » mettaient la guérison au cœur de leur prédication, faisant sortir l'expérience de l'Esprit Saint du cadre des Églises pentecôtistes classiques. Par la suite, ont surgi d'autres mouvements accordant moins d'importance à la glossolalie et cherchant à revaloriser les ministères énumérés par Paul : apôtres, évangélistes, prophètes, pasteurs et enseignants (Ep 4, 11). La plupart semblent tenir que le retour du Christ surviendra après le Millénium, période de domination chrétienne au terme d'une « guerre spirituelle » (post-millénarisme)¹¹.

Tous ces mouvements forment un ensemble au sein duquel Anderson distingue quatre sous-groupes. Tout d'abord les Églises de la Parole de foi (*Word of faith Churches*), qui insistent sur la guérison et la prospérité matérielle, venant du mouvement *Rhema* de Kenneth Hagin (1917-2003), lui-même influencé par le pasteur baptiste Essek William Kenyon (1867-1948) et l'évangéliste guérisseur Oral Roberts (1918-2009). Avec des accents propres à chaque continent, cette conviction tient une place très importante dans les nouvelles Églises qui fleurissent dans les pays du Sud, comme par exemple l'Église Universelle du Royaume de Dieu, apparue au Brésil à la fin des années soixante-dix, ainsi que dans les communautés issues de l'immigration en Occident. Les grands réseaux évangéliques s'en distancient fortement¹².

¹¹ Voir Sébastien FATH, « Les charismatiques troisième vague, c'est quoi? », en ligne : <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html> ; voir Serge JACQUEMUS, « Les Néo-charismatiques », *Unité des chrétiens* n° 134 (avril 2004), p. 14-16.

¹² Ainsi le Conseil national des évangéliques de France en 2012. Voir dossier : http://associationbaptiste.org/Documents/CNEF/cnef_dossier_evangelieprosperte_120614.pdf.

En second lieu, il y a le groupe des Églises de la Troisième Vague (*Third wave churches*), qui habituellement réunissent baptême dans l'Esprit et conversion et considèrent les dons spirituels comme offerts à chaque croyant ; c'est le cas des mouvements *Calvary Chapel* et *Vineyard*, nés dans les années quatre-vingts. C'est dans une de ces communautés qu'est né le phénomène de la « Bénédiction de Toronto », du nom de manifestations spectaculaires qui se sont produites en 1994 : trances, rires, grognements d'animaux, etc. Un troisième groupe, ce sont les Nouvelles Églises Apostoliques (*New Apostolic Churches*) qui ont réintroduit un leadership apostolique dans leur gouvernement. Et il y a finalement ce groupe de diverses Églises Indépendantes (*Independent Churches*) qui sont parfois liées à des prédicateurs charismatiques, comme Reinhard Bonnke en Afrique, pour former des réseaux internationaux.

Une telle typologie a au moins l'intérêt d'attirer notre attention sur la complexité du phénomène pentecôtiste. Mais, au terme de ce trop rapide panorama, une question se pose : s'agit-il seulement d'une évolution du protestantisme ou sommes-nous en présence d'une nouvelle forme du christianisme ?

Les raisons d'un succès

L'expansion du pentecôtisme doit être mise en relation avec le basculement nord-sud du centre de gravité du christianisme. Son aspect émotionnel et peut-être aussi ses racines afro-américaines trouvent incontestablement un terrain favorable sur des continents où les cultures traditionnelles accordent une large place aux rites, à la protection face au monde des esprits. C'est un aspect souligné par le théologien Harvey Cox¹³. Une enquête du *Pew Forum*, menée en 2006, a montré l'importance de cette foi dans la puissance de l'Évangile chez beaucoup de pentecôtistes, notamment dans les pays du Sud¹⁴.

¹³ Voir Harvey COX, *Le Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*. Paris, DDB, 1995.

¹⁴ Voir « Spirit and Power - A 10-Country Survey of Pentecostals », en ligne : <http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power> .

Dans nos sociétés occidentales en quête de repères et de relations, où l'on peut observer une valorisation de l'affectif et du corps par rapport au rationnel, de l'expérience personnelle au détriment des discours institutionnels, le pentecôtisme répond incontestablement à des attentes que les Églises traditionnelles assument moins bien. Jean-Paul Willaime observe encore qu'il offre aussi une prise en charge symbolique du malheur et de la souffrance, ce qui explique son impact auprès de personnes psychologiquement déstabilisées ou socialement déstructurées.

Partout, son aspect démocratique, avec la parole offerte à chacun, permet aux plus démunis de reconstruire une identité bousculée par diverses mutations économiques et sociales, et donc de reconquérir une certaine dignité. Mais, en Occident, le pentecôtisme ne progresse pas uniquement chez les populations immigrées des banlieues ; des études récentes montrent qu'il touche largement les classes moyennes.

C'est pourquoi certains analystes mettent en évidence l'insertion des nouvelles formes de pentecôtisme dans la logique de marché du capitalisme¹⁵. À cet égard, on peut évoquer l'attrait des *Mega-churches* (« méga-églises »), ces Églises capables d'accueillir une assistance hebdomadaire de plusieurs milliers de fidèles et d'offrir une large gamme d'activités extra-cultuelles. D'autres, à l'image d'Olivier Roy, y perçoivent un avatar de la modernité et de la déculturation du christianisme, alors que certains chercheurs estiment au contraire que « ce qui caractérise les mouvements pentecôtistes et charismatiques ce n'est pas tant une sortie de la culture qu'une capacité à s'approprier la culture sous toutes ses formes¹⁶ ». Le développement des réseaux de télévision et le succès de la musique issue de ces communautés, comme le groupe Hillsong, figure emblématique d'une Église des Assemblées de Dieu en Australie, le montrent bien.

¹⁵ Voir Pierre-Joseph LAURENT et Charlotte PLAIDEAU, « Pentecôtismes et néo-pentecôtismes : des religions de l'accumulation ? », *Revue théologique de Louvain* n° 41/2 (2010), p. 208-242.

¹⁶ Voir Frédéric DEJEAN : <http://geographie-religions.com/2009/10/26/retour-sur-la-sainte-ignorance/#more-126>, une analyse critique du livre d'Olivier ROY, *La sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2012.

Quelle attitude adopter ?

Face à l'expansion de ces communautés pentecôtistes-charismatiques, la première attitude doit sans doute être d'éviter les généralisations hâtives et de mieux connaître les différents types de communautés qui se développent autour de nous. Ensuite, plutôt que de s'indigner des « rebaptêmes » et du « prosélytisme », peut-être nous faut-il d'abord nous interroger sur nos carences et chercher à mieux comprendre qu'elles sont porteuses d'une conception différente du christianisme, en particulier d'une autre compréhension des sacrements et de l'appartenance à l'Église. Il y a quelques années, à la suite de séminaires organisés par le Conseil pontifical pour l'unité sur le défi de ces nouveaux mouvements religieux, le cardinal Walter Kasper invitait les catholiques à remettre en question leur action pastorale plutôt qu'à « diaboliser » ces communautés. Et de rappeler l'invitation au dialogue de Vatican II, en estimant que « nous limiter à condamner les activités de groupes pentecôtistes comme le prosélytisme ou nous référer à eux comme à des sectes n'est pas constructif et pourrait même être contre-productif¹⁷ ».

Malgré une ouverture interconfessionnelle initiale, le pentecôtisme classique a fait une expérience de rejet de la part des Églises établies et, du coup, n'est guère enclin au dialogue ; d'autant que beaucoup de ses membres sont aujourd'hui encore issus de ces Églises où ils ont souvent vécu des expériences négatives. Il y a eu certes des exceptions, comme avec le Sud-africain David Duplessis, observateur à Vatican II. Parmi les Églises pentecôtistes, bien peu font partie du Conseil œcuménique des Églises. Souvent, elles accusent cette institution de se préoccuper davantage de politique que de l'annonce du salut en Jésus-Christ et leur sensibilité congrégationaliste ne les porte guère à une démarche visant à l'unité des chrétiens par l'unité visible des Églises.

¹⁷ Voir sa conférence, donnée le 9 octobre 2006 à l'Université Duquesne de Pittsburgh, reprenant la substance des exposés introductifs aux séminaires de Nairobi, du 3 au 9 juillet 2005, puis de Dakar, du 10 au 16 juillet, et São Paulo, du 19 au 22 septembre. Voir Service d'information [du CPPUC] n° 119 (2005/III), p. 143-146. Notre traduction du texte anglais en ligne : <http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/VortragPittsburgh09102006.html>.

Des plates-formes de rencontre

Malgré tout, il existe un dialogue officiel de pentecôtistes classiques avec l'Église catholique depuis 1972¹⁸, avec l'Alliance réformée mondiale depuis 1996, avec le Conseil œcuménique des Églises depuis 1998 et avec la Fédération luthérienne mondiale depuis 2014. L'Église catholique a aussi inauguré, en 2007, des conversations avec des responsables d'Églises néo-pentecôtistes. En France, depuis 1998, un groupe de conversations a également permis à des représentants de communautés pentecôtistes et néo-charismatiques de dialoguer aux côtés de baptistes avec des catholiques.

Surtout, des représentants de tous les courants évangéliques-pentecôtistes participent au Forum chrétien mondial qui a tenu ses deux premières rencontres internationales à Nairobi, au Kenya, en novembre 2007, et à Manado, en Indonésie, en 2011¹⁹. Cette nouvelle plate-forme de rencontre présente deux particularités. D'une part Églises traditionnelles et pentecôtistes-charismatiques sont représentées à parité. D'autre part, le dialogue commence toujours par un partage de vie permettant à chaque partenaire de prendre conscience de l'expérience spirituelle de l'autre et ne pénalisant pas les délégués pentecôtistes en général moins agueris aux débats théologiques. La première rencontre a donné l'occasion aux participants de se demander mutuellement pardon pour leurs jugements téméraires.

Cela augure-t-il de nouvelles relations en vue d'une meilleure compréhension mutuelle ? Le dossier qui suit, proposant des regards continentaux complémentaires à cette présentation générale, montre qu'il y a encore du chemin à parcourir sur le terrain de la mission.

Michel MALLEVRE

¹⁸ Voir l'article de Cecil M. ROBECK, son coprésident pentecôtiste, dans *Istina* LIX (2014/2-3), p. 151-160.

¹⁹ Voir le site :<http://www.globalchristianforum.org>.

Annexe statistique

Chiffres tirés de Todd M. JOHNSON & Kenneth R. ROSS, *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 9 et 103.

<i>Continents</i>	<i>Appartenance religieuse</i>	1910		2010	
		<i>fidèles</i>	<i>% pop.</i>	<i>fidèles</i>	<i>% pop.</i>
Afrique	chrétiens	11 663 000	9,40	494 668 000	47,90
	revivalistes ²⁰	1 101 000	0,90	162 664 000	15,80
Asie	chrétiens	25 123 000	2,40	352 239 000	8,50
	revivalistes	5 800	0,00	179 624 000	4,30
Europe	chrétiens	403 687 000	94,50	585 739 000	80,20
	revivalistes	26 300	0,00	31 649 000	4,30
Amérique du Nord	chrétiens	91 429 000	96,60	283 002 000	81,20
	revivalistes	54 400	0,10	79 067 000	22,70
Amérique du Sud	chrétiens	74 477 000	95,20	548 958 000	92,50
	revivalistes	15 300	0,02	156 117 000	26,30
Océanie	chrétiens	5 650 000	78,60	27 848 000	78,50
	revivalistes	500	0,00	4 889 000	13,80

²⁰ Sous le terme de *renewalists*, que l'on traduit habituellement par « revivalistes », cet ouvrage regroupe l'ensemble des chrétiens appartenant aux trois « vagues » du pentecôtisme, y compris donc le Renouveau charismatique catholique.

Le pentecôtisme en Indonésie : leçons d'une croissance phénoménale

John Mansford PRIOR

Originaire du Royaume Uni et membre de la Société du Verbe Divin (SVD), le P. John Mansford Prior travaille depuis 1973 en Indonésie orientale. Spécialisé en théologie interculturelle, il enseigne à l'Institut de Philosophie Saint-Paul (STFK) de Ledalero, sur l'île de Florès. De 1993 à 2008, il a été consultant auprès du Conseil pontifical pour la culture. Il est membre du Groupe d'études sur la Bible et la Mission de l'IAMS (International Association for Mission Studies). Il mène aussi des recherches dans le cadre du Vrije Universiteit d'Amsterdam et du Melbourne College of Divinity, en Australie. Cet article est traduit de l'anglais.

En 2007, nous avons publié un aperçu du défi que constitue le pentecôtisme en Asie et des réponses apportées par l'Église catholique¹. Nous reprenons ici, plus en détails, la situation de l'Indonésie en nous attachant à l'examen de l'attrait qu'exercent les Églises pentecôtistes et le mouvement charismatique au sein des grandes villes indonésiennes et en particulier à Java, la plus peuplée des îles de l'archipel. C'est devenu un mouvement prisé par les jeunes professionnels citadins bénéficiant d'une ascension sociale.

L'Indonésie compte 245 millions d'habitants. Il y a parmi eux 87 % de musulmans et 9,6 % de chrétiens dont les deux tiers sont protestants. Dans certaines villes de Java la proportion des chrétiens

¹ John Mansford PRIOR, « Le pentecôtisme en Asie », Dossiers et documents n° 4/2007, *Églises d'Asie (EDA)*, n° 461, mars 2007.

atteint 20 %². En Indonésie, tout comme ailleurs en Asie, les trente dernières années ont vu les pentecôtismes asiatiques, de marginaux qu'ils étaient, devenir des mouvements tout à fait significatifs se développant rapidement tant à l'intérieur du christianisme protestant et catholique qu'en dehors de lui. De 1970 à 1990, les effectifs pentecôtistes ont triplé. Environ 43 % des chrétiens asiatiques seraient pentecôtistes ou charismatiques³. Pour l'Indonésie, les chiffres varient beaucoup. Robinson estime que les pentecôtistes d'Indonésie, à la fois ceux des Églises indépendantes et ceux du mouvement charismatique, arrivaient en 1980 au nombre de 4 900 000 pour atteindre 9 500 000 fidèles en l'an 2000⁴. De son côté, Aritonang en compte environ 6 000 000 en 2005⁵.

Quels que soient les chiffres exacts, leur croissance numérique a été et continue à être phénoménale. Et cela se produit dans le pays du monde comptant le plus grand nombre de musulmans. Les convertis au pentecôtisme viennent surtout des grandes Églises chrétiennes mais également, pour une minorité d'entre eux, d'autres communautés religieuses : musulmans indigènes, bouddhistes chinois, hindouistes balinaï. En vue d'évaluer les défis que cela représente pour l'Église catholique, nous examinons les résultats de cinq études menées au cours des deux dernières décennies.

Les charismatiques catholiques

L'enquête Subangun (1993)

Il y a vingt et un ans, une enquête critique portant sur l'impact du mouvement pentecôtiste/charismatique sur l'Église catholique indonésienne a été commanditée par la Commission missionnaire

² Voir Merle Calvin RICKLEFS, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, Basingstoke, Palgrave, 2001 (3^e éd.), p. 379.

³ Voir Wonsuk and Julie C. MA, « Jesus Christ in Asia : Our Journey with Him as Pentecostal Believers », dans *International Review of Mission*, 94/375, 2005, p. 496.

⁴ Voir Mark Andrew ROBINSON, *Pentecostalism in Urban Java : A Study of Religious Change, 1980-2006*, The University of Queensland (Thèse non publiée), 2008, p. 81-84.

⁵ Voir Jan Sihar ARITONANG, « The Spectacular Growth of the Third Stream : the Evangelicals and Pentecostals », dans Jan Sihar ARITONANG et Karel STEENBRINK (dir.), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden, Brill, 2008, p. 882. Voir aussi Karel STEENBRINK, « Muslim-Christian Relations in the Pancasila-State of Indonesia », *The Muslim World*, 88 n° 3/4, 1998, p. 320-352.

de la Conférence épiscopale du pays : l'enquête Subangun de 1993. Le Renouveau charismatique catholique (*Pembaharuan Karismatik Katolik*) a commencé à se développer à Djakarta en 1977. Au début des années quatre-vingt-dix, il s'était fait accepter dans tous les diocèses sauf deux. L'enquête Subangun de 1993 fait apparaître que beaucoup de charismatiques ont été des membres transitoires : pas moins de 57,4 % d'entre eux ne sont venus au mouvement que pour une durée de quelques mois à trois ans. Quelques-uns ont ensuite rejoint une Église pentecôtiste tandis que d'autres sont revenus à un catholicisme plus conventionnel.

Presque tous les charismatiques catholiques indonésiens se trouvent dans les villes et une majorité d'entre eux (60,2 %) sont issus de la minorité sino-indonésienne. Leur statut de minorité ethnique, leur éloignement de la politique et leur prospérité économique, joints à une spiritualité axée sur l'au-delà, tout cela concourt à en faire un mouvement refermé sur lui-même, voire un mouvement d'évasion. À l'intérieur de leur communauté, les membres développent de forts liens émotionnels. Ils perçoivent leur groupe charismatique comme apportant positivement du « cœur » à une pratique religieuse jugée formelle (24 %).

Comme ailleurs en Asie, il y a des catholiques indonésiens qui y entrent à la suite de problèmes personnels (24 %) ou d'une douloureuse rupture familiale (22,3 %). Le plus grand nombre commence à participer aux rencontres « pour en savoir plus sur le mouvement charismatique » (66 %). Beaucoup sont en quête de dons particuliers, de grâces (25 %) telles que le parler en langues (67,1 %) ou la guérison (32,8 %). D'autres aspirent à la connaissance de la Parole (18,6 %), à la prophétie (16,9 %). D'autres encore y viennent parce qu'ils y ont été invités par leur famille ou des amis (22,8 %) ⁶. L'enquête Subangun montre comment l'entrée de certains dans un groupe charismatique peut venir du fait qu'ils s'ennuyaient dans la vie et au sein de l'Église conventionnelle ou qu'ils ont connu des problèmes émotionnels.

⁶ Voir Emmanuel SUBANGUN, *On the Half-Hearted Decolonising Process of the (Catholic) Church in Indonesia*, Yogyakarta, Kanisius, 2003, p. 35-43.

La justice sociale n'y est pas à l'ordre du jour. Une tentative d'établir un dialogue entre le mouvement charismatique et les communautés ecclésiales de base n'a pas vraiment donné de résultats⁷. En rapprochant les résultats de cette enquête des données fournies par d'autres études, Subangun conclut que le christianisme charismatique peut être rangé dans la catégorie des « diversissements religieux⁸ ».

De façon plus négative, les charismatiques catholiques sont moins ouverts à une tolérance interreligieuse que les non-charismatiques. Ils ne sont que 27,1 % à être bien disposés à l'égard des musulmans tandis que 36,5 % des non-charismatiques ont une telle attitude. Ils savent que les autres catholiques les tiennent en suspicion. Ils ont 22,7 % à estimer que leur famille les soutient, 36,6 % à dire qu'ils reçoivent d'elle de la reconnaissance ; alors que, pour 13 %, la famille s'est opposée à leur entrée dans le groupe.

Les charismatiques établis à l'étranger

La thèse Simanullang (2011)

En guise d'annexe à l'enquête Subangun, il est intéressant de relever deux observations se dégageant de la thèse, plus récente, de Simanullang (2011). Celle-ci a pris pour objet l'impact phénoménologique du baptême dans l'Esprit sur dix émigrés sino-indonésiens vivant à Melbourne en Australie⁹. La première observation est que l'adhésion à la communauté charismatique indonésienne de Melbourne offre une fraternité chaleureuse où chacun est reconnu et mis à l'aise, donnant aux personnes accueillies une certaine sécurité dans un contexte étranger et confortant leur sens de l'identité. Cela répond à un besoin éprouvé par les minorités

⁷ Voir John Mansford PRIOR, « *Hidup Menggereja secara Baru dalam Kelompok Basis Gerejani* », dans *Konvensi Regio Sumatra V Pembaharuan Karismatik Katolik*, Padang, 2002, p. 18-35.

⁸ Emmanuel SUBANGUN, *op. cit.*, p. 43.

⁹ Ces personnes appartenaient au groupe *Persekutuan Doa Keluarga Katolik Indonesia* (PDKKI), lui-même lié à la Communauté de la très sainte Trinité (*Komunitas Tritunggal Mahakudus*) fondée par Yohannes Indrakusuma O.Carm (Romo Yohannes), un réseau international charismatique dont il est question dans l'article de J. Prior de 2007.

tant ethniques que religieuses et par les personnes psychologiquement plus fragiles : besoin d'être reconnues, acceptées et respectées. Dans cette communauté, elles ont le sentiment d'être appréciées à leur juste valeur ; elles s'y sentent détendues et bien à l'aise.

Le second point est que tous les participants disent avoir expérimenté ce qui est au cœur de leur baptême dans l'Esprit : la présence effective dans leur vie du Dieu aimant, un Dieu toujours à l'œuvre et se préoccupant personnellement de leurs luttes quotidiennes¹⁰. Pour eux, la vérité est une expérience qui suscite l'espérance. Le mystère lié au surnaturel est porteur d'énergie. Leur communauté est spirituellement efficace et leur expérience religieuse transformatrice : une expérience de Dieu comme bienveillant et saint, miséricordieux et juste. Ce qui était auparavant une croyance rationnelle devient maintenant une réalité existentielle. Une telle expérience est tout à fait similaire à celle des membres des Églises pentecôtistes.

Les pentecôtistes

L'étude Gadjah Mada (2012)

Entre 2010 et 2012, une étude d'ensemble du pentecôtisme a été entreprise dans cinq grandes villes indonésiennes : Djakarta, Yogyakarta et Surabaya sur l'île de Java, Medan à Sumatra et Manado à Sulawesi. Elle a été menée par le Centre d'études religieuses et interculturelles (*Centre for Religious and Cross-cultural Studies*) de la prestigieuse Université Gadjah Mada de Yogyakarta¹¹. Même s'il existe plus d'une centaine d'Églises et de groupes pentecôtistes et charismatiques et plus de dix mille organisations d'assemblées ou de fraternités locales en Indonésie, on peut considérer que cette étude Gadjah Mada, vu le nombre et la diversité des Églises soumises à l'enquête, est représentative du mouvement et de sa croissance à travers les villes de l'archipel.

¹⁰ Voir Gonti SIMANULLANG, *Baptism in the Holy Spirit : A Phenomenological and Theological Study*, Melbourne College of Divinity (thèse non publiée), 2006, p. 93-108.

¹¹ Gadjah Mada University (UGM), *Pentecostalism in Indonesia : Its Growth and Social Relations*, Yogyakarta, Centre for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Graduate School UGM, 2012.

Minorités urbaines

Sur l'ensemble des pentecôtistes et charismatiques, on constate que pas moins de 64,7 % des Sino-indonésiens et 46 % des autres Indonésiens ont rejoint leur Église à l'âge adulte et non pas dans leur enfance dans le prolongement d'une démarche de leurs parents. C'est un fait remarquable qu'un tiers des pentecôtistes indonésiens sont des Sino-indonésiens (34,4 %) alors qu'il n'y a qu'environ 6 % des Indonésiens à avoir une ascendance chinoise. Jusque vers les années soixante, la plupart des pentecôtistes venaient des couches socio-économiques inférieures de la société et des marges de leur précédente communauté religieuse, chrétienne surtout mais aussi bouddhiste ou musulmane. Mais, depuis les années soixante-dix, un nombre croissant est issu des classes moyennes et des catégories parmi les plus instruites, constituant maintenant la majorité des adeptes pentecôtistes. Tempérance et fiabilité favorisent leur constante ascension sociale. Beaucoup ont une situation de haut niveau dans la société : soit comme scientifiques ou fonctionnaires du gouvernement, soit qu'ils ont réussi dans les affaires. On commence à les voir dans le monde de l'administration, au parlement et dans les partis politiques.

Deux tiers des pentecôtistes sont des migrants urbains, c'est-à-dire des gens nés ailleurs que dans la ville où ils résident (63 %). Parmi eux, 24 % sont arrivés en ville il y a plus de quinze ans, 8,4 % il y a entre dix et quatorze ans, 12,4 % il y a entre cinq et neuf ans, tandis que 18,2 % ont rejoint leur ville actuelle il y a moins de cinq ans. Il est clair que le développement du pentecôtisme est en grande partie un phénomène lié à la migration vers les villes.

Relations interreligieuses minimales

Comme le montrait déjà l'enquête Subangun dix-sept ans auparavant, l'étude Gadjah Mada fait aussi apparaître que les pentecôtistes sont moins enclins au dialogue avec leurs voisins musulmans que ne le sont les chrétiens des principales Églises. Toutefois, cette seconde enquête, plus détaillée que la précédente, met en lumière que l'attitude de fond est plutôt « vivre et laisser vivre ». Il

n'y a pas d'hostilité manifeste mais les contacts restent très réduits entre charismatiques et musulmans. Et même si certains objectifs communs concernant la vie sociale peuvent être partagés, tels que par exemple l'instauration de lois s'attaquant à la pornographie et à l'alcool, aucune collaboration n'est engagée pour atteindre ces objectifs. Alors que la musique tonitruante des pentecôtistes ainsi que leur occasionnelle attitude de prosélytisme dérangent les musulmans, la manière la plus juste de qualifier leurs relations mutuelles est de dire qu'ils s'ignorent aussi longtemps que n'éclate pas d'incidents à caractère franchement hostile.

Motivations d'adhésion

Dans une proportion de 16,4 %, certains pentecôtistes sont enregistrés comme membres d'autres Églises. Environ 9 % ont été, dans un premier temps, catholiques ; mais l'étude ne précise pas si ce ne sont que quelques-uns ou si c'est la totalité d'entre eux qui continuent à recevoir les sacrements au sein de l'Église catholique tout en étant des pentecôtistes engagés pour ce qui est de leurs besoins spirituels et sociaux habituels.

Les motifs donnés par les personnes ayant quitté une précédente communauté religieuse, y compris l'Église catholique, pour entrer dans un groupe pentecôtiste sont les suivants :

- 56 % : pour les sermons dynamiques et pertinents ;
- 51 % : pour la dimension sociale et communautaire ;
- 42,7 % : pour bénéficier du soutien de la communauté ;
- 38 % : pour la musique et les chants ;
- 35,4 % : pour obtenir la guérison ;
- 30 % : pour avoir l'occasion d'exercer une responsabilité ;
- 24 % : sous l'influence d'un conjoint, de la famille ou d'amis.

Des sermons dynamiques (n° 1) et des chants pleins de vie (n° 4) contribuent à créer une atmosphère qui soutient la communauté (n° 2) et en renforce les liens (n° 3). Comme ailleurs, l'accent est mis sur le « cœur », c'est-à-dire l'imagination et les émotions, plutôt que sur la « tête », c'est-à-dire la doctrine. Les femmes et les jeunes, en particulier, trouvent davantage d'espace pour mettre en

œuvre et développer leurs talents musicaux ainsi que leurs aptitudes divinatoires et organisationnelles. Il est vrai qu'on ne voit pas encore de femmes dans les postes de responsabilités même si, dans les principales Églises protestantes établies, elles sont présentes à tous les niveaux. Des activités régulières, le dimanche et en semaine, constituent un volet majeur de la vie personnelle, familiale et sociale des fidèles.

Impact de l'adhésion

Ce que l'entrée dans la communauté pentecôtiste leur a apporté, les fidèles l'expriment de la manière suivante :

93,6 % : l'énergie et la force de continuer m'ont été données ;

92,1 % : j'ai expérimenté l'amour de Dieu ;

91,45 % : j'ai trouvé l'espérance en l'avenir ;

88,6 % : j'ai bénéficié de la guérison ;

85,6 % : j'ai fait l'expérience du pardon, d'une nouvelle intégrité ;

84,9 % : cela m'a donné une plus grande réussite dans la vie.

En somme, le pentecôtisme apporte dignité et identité aux gens des minorités ethniques. Il offre aussi une certaine sécurité, une communauté de proximité et un soutien mutuel aux migrants qui viennent d'arriver en ville. C'est précisément ce qui leur manquait dans leur précédente appartenance religieuse et ecclésiale.

Sans nécessairement aller jusqu'à l'« Évangile de la prospérité », l'impact pentecôtiste est bien de cette nature : les familles deviennent économes, modérées dans leur style de vie, honnêtes¹² et respectueuses de leurs engagements, et ainsi favorablement disposées à une ascension sociale. Les pentecôtistes sont généralement tolérants à l'égard de leurs voisins appartenant à la majorité musulmane, n'éprouvant pas le besoin de tenir compte de leur présence. Davantage que la justice sociale, c'est la charité qui motive

¹² Dans une proportion de 70 %, les pentecôtistes indonésiens disent n'avoir jamais accepté de pots-de vin ; et 20 % disent n'avoir accepté qu'une seule fois ! Prises au pied de la lettre, de telles données sont remarquables (sinon incroyables !) quand on connaît le caractère systématique de la corruption régnant dans la société indonésienne.

leur engagement dans la société. Leur devoir étant de « sauver ceux qui sont en perdition », ils ne sont pas encore disposés au dialogue interreligieux, même si de plus en plus de jeunes intellectuels pentecôtistes asiatiques réfléchissent sur le pluralisme religieux et le dialogue¹³.

Convertis de l'islam au pentecôtisme L'étude Robinson (2008)

Peu de temps avant l'enquête Gadjah Mada, Robinson a étudié le processus et le sens de la conversion de certains musulmans au christianisme pentecôtiste. Tandis que le gros de son analyse recoupe d'autres études précédentes, celle-ci comporte deux aspects nouveaux qui ne manquent pas d'intérêt : d'une part, la conversion au pentecôtisme de musulmans citadins et, d'autre part, le rôle clé de certaines expériences religieuses pentecôtistes caractéristiques.

Concernant les musulmans citadins, Robinson tente de répondre à la question : qui sont ces musulmans convertis ? Environ 40 % d'entre eux ont changé de communauté religieuse entre seize et vingt-cinq ans, et pas moins de 71 % ont fait cette démarche avant l'âge de trente ans¹⁴. Un grand nombre de ces personnes sont jeunes et instruites ; ce sont des citadins des classes moyennes musulmanes, des professionnels dans les techniques de pointe et dans le monde des affaires. Contrairement à ce qui se passe le plus souvent pour d'autres pentecôtistes, ces convertis de l'islam sont hommes et femmes à parité numérique.

L'attirance pentecôtiste

Robinson reconnaît que la crise économique de 1997 ainsi que le bouleversement politique de 1998, lors de la chute du régime de trente-deux ans du général Suharto, suivis d'une instabilité sociale et politique permanente, ont déclenché une vague de conversions

¹³ Voir, par exemple, Amos YONG, *Beyond the impasse : Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Grand Rapids, Baker, 2003.

¹⁴ Mark Andrew ROBINSON, *op. cit.*, p. 95.

religieuses. Néanmoins, le contexte social global ne suffit pas à expliquer pourquoi certains de ces convertis ont choisi le christianisme pentecôtiste. D'autres, en effet, se sont tournés vers *kebatinan*, une forme de mysticisme javanais ; d'autres sont devenus des musulmans encore plus sécularisés ; d'autres encore ont rejoint l'une des Églises chrétiennes établies. Afin de comprendre pourquoi un nombre significatif de musulmans a rejoint les pentecôtistes, Robinson s'attache à observer ce qui les y a attirés.

Un seul schéma ou modèle de conversion ne peut expliquer tous les cas examinés. Comme partout ailleurs, les motivations sont généralement multiples et complexes, incluant à la fois une quête de vérité spirituelle et un sentiment de pouvoir escompter quelque avantage¹⁵. Selon cette étude, la conversion elle-même implique un long processus au cours duquel se modifient les représentations et les comportements religieux. Cela commence avec une insatisfaction vis-à-vis d'un courant de l'islam de plus en plus rigide et tendant à se replier sur lui-même face aux bouleversements sociaux. Vient ensuite une période de recherche d'aliments spirituels et religieux plus satisfaisants. Et il y a finalement un événement spectaculaire inattendu, telle par exemple une guérison ou une vision, qui emporte la conviction et conduit au baptême.

Étreints par un Dieu d'Amour

Toujours d'après cette étude, essentiellement deux réalités de type religieux attirent les jeunes professionnels musulmans : l'expérience d'un Dieu aimant et celle de trouver une paix intérieure. C'est la proximité d'Allah, l'expérience d'être totalement saisi, englobé par son amour et sa compassion qui attire les jeunes musulmans au christianisme pentecôtiste. Dans le pentecôtisme, « Dieu est Amour » n'est pas l'énoncé d'une vérité abstraite mais une réalité ressentie. C'est une vérité qui est vécue, personnellement expérimentée en soi et dans la communauté pentecôtiste. Étreint par l'amour de Dieu, le converti trouve une paix intérieure, une sécurité personnelle se concrétisant dans l'attitude des autres pentecôtistes rencontrés.

¹⁵ Mark Andrew ROBINSON, *op. cit.*, p. 99.

Beaucoup de musulmans se convertissent afin d'instaurer et de stabiliser des relations positives et aimantes. De telles relations sont une expérience déterminante dans beaucoup de conversions. Dans les communautés pentecôtistes urbaines, des gens de tous âges, de tous niveaux de formation et statuts sociaux, de toute appartenance sexuelle ou ethnique entrent en relation sur un pied d'égalité. Ces vérités existentielles constituent une réponse à leurs préoccupations et aspirations quotidiennes, surtout à ce désir de paix intérieure, d'être affranchi de la peur et délivré des mauvais esprits importuns¹⁶. On comprend alors pourquoi ressortent trois expériences clés : la guérison de la maladie, la délivrance du pouvoir de Satan et les visions ou songes¹⁷.

Plus que les formes traditionnelles du christianisme, le pentecôtisme séduit les musulmans en quête d'une union plus vive et sincère, plus empreinte d'émotion, plus mystique avec Allah, un Dieu tout-puissant qui intervient directement dans la vie des humains. À travers un culte dominical enthousiaste rehaussé de présentations techniquement très au point, au moyen de rencontres spécifiques pour enfants, jeunes et professionnels, grâce à de petites cellules d'étude intensive de la Bible, et avec le complément qu'apportent de grands rassemblements occasionnels dans les stades, le pentecôtisme élargit son offre d'expérience religieuse approfondie à sa communauté urbaine moderne.

Enracinés dans la culture locale

Robinson montre comment chacun de ces aspects spécifiques du pentecôtisme trouve un équivalent au sein du monde culturel javanais. Le mysticisme soufi traditionnel se retrouve dans la prière de ravissement (*ecstatic prayer*) et les révélations à travers visions et songes. Le pasteur inspirant confiance comme prédicateur dynamique et renommé faiseur de miracles vient remplacer le shaman ou le guérisseur traditionnel. Le pentecôtisme prend clairement en compte le monde javanais des esprits, avec sa sorcellerie et ses pratiques rituelles, à travers la prière de ravissement, la prophétie, la transe, la guérison et l'expulsion de démons.

¹⁶ Mark Andrew ROBINSON, *op. cit.*, p. 128.

¹⁷ Mark Andrew ROBINSON, *op. cit.*, p. 169-170.

Une autre chose tout aussi importante. L'islam et le christianisme ont quelque chose de comparable sur le fond : l'un et l'autre sont des religions monothéistes et attachent une grande importance à l'Écriture et à l'intermédiaire prophétique. Vu que l'islam s'est en quelque sorte figé du fait de l'« arabisation », ce sont les formes de christianisme les plus spontanées et exubérantes, impliquant une expérience directe du divin, qui ont eu un effet de séduction. En somme, certains citadins musulmans en cours d'ascension sociale découvrent dans le pentecôtisme une foi religieuse moderne et dynamique. Pourquoi ne la trouvent-ils pas dans les communautés catholiques ?

Conversions de catholiques dans les villes L'étude Widya Sasana (2009)

Les résultats de l'enquête Gadjah Mada vont dans le même sens que ceux de l'étude Widya Sana, portant sur les catholiques ayant rejoint les Églises pentecôtistes à Surabaya, la deuxième plus grande ville d'Indonésie¹⁸. Pas moins de 89,71 % d'entre eux avaient des emplois stables et bien payés, dont plus de la moitié dans les affaires. À l'image des convertis de l'islam, ils sont venus eux aussi au pentecôtisme dans leurs années les plus productives : 3,64 % entre vingt et un et trente ans et pas moins de 40,32 % entre trente et un et quarante ans.

Leur conversion a eu lieu, pour 14,49 % d'entre eux, après une crise personnelle ; pour 29,02 %, du fait d'un mariage et, pour 32,25 %, au cours d'un processus d'approfondissement de leur foi. Ceux qui se sont ainsi convertis au pentecôtisme étaient parmi les fidèles les plus réguliers : 72 % participaient fidèlement à l'eucharistie dominicale, 9,6 % à l'eucharistie quotidienne, 67,75 % aux activités pastorales. Malgré cela, de l'avis d'une bonne moitié d'entre eux, la liturgie catholique était ennuyeuse et, pour 80,61 %, l'atmosphère paroissiale pas assez chaleureuse. Une différence

¹⁸ Widya Sasana, *Alasan pindahniya sejumlah Umat Katolik ke Gereja Lain di Surabaya*, Malang, STFT (School of Philosophy and Theology), 2009. Il s'agit d'une étude, non publiée, menée par des étudiants de troisième cycle et supervisée par Dr. Raymond Made SUDHIARSA.

significative par rapport à l'étude Gadjah Mada : les deux tiers des convertis (66,13 %) sont des femmes et un tiers seulement (33,87 %) des hommes.

Une foi qui n'est plus source d'inspiration ?

Il y a une dizaine d'années, la Conférence épiscopale indonésienne (KWI) publiait une série de « Notes pastorales » sur la situation de l'Église dans le pays, un premier examen du déficit éthique dans la vie politique¹⁹. Les évêques concluaient : « la foi a cessé d'être une source d'inspiration dans la vie de tous les jours ». L'Église s'est polarisée sur le rituel, sur les innombrables dévotions et pèlerinages. Elle se montre préoccupée par une nouvelle « rubricisation » de la liturgie et ainsi de moins en moins concernée par les questions politiques, culturelles et économiques qui sont pourtant le quotidien des fidèles. Le contraste avec les communautés pentecôtistes débordantes de foi ne saurait être plus fort. L'accroissement phénoménal du nombre des pentecôtistes est révélateur de ce qui fait défaut dans le style de présence de l'Église catholique. Ces cinq études mettent en lumière quatre défis qui se présentent à elle et que nous résumons dans cette dernière partie.

Besoins spirituels et sociaux liés à la vie urbaine

En premier lieu, les mouvements pentecôtistes apportent une réponse aux besoins spirituels et sociaux des migrants urbains déracinés de leur culture indigène. Ils trouvent aussi un écho chez les minorités ethniques marginalisées par rapport à la vie de la nation ainsi qu'auprès des professionnels bénéficiant d'une ascension sociale. Dans la période qui a suivi Vatican II, on a parlé d'inculturation. Le défi d'aujourd'hui c'est de « ré-inculturer » nos communautés catholiques dans les milieux urbains changeants et pluralistes. Dans ce qu'il a de plus dynamique et de meilleur, le mouvement pentecôtiste, grâce à sa capacité transformatrice, offre

¹⁹ KWI (Conférence épiscopale indonésienne), *Nota Pastoral : Keadilan Sosial bagi Semua – Aspek Sosio-politik* (Justice sociale pour tous – aspects socio-politiques), Djakarta, novembre 2003.

aux citadins déplacés une réponse à leurs besoins, un espace où chacun d'eux peut s'impliquer dans la vie de l'Église tant lors des grands rassemblements qu'à travers des unités plus réduites favorisant des relations égalitaires entre hommes et femmes.

Une semblable expérience reste étrangère aux citadins catholiques qui ne font qu'« assister à la messe » du dimanche. Les grandes paroisses anonymes n'apportent pas de réponse aux attentes religieuses d'un grand nombre de migrants des villes. Les charismatiques catholiques se préoccupent des gens des classes moyennes mais semblent se cantonner à ce créneau. Les mouvements ecclésiaux, les ONG d'inspiration chrétienne et les communautés ecclésiales de base pourraient apporter une réponse catholique plus adéquate, à condition que de tels mouvements ne fonctionnent pas de façon autarcique et que les communautés de base ne se réduisent pas à des entités dévotionnelles et administratives au sein de paroisses conventionnelles. Nous sommes provoqués à prendre davantage au sérieux l'expérience religieuse. En Indonésie, ceux qui s'éloignent de l'Église se trouvent être parmi les plus négligés sur le plan pastoral et parmi les plus fervents sur le plan spirituel.

Éléments culturels

En second lieu, le mouvement pentecôtiste a un fonctionnement le rendant proche de diverses composantes des cultures indigènes que le catholicisme, de son côté, ne prend pas en considération, comme par exemple le domaine de la guérison et le monde des esprits. Enracinés dans le monde culturel populaire des visions et des esprits, les pentecôtistes nous stimulent à ré-enraciner notre théologie, notre spiritualité et notre pratique pastorale dans l'expérience, à travers le récit et le témoignage, plutôt que dans des concepts abstraits ou dans une planification cléricale venant d'en haut.

Comme le montrent les études ci-dessus mentionnées, les nouveaux migrants des villes expriment leur aspiration à une guérison individuelle et sociale en des termes presque identiques à ceux de leur monde culturel d'origine. Des récits faisant état de la manière

dont tel ou tel prêtre catholique, ou même éventuellement tel évêque, a été amené à « jouer au shaman » ne sont pas rares. Il faudrait des études plus approfondies pour mettre cela en lumière et peut-être établir un lien entre, d'une part, ces phénomènes et, d'autre part, le sacrement de réconciliation et la tradition de l'exorcisme.

Justice sociale

Si la charité est une attitude largement répandue au sein des assemblées pentecôtistes, les préoccupations pour la justice sociale y sont virtuellement absentes. Les pentecôtistes se focalisent sur le renouveau moral personnel. L'option catholique consistant à mettre le dernier à la première place est un choix en faveur d'une justice compatissante, attentive aux personnes. Au cours des deux dernières décennies, alors que le pentecôtisme a connu une croissance exponentielle, l'Église catholique s'est davantage cléricalisée, recentrant ses activités sur les dévotions et sur un rituel à nouveau latinisé. Les questions de justice, de paix et d'intégrité de la création (JPIC) sont dans une large mesure laissées au soin de minorités au sein de congrégations religieuses et d'ONG d'inspiration chrétienne. Comme nous y appelait déjà De Los Reyes en l'an 2000²⁰, nous avons un formidable besoin, et c'est là un troisième défi, de faire se rencontrer l'expérience de Dieu des charismatiques et le travail de plaidoyer des réseaux de JPIC

Il existe d'heureuses exceptions qui sont sources d'inspiration. Citons l'exemple de cette étroite collaboration qui s'est établie entre pentecôtistes et catholiques de la banlieue de Singapour pour s'attaquer au trafic humain. Plus significatif encore le fait que Dom Hélder Câmara (1909-1999) appartenait à la première génération des catholiques charismatiques tout en étant en même temps profondément engagé dans les questions de justice sous le régime répressif du Brésil de l'époque. De telles exceptions devraient devenir la norme.

²⁰ Voir Antonio De Los REYES, « Charismatic Movements and Small Church Communities », *FABC Papers* n° 92, Hong Kong, FABC (Fédération des conférences épiscopales d'Asie), 2000.

Rencontre interreligieuse

Un dernier défi. En général, les membres des mouvements pentecôtistes sont moins portés que d'autres chrétiens à entrer en communication avec leurs voisins d'autres traditions religieuses. Même si la conversion de musulmans au pentecôtisme n'entraîne généralement pas un total rejet à l'égard de leur précédente communauté, il reste que le souci d'éviter la rencontre avec « l'autre » est une attitude bien ancrée dans leur mentalité. Les catholiques pentecôtistes devraient avoir davantage confiance en leur propre identité tout en étant ouverts à la présence agissante de l'Esprit chez leurs voisins musulmans.

Mutuelle fécondation

S'il faut prendre au sérieux les appels pertinents que les mouvements pentecôtistes et les réseaux de plaidoyer reçoivent les uns des autres²¹, alors la culture statique de la paroisse urbaine conventionnelle devrait laisser place à une culture ouverte de mise en réseau. Si l'expérience de Dieu et les mouvements de plaidoyer social venaient à combiner leurs énergies propres dans les décennies à venir, il en résulterait quelque chose d'extraordinairement puissant. Si le mouvement pentecôtiste se laissait transformer par la perspective évangélique de justice sociale et si, dans le même temps, les ONG et communautés ecclésiales de base adoptaient l'« approche expérimentaliste » (*experientialism*) extrêmement concrète des pentecôtistes, l'enfant de cette union serait certainement plus vigoureux que chacun de ses deux parents. Ce dont nous avons besoin dans le monde catholique c'est que les quelques exceptions stimulantes ayant vu le jour en contexte urbain deviennent la norme.

John Mansford PRIOR

²¹ *Ibidem.*

Le pentecôtisme catholique au Brésil

Sa croissance et ses courants

Andrea Damacena MARTINS

Originnaire du Brésil, Andrea Damacena Martins est docteure en sciences sociales de l'Université d'État de Rio de Janeiro. De 1994 à 2002, elle a travaillé au Centre de statistique religieuse et d'investigations sociales (CERIS), organe de la Conférence épiscopale du Brésil (CNBB), et enseigné à l'Université pontificale de Rio de Janeiro (PUC-Rio). Depuis douze ans, elle réside aux Pays-Bas où elle est chargée, dans le cadre du Département de théologie de l'Université de Tilburg, de recherches sur les migrations, les catholiques brésiliens, le genre et le pentecôtisme. Cet article est traduit du portugais.

L'un des principaux phénomènes religieux du Brésil contemporain est le développement du pentecôtisme à la fois dans les Églises d'origine protestante, dites Églises évangéliques, et dans l'Église catholique à travers le mouvement du Renouveau charismatique catholique (RCC). Dans l'espace chrétien, surgissent des initiatives et des courants qui disséminent une religiosité pentecôtiste dans différentes couches sociales de la population. L'essor du pentecôtisme franchit les frontières géographiques et religieuses et marque profondément la manière actuelle de vivre la religion dans la société brésilienne ainsi que dans d'autres parties du monde.

Il est clair que l'univers religieux brésilien offre un visage pluriel, formé qu'il est par des religions et traditions diverses, marqué de traits culturels qui se croisent, se mélangent, se subdivisent, se séparent, tels par exemple les traits d'origine africaine ou indigène,

ceux qui viennent du catholicisme ibérique, du protestantisme américain ou européen. C'est toutefois dans l'univers chrétien que réside le phénomène religieux le plus significatif pour penser et comprendre ce qui se passe dans la réalité brésilienne contemporaine. C'est là que les Églises protestantes traditionnelles, les Églises pentecôtistes et l'Église catholique sont en train de faire surgir une nouvelle forme d'expression, d'adhésion et d'expérience religieuses : le pentecôtisme.

Un phénomène culturel à multiples facettes

Le pentecôtisme met l'accent sur la conversion individuelle à travers l'expérience du « baptême dans l'Esprit Saint », sur la glossolalie, la guérison des maladies et infirmités, l'exorcisme des esprits et des démons, sur le don de prophétie ainsi que sur une théologie de la prospérité. Ces éléments en forment le noyau doctrinal s'exprimant diversement selon la pluralité des dénominations protestantes et catholiques. Pour parler de ce phénomène, il est donc nécessaire de reconnaître cette pluralité et cette capacité rapide d'adaptation et d'assimilation culturelle ; il est impossible de le considérer comme quelque chose d'uniforme. Si le pentecôtisme obtient un tel succès, c'est probablement parce que ses méthodes pastorales correspondent à ce qu'attendent les habitants des grandes villes. La communication de ses messages et promesses de santé, de prospérité et d'amour se fait de façon directe et l'adhésion y est facile.

Dans cet article, nous nous proposons de préciser les traits et d'analyser le développement du pentecôtisme en tant que vaste phénomène culturel affectant et marquant les religions chrétiennes. Nous voulons aussi attirer l'attention sur le fait que la religiosité actuellement prédominante dans les villes du Brésil est de nature pentecôtiste, disséminée dans diverses dénominations confessionnelles et traditions religieuses. Pour retracer son développement, nous sélectionnons quelques thèmes qui délimitent l'évolution et les courants du pentecôtisme au cours des trois dernières décennies. En présentant ici quelques-unes de ses facettes, notre but est de dessiner, même de façon partielle, les contours d'un phénomène complexe et dynamique.

Premiers développements

Notre point de départ pour aborder cette réflexion sur les développements du pentecôtisme dans l'espace protestant ou catholique sera le recueil *Ni Anjos, ni Demônios – Interpretações sociológicas do pentecôtismo*¹ réalisé en 1994 par le Centre de statistique religieuse et d'investigations sociales, organisme lié à la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB). Comme le fait remarquer Freston², l'histoire du pentecôtisme brésilien peut être schématisée en trois vagues successives d'implantation d'Églises. La première vague, à partir de 1910, correspond au travail pionnier des Assemblées de Dieu (AD) et Congrégations chrétiennes (CC). Il s'agit d'Églises implantées par des missionnaires étrangers qui se sont d'abord établies au nord du pays, élargissant ensuite leur œuvre au centre et au sud. Le travail missionnaire réalisé par leurs leaders s'est lentement développé jusqu'aux années trente. C'est seulement lorsqu'elle s'est implantée au sud du pays, en prenant des traits nationaux et en accompagnant les premiers signes d'urbanisation, que l'Assemblée de Dieu a commencé à prospérer et à gagner des adeptes, ce que lui a valu plus tard le statut de pionnière parmi les Églises pentecôtistes.

La seconde vague pentecôtiste va des années cinquante au début des années soixante. On assiste alors au surgissement de nouvelles Églises formant trois grands groupes distincts : l'Église quadrangulaire du Brésil (1950), Brésil pour le Christ (1955) et Dieu est Amour (1962). À cette époque le pentecôtisme commence à utiliser la radio comme moyen de propagande religieuse et la « guérison divine » est pratiquée dans les communautés. Une autre caractéristique de cette vague pentecôtiste est la présence d'une morale rigide et traditionnelle, avec des sanctions pour les moindres fautes. Dans la mouvance catholique, nous assistons en 1969 à l'introduction du Renouveau charismatique catholique au Brésil, à travers le mouvement de Formation de leaders chrétiens (TLC) et

¹ Alberto ANTONIAZZI *et al.*, *Nem Anjos, Nem Demônios - interpretações do pentecostalismo*, Petrópolis – Rio de Janeiro, Vozes, 1994.

² Voir Paul FRESTON, « Breve História do Pentecostalismo Brasileiro » dans Alberto ANTONIAZZI *et al.*, *Nem Anjos, Nem Demônios...*, *op. cit.*, p. 67-159.

sous l'action des pères Harold Rahm et Eduardo Dougherty³. Il s'agit de rencontres organisées en fin de semaine ayant pour but d'initier des jeunes à une vie spirituelle forte et de former un nombre significatif de leaders de l'Église.

Évolutions plus récentes

La troisième vague pentecôtiste commence vers la fin des années soixante-dix et s'amplifie dans les années quatre-vingts. Elle correspond aux processus d'urbanisation des grands centres urbains comme Rio de Janeiro et São Paulo. Cette vague est représentée par la naissance, en 1977, de l'Église universelle du Royaume de Dieu (IURD) et, en 1980, de l'Église internationale de la Grâce de Dieu. À partir de cette troisième vague, les Églises pentecôtistes se diversifient et les moyens de communication sociale sont utilisés de façon intensive pour l'évangélisation. Dès lors, la fragmentation religieuse est telle qu'il est pratiquement impossible de repérer des lignes de convergences à l'intérieur de cet espace religieux.

C'est à partir des années quatre-vingt-dix que le nombre élevé des Églises évangéliques ou pentecôtistes provoque un changement radical dans le paysage religieux brésilien. Pendant cette décennie, l'image d'une nation brésilienne catholique commence à changer. Le nombre d'adhérents au pentecôtisme augmente et le nombre d'individus se disant « sans religion » devient assez significatif⁴. Cela amène plusieurs analystes à rechercher le sens et les interprétations possibles du surgissement et de la progression des Églises pentecôtistes dans le pays, ainsi que du pluralisme religieux croissant. Parallèlement à cette dynamique, le Renouveau charismatique catholique commence à recevoir un appui institutionnel plus net de la part de l'Église catholique et il multiplie les groupes de prière dans les paroisses. Dans ce contexte, il est considéré comme étant la réaction catholique au pentecôtisme évangé-

³ Voir Brenda CARRANZA, *Renovação Carismática Católica. Origens, mudanças e tendências*, Petrópolis – Rio de Janeiro, Vozes, 2000.

⁴ Voir Andrea Damacena MARTINS, « Crenças e Motivações Religiosas », dans CERIS, *Desafios do catolicismo na cidade : pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, Rio de Janeiro, CERIS / São Paulo, Paulus, 2002, p. 60-87.

lique. De fait, son action freine l'exode des fidèles catholiques vers les autres Églises. Mais, un regard attentif sur ce qui se passe au niveau du peuple montre que la principale réponse des classes populaires a été d'adhérer au type de religiosité offert tant par les Églises pentecôtistes que par le Renouveau charismatique catholique. Notre attention est par là attirée sur les similitudes et convergences entre les cultures religieuses de ces deux mouvements.

Sectes ou Églises ?

En centrant l'analyse sur le pentecôtisme catholique nous remarquons que celui-ci apparaît dans les paroisses à partir de l'organisation des groupes de prière du Renouveau charismatique. Ce mouvement se répand dans le contexte qui prévaut après le concile Vatican II, lequel a favorisé l'apparition de nouvelles spiritualités ainsi qu'une participation et une responsabilité accrues des laïcs dans l'Église catholique. Au début, les groupes de prière liés au Renouveau ont été perçus comme de petites sectes, c'est-à-dire comme des associations ou groupes centrés sur leurs propres intérêts religieux, fermés et exclusifs du point de vue de leur conduite et leur éthique, établissant de nettes frontières religieuses entre les porteurs de la grâce et du salut et ceux qui n'y ont pas encore accès⁵. La spiritualité émotive et affective adoptée par les groupes de prière, la pratique de la louange, de l'action de grâce, des dons spirituels de l'Esprit, tels que le parler en langues, la guérison et l'expulsion des mauvais esprits, tout cela a aussi occasionné une manière différente de célébrer, d'utiliser la Bible et la parole.

C'est pourquoi l'une des premières interprétations des analystes brésiliens a été de considérer qu'il s'agissait de groupes sectaires et fermés, au fonctionnement indépendant sans lien avec les structures de l'Église. La première réaction institutionnelle de la part du clergé et de la hiérarchie catholique a été, pour certains diocèses du pays, un rejet et, pour d'autres, une tolérance très réservée. Le rejet et la suspicion de cette époque traduisent le choc idéologique

⁵ Voir Max WEBER, *Essay in Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 1946.

entre l'aile progressiste et l'aile conservatrice de l'Église. La partie progressiste défend une vision religieuse basée sur l'action des communautés ecclésiales de base, donnant la priorité à une incarnation de la foi dans la vie et à la lutte pour la libération des injustices sociales et de toute forme d'oppression. Les groupes de prière charismatiques développent une spiritualité fondée sur la tradition du salut personnel et favorisant un nouveau sens de la pratique eucharistique ainsi que l'épanouissement des dons spirituels. La rivalité entre ces deux manières de vivre la foi a largement influencé la manière de percevoir et d'évaluer le surgissement du Renouveau charismatique catholique. Dans cette étape embryonnaire, les groupes de prière de ce mouvement ont peu de visibilité et restent en phase d'élaboration de leurs propres structures, renforçant encore l'idée qu'ils sont loin des grandes préoccupations de l'Église.

Cependant, l'apparition de plusieurs groupes et communautés charismatiques, leur expansion et le fantastique accueil de la religiosité qu'ils offrent disqualifient l'usage du mot « secte » pour désigner ce mouvement religieux. De même, le débat entre « progressistes » et « conservateurs » perd de son importance. Le développement historique de ces dernières années, la pénétration dans plusieurs couches de la société et dans des espaces sociaux tels que ceux de la politique et des médias confirment un effacement des frontières et l'élaboration d'une religiosité aux stratégies efficaces pour toucher un très grand nombre de fidèles.

Changements survenus dans le pentecôtisme

Quels changements peuvent expliquer le succès du pentecôtisme ? Le premier changement significatif a été l'acceptation de la part de l'Église catholique et, par la suite, l'appui institutionnel accordé par celle-ci au Renouveau charismatique catholique. Cette acceptation est survenue après un processus long et conflictuel à l'intérieur de l'Église catholique. Mais finalement, en 1994, l'épiscopat brésilien approuve et publie un document intitulé *Orientations pastorales sur le Renouveau charismatique catholique*⁶. Dans ce docu-

⁶ CNBB, *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, São Paulo, Paulus, 1994.

ment formulant un accueil des groupes de prières et des « communautés de vie » et « d'alliance », sont réaffirmés les éléments culturels définissant l'identité catholique : la dévotion à la Vierge Marie, la participation aux sacrements et la reconnaissance de l'autorité papale. Ces éléments culturels et religieux sont les garants de la religiosité catholique des charismatiques puisque, en leur absence, il n'y a pas de claire distinction possible entre pentecôtistes et catholiques.

Le second changement contribuant à expliquer le succès du pentecôtisme est l'entrée des diverses communautés de vie et d'alliance dans les structures ecclésiales ; cela a donné force et visibilité au mouvement charismatique tout en commençant à remodeler le visage du catholicisme. Les communautés de vie, de nature plus religieuse et pastorale, regroupent des personnes mariées, des célibataires, des professionnels s'engageant à vivre dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Les communautés d'alliance, quant à elles, ont un caractère juridique, tant civil que canonique, rendant possible la création de fondations et d'associations qui élaborent des projets sociaux et culturels en mobilisant ressources financières et capital immobilier⁷. C'est ainsi que le Renouveau charismatique catholique rayonne sur tout le territoire à travers de grandes entreprises communautaires et divers projets missionnaires. Il s'adresse aussi tout spécialement aux jeunes, suscitant de nouvelles vocations religieuses.

Le pentecôtisme catholique populaire

L'articulation opérée entre le Renouveau charismatique catholique et l'imaginaire populaire brésilien en assumant les croyances dans le miraculeux, la lutte menée contre le mal et surtout l'usage fait des grands moyens de communication, tout cela va dynamiser le mouvement en lui ouvrant la porte des classes populaires et en le transformant en un phénomène de masse. Nous observons que les mêmes éléments sont mis en œuvre par les Églises pentecôtistes pour susciter l'adhésion des fidèles. En ce sens, bien que le Renou-

⁷ Voir Brenda CARRANZA, *Renovação Carismática Católica...*, *op. cit.*

veau catholique, pour se distinguer des Églises évangéliques, se dote d'un discours et de ressources symboliques propres au catholicisme, telles que le chapelet, le culte des saints et l'eucharistie, les stratégies et discours d'évangélisation de l'une et de l'autre Église restent semblables. Cela facilite chez les fidèles l'établissement d'un dialogue et la circulation religieuse.

Un autre aspect intéressant dans le processus d'élargissement du Renouveau charismatique catholique aux couches populaires c'est l'offre d'une expérience religieuse subjective et émotionnelle à l'intérieur des frontières du catholicisme. La « re-sacralisation » opérée dans le mouvement garantit aux fidèles une nouvelle expérience religieuse à l'intérieur même de leur tradition. Cette expérience offre certains traits du langage postmoderne où le corps, la subjectivité et la mentalité consumériste dictent la recherche religieuse des individus. De la même manière, l'usage de nouvelles technologies est aussi un ressort essentiel pour comprendre cette transformation. Carranza forge le terme de « catholicisme médiatique » pour désigner cette nouvelle forme de manifestation du catholicisme dans la société⁸.

Médias et jeunesse

Le catholicisme médiatique généralise le mode d'expérience pentecôtiste dans le catholicisme brésilien. Pour atteindre les foules, et tout particulièrement pour impliquer la jeunesse dans des activités et des rencontres du Renouveau charismatique catholique, les moyens de communication de masse commencent à être employés. Le mouvement définit l'usage des médias comme étant la stratégie fondamentale de communication avec les jeunes. En outre, des spectacles musicaux, des camps, des rencontres dans des bars et toutes sortes de manifestations associant divertissement et spiritualité charismatique sont vus comme des instruments d'évangélisation.

⁸ Voir Brenda CARRANZA, *Catolicismo Midiático*, Aparecida - São Paulo, Idéias & Letras, 2011.

L'apparition de jeunes prêtres chanteurs a aussi renforcé le contact avec la jeunesse. Les pères Marcelo Rossi, Fábio de Melo, Zeca et d'autres adoptent dans leurs méthodes d'évangélisation un style de « popstar » religieux. Autour des prêtres chanteurs on trouve toute une logique d'exploitation du marché culturel. En font partie des produits tels que les DVD, CD, livres, shows, émissions de radio et de télévision, clips de *YouTube* et autres formes de médias. Diverses stratégies de marketing viennent servir ce lien entre le fidèle-consommateur et le prêtre-popstar. Le catholicisme médiatique a ainsi élaboré une nouvelle forme de communication de l'Église avec les masses.

Et pourtant, sociologiquement parlant, nous nous trouvons devant la combinaison, la rencontre interactive entre une religiosité expressive et des groupes sociaux en phase avec un langage culturel et urbain où le message du succès individuel, l'attention au corps, la possibilité de catharsis émotionnelle et spirituelle déterminent l'adhésion religieuse. Le P. Marcelo Rossi représente plus que le prêtre se consacrant à sa vocation dans le quotidien. Il est le symbole de l'homme jeune, en bonne santé, devenu célèbre. Ses apparitions dans des programmes télévisés des chaînes nationales, en compagnie d'autres artistes séculiers, renforcent son succès médiatique. En ce sens, on peut dire que les prêtres chanteurs attisent la ferveur et la dévotion déjà présentes dans la réalité symbolico-religieuse populaire brésilienne. Ils créent et réactualisent une reprise de la religiosité populaire à partir de valeurs postmodernes.

L'exportation du Renouveau dans le monde

Le Renouveau charismatique catholique d'origine brésilienne a des ambitions mondiales. C'est pourquoi il se donne comme tâche de propager dans le monde entier des pratiques et des types de communauté issus du «réveil» ayant vu le jour au Brésil ; et cela, soit à partir d'une stratégie institutionnelle planifiée en envoyant, par exemple, des missionnaires dans d'autres pays, soit par l'utilisation de l'émigration brésilienne à l'étranger et l'action de volontaires catholiques charismatiques là où ils vivent. À cet égard, il est important de signaler le discours tenu et l'empressement mis à réaliser des projets missionnaires en dehors du Brésil. Cette

entreprise institutionnelle a déjà donné le jour à l'organisation de communautés de vie dans des pays européens comme le Portugal, la France et l'Italie ainsi qu'en Israël⁹. Aux Pays-Bas, le rayonnement du Renouveau charismatique catholique se fait de façon officielle à partir de la communauté Emmanuel, présente dans l'Église Marie de la Nativité à Nimègue. Il a pourtant commencé, avec ses caractéristiques brésiliennes, sous l'initiative d'une laïque de quarante-deux ans, Maria, leader brésilienne du groupe charismatique Serviteurs de l'Amour, dans la paroisse Notre Dame de Fátima à Amsterdam. Dans le cas néerlandais, c'est l'immigration de catholiques brésiliens, avec leur aptitude créatrice pour renouveler et restructurer la vie religieuse, qui a favorisé l'implantation dans ce pays tant du Renouveau charismatique catholique que des Églises évangéliques¹⁰.

L'ouverture de missions à l'extérieur et l'action religieuse de migrants brésiliens sont une réalité nouvelle peu étudiée appelant davantage de recherches concernant sa réception. On peut quand même dire que, dans le discours des responsables du Renouveau charismatique catholique qui sont membres de la communauté *Canção Nova* (Cantique Nouveau), il s'agit, outre de participer à la « nouvelle évangélisation », d'offrir au monde un style brésilien de foi et de ferveur catholiques. Ce type d'« internationalisation » religieuse par l'intermédiaire des fidèles est possible grâce à une meilleure conjugaison du local et du global. S'agissant de la sphère religieuse, la mondialisation fait apparaître que les symboles, idées, pratiques et motivations ont un caractère multidirectionnel. Cela nous invite à dépasser une conception unidirectionnelle de cette mondialisation, c'est-à-dire une vision de la religion comme se diffusant à partir d'un centre en direction de périphéries passives¹¹.

⁹ Voir Eduardo GABRIEL, « Expansão da RCC brasileira: a chegada da Canção Nova em Fátima-Portugal », dans Brenda CARRANZA, Cecília MARIZ, Marcelo CAMURÇA (dir.), *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*, Aparecida - São Paulo, Idéias & Letras, 2009.

¹⁰ Voir Andrea Damacena MARTINS, « Narrativas e iniciativas missionárias de pentecostais e carismáticos na Holand », 2012, dans Paul FRESTON (dir.), *Brazilian Pentecostal Missions in Europe*, Series on Pentecostal and Charismatic Religion, USA, Oxford University Press (à paraître).

¹¹ Voir Thomas J. CSORDAS (dir.), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, California, University of California Press, 2009.

Réflexions sur la modernité religieuse au Brésil

Pour conclure, signalons que le développement du pentecôtisme catholique sous ses diverses facettes, tel qu'il a été esquissé ici, a pour principal objectif de faire la démonstration que, dans le catholicisme brésilien, il existe un cadre de transformation religieuse. Le pentecôtisme catholique donne une visibilité à un type de réveil religieux qui s'est adapté à la logique du consumérisme et à la mondialisation. Au cours des dernières années, la croissance économique du Brésil a été plus soutenue. Cela a, d'une part, accéléré la modernisation du pays et, d'autre part, amené celui-ci à prendre toute sa place sur la scène internationale et à se révéler comme un acteur important dans la nouvelle géopolitique mondiale. En termes culturels, disons que la société brésilienne s'ouvre toujours plus à une interaction avec les nouvelles technologies, les médias et la mentalité consumériste. Le champ religieux ne sort pas indemne de ces changements.

La vigueur avec laquelle le pentecôtisme catholique s'est propagé peut s'expliquer par l'intense compétition religieuse en cours dans le champ chrétien et qui a amené le Renouveau charismatique catholique à chercher des stratégies pour éviter la fuite des catholiques vers les Églises pentecôtistes ou évangéliques. Cette vigueur s'explique aussi par la mise en œuvre d'une religiosité émotionnelle et démonstrative à laquelle des milliers de personnes font bon accueil.

Le catholicisme brésilien contemporain se caractérise par un usage des médias destiné à réintégrer dans un cadre institutionnel la masse dispersée des fidèles. Cette forme médiatique est source de paradoxes et d'ambiguïtés concernant le sens d'une évangélisation en profondeur et l'élaboration d'une éthique orientant la manière de penser et d'agir au quotidien. Finalement, la voie qui semble prévaloir au sein du catholicisme consiste à élaborer une nouvelle religiosité populaire postmoderne en l'accordant à la mentalité consumériste, à l'esprit individualiste et volatil de notre époque.

Andrea Damacena MARTINS

Nouveaux mouvements religieux

Questions à nos communautés

La foi catholique de nombreux peuples se trouve aujourd'hui devant le défi de la prolifération de nouveaux mouvements religieux, quelques-uns tendant au fondamentalisme et d'autres qui semblent proposer une spiritualité sans Dieu.

Ceci, d'une part, est le résultat d'une réaction humaine devant la société de consommation, matérialiste, individualiste, et, d'autre part, est le fait de profiter des carences de la population qui vit dans les périphéries et les zones appauvries, qui survit au milieu de grandes souffrances humaines, et qui cherche des solutions immédiates à ses propres besoins.

Ces mouvements religieux, qui se caractérisent par leur subtile pénétration, viennent remplir, dans l'individualisme dominant, un vide laissé par le rationalisme qui sécularise. De plus, il faut reconnaître que, si une partie des personnes baptisées ne fait pas l'expérience de sa propre appartenance à l'Église, cela est peut-être dû aussi à certaines structures et à un climat peu accueillant dans quelques unes de nos paroisses et communautés, ou à une attitude bureaucratique pour répondre aux problèmes, simples ou complexes, de la vie de nos peuples.

Dans beaucoup d'endroits, il y a une prédominance de l'aspect administratif sur l'aspect pastoral, comme aussi une sacramentalisation sans autres formes d'évangélisation.

Evangelii gaudium, 63

Pape François
novembre 2013

La renaissance dans l'après-génocide

Aspects du mouvement pentecôtiste au Rwanda

Silvia CRISTOFORI

*Chercheuse à la Fondation pour les sciences religieuses de Bologne, en Italie, Silvia Cristofori travaille actuellement sur les sources missionnaires dans la période de la « ruée » vers l'Afrique (corsa all'Africa). Elle coordonne le projet « Racisme depuis la Bible – la Bible contre le racisme : images, science et prophétie ». Elle a mené des recherches sur le terrain au Rwanda et notamment publié à l'Harmattan en 2011 : **Il movimento pentecostale nel Rwanda del postgenocidio. I Salvati – Balokole. Le présent article est traduit de l'italien.***

Dans les pages qui suivent, je me propose de présenter brièvement quelques-uns des constats auxquels a abouti la recherche que j'ai menée sur le terrain, de 2007 à 2009, en milieu rural dans la province Est du Rwanda¹. L'objectif de l'enquête était de parvenir à identifier les dynamiques socioculturelles de l'après-génocide d'un point de vue particulier : l'effervescence de l'univers pentecôtiste multiforme à la suite de la diffusion rapide de nouvelles dénominations après le génocide de 1994. Bien que multiples, ces dénominations présentent une unité de fond permettant, du moins au Rwanda, de les regrouper sous l'appellation *balokole*, c'est-à-dire « les sauvés », et de les considérer comme faisant partie de la catégorie des mouvements de « réveil »

¹ La recherche est exposée dans Silvia CRISTOFORI, *Il movimento pentecostale nel post-genocidio rwandese. I Salvati (Balokole)*, Turin, L'Harmattan Italie, 2011. Pour une lecture critique des tensions et des questions qui traversent le débat complexe sur les mouvements charismatico-pentecôtistes, voir Silvia CRISTOFORI, « Note sul movimento pentecostale in Africa », *Cristianesimo nella storia* n° 34/3, 2013, p. 823-878.

de type néo-pentecôtiste². Je voudrais surtout exposer ici la manière dont ces pentecôtistes, dits *balokole*, interprètent le passé et la tradition rwandaise.

Un affrontement implacable

Dans un contexte de bouleversement violent sous l'effet du génocide, le mouvement pentecôtiste se présente lui-même comme initiateur d'une nouvelle époque, annonçant une rupture salutaire par rapport à la tradition et au passé. La « tradition » est en effet perçue comme porteuse d'une influence démoniaque du passé sur le présent.

De l'analyse du matériau ethnographique, un élément semble émerger de façon très nette : les *balokole* interprètent l'aujourd'hui en un sens fortement dynamique. Le présent est, selon eux, une sorte d'arène où se rencontrent et s'affrontent continuité et transformation. Ces deux entités sont des puissances antagonistes et ennemies qui, dans le temps humain et historique, personnifient deux ensembles d'acteurs : les forces du mal, donc diaboliques, et la puissance du bien, c'est-à-dire l'Esprit Saint qui se manifeste comme Esprit divin présent à l'aventure humaine. L'ancien et le nouveau sont inconciliables précisément parce qu'ils représentent en fin de compte Satan et Dieu, agents déterminant les lignes de force qui donnent au temps son mouvement et sa dimension dramatique.

² On estime que, dans les années quatre-vingts, pas plus de 9 % de la population de ce pays, à majorité catholique, était protestante. Alors que deux ans seulement après le génocide, la proportion en était de 24 %, selon les données du Ministère rwandais des finances et celles du Fonds des Nations Unies pour la population (André CORTEN, « Le discours de la réconciliation et les nouvelles Églises au Rwanda », *Afrique contemporaine* n° 200, 2001, p. 65-81). Une croissance aussi rapide du protestantisme est à rapporter à l'effervescence qui a touché les communautés religieuses pentecôtistes à la suite du génocide. Celle-ci est due, en grande partie, au retour au pays de réfugiés, venus d'Uganda, de Tanzanie, du Congo, du Kenya et du Burundi, qui avaient abandonné le Rwanda en raison de « persécutions » par le « régime hutu ». Pour un aperçu historique plus large du pentecôtisme au Rwanda, voir André CORTEN, « Rwanda : du réveil est-africain au pentecôtisme », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 37 (2003/1), p. 28-47.

De fait, pour les *balokole*, le temps est une véritable « catégorie épistémologique³ ». Ils comprennent le monde et les événements de la vie humaine en fonction d'une conception spécifique de la dimension du temps qui, à leur sens, ne s'écoule pas selon un flux continu mais, au contraire, est traversé par une profonde fracture entre le passé et le présent. Cette discontinuité dans l'écoulement du temps est génératrice d'un certain ordre, d'une nette séparation sous forme de dichotomie entre certains concepts tels que « nous / eux », « maintenant / à ce moment-là », « moderne / traditionnel » et, en tout premier lieu, « Dieu / Satan⁴ ».

Toute une nation à régénérer

En ce qui concerne les oppositions maintenant / à ce moment-là et moderne / traditionnel, celles qui nous intéressent ici, on observe que ce qui est mis en question à travers elles ce n'est pas seulement le passé individuel. Mais, dans un processus d'approfondissement pouvant déborder les limites du groupe familial, c'est toute l'histoire collective qui est concernée. Souvent, cette histoire ne se limite pas à une collection d'événements et de faits, mais elle recouvre tout un édifice culturel et religieux particulier que les pentecôtistes tendent à diaboliser en le désignant comme l'origine du mal : si on veut être sauvé, il faut se détacher du passé et de la tradition.

À travers prédication et visions prophétiques, les pasteurs annoncent un nouvel Évangile pour le Rwanda : celui de la régénération des âmes ravagées par le génocide, tant celles des coupables que celles des survivants. Selon cet Évangile, 1994 constitue une fracture dans l'histoire nationale et spirituelle du Rwanda : après le génocide, l'Esprit divin serait en effet descendu sur le pays grâce à la propagation des nouvelles Églises pentecôtistes. L'Esprit Saint aurait ainsi déclaré la guerre aux esprits du passé pour revitaliser

³ C'est ainsi que Birgit MEYER caractérise la fonction du temps au sein du discours pentecôtiste : « "Make a Complete Break with the Past". Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, n° 28/3, 1998, p. 317.

⁴ *Ibidem*.

la nation de façon progressive et irrésistible. Ce faisant, les pasteurs mettent en œuvre la politique même du gouvernement de l'après-génocide en matière de mémoire et de réconciliation, s'efforçant ainsi de tisser une étroite affinité entre eux et l'actuelle élite politique.

Un dispositif rituel bien précis

Mais plutôt que d'analyser le discours des pasteurs et sa concordance avec la rhétorique de l'État, je voudrais examiner un élément particulier du rituel pentecôtiste. Il s'agit de la prière collective hebdomadaire, dispositif à travers lequel l'individu rompt les liens avec ce passé qui le hante. Dans ce contexte rituel, la maladie, la souffrance ou l'échec individuel fonctionnent comme révélateurs des tensions et conflits affectant l'ensemble du corps social, devenant ainsi une métonymie du groupe.

La « commission de prière » composée d'une dizaine de membres, se réunit de façon ininterrompue de neuf heures à dix-huit heures. Le charisme prophétique est au centre du rituel. L'esprit divin descend sur cette assemblée toute investie dans sa prière, lui dévoilant ce qui est caché et lui annonçant ce qui doit arriver.

La particularité du rite est la relation entre requêtes individuelles et invocation collective en vue de l'intervention du Dieu pentecôtiste ; celui-ci est un Dieu qui agit et qui se manifeste comme Esprit Saint, c'est-à-dire comme force bénéfique de transformation qui régénère et fait naître l'individu à une nouvelle vie. L'observateur qui assiste au cérémonial a la très nette impression que l'unité du groupe en prière n'est jamais considérée comme acquise mais qu'au contraire elle reste délibérément l'objet d'une recherche. Requêtes individuelles et invocation collective viennent ainsi s'entrecroiser en un tissu qui se fait et se défait sans cesse. À la différence de la messe dominicale, le rite d'intercession se déroule dans une atmosphère de grande intimité. L'église est plongée dans la pénombre, portes et fenêtres étant tout juste entrebâillées. Les chants sont exécutés à voix basse, sans être accompagnés par les instruments électroniques dont il est fait, en revanche, abondamment usage le dimanche. Un programme de chants et de lectures

est en général établi pour toute la journée. Mais, en réalité, ce programme est constamment perturbé. En effet, l'irruption de l'Esprit Saint empêche le déroulement des phases et séquences rituelles selon le plan préétabli.

Le rite se compose d'une succession de chants et de prières dont il est toujours possible de reprendre le cours au cas où ils viennent à être interrompus par la descente de l'Esprit divin sur l'assemblée. C'est ainsi qu'au long de la journée se tisse une trame rituelle à larges mailles dont l'objectif semble être de rendre possible, grâce à une attente quasi passive, la capture de l'Esprit divin au moment de sa venue. Le cercle toujours incertain des membres présents, qui se défait et se refait sans cesse au fil des heures, constitue en effet une sorte de dispositif prêt à accueillir à tout moment les manifestations divines.

Dans ce but, l'assemblée se dispose en un cercle de prière dont le centre reste totalement vide. À plusieurs reprises, les membres du groupe s'éloignent du cercle, brisant celui-ci pour s'isoler et prier individuellement. Mais, sans cesse, le cercle se recompose lorsque la prière de l'un des membres de l'assemblée se met à dominer les chuchotements et les cris étouffés des autres. Ce faisant, cette personne ramène les voix à la prière commune autour de l'espace vide. Elle rappelle ainsi les divers acteurs du rituel à la présence réciproque pour tenter d'établir un contact collectif avec le divin. Quand cela se produit, Dieu se manifeste à travers les corps et les voix du groupe de prière qui se mettent à frémir, comme par un excès de joie, sous l'action bouleversante de l'Esprit. Alors, sur la tête de la personne implorant l'intercession, viennent se poser les mains d'un des membres du groupe. La venue de l'Esprit divin devient manifeste aux yeux de tous à travers ces mains qui le transmettent au corps du suppliant saisi d'un tremblement à partir de la tête ou des épaules.

La prophétie

La prophétie, quant à elle, se réalise en un seul des membres du cercle ; c'est à ce moment-là qu'il se révèle comme prophète. En effet, sa voix, désarticulée tout comme les autres, est la seule qui se

mette lentement à se restructurer de façon rythmée en une langue qui reste incompréhensible mais qui se révèle porteuse de signification. Une fois revenu à lui, le prophète décrit les images qu'il lui a été donné de voir ou bien il traduit aux autres ce qu'il y avait d'incompréhensible dans son propos. Cela n'est toutefois pas suffisant pour élucider le sens du message que Dieu lui a délivré. C'est pourquoi commence une opération de décodage à travers laquelle le suppliant va essayer de déceler un rapport entre la révélation dont le prophète a bénéficié et les aspects ou événements de sa propre vie qui le tourmentent ou le préoccupent.

Le suppliant est ainsi amené à porter un nouveau regard sur sa propre situation en cherchant à la comprendre avec l'aide de la commission de prière. Le message ne peut être décrypté qu'à travers un examen attentif et une relecture du passé à la lumière de la révélation reçue. C'est ainsi qu'émerge la compromission de l'individu avec les démons de la tradition. Il s'engage alors à rompre le pacte ou le lien qui l'unissait à cette entité maléfique pour demander la protection de ce Dieu « unique » qui va se montrer tel dans la mesure où il sera vainqueur des forces sataniques. Souvent, l'intéressé n'est pas conscient de la complicité ou du pacte qui s'est noué avec les démons du passé ; il ne pourra en avoir connaissance que grâce à l'aide de la commission.

Le cas de Théodora

C'est, par exemple, le cas de Théodora. Avant de devenir pentecôtiste, Théodora s'adonnait à l'alcool et menait une vie dissolue, y compris dans le domaine sexuel. Elle dit elle-même avoir été envahie de pensées « racistes », c'est-à-dire anti-hutu. Malgré toutes ses tentatives, elle ne parvenait pas à se défaire de telles attitudes. Mais, s'étant finalement tournée vers la commission, Dieu lui a promis de « changer sa situation », non sans lui avoir montré la raison profonde de ses maux. Son père et sa mère offraient aux ancêtres défunts de la nourriture afin d'obtenir de bonnes récoltes. Et l'image que le prophète, membre de la commission, lui dit avoir reçue en révélation est celle d'une récolte jetée dans les latrines. Méditant et réfléchissant longuement en elle-même pour savoir à

quel événement du passé la révélation pouvait bien faire allusion, Théodora finit par découvrir le pacte secret entre ses parents et les ancêtres de la famille, un pacte dont la détérioration se fait à ses dépens dans la mesure où c'est sur elle et sur toute la génération suivante que cela se répercute sous forme de malédiction.

L'histoire de Clémentine

D'une manière similaire, Clémentine vient à apprendre ce que les générations précédentes ont tramé à ses dépens. Ses parents à elle aussi, et ses grands parents avant eux, avaient coutume de faire des offrandes aux ancêtres en échange de bonnes récoltes. Ce qu'elle en a retiré, c'est « la malédiction dans l'agriculture ». Selon Clémentine, ses ancêtres ont agi avec l'intention délibérée de la maudire. Ils avaient, dit-elle, et ont toujours « cet objectif de maudire une autre génération. La malédiction des ancêtres s'est déchaînée contre moi à cause de ma famille ». Selon Clémentine, c'est en particulier sa mère qui cherche à la condamner : « Quand elle est morte, elle a dit : "Si je meurs, eh bien que ma fille hérite de ma vie." Cela veut dire que, pour elle, je devais être vouée aux mauvais esprits. » En s'adressant à elle au cours de la révélation, Dieu lui a offert un chemin de libération de l'alcool et du racisme. Il lui a dit : « Pour que cela prenne fin, il te faut apporter ta récolte à l'église, afin que ce soit une bonne récolte. » Ainsi, Dieu lui propose de rompre le pacte que ses ancêtres avaient passé avec les esprits maléfiques par l'intermédiaire des offrandes prélevées sur la récolte. La révélation met en lumière la manière dont le passé conspire aux dépens du présent à travers ce qui est transmis entre les générations.

Toutefois, le rituel d'intercession ne se limite pas à faire émerger les divers fils de cette trame reliant vivants et défunts, passé et présent, il vient aussi les sectionner, ouvrant ainsi un avenir libéré de toute malédiction. À cet égard, Clémentine observe : « C'est ce que m'a dit l'Esprit Saint. Mais dès l'instant où j'ai appris cela, j'ai la promesse que Dieu peut changer cette situation. Parce que c'est mon droit de réclamer, de me libérer de la malédiction à laquelle m'avait condamnée ma mère. Si ma mère m'a maudite, j'ai le droit

de réclamer la bénédiction et de changer la situation. » Le « changement » se fait au moyen d'une rupture brutale avec le passé et ses conditionnements. Le nouveau ne naît pas de ce qui le précède ; au contraire, c'est toujours en prenant brusquement ses distances par rapport à l'ancien qu'il vient au jour. C'est précisément pour cette raison que l'avenir ne parvient jamais à se débarrasser définitivement de son ennemi, le passé. Ce n'est qu'en menant un combat contre la tradition que peut naître l'individu nouveau. Celui-ci doit donc sans arrêt réaménager son histoire familiale et, à travers elle, la tradition rwandaise.

Une guerre sans fin

Puisque c'est dans une guerre contre les démons du passé que Dieu manifeste sa puissance, la tradition ne peut que continuellement renaître avec l'entreprise de l'individu qui cherche à s'en libérer. De la sorte, le passé reste en permanence en embuscade dans le présent, comme un ennemi qu'il faut mater, personnifié par les esprits maléfiques qui mettent en évidence la nécessité de l'esprit divin bénéfique. Pour les *balokole*, la vie quotidienne et la réalité rwandaise contemporaine sont donc envahies par les forces démoniaques qui incarnent tant la tradition que les haines et ressentiments ethniques.

Silvia CRISTOFORI

Essor des « Églises de réveil » au Congo-Kinshasa Quels défis pour l'Église catholique ?

Damien ETSHINDO

Le P. Damien Etshindo est prêtre du diocèse de Kole en République démocratique du Congo (RDC). Après une licence canonique en théologie à la faculté de théologie de Burgos en Espagne, il obtient, en février 2014, un doctorat de théologie à l'Institut catholique de Paris. Il est actuellement curé de la paroisse d'Antrain, dans le diocèse de Rennes.

Notre étude porte sur les Églises dites de « réveil » présentes à Kinshasa, en RDC. Ce sont les mouvements d'inspiration pentecôtiste qui ont le plus de succès dans les milieux populaires en raison de la place accordée dans leurs prières à la demande de guérison. Leur annonce apocalyptique d'une fin du monde imminente et la place qu'ils attribuent aux forces sataniques nourrissent l'anxiété de la population et expliquent aussi, pour une bonne part, leur succès actuel¹. Benoît XVI écrivait en 2011, dans son exhortation apostolique post synodale :

De nombreux mouvements syncrétistes et des sectes ont vu le jour en Afrique au cours de ces dernières décennies. Il est parfois difficile de discerner si ces mouvements sont d'inspiration authentiquement chrétienne ou simplement le fruit d'un engouement pour

¹ Voir Éric DE ROSNY, « Douala : les religions au cœur de la recomposition d'une société », dans *Citadins et ruraux en Afrique subsaharienne*, Cahier de l'U.C.A.C. n° 4, Karthala, 1999, p. 71.

un leader prétendant avoir des dons exceptionnels. Leur dénomination et leur vocabulaire prêtent facilement à confusion ; ils peuvent égarer des fidèles de bonne foi. Profitant de structures étatiques en élaboration, de l'effritement des solidarités familiales traditionnelles et d'une catéchèse insuffisante, ces nombreuses sectes exploitent la crédulité et offrent une caution religieuse à des croyances multiformes et hétérodoxes non-chrétiennes. Elles détruisent la paix des couples et des familles à cause de fausses prophéties ou visions. Elles séduisent même des responsables politiques².

La recrudescence et la vitalité de tels mouvements laissent perplexes prêtres, pasteurs et laïcs, hommes politiques et quiconque voudrait en appréhender le sens, les tendances ainsi que les implications sur la foi chrétienne et la vie sociale. Face à cette situation, certains vont même jusqu'à se demander si nous n'allons pas vers une ère post-catholique³. Ne serait-ce pas là un grand défi pastoral qui se pose à l'Église catholique qui se voit dépouillée de ses ouailles ? Quelle peut être sa réponse face à ce phénomène ? Après avoir analysé les motifs d'éclosion de ces Églises de réveil à Kinshasa, nous mettrons en lumière les défis que représente cette expansion pour l'Église catholique d'aujourd'hui ainsi que les perspectives que cela ouvre pour une nouvelle évangélisation.

Contexte d'éclosion du « Réveil » en Afrique

Présent en Afrique depuis les années vingt, deux décennies seulement après le fameux « réveil » d'Azusa Street aux États-Unis, le mouvement pentecôtiste est cependant resté une forme institutionnelle relativement marginale pendant un demi-siècle, surtout dans les anciennes colonies françaises ou dans les régions où les missions catholiques prédominaient. Inspiré par l'intensification de l'évangélisme américain en Afrique à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, ce mouvement a d'abord pris

² BENOIT XVI, *Africae munus*, novembre 2011, n° 91.

³ Voir Joseph NTEDIKA KONDE, « Le IV^e Colloque international du CERA : lecture et considérations », dans *Les nouveaux mouvements religieux : évangélisation et développement*, FCK (Facultés Catholiques de Kinshasa), 1997, p. 14.

racine dans les pays à tradition coloniale majoritairement protestante, notamment au Nigéria, au Ghana, au Zimbabwe, au Kenya, en Zambie et, bien entendu, en Afrique du Sud. Le courant évangélique, central au sein des missions britanniques⁴, a ensuite été radicalement transformé, au sein du christianisme postcolonial, par le renouveau pentecôtiste. Ainsi, au milieu des années quatre-vingt-dix, le renouveau s'est propagé sur tout le continent selon une croissance exponentielle, y compris dans les pays francophones à population chrétienne significative, comme en Côte d'Ivoire, en RDC, au Bénin et au Burkina Faso. Beaucoup de ces pays ont ainsi été « évangélisés » par leurs voisins qui ont commencé à implanter, dans les diasporas, des Églises s'élargissant peu à peu aux populations locales.

Une nouvelle conception du salut

Fortement influencée par la « foi » américaine, habituellement qualifiée de « néo-pentecôtisme » par les sociologues de la religion, cette nouvelle vague se distingue de l'ancienne vague de « sainteté » par ses prédications le plus souvent centrées sur la « doctrine de la prospérité » et la « foi d'Évangile ». Par rapport à la précédente qui préconisait de se retirer du monde, cette nouvelle vague mondiale, devenue la force dominante du pentecôtisme en Afrique et en Amérique latine depuis le milieu des années quatre-vingts, insiste beaucoup plus sur les miracles, notamment les miracles de prospérité, de salut instantané et de « guérison spirituelle globale⁵ ». Tout en demeurant très actifs dans leurs Églises, les néo-pentecôtistes participent à des groupes de prière au sein desquels les membres manifestent ou attendent les dons de l'Esprit Saint⁶.

Après avoir, pendant une décennie, accusé les nouvelles Églises pentecôtistes de « voler leurs brebis », beaucoup d'Églises établies

⁴ Voir Ruth MARSHALL, « L'Explosion des pentecôtismes », *Esprit*, Mars-Avril 2007, p. 196.

⁵ Voir Ruth MARSHALL, *op. cit.*, p. 193-194.

⁶ Voir Gabriel TCHONANG, *L'essor du pentecôtisme dans le monde. Une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, Paris, L'harmattan, 2009, p. 113.

en sont venues à accepter les communautés et les activités pentecôtistes. Dans un ultime effort pour endiguer l'exode, la hiérarchie catholique a de plus en plus toléré le « renouveau charismatique » que nombre de ses membres et même de son clergé avaient embrassé. Ce vent qui souffle sur le monde depuis la fin du XX^e siècle n'a pas épargné Kinshasa, capitale de la République Démocratique du Congo, qui regorge aujourd'hui d'une multitude d'Églises néopentecôtistes dites de « réveil ».

Les précurseurs du courant de « réveil » à Kinshasa

Quelques mots sur le contexte local de cette évolution⁷. Avant la « découverte » du Congo par Diégo Cao en 1492, les peuplades installées dans cette région, en l'occurrence le peuple du Royaume Kongo, avaient une certaine religiosité liée à la pratique des religions dites traditionnelles pour qui l'Être suprême portait un nom⁸. Cette découverte occasionna le premier contact entre le Congo et l'Occident et déclencha une vague d'évangélisation. Mais celle-ci se solda par un vaste échec sur le plan missionnaire car, parmi les innombrables individus détournés vers le catholicisme, très peu furent réellement convertis. La deuxième vague eut lieu vers 1880. Celle-ci fut couplée au courant protestant à l'est du Congo, avec l'intention inavouée d'arrêter l'invasion des arabisés dans cette partie du territoire.

En évoquant l'histoire des religions au Congo, il convient de rappeler le rôle remarquable joué par Simon Kimbangu, aujourd'hui considéré comme le précurseur du mouvement de réveil au Congo. En effet, dès 1921, cet ancien catéchiste protestant va lancer une forme particulière de religiosité basée sur un nouveau caté-

⁷ Voir José MVUEZOLO BAZONZI, *Les « églises de réveil » de Kinshasa à l'ombre du mouvement néo pentecôtiste mondial : entre nivellement et déconstruction culturels*, CEP (Centre d'Études Politiques), Université de Kinshasa, 2006.

⁸ L'Être suprême chez le peuple Kongo était nommé *Nzambi-a-Mpungu* c'est-à-dire Dieu Tout Puissant. Il en est de même chez les Ngbandi (*Nzapa*), chez les Luba (*Mvidi-Mukulu*), chez les Mongo (*Nzakomba*). Voir à ce propos : Paul MBUNGA MPINDI, « Pourquoi le christianisme tarde à prendre racines en Afrique », dans *Perspectives Reformées Internationales*, Conférence de Kinshasa, 15 Juillet 2004, p. 5-8.

chisme à l'africaine, avec chants, danse et transe⁹, sur fond de revendication sociopolitique. Plus tard, d'autres mouvements apparurent, tels le *kitawala* et le ngunzisme¹⁰.

Mutations après l'indépendance

Après l'indépendance, le paysage religieux du Congo subit des mutations profondes. S'agissant de l'Église catholique, le mouvement d'inculturation prôné par le cardinal Joseph Malula finit par porter ses fruits à travers la célébration d'un culte religieux intégrant des éléments culturels locaux : langue, chant et danse ; le rite congolais est né. Chez les protestants, les différentes communautés, notamment pentecôtistes, baptistes, adventistes, presbytériennes et luthériennes, se regroupent au sein de l'Église du Christ au Congo. Entre-temps, le kimbanguisme, considéré comme un mouvement subversif pendant l'époque coloniale, s'émancipe et devient une Église à part entière : l'Église de Jésus-Christ sur la terre selon le prophète Simon Kimbangu¹¹.

Ces groupements religieux, à l'origine appelés Églises indépendantes et considérés comme tels, et qui aujourd'hui sont dits néopentecôtistes, sont une illustration de la mondialisation religieuse. Deux temps forts marquent leur existence. Tout d'abord l'arrivée des missionnaires américains dans les années quatre-vingts. En 1980 en effet, année charnière, l'arrivée à Kinshasa de l'évangéliste américain Tommy Lee Osborn va profondément bouleverser le paysage religieux de la RDC, appelée alors République du Zaïre, à la suite d'une grande campagne d'évangélisation et de guérisons miraculeuses sur la place du pont Kasa-Vubu, lors de la Foire internationale de Kinshasa. Un deuxième temps fort est l'année

⁹ Il faut signaler que, au cours du culte et de la prière, on assiste presque toujours à des scènes d'entrée « en transe » avant, pendant et après les prédications, les prophéties et les messages interprétés. En effet, la transe s'obtient aussi par une relaxation profonde du corps et de l'esprit. Une technique simple est de relaxer son corps en prenant conscience de sa respiration ; la deuxième étape consiste à vider l'esprit, etc. La "transe" prête souvent à confusion avec tous les autres états modifiés de conscience.

¹⁰ Voir José MVUEZOLO BAZONZI, *op. cit.*, p. 3.

¹¹ Voir José MVUEZOLO BAZONZI, *op. cit.*, p. 4.

1990, année pivot pour la RDC, lorsqu'une ouverture politique s'est réalisée. Avec la faillite de l'économie nationale et surtout du régime de Mobutu, la population congolaise se trouve désemparée et cherche à quoi se raccrocher, en quête de repères identitaires et de succédanés susceptibles de résoudre ses multiples problèmes¹².

Les leaders du courant de réveil avouent avoir été déçus par les Églises traditionnelles. Ils reprochent, d'une part, à l'Église catholique d'avoir longtemps « caché » les vérités bibliques et à l'Église protestante d'être désorganisée et, d'autre part, à toutes deux le manque d'expression des charismes, des dons spirituels, en leur sein. Mais ils admirent le degré d'organisation qu'affiche l'Église catholique et respectent la volonté des protestants de montrer les saintes Écritures aux fidèles. Guidés par les missionnaires américains, quelques pasteurs hardis créent des Églises. Au début ce sont plutôt des regroupements de fidèles, appelés groupes de prière, autour d'un berger. Ces bergers prétendent diriger l'Église à l'aide des dons spirituels plutôt que par le biais de la formation. Ils n'accordent d'ailleurs que peu d'importance à la formation théologique classique pour accéder au rang de *moto na Nzambe*, *mosali na Nzambe* ou *mowumbu na Nzambe*¹³.

La RDC, un pays « surchristianisé »

De l'avis de plusieurs sociologues des religions, le peuple congolais de la RDC est un peuple « surchristianisé¹⁴ ». Effectivement, on prie Dieu partout ; c'est vraiment la fête pour les religions. Concernant les conditions objectives du surgissement de ces mouve-

¹² Voir Émilie RAQUIN, « Représentations et recompositions locales à Kinshasa : les Églises de réveil et les fan-clubs comme réponses sociales à la crise », dans Didier PIDIKA MUKAWA et Gérard TCHOUASSI (dir.), *Afrique Centrale : Crises économiques et mécanismes de survie*, Dakar, Codesria, 2005, p. 289.

¹³ Expressions en langue lingala signifiant respectivement et de façon littérale : « homme de Dieu », « serviteur de Dieu », « esclave de Dieu » ; ces appellations sont couramment utilisées à Kinshasa pour désigner un pasteur et sont très prisées par les leaders des Églises de réveil.

¹⁴ Nous empruntons l'expression à Vicky ELONGO LUKULUNGA, « La surchristianisation au quotidien à Kinshasa. Une lecture de l'autre face de la religion », *Congo-Afrique*, n° 368, Kinshasa, CEPAS, 2002, p. 463.

ments religieux, nous nous limiterons à quatre points essentiels : le désir et l'autoréalisation de l'homme, les facteurs socioéconomiques et politiques, les effets et conséquences de l'industrialisation et de l'urbanisation rapides, et enfin le mode d'introduction du christianisme et ses effets.

Concernant d'abord le désir et l'autoréalisation de l'homme, rappelons simplement que, du fait de sa finitude, l'être humain est caractérisé par un manque ; c'est comme s'il portait en lui une faille appelant constamment à être comblée. Ainsi, dans sa quête en vue de la réalisation de ses désirs, l'homme trouve un terrain propice dans la religion, surtout dans les sectes religieuses. Son désir en vient à s'exaspérer dans certaines situations bien connues qui le poussent à la recherche d'un salut immédiat : la maladie, la misère morale, la misère matérielle, l'insécurité, mettant par là sa foi à l'épreuve. La distinction devient dès lors difficile entre la religion fonctionnelle ou spontanée et l'expérience proprement chrétienne¹⁵. Cette soif effrénée d'assouvissement de ses désirs pousse l'homme à trouver à tout prix des solutions religieuses ou spirituelles. Il se laisse alors attirer par le marché des miracles de guérisons proposés par certains groupes religieux à tendances synchrétiques que nous appelons ici, de façon générale, nouveaux mouvements religieux (NMR) ou Églises de réveil.

Crise socio-économique et politique Industrialisation et urbanisation

En RDC comme dans de nombreux pays africains, on observe dans divers domaines une dégradation de la vie liée à la crise sociopolitique et économique ainsi qu'à la mauvaise gouvernance de l'État qui ne parvient pas à établir une justice distributive. Dans ce marasme sociopolitique et économique, l'homme africain se trouve sérieusement malmené. Désespéré, il finit parfois par céder au prosélytisme des sectes et autres mouvements religieux. Dans

¹⁵ Voir Nicolas DJOMO LOLA, « Le désir, ses manifestations et son accomplissement dans le vécu des membres d'une secte » dans *Sectes, cultures et société ; les enjeux spirituels du temps présent. Actes du quatrième colloque International du CERA*, FCK, 1994, p. 485.

son désarroi, cet homme en quête de salut devient une proie facile à séduire. Rien d'étonnant à ce que, par exemple, des malades demandent, parfois à n'importe quel prix, que l'on soulage rapidement leurs souffrances, qu'on les guérisse vraiment.

Associés à la colonisation, les phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation rapides, ont aussi profondément marqué les schèmes de pensée et de comportement de bon nombre d'Africains¹⁶. Dans les milieux urbains et dans les grands centres industriels, les individus se trouvent déracinés de leurs anciennes entités sociales de vie collective, les villages, privés de points de référence et du ressort communautaire clanique sur lequel ils s'étaient toujours appuyés. Ils ont perdu leurs repères sociaux, leur base référentielle. Ils sont donc en quête d'une structure leur apportant des relations humaines bienfaisantes et les aidant à construire activement les conditions du bonheur espéré.

Mode et effets de l'introduction du christianisme

Du point de vue des adeptes de ces « nouvelles religions », le christianisme venu de l'Occident n'a accepté aucun compromis culturel avec les survivances des religions africaines traditionnelles. Les missionnaires étrangers ont apporté la Bible, condamnant immédiatement et sans appel les anciennes croyances et pratiques pour y substituer des traditions chrétiennes. Véhicule d'un nouveau modèle culturel, la religion chrétienne n'a pas été suffisamment intériorisée¹⁷. Comme le souligne Daniel Dory, cette conversion au christianisme a impliqué, pour l'Africain, de profonds remaniements non seulement dans sa vie quotidienne, avec par exemple l'interdiction de la polygamie, mais aussi dans sa vision du monde¹⁸.

¹⁶ Pour ce passage et celui qui suit, voir Gaston MWENE BATENDE, « Au croisement de l'histoire et de la sociologie. Tentative de libération dans le messianisme africain », dans *Philosophie africaine face aux libérations religieuses*. Actes de la XI^e semaine philosophique de Kinshasa, FCK, 1990, p. 122-124.

¹⁷ Voir Gaston MWENE BATENDE, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸ Voir Daniel DORY, « Pour une géographie des religions en Afrique noire », *Mondes en développement* XVII-65, 1989, p. 50. Voir aussi Joseph BOUCHAUD, *L'Église en Afrique Noire*, La Palatine, Paris, 1958 ; et surtout, pour la période

Face au déchirement socioculturel, au désarroi spirituel et à une profonde crise socioreligieuse, les masses africaines, chez qui les survivances en matière de traditions sont encore actives, recourent aux « prophètes » des nouvelles Églises pour tenter de retrouver les éléments encore subsistants de leurs anciens modèles culturels ayant autrefois régi l'ensemble de leurs comportements¹⁹.

Faiblesse doctrinale et manipulation

Les Églises de réveil s'avèrent dépourvues de corpus doctrinal cohérent. Leur action pastorale se limite souvent à la spontanéité, tant dans la liturgie et la prédication de la Parole que dans les principes théologiques. On y prêche surtout la théologie de la prospérité, l'idéologie du combat spirituel, la philosophie de la lutte contre les liens de la coutume et de la servitude familiale, la pratique de la délivrance, la technique de la « semence »²⁰. En outre, plutôt que de favoriser l'unité, l'action de ces Églises se solde souvent sur le terrain par de perpétuelles divisions entre personnes de la même famille ou du voisinage. Les Églises de réveil sont ainsi devenues les hauts lieux d'une véritable entropie sociale²¹.

actuelle, Joseph MATHIAM, « L'Église catholique et l'Afrique », dans *L'Afrique Noire depuis la Conférence de Berlin*, Actes du colloque du CHEAM (Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes), Paris, CHEAM, 1985, p. 211-224 (cité par Gaston MWENE BATENDE, *op.cit.*, p. 37).

¹⁹ Gaston MWENE BATENDE, « Les sectes : un signe des temps ? Essai d'une lecture sociologique des "religions nouvelles" issues du christianisme », dans *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent*, Actes du quatrième colloque international du CERA, FCK, 1994, p. 37-38.

²⁰ Dans le vocabulaire des Églises évangéliques de la RDC, « semer » signifie donner de l'argent ou un bien matériel à son Église. Lors des prêches, les pasteurs de ces Églises en ont fait un refrain, voire une exigence : « L'or et l'argent appartiennent à Dieu, répètent-ils sans cesse à leurs ouailles, et si vous lui donnez ces richesses, il vous les rendra au centuple et résoudra vos problèmes. » Dans un pays où plus de 70 % de la population vit en dessous du seuil de pauvreté, soit avec moins d'un dollar par jour, ce discours fait mouche. Des centaines de milliers de fidèles, surtout les plus pauvres, sont séduits par ce prétendu « Évangile de la prospérité ». Ils se pressent sur les bancs de ces églises dans l'espoir de sortir de la pauvreté et de trouver des solutions à leurs multiples problèmes.

²¹ Voir José MVUEZOLO BAZONZI, *op. cit.*, p. 4.

Leur catéchèse et leur pratique pastorale sont notamment caractérisées par des guérisons miraculeuses et des conversions spectaculaires. Lorsqu'il s'agit de conversion d'élites politiques, soulignons qu'une telle démarche de leur part vise, par un changement de discours, à bénéficier du pardon d'un peuple naïf et ainsi, selon un subtil calcul politique, à reconquérir un pouvoir perdu. Certaines élites ont compris que ces Églises représentent en fin de compte un intéressant espace de socialisation politique, un lieu favorable à toutes sortes de mobilisations et propagandes politiques.

Dégâts psychologiques et sociaux

La manipulation psychologique des fidèles par les pasteurs provoque d'importants dégâts dans la société. Contentons-nous d'évoquer, par exemple, le phénomène des « enfants sorciers », l'escroquerie spirituelle ou matérielle, l'homicide, la fornication sacrée, les dislocations familiales, l'exclusion sociale ou l'aliénation mentale ; autant de dégâts qui restent à ce jour impunis. Dans sa chanson *Elongi ya Jésus* (le visage de Jésus), l'artiste Papa Wemba fustige le comportement mercantile de ces leaders religieux, leur affairisme teinté de fourberie²².

Par ailleurs, certains considèrent aujourd'hui ces Églises comme de véritables officines de captation de ressources. En effet, par le biais des dîmes, dons, offrandes et collectes diverses, ces structures accumulent d'importants revenus non encore assujettis à l'impôt. L'embourgeoisement insolent de certains leaders religieux, qui frise l'enrichissement illicite, semble n'émouvoir personne. Quelques leaders sont, il est vrai, à l'initiative d'œuvres sociales, du type hôpitaux ou écoles, financées par leur Église ; mais les profits en sont détournés en faveur de particuliers camouflés sous telle ou telle raison sociale, une « fondation » par exemple.

Quels défis pour l'Église catholique ?

Comme le note Léonard Santedi, le nombre élevé de ces « sectes » et mouvements religieux indépendants est révélateur d'une

²² Voir Fadiey LOVSKY, « Le Pentecôtisme est-il une "secte" ? », *Réveil, Digeste Chrétien*, n° 15, Paris, avril 1952, p. 14.

grande inquiétude religieuse chez les masses populaires. Presque chaque Africain en porte l'insigne au revers de son veston comme emblème de son identité ou de sa croisade religieuse. Chez beaucoup, les mutations et bouleversements de la société actuelle provoquent incertitude, désarroi et recherche de salut sur la base des modèles traditionnels relus en fonction de certaines vérités et aspects du christianisme librement interprétés²³.

C'est ainsi que, malgré les déviations facilement repérables des mouvements qu'on vient d'évoquer, on peut leur reconnaître quelques aspects positifs. On observe la création de nouvelles fraternités et symboles, la mise en exergue de nouvelles valeurs ou vertus : le travail, la sobriété, la solidarité, l'autonomie. Il y a un réel effort pour repenser la doctrine en mettant davantage en valeur la figure du Christ sauveur, rédempteur, guérisseur, etc. L'intensité et la ferveur de la prière sont incontestables. Il y a une réelle prise au sérieux des traditions culturelles africaines. Une meilleure intégration des valeurs positives de l'oralité ouvre aussi à une plurivocité, une polysémie du message, facilitant ainsi sa communication dès lors que l'échange s'accompagne d'un effort pour rejoindre la vie, pour interpréter le message de façon à ce qu'il réponde aux besoins et attentes existentiels des fidèles. Cela rend effective une prise en charge soutenue des problèmes de tous les membres de ces Églises. Chacun d'eux, à travers les témoignages, dispose d'une réelle possibilité de s'exprimer en toute liberté²⁴. Il convient de souligner aussi quelques éléments non négligeables de la spiritualité néo-pentecôtiste invitant à une réflexion sur la manière de vivre la foi chrétienne.

« Pensée positive » et pouvoir de la parole

Un des éléments de cette spiritualité est la « pensée positive²⁵ ». Il s'agit d'une attitude fondée sur la conviction que, pour recevoir la

²³ Voir Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005, p. 30.

²⁴ Voir Joseph NTEDIKA KONDE, *op. cit.*, p. 23.

²⁵ Le terme « pensée positive », en anglais *Positive Mental Attitude* (PMA), désigne la source de toute confession positive. Selon les tenants de cette théorie, une pensée est « positive » si elle procure du bien-être pour soi ;

« délivrance spirituelle », il faut faire ce qui est nécessaire et s'en donner la peine, il faut penser en termes de « tout obtenir ». Même si les yeux de notre corps n'en voient aucune preuve et que nos sens n'en perçoivent rien, il faut croire que, conformément à la Parole de Dieu et sa volonté, nous sommes guéris de nos maladies (cf. Mc 9, 23). Penser positivement, c'est croire en soi-même. C'est une manière d'imprégner son inconscient d'un désir au point de le transformer en énergie spirituelle.

En d'autres termes, la pensée positive est une technique spirituelle confortant la foi en Dieu et la confiance en soi-même. Selon ses partisans, tout ce qui arrive à l'homme est le fruit de ses pensées. Une telle pensée positive présente des similitudes avec la « foi positive²⁶ » qui perçoit la pauvreté, l'échec, la maladie, la mort et la crainte comme venant du démon. Ainsi, en croyant dans son cœur et en confessant de sa bouche, chacun peut obtenir non seulement le salut mais tout ce qu'il désire, notamment la santé et la prospérité, car « tout est possible à celui qui croit » (Mc 9, 23)²⁷. À l'encontre de ce qu'il voit et de ce que lui suggère Satan, le croyant doit proclamer avoir obtenu ce qu'il a demandé. La « foi positive » se justifie par le raisonnement suivant : l'état physique dépend en très grande partie de l'état émotionnel et la vie émotionnelle est profondément régie par les pensées positives. Toute attitude négative bloque et annule l'effet de la foi positive.

Selon l'herméneutique néo-pentecôtiste, la puissance créatrice de la parole humaine a une influence sur la vie et la réussite de l'être humain ; celui-ci subit tout ce qu'il dit de façon positive ou négative. La parole obéit à une logique ne se réduisant pas à une simple communication, mais touchant l'existence humaine quotidienne. Prononcer un mot déclenche son pouvoir de suggestion. La parole positive a-t-elle pour autant un pouvoir sur les guéri-

elle peut donc être décrite comme une pensée en harmonie avec l'univers. Pour atteindre un objectif, elle utilise trois techniques : relaxation, visualisation, affirmation.

²⁶ Voir Jimi Philippe ZACKA, *Possessions démoniaques et exorcismes dans l'Évangile de Marc* (Thèse de doctorat en théologie), Paris, Institut protestant de théologie, 2007, p. 64.

²⁷ Voir David YONGGI CHO, *Une direction spirituelle pour un nouveau millénaire*, Felleries, Eternity Publishing House, 2004, p. 113-114.

sons et les délivrances ? Beaucoup semblent le penser en se fondant sur la réponse de la femme syro-phénicienne à Jésus : « C'est vrai, Seigneur, mais les petits chiens, sous la table, mangent des miettes des enfants » (Mc 7, 28) et sur l'affirmation de Jésus : « À cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille. »

La pensée africaine en toile de fond

Dans les religions africaines également, le mot « parole » est un mot clé. La prééminence de la parole en Afrique est liée surtout à sa fonction psychosomatique. Les diverses sociétés africaines considèrent en effet la parole, le bien-être, comme un élément fondamental de cohésion du groupe et de la vie humaine²⁸. La parole quotidienne, avec ses formules stéréotypées, dictons et références, apparaît aujourd'hui encore comme un vecteur privilégié du bien être de l'homme. La parole, notamment dans son lien avec le pouvoir coutumier ou sacré, est également un agir ayant une fonction magique importante ; c'est le cas pour les incantations des guérisseurs traditionnels et des sorciers ou pour l'énoncé de paroles taboues, actes susceptibles d'exercer une influence directe sur le monde matériel, sur les événements ou sur la vie humaine. On se sert aussi de la parole pour maudire.

À travers la parole, c'est à la fois le corps et le psychisme de l'homme africain qui sont concernés par la guérison. Corps et parole sont étroitement liés, tous deux étant perçus comme des éléments appartenant à l'essence même de l'homme qu'ils désignent ou représentent. De telles conceptions ouvrent implicitement à l'idée d'une parole créatrice : évoquer une chose par la parole c'est l'appeler à l'existence. Ainsi, tant dans l'herméneutique néopentecôtiste que dans la pensée africaine, le pouvoir de la parole a une place fondamentale.

²⁸ Voir à ce sujet Pierre DIARRA et Cécile LEGUY, *Paroles imagées. Le proverbe au croisement des cultures*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004 ; Dominique CASAJUS, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, La découverte, 2000, p. 31 ; Geneviève CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie, 1987, p. 360.

Pour un renouvellement de la pastorale

C'est manifestement dans les défis de l'existence humaine et la prise en compte des réalités de la vie que s'enracine le « succès » des sectes. C'est un fait massif. Même si on peut, par ailleurs, invoquer le rationalisme ou les progrès de la psychanalyse et de la médecine moderne, prétendre ignorer cette réalité serait faire preuve d'hypocrisie, d'inconscience ou de cynisme. Mais, d'autre part, on ne peut pas laisser cette pastorale à la libre initiative de certains pasteurs qui, avides de jouer aux gourous ou aux agents du merveilleux, s'empressent, devant n'importe quelle situation de souffrance, de procéder sans discernement à des séances interminables de délivrance et de prière de guérison, voire d'exorcisme²⁹.

Il est donc urgent que l'Église catholique mette en place une pastorale renouvelée de la santé et de la guérison. Pour qu'un tel ministère ne se fasse pas dans l'improvisation et l'anarchie, les évêques africains doivent imaginer et encourager dans ce domaine l'élaboration d'une théologie pastorale solide. Meinrad Hebga suggère même, au niveau des conférences épiscopales, la création de rituels africains. Il affirme : « Il est temps de mettre en place une diaconie des malades inculturée. Ne nous réfugions point dans un verbalisme scientifique sans consistance, au nom de la psychanalyse ou de la démythisation des évangélisés. Ayons foi en la parole puissante de Jésus-Christ, et assumons le ministère qu'il nous a confié³⁰. »

Certes, tout cela doit être assumé avec intelligence. Notre ferme conviction est que, pour rester fidèles à la perspective évangélique, il nous faut congédier triomphalisme, tendance propagandiste,

²⁹ Voir Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation... op. cit.*

³⁰ Meinrad Pierre HEBGA, « Le ministère de la guérison : monopole des sectes et Églises indépendantes », *CRA (Cahiers des religions africaines)* 1993-1994, p. 419. Voir aussi Bernard MARTIN, *Le ministère de la guérison dans l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1953. Voir Maurice COLINON, *Le phénomène des sectes au XX^e siècle*, Paris, Fayard, coll. « Je sais, je crois » 139, 1989, p. 101 ; avec une fermeté doublée d'honnêteté, l'auteur y avance un pronostic : si les catholiques comprennent le sacrement de guérison, ils n'auront plus à recourir aux sectes. Voir aussi B. KIPANZA TUMKAWA, « Le ministère de guérison en Afrique. Chance et défi pour l'Église », *NRT*, 122 (2000), p. 416-430.

goût du pathétique et mercantilisme. Notons aussi qu'absolutiser la maladie met la foi en danger. Dans une étude très fouillée, quel-qu'un d'aussi averti que René De Haes suggère que la réponse à l'interpellation des sectes dans le domaine de la maladie et de la guérison se trouve dans une perspective holistique et eschatologique³¹. Évitant de se polariser uniquement sur la question du corps, le chrétien doit aussi se préoccuper de la guérison de l'âme, de la guérison humaine totale par Jésus-Christ, dans la ligne des perspectives pauliniennes (2 Co 4, 16 – 5, 1). En ce sens, nous ne pouvons que soutenir une pastorale de santé qui considère l'homme dans chacune de ses composantes, tant culturelle, sociale, somatique que spirituelle, et dans la perspective du Royaume qui advient³².

Un voyant rouge au tableau de bord

En résumé, nous nous accordons avec bien des auteurs pour situer à deux niveaux les causes de l'éclosion exponentielle des sectes : d'une part, l'industrialisation et l'urbanisation des sociétés traditionnelles africaines postcoloniales couplées à une forme particulière d'évangélisation développée en Afrique et, d'autre part, le désarroi des individus assaillis par une foule de problèmes alors que leur fait presque totalement défaut le ressort communautaire clanique et leurs unités sociales de vie collective, synonymes de havre de paix. Au sein d'une société d'anonymat, la distance abat, marginalise et fait peur tandis que la proximité sécurise, apaise et enchante. Au lieu de porter seuls les interrogations et problèmes de l'existence, les gens se raccrochent à ces Églises de réveil qui promettent des solutions immédiates et miraculeuses.

Au sujet des mouvements synchrétistes et des sectes, Benoît XVI écrit encore dans son exhortation apostolique :

La théologie et la pastorale de l'Église doivent déterminer les origines de ce phénomène non seulement pour endiguer « l'hémorragie » des fidèles des paroisses vers celles-ci, mais aussi pour constituer les bases d'une réponse pastorale appropriée face à

³¹ Voir René DE HAES, « Sectes et guérison », CRA, 1993-1994, p. 417.

³² Voir Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation... op. cit.* p. 38-39.

l'attraction que ces mouvements et ces sectes exercent sur eux. Ce qui signifie encore une fois : évangéliser en profondeur l'âme africaine³³.

Le succès des Églises de réveil au Congo-Kinshasa constitue effectivement un clignotant rouge sur le tableau de bord des Églises institutionnelles. Nous sommes appelés à tenir compte des réalités concrètes vécues par les gens et à mettre en place des dispositifs aussi bien théologiques que pastoraux susceptibles d'informer et de former la population sur le sens de la maladie et de la souffrance. Une réflexion sur l'essor vertigineux des Églises néopentecôtistes devrait nous engager, dans la ligne des propos de Benoît XVI, à une véritable évangélisation en profondeur.

Damien ETSHINDO

³³ BENOÎT XVI, *Africae munus*, novembre 2011, n° 91.

Le pentecôtisme en Europe

Raymond PFISTER

Raymond Pfister est un théologien pentecôtiste français. Il est professeur de théologie biblique et d'histoire de l'Église au King's Evangelical Divinity School et directeur de thèse au Oxford Centre for Mission Studies, deux instituts d'études théologiques situés en Angleterre.

Traiter de la question du pentecôtisme en Europe¹, c'est chercher à écrire un chapitre récent encore peu connu de l'histoire de l'Église contemporaine qui touche les traditions plus anciennes du christianisme, c'est-à-dire le catholicisme, l'orthodoxie et le protestantisme, tout en créant de nouvelles communautés. Ces dernières appartiennent ou non à de nouveaux réseaux d'Églises directement implantés sur le sol européen ou issus plus tardivement de l'immigration.

Poser la question du pentecôtisme européen, c'est aussi être confronté à la question controversée de l'identité européenne et d'une expression européenne du pentecôtisme, en admettant que l'on puisse s'exprimer en ces termes. Les frontières morcelées et changeantes du « Vieux continent » ont donné naissance à des États-nations dans lesquels la plupart des pentecôtistes européens s'organisent en tant que mouvements nationaux ne cultivant la plupart du temps, hormis leurs dirigeants, que peu de relations avec leurs voisins européens. Il n'en est pas de même pour les

¹ La question du pentecôtisme en Europe est abordée explicitement, mais très succinctement, dans l'ouvrage de Gabriel TCHONANG : *L'essor du pentecôtisme dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 82-89.

mouvements charismatiques intégrés dans l'Église catholique, dont la culture confessionnelle et la structure ecclésiale transnationale semblent davantage favoriser le sentiment d'intégration européenne².

Axes géographiques du puzzle religieux européen

Si l'Europe du XXI^e siècle est constituée de divers espaces linguistiques et représente une réalité multiculturelle complexe, elle est aussi l'héritière de racines religieuses variées. Tenter de regrouper les pays européens d'une manière systématique et cohérente n'est pas chose aisée. Si on retient en particulier les critères linguistiques et religieux, on peut distinguer au sein du puzzle européen plusieurs grands axes géographiques³ nous permettant, tour à tour et souvent indépendamment les uns des autres, de découvrir la réalité pentecôtiste. Face à un arrière-plan aussi vaste et aussi diversifié, il nous semble difficile d'envisager ici un aperçu panoramique même des plus rudimentaires du pentecôtisme pluriel qui a émergé en Europe. Le tri sélectif qui s'impose ne permet d'en dresser qu'un portrait partial et limitatif, donc forcément très incomplet⁴.

Rappelons que l'Europe latine est principalement de tradition catholique avec l'Espagne, la France, l'Italie, le Portugal, la Suisse romande, le Tessin et la région wallonne de la Belgique, ou alors orthodoxe avec la Roumanie et la Moldavie. Catholicisme et protestantisme sont diversement représentés dans l'axe germanique de l'Europe centrale (Allemagne, Autriche, Luxembourg, Pays-Bas, Suisse alémanique, région flamande de la Belgique) et dans

² Voir Raymond PFISTER, « The Futures(s) of Pentecostalism in Europe », dans William K. KAY et Anne E. DYER (dir.), *European Pentecostalism*, Leiden, Brill, 2011, p. 368.

³ Dans cet article, les pays européens mentionnés pour chaque zone géographique particulière, le sont par ordre alphabétique.

⁴ Brosser en français un tableau complet du pentecôtisme en Europe reste pour l'heure un défi. Il existe actuellement deux ouvrages sur le sujet en anglais : William K. KAY et Anne E. DYER, (dir.), *op. cit.* ; le présent auteur y a contribué pour deux chapitres et, partiellement, pour un troisième dont il s'inspire largement dans cet article. Paul SCHMIDGALL, *European Pentecostalism. Its Origins, Development and Future*, Cleveland, TN CPT Press, 2013.

les pays anglo-celtiques (Angleterre, Ecosse, Irlande et Pays de Galles) où c'est l'anglicanisme qui prédomine, sauf en Irlande, majoritairement catholique.

Dans le monde slave, il y a les pays à prédominance catholique que sont la Croatie, la Pologne, la République Tchèque, la Slovaquie et la Slovénie, et les pays à prédominance orthodoxe : la Biélorussie, la Bulgarie, la Macédoine, le Monténégro, la Russie, la Serbie et l'Ukraine. Mais on ne peut ignorer les pays européens à très large influence musulmane, comme l'Albanie, la Bosnie-Herzégovine et le Kosovo, ou encore ceux, plus difficiles à classer, dont l'histoire se situe au carrefour des cultures : la Grèce, traditionnellement orthodoxe, la Hongrie, majoritairement catholique, et les pays baltes que sont l'Estonie, plutôt protestante, la Lituanie, largement catholique et la Lettonie, sans religion dominante. Survoler une telle liste, elle-même incomplète, de nations européennes n'est pas anodin au regard du sujet traité. Car le fait d'omettre certains de ces pays dans notre essai ne signifie nullement qu'il n'y aurait pas d'histoire du pentecôtisme à raconter à leur sujet.

Débuts du pentecôtisme en Europe

Il n'existe pas de lieu de naissance unique du pentecôtisme européen, pas plus qu'il n'existe un lieu de naissance universel qui servirait de berceau du pentecôtisme à l'échelle mondiale⁵. Chaque pays européen a bien sûr une histoire pentecôtiste qui lui est propre, mais c'est dans l'axe scandinave, celui du Danemark, de la Finlande, de l'Islande, de la Norvège et de la Suède, axe fortement marqué par le luthéranisme, que l'on trouve Thomas Ball Barratt (1862-1940), un pasteur méthodiste norvégien d'origine

⁵ Présenter le pentecôtisme comme un phénomène religieux né aux États-Unis à l'occasion du réveil spirituel de Los Angeles à Azusa Street (1906-1913) relève davantage du mythe que de l'histoire, même si les événements relatifs à cette époque et à ce lieu ont indéniablement eu des répercussions internationales de grande envergure. Au-delà des mythes qui ont pu accompagner les tournants de son histoire, il est vrai que chaque continent connaît des lieux et des personnalités emblématiques qui ont joué un rôle significatif dans la naissance et le développement du pentecôtisme.

anglaise qui, très tôt, va faire figure de premier apôtre européen du pentecôtisme. Son histoire est d'abord celle d'un échec, celui de sa collecte de fonds lors d'une tournée américaine en 1906, une démarche entreprise afin de soutenir financièrement son œuvre missionnaire à Oslo⁶. C'est durant son séjour à New York, avant de retourner en Norvège au mois de décembre de la même année, que Barratt fera l'expérience pentecôtiste du baptême dans le Saint-Esprit.

Cette expérience va non seulement changer profondément sa propre conception du ministère, mais aussi avoir un fort impact sur le ministère d'autres collègues européens, tous issus de différentes confessions chrétiennes, qui viendront lui rendre visite en Norvège dès 1907. Il s'agit notamment du pasteur anglican Alexander Boddy (1854-1930) de Sunderland en Angleterre, du pasteur baptiste Lewi Pethrus (1884-1974) de Stockholm en Suède, ainsi que de l'évangéliste et pasteur luthérien Jonathan Paul (1853-1931) de Berlin-Steglitz en Allemagne. Tous trois joueront, avec beaucoup d'autres, un rôle de premier plan dans le développement du pentecôtisme naissant dans leur propre pays d'origine.

Rapide développement

Dans des délais relativement courts, le message pentecôtiste relatif à l'expérience de l'Esprit se répand de différentes manières. Ce sont des correspondances personnelles, des journaux et périodiques ; ce sont aussi des témoignages individuels d'hommes et de femmes parcourant l'Europe et se rendant au-delà de ses frontières, d'expatriés de retour au pays, de témoins oculaires, d'évangélistes et de prédicateurs ; ce sont encore des conventions pouvant rassembler jusqu'à trente mille participants. Quand les relations avec les Églises établies, dites historiques, sont sources de conflits, elles peuvent, selon les cas, aboutir à l'exclusion des uns ou au rejet de la part les autres.

⁶ De 1624 à 1924, la ville d'Oslo est appelée Christiania ou Kristiania (avec des variantes dans l'orthographe).

Avec des racines à la fois piétistes, méthodistes et baptistes, le réveil pentecôtiste scandinave va voir l'émergence non seulement de fortes personnalités, avec l'implantation de communautés nouvelles comptant des centaines ou même des milliers de membres, mais aussi de divers mouvements missionnaires pentecôtistes influents qui s'établiront en Afrique, en Asie, en Amérique latine ainsi que dans d'autres pays européens. Le pentecôtisme nordique congrégationaliste à l'esprit indépendant et ouvertement « restaurationniste », c'est-à-dire se réclamant d'un idéal néotestamentaire, ne sera pas épargné par des divisions internes répétées à propos de questions doctrinales ou du fait de divergences ecclésiologiques et de conflits de personnalités.

Le rôle pionnier de la Suède

Si les pionniers pentecôtistes scandinaves ont souvent la fibre de l'entrepreneur charismatique, caractéristique coutumière du leadership pentecôtiste, il leur est difficile de rivaliser avec les multiples talents de Lewi Pethrus qui, tout en ayant la charge pastorale de la *Filadelfia Kyrkan* de Stockholm de 1911 à 1958, mettra en chantier une vision holistique de la vie chrétienne. Il fondera tour à tour une mission d'aide humanitaire en 1919, une maison d'édition en 1912, une école biblique en 1915, un périodique chrétien en 1916, une école secondaire en 1942, un journal d'information, le quotidien *Dagen*, en 1945, une caisse d'épargne en 1952 et finalement une station de radio en 1955⁷.

Aux dires de Nils Bloch-Hoell, la Suède est, au milieu du XX^e siècle, le pays le plus « pentecôtisé » du monde. De fait, l'Église Filadelfia de Stockholm inaugurera en 1930 le plus grand édifice religieux chrétien du nord de l'Europe de l'époque. Elle pourra aussi, jusqu'au milieu des années soixante-dix se prévaloir d'être, avec ses quelque six mille membres, l'Église pentecôtiste numériquement la plus importante du monde. Après Zürich (1947), Paris (1949) et Londres (1952), c'est en 1955 que se tiendra à Stockholm,

⁷ Voir David BUNDY, « Pethrus, Petrus Lewi », dans Stanley M. BURGESS et Eduard M. VAN DER MAAS (dir.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Zondervan, 2002.

pour la toute première fois en Scandinavie, la quatrième conférence pentecôtiste mondiale⁸.

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, et surtout à partir des années soixante-dix, les mouvements charismatiques naissant un peu partout en Europe au sein de l'Église catholique et des Églises protestantes vont changer profondément le visage du pentecôtisme européen. Ils vont non seulement permettre de jeter un regard nouveau sur l'importance attribuée aux relations œcuméniques, mais aussi conduire à une plus grande diversité théologique et ecclésiale. Directement inspirée par le mouvement *Word of Faith*⁹ (Parole de foi), la gigantesque Église charismatique *Livets Ord* (Parole de vie) d'Uppsala en Suède, fondée en 1983 par Ulf Ekman, un ancien pasteur luthérien converti au catholicisme en 2014, est l'illustration d'un nouveau type de réseau d'Églises et de la croissance que ce réseau est en mesure de générer¹⁰.

Le monde germanique

L'Europe centrale germanique s'affirmera à son tour, surtout pendant les années précédant la montée du national-socialisme en Allemagne, comme une des plaques tournantes du pentecôtisme européen malgré une opposition particulièrement virulente de la part des mouvements piétistes luthériens (*Gemeinschaftsbewegung*). C'est à Mülheim-sur-la-Ruhr que se tint, en juillet 1909, la toute première convention pentecôtiste allemande sous la responsabilité d'Emil Humburg (1874-1965). Deux mois plus tard, les protestants piétistes allemands publiaient la Déclaration de Berlin dans le but

⁸ Voir Jan-Åke ALVARSSON, « The Development of Pentecostalism in Scandinavian Countries » dans William K. KAY et Anne E. DYER (dir.), *op. cit.*, p. 19-39.

⁹ Ce mouvement, notamment inspiré par les écrits de Kenneth Hagin et de Kenneth Copeland, est caractérisé par des enseignements sur les principes bibliques jugés fondamentaux pour bien comprendre ce qu'est la vie par la foi. Un accent particulier y est souvent placé sur la prière de la foi, la guérison et la prospérité. Copeland fait partie des leaders charismatiques et évangéliques ayant rencontré le pape François, au Vatican, le 23 juin 2014 pour s'entretenir sur le thème de l'unité.

¹⁰ Voir Allan ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism : Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 86.

de condamner solennellement, comme étant des manifestations diaboliques, l'expérience pentecôtiste en général et le phénomène de la glossolalie, le parler en langues, en particulier¹¹.

Le pentecôtisme allemand d'avant-guerre mettra l'accent autant sur la vie de sainteté que sur les dons spirituels. Il donnera successivement naissance à une importante communauté pentecôtiste ayant pour siège Mühlheim-sur-la-Ruhr (1913) avec Jonathan Paul, au mouvement Elim (1922) avec Heinrich Vietheer, le gendre de Paul, à la Mission populaire des chrétiens engagés¹² (1934) avec Karl Fix ainsi qu'à l'Église de Dieu (1937) avec Herman Lauster. Après des années de persécutions pour les uns et de résistance toute relative pour les autres durant l'époque nazie, un grand nombre d'Églises pentecôtistes allemandes se réorganiseront pour former la Fédération d'Églises libres pentecôtistes¹³.

A partir des années soixante, un mouvement de renouveau charismatique (*Geistliche Gemeinde Erneuerung*) vit le jour au sein des Églises luthériennes allemandes avec le pasteur Arnold Bittlinger. Son successeur, Wolfram Kopfermann, fondera en 1988 son propre réseau d'Églises sous le nom d'*Anskar Kirche*. Parmi les nouveaux visages du pentecôtisme allemand, il y a les Églises *Vineyard*. Il s'agit d'un mouvement charismatique établi aux États-Unis dans les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix sous l'inspiration prédominante de John Wimber et de son enseignement sur les signes et prodiges, le combat spirituel, l'implantation d'Églises ou encore le royaume de Dieu. Le pasteur Martin Bühlmann, fondateur de la première Église *Vineyard* en Suisse, à Berne en 1994, en est le coordinateur européen pour les pays germanophones. La spiritualité charismatique au sein des groupes de renouveau de l'Église catholique allemande bénéficie d'un apport théologique significatif avec la contribution, au niveau de sa pneumatologie, d'éminents professeurs comme le dogmaticien

¹¹ Le texte de la Déclaration de Berlin, de septembre 1909, parle de manifestation spirituelle provenant « non d'en haut, mais d'en bas ».

¹² En allemand : *Volksmission entschiedener Christen*.

¹³ Avec environ 40 000 membres et 600 Églises, le *Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden* (BFP) est aujourd'hui, d'un point de vue numérique, la plus importante dénomination pentecôtiste allemande.

Heribert Mühlen (1927-2006) ou encore l'exégète jésuite Norbert Baumert pour ne citer qu'eux.

Le monde britannique

Les origines du pentecôtisme britannique, tout comme de celui d'une grande partie de l'Europe, sont indissociables du réveil spirituel du Pays de Galles, en 1904 et 1905, avec pas moins de trente-deux mille convertis. Ce réveil est surtout associé à la figure emblématique d'Evan Roberts (1878-1951) et à son ministère au sein de la communauté minière galloise. Plusieurs pionniers pentecôtistes se rendirent sur place pour l'écouter prêcher sur l'expérience du Saint-Esprit. Parmi eux, nous trouvons Alexander Boddy, pasteur anglican qui, soucieux d'ouverture œcuménique, est l'initiateur des conventions annuelles pentecôtistes de Sunderland en Angleterre, de 1908 à 1914¹⁴, et éditeur du magazine *Confidence* (1908-1926), publication pentecôtiste de la première heure. Il y aura aussi George Jeffreys, le fondateur de l'Église pentecôtiste Elim¹⁵, ainsi que Daniel Williams, fondateur de l'Église apostolique, qui s'y convertiront¹⁶. Ces dernières dénominations formeront, avec les Assemblées de Dieu (1924)¹⁷, l'essentiel du pentecôtisme britannique durant la première moitié du XX^e siècle¹⁸. Mais, comme dans le reste de l'Europe, celui-ci est tout aussi hétérogène, en particulier avec l'apport numérique important des Églises pentecôtistes issues de la communauté afro-caribéenne du Royaume-Uni, comme par exemple la *New Testament Church of God*¹⁹ ou la *Church of God of Prophecy*, qui y sont toutes deux fondées dès 1953.

¹⁴ C'est à Sunderland que l'évangéliste Smith Wigglesworth (1859-1947) fera en 1907 l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit avant de parcourir, entre autres, les routes d'Europe pour y exercer un ministère de guérison avec imposition des mains et onction d'huile.

¹⁵ Les Églises pentecôtistes Elim britanniques ne sont pas apparentées aux Églises pentecôtistes Elim allemandes, bien qu'elles portent le même nom.

¹⁶ Voir Allan ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism...* op. cit., p. 36.

¹⁷ John Nelson Parr, John et Howard Carter, ainsi que Donald Gee sont au nombre des plus illustres pionniers des Assemblées de Dieu britanniques.

¹⁸ Voir Neil HUDSON, « The Development of British Pentecostalism » dans William K. KAY et Anne E. DYER, (dir.), op. cit., p. 41-60.

¹⁹ Affiliée à l'Église pentecôtiste *Church of God*, dont le siège est à Cleveland dans l'État du Tennessee aux États-Unis.

Le renouveau charismatique connaîtra un grand succès au sein de l'Église d'Angleterre, touchant près de 20 % des paroisses. Le courant anglican, sous le nom de *New Wine* (Vin Nouveau), se consacre à la formation de responsables impliqués dans la vie paroissiale et organise des conventions pouvant réunir jusqu'à dix à quinze mille participants. Cela donne lieu à de grands rassemblements mettant l'accent sur l'adoration collective, la prière et, plus particulièrement, la louange²⁰. Parmi les Églises charismatiques anglicanes les plus célèbres, il y a la *Holy Trinity Brompton* à Londres qui est à l'origine des Parcours Alpha. Il s'agit d'une méthode d'évangélisation, traduite dans plusieurs langues et utilisée dans plus de cent soixante-cinq pays, conçue à l'intention des personnes qui s'interrogent sur le sens de la vie tout en étant disposées à découvrir l'a b c de la foi chrétienne dans une ambiance conviviale²¹. Il existe aussi plusieurs réseaux d'Églises plus récents mettant tous l'accent sur l'implantation de communautés nouvelles ; ainsi le réseau *New Frontiers International*, fondé par Terry Virgo, qui est aussi représenté en France (Nouvelles Frontières).

Découverte de l'Église orthodoxe

Une dimension toute particulière du renouveau charismatique sera, du moins pour certains de ses leaders, la découverte de l'Église orthodoxe. En France, il y a l'école catholique internationale de prière et d'évangélisation Jeunesse-Lumière : le centre charismatique fondé en 1984 par Daniel-Ange. Celui-ci permet à des jeunes de dix-huit à trente ans, de toutes nationalités, de se former concrètement pour la mission ainsi que de découvrir la spiritualité orthodoxe et de rencontrer de jeunes orthodoxes²².

²⁰ Voir Harvey EDSER, « New Wine 2013 – reflections on a charismatic conference » dans *The Evangelical Liberal*, <http://evangelicalliberal.wordpress.com/2013/08/14/new-wine-2013-reflections-on-a-charismatic-conference> (consulté le 11 juillet 2014).

²¹ Voir le site internet dédié : <http://www.parcoursalpha.fr>

²² Le P. Daniel-Ange est profondément engagé dans un travail de communion des Églises catholiques et orthodoxes et réalise des tournées d'évangélisation dans une quarantaine de pays. Il se rend chaque année dans l'un ou l'autre pays de l'Europe de l'est et reçoit à *Jeunesse Lumière* des jeunes orthodoxes. Voir http://www.jeunesse-lumiere.com/#!__daniel-ange (consulté le 13 juillet 2014).

Contrairement à l'Église latine où le rôle du Saint-Esprit semble avoir été dévalorisé des siècles durant, voire réduit à l'oubli, l'Église orthodoxe quant à elle a toujours accordé une place prépondérante à l'expérience de l'Esprit. Son credo : « Vivre dans l'Esprit Saint, telle est la vocation de tout chrétien et finalement la vocation ultime de tout être humain²³. » Orthodoxie et pentecôtisme insistent tous deux sur le rôle salvifique et sanctificateur de l'Esprit²⁴.

Certains souhaitent favoriser un dialogue jugé prometteur, voire un plus grand rapprochement, entre ces deux traditions de l'Esprit, l'ancienne et la nouvelle. L'itinéraire de Michael Harper (1931-2010), prêtre anglican et pionnier du mouvement charismatique britannique entre les années soixante et les années quatre-vingts, est un exemple révélateur d'une telle démarche. À la fois très interpellé par la spiritualité orthodoxe et hostile à ce qu'il considère être un laxisme doctrinal dans l'Église d'Angleterre, notamment avec l'ordination des femmes, il fait le pas de se convertir à la foi orthodoxe en 1995 et sera ordonné prêtre orthodoxe. Il devient le premier doyen du Doyenné antiochien du Royaume-Uni et d'Irlande alors nouvellement établi²⁵.

Parmi les précurseurs du pentecôtisme européen aux XVII^e et XVIII^e siècles, Philipp Jacob Spener (1635-1705), alsacien d'origine, et Jean-Guillaume de la Fléchère (1729-1785), suisse romand d'origine, jouent tous deux un rôle clé par leur contribution respective. Le premier, devenu pasteur luthérien en Allemagne, mettra en avant l'importance d'une expérience de conversion personnelle toute empreinte d'émotion et l'importance du renouveau de la communauté ecclésiale. Le second, devenu pasteur anglican sous le nom de « John Fletcher of Madely » et étroit collaborateur

²³ Voir Élisabeth BEHR-SIGEL, « Quelques aspects de la théologie et de l'expérience de l'Esprit Saint dans l'Église orthodoxe aujourd'hui », *Contacts*, vol. 36, 1984.

²⁴ Voir Gabriel TCHONANG, « L'Esprit Saint dans l'orthodoxie et le pentecôtisme : étude comparative », *Revue des Sciences Religieuses*, 82/3 (2008), p. 401-418.

²⁵ Voir Michael HARPER, *A Faith Fulfilled : Why Are Christians Across Great Britain Embracing Orthodoxy ?*, Ben Lomond, Conciliar Press, 1999, p. 173-189.

de John Wesley, introduira l'expression « baptême dans le Saint-Esprit » pour décrire le processus de sanctification et le besoin d'une nouvelle Pentecôte.

Le monde francophone

Dans les pays francophones européens, ce sont les Assemblées de Dieu de France (ADD), fondées en 1932 et dès leurs débuts à forte vocation missionnaire, qui vont plus qu'aucun autre mouvement devenir synonymes de « Pentecôtisme »²⁶. Avec pour apôtre l'anglais Douglas Scott (1900-1967), elles sont les représentantes d'une sotériologie pentecôtiste marquée par deux étapes distinctes : la conversion et le baptême de l'Esprit accompagné du parler en langues comme « signe initial ».

Née au sein des ADD dans les années cinquante, la Mission évangélique des Tziganes de France (METF), Vie et Lumière, trouvera son apôtre en la personne de Clément Le Cossec (1921-2001), pasteur gadjo (*i.e.* non-tzigane) affilié aux ADD. Devenu un mouvement autonome en 1968, le réveil pentecôtiste parmi les Tziganes atteindrait, selon certaines estimations, jusqu'à un tiers de la population tzigane en France. Numériquement tout aussi importante que les ADD, mais contrairement à elles, la METF devient membre de la Fédération protestante de France en 1975. Un tel choix s'imposera à la fois pour des raisons sociologiques, vu les défis liés à l'identité tzigane, à l'option pour une vie nomade et aux questions d'intégration sociale qui en découlent, et pour des raisons théologiques : craintes, dans une société laïque, d'être assimilé à une secte et volonté de partager librement avec d'autres sa foi vécue²⁷. Depuis 1965, le mouvement pentecôtiste tzigane né en France a développé une dimension internationale permettant, dès 1971, d'organiser un premier congrès mondial avec des représentants de quatorze pays différents.

²⁶ La présence de dénominations pentecôtistes traditionnelles, récentes pour certaines d'entre elles, telles que l'Église Apostolique, l'Église de Dieu, l'Union des Églises Protestantes Foursquare, l'Union des Églises Évangéliques Elim de France ou encore l'Union des Églises Évangéliques de Réveil, n'est pas vraiment significative sur le plan numérique.

²⁷ Voir Jean BAUBEROT, *Le Protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Seuil, 1988, p. 115-131.

La genèse des mouvements charismatiques protestants français a connu son heure de gloire notamment avec le pasteur réformé Louis Dallière (1897-1976), avec le pasteur pentecôtiste Thomas Roberts (1902-1983) et le pasteur baptiste Jules Thobois (1922-2004) ; c'est une page qui restera inscrite dans les annales de l'histoire du pentecôtisme français. Dès 1952, la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France (FEEBF) adoptera une résolution officielle permettant à près de la moitié de ses Églises de s'ouvrir à l'enseignement et à l'expérience charismatiques. Parmi les nouveaux réseaux d'Églises pentecôtistes qui se développeront à partir des années soixante et soixante-dix, mentionnons la Fédération des Églises du plein Évangile en francophonie (FEPEF) qui compte en son sein la seule *Megachurch* (« méga-église ») française n'étant pas issue de l'immigration : l'Église « Porte ouverte chrétienne » de Mulhouse avec quelque trois mille fidèles revendiqués, fondée en 1966 par Jean Peterschmitt, d'origine mennonite.

Deux autres *Megachurches* pentecôtistes se trouvent en région parisienne, en Seine-Saint-Denis, et sont, de par leur caractère pluri-ethnique, l'expression incontournable d'un multiculturalisme posant la question du communautarisme et de la reconnaissance des identités culturelles dans l'espace public. Ce sont, d'une part, « Paris centre chrétien », à La Courneuve, avec quelque 4 000 fidèles revendiqués, Église fondée en 1985 par le pasteur indien Selvaraj Rajiah (1952-2011) et, d'autre part, « Charisma Église chrétienne », à Blanc-Mesnil, avec quelque 7 000 fidèles revendiqués, fondée en 1987 par le pasteur portugais Nuno Pedro. Les Églises pentecôtistes françaises sont partiellement représentées au sein du Conseil national des évangéliques de France (CNEF) dans trois des cinq pôles existants²⁸.

Le courant charismatique catholique

Les charismatiques catholiques représentent aujourd'hui près de 85 % du pentecôtisme de la francophonie en Europe²⁹. C'est à par-

²⁸ Voir la liste de membres sur le site internet du CNEF : <http://lecnef.org/les-membres/unions-du-cnef> (consulté le 14 juillet 2014).

²⁹ Ce chiffre est basé sur les statistiques publiées par BARRETT et JOHNSON dans *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 2002.

tir de la Convention charismatique de Lyon de 1977, avec dix mille participants catholiques contre seulement cent protestants, que la montée en puissance du mouvement de renouveau au sein de l'Église catholique en France va créer la surprise chez les uns et la déception chez les autres. Il ne sera jamais vraiment compris, ni accepté par la grande majorité des pentecôtistes protestants dont la théologie à dominante évangélique et fondamentaliste ne pouvait sérieusement envisager un œcuménisme de l'Esprit dialoguant avec la culture théologique catholique. Abandonnant finalement aux protestants le qualificatif de « pentecôtistes », les charismatiques catholiques ont en fait bénéficié de ressources théologiques leur étant propres, comme par exemple l'*opus magnum* du dominicain Yves Congar (1904-1995) *Je crois en l'Esprit Saint* (édité en trois volumes de 1978 à 1980), ou encore l'ouvrage de René Laurentin *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa Personne* (1997). On verra se développer, notamment dans des villes universitaires, une variété de communautés charismatiques catholiques, comme par exemple les Béatitudes, le Chemin-Neuf, l'Emmanuel ou Jeunesse-Lumière, avec des accents les plus divers : évangélisation, formation, guérison, œcuménisme ; sans oublier plus d'un millier de groupes de prière, en 1996, rien qu'en France.

L'histoire du pentecôtisme présente certaines similitudes entre l'Italie et la France. Les deux pays ont connu un développement du mouvement charismatique catholique qui a largement dépassé celui d'un pentecôtisme protestant longtemps dominé par les Assemblées de Dieu. Il faut toutefois noter qu'avec ses quelque 150 000 membres, les ADD d'Italie sont presque quatre fois plus nombreuses qu'en France. Rien que le mouvement charismatique catholique *Rinnovamento nello Spirito Santo* (Renouvellement dans l'Esprit Saint) y compte quelque 1 600 groupes et communautés avec environ 250 000 participants. Depuis 1978, il organise régulièrement un rassemblement national à Rimini qui est passé de 5 000 à 40 000, voire 60 000 participants³⁰.

³⁰ Giovanni TRAETTINO, « Italy » dans Stanley M. BURGESS et Eduard M. VAN DER MAAS, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Zondervan, 2002.

Le judaïsme messianique

Parmi les visages méconnus du pentecôtisme européen, il y a surtout celui du judaïsme messianique. Paul Ghennassia (1923-2011), juif sépharade originaire d'Algérie, a été l'un des principaux pionniers du mouvement messianique, d'orientation charismatique, en Europe de l'ouest. Après avoir collaboré avec les ADD de France de 1958 à 1964, il fonde tour à tour, en 1964, le Témoignage messianique au peuple d'Israël et le Centre messianique *El Bethel* à Paris. Cela est d'autant plus significatif que près d'un tiers de la population juive de toute l'Europe se trouve en France.

Ces Juifs qui, en la personne de *Yeshoua* (Jésus), confessent le messie d'Israël mettent en valeur l'identité et l'expression juives de leur foi. Un Juif qui croit en Jésus ne cesse pas d'être juif : telle est en substance l'attitude fondamentale adoptée par les Juifs messianiques, même si les implications théologiques et pratiques qui en découlent peuvent être diversement appréciées au sein de ce mouvement³¹. S'opposant à toute théologie chrétienne préconisant un remplacement du peuple juif par une Église qui serait le nouvel Israël, ils cherchent à vivre leur foi en restant fidèles aux coutumes et aux traditions de la nation juive³². L'Alliance francophone des Juifs messianiques est présidée par Jacques Elbaz, un pasteur-missionnaire pentecôtiste affilié aux ADD, qui est aussi le directeur de l'Institut et de la Faculté de théologie de Jérusalem, également d'orientation pentecôtiste.

Les pays slaves

C'est en Europe centrale, de tradition catholique, ainsi que dans l'Europe de l'est et du sud, de tradition orthodoxe, que se situe un autre volet de l'histoire du pentecôtisme européen, celui des pays

³¹ Voir l'ouvrage de référence, sur le judaïsme messianique et ses différentes orientations théologiques, de Richard HARVEY : *Mapping Messianic Jewish Theology. A Constructive Approach*, Milton Keynes, Paternoster, 2009.

³² Voir les articles publiés sur le judaïsme messianique : (1) sur le site du Centre *El Bethel* : <http://el-bethel.fr/etudes/le-judaisme-messianique> ; (2) « Qui sont les Juifs messianiques ? » sur le site du Berger d'Israël : <http://www.lebergerdisrael.org/index.php?page=pages/messianiques.php> (consultés le 12 juillet 2014).

slaves. Durant leur histoire, la plupart des pentecôtistes européens ont connu différentes formes d'antagonisme. Mais c'est dans ces pays slaves qu'ils ont le plus souvent fait face à des pressions politiques répétées, selon qu'ils ont rencontré l'opposition active de la religion d'État durant l'ère impériale austro-hongroise, tsariste ou ottomane, ou alors la persécution violente des gouvernements athées durant l'ère communiste, notamment en Union soviétique, en Bulgarie et en Roumanie³³.

Parmi les principaux apôtres du pentecôtisme slave, évoquons Ivan Voronaev, né Nikita Petrovitch Tcherkesov en 1886, immigré aux États-Unis en 1911, pasteur d'une Église baptiste russe à New York au moment où il fait l'expérience pentecôtiste du baptême de l'Esprit en 1919. Dès l'année suivante, Voronaev se rend à Odessa, ville portuaire d'Ukraine, où il fonde en 1921 une Église pentecôtiste qui comptera plus de mille fidèles. En à peine une décennie, il aide à établir plus de trois cent cinquante communautés pentecôtistes, principalement dans sa Russie natale et en Ukraine, mais aussi en Bulgarie, sous le nom d'Union des chrétiens de foi évangélique. En 1926, il participe à l'organisation de la première Union des pentecôtistes slaves. À l'époque du premier congrès pentecôtiste en Union soviétique, en 1927, on compte près de 80 000 pentecôtistes. En 1930, Voronaev et huit cents autres pasteurs sont déportés dans des camps de concentration, en Sibérie, sans la moindre certitude sur un possible retour. Pour de nombreux pentecôtistes, la politique répressive d'un athéisme d'État ne pouvait se comprendre qu'en termes apocalyptiques, comme un signe de la fin des temps³⁴.

L'Ukraine et la Roumanie

Après la seconde guerre mondiale, les pentecôtistes des pays membres de l'URSS (Union des républiques socialistes soviétiques) souhaitant préserver une existence légale doivent faire alliance

³³ Voir Peter KUZMIĆ, « Pentecostal Theology and Communist Europe » dans William K. KAY et Anne E. DYER (dir.), *op. cit.*, p. 333-354.

³⁴ Voir Michelle HERR, *Inventory of the Ivan E. Voronaev Collection AR 178*, Southern Baptist Historical Library and Archives, Juillet 2011. <http://www.sbhla.org/downloads/178.pdf> (consulté le 12 juillet 2014). Voir aussi Allan ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism...*, *op. cit.*, p. 99.

avec les baptistes. Mais une majorité de pentecôtistes refusent tout contact avec les autorités athées. En fondant en 1956 l'Union des pentecôtistes non enregistrés en Ukraine, ceux-ci prennent le parti de promouvoir des activités d'évangélisation malgré la législation en place qui les interdit. Ivan Fedotov en sera le premier évêque russe à partir de 1971³⁵.

La période d'après la *Perestroïka* va être une période de changements facilitant le développement des mouvements pentecôtistes dans les pays de l'ancienne URSS. Selon certaines estimations datant de l'an 2000, l'Union pentecôtiste évangélique d'Ukraine serait aujourd'hui numériquement la plus grande dénomination pentecôtiste en Europe avec quelque 370 000 fidèles sur un total de 780 000 dans l'ensemble du pays. Avec un sens prononcé de l'indépendance vis-à-vis de l'Europe occidentale, elles se prévalent aussi pour la plupart d'un esprit conservateur et d'une éthique rigoriste³⁶. C'est à Kiev, capitale de l'Ukraine, que se trouve l'Église pentecôtiste d'Europe qui aurait le plus grand nombre de fidèles, un total revendiqué de plus de 20 000 personnes : *The Embassy of the Blessed Kingdom of God for All Nations* (L'Ambassade du Royaume béni de Dieu pour toutes les nations). Elle a été fondée en 1993 par le pasteur nigérian Sunday Adelaja dont le ministère apostolique serait à l'origine de l'établissement de plus de deux cents nouvelles Églises locales de par le monde³⁷.

Même si ses origines précises font l'objet de discussions, on considère généralement que les débuts du pentecôtisme en Roumanie sont liés au ministère que Gheorghe Bradin (1895-1962) exerça principalement dans le monde rural dès 1922. Au total, trois associations pentecôtistes finiront par voir le jour après 1945 et seront reconnues temporairement par le ministre du culte. Le groupe le plus important prendra le nom d'Église de Dieu apostolique pentecôtiste. Avec quelque 368 000 fidèles, d'après un recensement

³⁵ Voir Roman LUNKIN, « Traditional Pentecostals in Russia » dans *East-West Church and Ministry Report*, vol. 12, n° 3, été 2014, p. 4-7; sur le site : <http://www.eastwestreport.org/articles/ew12302.html> (cté le 12 juillet 2014).

³⁶ Voir Allan ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism...*, op. cit., p. 100.

³⁷ Ces informations se trouvent sur le site internet de l'Église pentecôtiste *Embassy of the Blessed Kingdom of God for All Nations* de Kiev : <http://www.godembassy.com/pastor/biography.html> (cté le 12 juillet 2014).

datant de 2011, le mouvement pentecôtiste en Roumanie est incontestablement aujourd'hui l'un des plus importants d'Europe³⁸.

Réseaux européens de coopération transnationale

La *European Pentecostal Fellowship* (EPF - Communion des pentecôtistes en Europe) est un réseau transnational à vision essentiellement missionnaire qui, depuis 1966, cherche à tisser des liens favorisant la coopération. Il rassemble aujourd'hui une cinquantaine de mouvements pentecôtistes protestants représentant environ quatre millions de pentecôtistes provenant de trente-six pays d'Europe. Le pasteur Arto Hämmäläinen de Finlande en est actuellement le président³⁹. Proche de ce réseau est la *European Pentecostal Theological Association*⁴⁰ (EPTA - Association européenne de théologie pentecôtiste) qui compte à la fois des membres institutionnels, comme les écoles bibliques pentecôtistes de différents pays européens, et des membres individuels. Fondée en 1979, elle a pour but de promouvoir la formation biblique et théologique dans une perspective pentecôtiste tout en renforçant les liens et la coopération entre les diverses écoles et personnes affiliées. Le professeur William Kay, qui occupe la chaire affectée à l'étude du pentecôtisme à l'université de Chester, en Angleterre, en assure la présidence pour 2013-2014.

Depuis 1981, il existe aussi un réseau moins structuré de chercheurs et universitaires : la *European Pentecostal Charismatic Research Association* (EPCRA - Association européenne de recherche sur les mouvements pentecôtistes et charismatiques). Sa vocation est interconfessionnelle et pluridisciplinaire ; elle a toujours eu une dimension plus internationale que l'EPTA. Le théologien pentecôtiste suisse Jean-Daniel Plüss en est le coordinateur. Le champ d'investigation des deux associations couvre, sans s'y limiter, l'ensemble des pentecôtismes en Europe.

³⁸ Voir Ciprian BALABAN, « Romania » dans William K. KAY et Anne E. DYER (dir.), *op. cit.*, p. 230-238.

³⁹ Voir <http://pef.eu/welcome-to-our-pentecostal-european-family-2> (consulté le 13 juillet 2014).

⁴⁰ Depuis 1981, EPTA publie un bulletin qui, à partir de 1991, a donné lieu à une revue intitulée *Journal of the European Pentecostal Theological Association* (JEPTA). William Kay en est le rédacteur en chef depuis 2005.

En direction d'un véritable pentecôtisme européen

Au vu de ce survol rapide, sous forme de pages choisies, du pentecôtisme en Europe, il apparaît de façon évidente que l'Europe pentecôtiste du XXI^e siècle n'est en aucune manière monoculturelle, homogène et ethnocentrique. Néanmoins, penser, parler et vivre « européen » est, à bien des égards, un long processus qui n'en est qu'à ses débuts, du moins en ce qui concerne les mouvements pentecôtistes et charismatiques en Europe. On ne peut qu'espérer que le pentecôtisme, dans ce continent, continue sa quête d'une vision commune pour devenir un pentecôtisme européen au-delà de ses seules expressions nationales et régionales.

Raymond PFISTER

L'Église en Afrique : de Vatican II au troisième millénaire

Colloque du SCEAM - Rome - 24-25 avril 2014

Bede UKWUIJE

Religieux spiritain originaire du Nigéria, le P. Bede Ukwuije a exercé un ministère en France, a enseigné à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris puis à l'École de théologie internationale d'Attakwu, près d'Enugu, dans son pays. Depuis 2012, il est assistant général de son institut, à Rome.

Dans le cadre des célébrations liées à la canonisation des deux papes Jean XXIII et Jean-Paul II, le nouveau département « Foi, culture et développement » du SCEAM (Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar) a organisé un colloque les 24 et 25 avril 2014 à l'Université pontificale *Urbaniana* de Rome, sur le thème « L'Église en Afrique : du concile Vatican II au troisième millénaire – Hommage de l'Afrique aux papes Jean XIII et Jean-Paul II ». Le SCEAM voulait profiter de la canonisation des deux papes pour faire le bilan de la mise en œuvre du concile Vatican II sur le continent africain, y lire les signes des temps actuels et prendre des initiatives pour en construire l'avenir.

Le colloque a réuni des cardinaux et évêques membres du SCEAM, des théologiens et théologiennes d'Afrique et de Madagascar, des laïcs, hommes et femmes de culture, ainsi que des prêtres et des

religieuses venus d'Afrique et des communautés africaines en Italie. Il a été réalisé en partenariat avec diverses instances ecclésiastiques, notamment le Conseil pontifical de la culture, la Fondation Cardinal Bernardin Gantin de l'Université pontificale du Latran, ainsi que l'Université pontificale *Urbaniana*, sous la tutelle de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples.

Le colloque s'est déroulé en quatre sessions. La première a permis de relire l'histoire du concile Vatican II et de sa mise en œuvre en Afrique dans la pensée théologique. La deuxième s'est centrée sur les pontificats de Jean XXIII et Jean-Paul II pour souligner leurs contributions personnelles au développement de l'Église en Afrique. La troisième a cherché à établir un diagnostic de la situation de cette Église cinquante ans après Vatican II pour en lire les signes des temps, à l'instar des lectures faites par les deux synodes pour l'Afrique de 1994 et de 2009. La dernière session a tenté de proposer des pistes pour l'avenir, considérant l'Église d'Afrique comme sujet historique pour la transformation de la société d'aujourd'hui. Nous présentons ici quelques convictions et propositions ayant émergé au fil des exposés et des débats.

Devoir de mémoire

En établissant la connexion entre les deux papes, le concile Vatican II et l'Afrique, le colloque a surtout souligné la contribution des deux papes au développement de l'Église en Afrique. Dès l'ouverture, le président du SCEAM, M^{gr} Gabriel Mbilingi, spiritain angolais, a noté que Jean XIII est non seulement le pape qui a convoqué le concile, mais aussi et surtout celui qui a rendu possible toute la problématique de l'inculturation en légitimant la pluralité des formes d'expression de la foi. C'est aussi lui qui, à l'avant-veille du concile, a accueilli à Rome en 1959 le congrès des écrivains et artistes de la « Société africaine de culture » présidée par Alioune Diop. De plus, l'Afrique reconnaît dans le pape de *Pacem in terris* et de *Mater et Magistra* celui qui s'est fait la voix des peuples ayant souffert dans l'histoire.

Le colloque a souligné également que Jean-Paul II est le pape qui a convoqué les deux Assemblées spéciales du Synode des évêques pour l'Afrique. La première, qui s'est tenue en 1994, a été convoquée en réponse à l'appel en faveur d'un « concile africain » lancé dès les années soixante. Jean-Paul II a fait de l'inculturation le thème majeur de sa pastorale au cours de ses multiples voyages dans quarante et un des cinquante quatre pays africains. De plus, il a osé regarder en face l'histoire tragique de l'Afrique en invitant les africains à penser la signification de cette histoire pour la foi chrétienne.

Développement de la théologie Africaine

A ensuite été retracée la trajectoire de la pensée théologique en Afrique. Cette dimension du colloque a été marquée par le témoignage de M^{gr} Tharcisse Tshibangu, évêque émérite de Mbuji-Mayi en République démocratique du Congo, qui avait été expert au Concile alors qu'il était jeune prêtre et théologien. Cette trajectoire va d'une période où l'on posait la question de la possibilité d'une théologie africaine à l'époque actuelle où cette recherche s'épanouit dans de multiples disciplines théologiques : liturgie, lecture africaine de la Bible, phénoménologie et esthétique de la révélation en Afrique, christologies africaines praxéologiques et prophétiques, dogme et inculturation, Trinité et inculturation, ecclésiologie, etc. Les travaux menés au sein de l'Association des théologiens africains s'inspirent de l'impulsion donnée par Vatican II, surtout au n° 22 du décret *Ad gentes*, pour approfondir dans les divers contextes culturels l'unique vérité salvifique de Dieu. Cette recherche a aussi marqué les deux assemblées du Synode pour l'Afrique.

Le colloque a encore souligné le besoin actuel de développer des facultés de théologie au sein des universités catholiques en Afrique, d'approfondir la fécondation mutuelle entre l'approche des théologiens et celle des pasteurs et enfin de poursuivre la perspective visant à mettre la théologie au cœur de la vie, à la portée des laïcs et des catéchistes.

Rôle des laïcs, des religieux, des missionnaires

Il a été rappelé que de nombreux laïcs ont joué un rôle considérable dans le développement de l'Église en Afrique. Mention particulière a été faite de l'intelligentsia, notamment avec l'évocation de la figure d'Alioune Diop qui a conçu l'idée d'un « concile africain ». D'autres laïcs, tel Julius Nyerere, ont tenu ensemble engagement politique et chemin de sainteté, menant le combat pour une société juste. Aujourd'hui, une des tâches de l'Église est d'aider l'intelligentsia africaine à développer la conscience en acte, c'est-à-dire le courage de prendre un engagement pour le bien commun. La suggestion est faite au SCEAM de créer, avec l'intelligentsia africaine et les élites, une « Union des laïcs » à l'instar de la « Société africaine de culture » d'Alioune Diop.

Une autre dimension de cette réflexion est la contribution des femmes au développement de l'Église en Afrique. Il a été souligné que si les femmes constituent la majorité de la population chrétienne en Afrique, elles n'ont pas toujours eu la place qu'elles méritent. D'une part, les femmes sont victimes de discriminations et d'exploitations de toutes sortes, surtout dans des cultures dominées par la figure du masculin. D'autre part, les changements culturels, les nouvelles lois internationales, les évolutions économiques à travers le monde, les mouvements féministes ainsi que les théories du genre venues du monde occidental font naître le risque d'une uniformisation du modèle féminin, d'une banalisation de la sexualité.

Comment permettre aux femmes d'accéder à une vraie responsabilité dans l'Église et dans la société ? Pour que l'humanité retrouve sa dignité, elles doivent pouvoir occuper leur véritable place. En même temps, dans un monde où se délitent les structures de la société, notamment familiales, c'est la tâche de l'Église de soutenir les laïcs dans un combat en faveur de la famille.

Les contributions des membres des instituts de vie consacrée ont aussi retenu l'attention du colloque. Le devoir de mémoire exige de se défaire de l'idée que les missionnaires ont détruit les cultures africaines. Cela devrait permettre de rendre hommage à leur con-

tribution inestimable au développement de ces cultures ainsi que de renouer avec le courage d'appeler nos peuples à la conversion en ces temps de crise culturelle et anthropologique. L'Église doit aussi soutenir les missionnaires africains qui prennent part à l'Évangélisation en Occident et veiller à leur formation.

Crise culturelle et anthropologique

Le colloque a rappelé que le génocide au Rwanda est venu tempérer l'explosion de joie de l'Église d'Afrique au moment du premier synode en 1994. Cela a poussé le pape Jean-Paul II à convoquer un second synode, placé sous le signe de la réconciliation et du travail pour la justice et la paix.

Le premier synode invitait les Africains et toute l'Église à réfléchir sur l'image de L'Église comme famille de Dieu à l'exemple de la Trinité. Presque vingt ans après *Ecclesia in Africa*, la discrimination ethnique hante toujours l'Afrique comme on le voit dans les conflits des Grands Lacs, dans la confusion au Soudan et la saga Boko Haram au Nigéria. À ces conflits, il faut ajouter les relations compliquées entre l'Afrique et l'Occident, souvent déterminées par le souvenir de l'esclavage et de la colonisation, ainsi que les nouveaux trafics d'êtres humains dont le port italien de Lampedusa est devenu le symbole. Ces violences, discriminations et trafics modernes d'êtres humains ont été reconnus comme symptômes de quelque chose de plus profond, c'est-à-dire d'une crise culturelle et anthropologique conduisant à nier l'humanité de l'autre perçu comme différent, à nier que tous les humains soient créés à l'image Dieu.

Une nouvelle humanisation : fraternité et « théofiliance »

Dans ce contexte de crise anthropologique et culturelle, les deux synodes mettent en lumière une manière chrétienne de penser la culture à la suite du concile Vatican II. Il s'agit d'une culture qui proclame la primauté de la grâce. Ce que la grâce de Dieu produit

dans l'homme c'est la sainteté, et cette sainteté engendre un mouvement historique précis d'où peut naître une culture nouvelle.

Le défi de la nouvelle évangélisation est d'engager une inculturation critique ayant pour tâche de repenser et de transformer les cultures africaines. Il s'agit de travailler à une nouvelle humanisation, une nouvelle identification postcoloniale pour l'Afrique, en se gardant d'un excès d'indigénisation. Travailler à une Église qui vive en communion et mette en pratique la fraternité au-delà des ethnies et des divisions socioculturelles ; travailler, en d'autres termes, à une Église où se vive ce que M^{gr} Obinna, d'Owerri au Nigéria, appelle la *théofiliance*, c'est-à-dire le nouveau lien de parenté établi entre l'humanité et Dieu, à travers son Fils Jésus Christ né de la Vierge Marie, un lien faisant de nous des fils et des filles de Dieu ayant reçu l'Esprit du Christ.

Comment l'idée de la filiation divine de tous les êtres humains peut-elle nous aider à promouvoir la réconciliation en Afrique et dans le monde? Cela engage tout d'abord les peuples de différents groupes ethniques et culturels à se reconnaître comme enfants de Dieu. Que nous reconnaissions nos blessures communes, nos péchés et nous ouvrons à l'amour de Dieu le Père. Cela nous engage ensuite à accepter la purification de nos mémoires communes et individuelles par la *memoria passionis et resurrectionis Christi*, c'est-à-dire la mémoire de la mort et de la résurrection du Christ comme étant l'événement qui nous réconcilie avec Dieu et entre nous. Cela nous engage enfin à nous laisser guider par l'Esprit ; c'est ce que la tradition spirituelle chrétienne appelle la docilité à l'Esprit. Ainsi serons nous libérés pour le dialogue avec les autres et pour la célébration de notre parenté avec l'environnement¹.

Bede UKWUIJE

¹ Voir Bede Ukwuije, *The Trinitarian God. Contemporary Challenges and Relevance*, Mumbai, Paulines, 2013, 208 p.

Sagesse biblique et mission

Colloque Faculté de théologie de Lille – 15-17 mai 2014

Elvis ELENGABEKA

Du 15 au 17 mai 2014, l'Université catholique de Lille a accueilli un colloque sur le thème « Sagesse biblique et mission ». La missiologie chrétienne, qui s'appuyait traditionnellement sur le courant prophétique présent dans la Bible, se penche maintenant sur un paradigme de type sapientiel. Un concept fondamental peut être retenu pour caractériser ces trois jours d'intenses échanges : la mutualisation des savoirs et des savoir-faire, que l'on peut indifféremment désigner sous plusieurs vocables : complicité, complémentarité, alliance, collaboration... Cette réalité se retrouve de façon manifeste dans les aspects essentiels de notre colloque, à savoir : le thème des réflexions, la méthode d'organisation et les participants aux travaux.

Le thème

On le remarque d'abord au thème du colloque. Il ne s'agit d'envisager ni la sagesse biblique ni la mission chacune pour elle-même, mais la conjonction de ces deux éléments. Cette union relève d'une volonté de retour aux sources scripturaires de l'activité missionnaire. Une telle démarche s'inscrit dans le droit fil de la publication d'un ouvrage à l'initiative de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) visant l'enracinement biblique de l'évangélisation¹. À l'exception de la soirée inaugurale, où la dimension biblique présentant un panorama de conceptions de la sagesse est apparue sans réplique missiologique, la structure des journées de travail s'est constamment arrimée à cette logique.

¹ Marie-Hélène ROBERT, Jacques MATTHEY, Catherine VIALLE (dir.), *Figures bibliques de la mission*, Collection « Lectio divina » 234. Paris, Le Cerf, 2010.

Elles comportaient régulièrement deux mouvements. Une première phase proposait une série de conférences purement exégétiques. Une seconde partie indiquait les perspectives missiologiques liées aux réflexions bibliques précédemment formulées. Ainsi, l'interaction entre la sagesse d'Israël et celles des nations païennes dans les textes bibliques a abouti à des études sur les rapports actuels entre les cultures africaines et océaniques et d'autres visions du monde dans une dynamique missiologique. La critique de la sagesse chez Job et Qohéleth ou dans la pensée paulinienne a conduit à s'interroger sur son efficacité dans la communication de la révélation trinitaire. La vision du Christ comme incarnation missionnaire de la sagesse dans le monde a ouvert sur la perspective cosmique de l'action évangélisatrice. Les contributions exégétiques ont été plus nombreuses que les communications missiologiques. Mais, au-delà de ce déséquilibre quantitatif apparent, le souci du colloque restait d'articuler les deux domaines.

La méthode

Le phénomène de l'alliance, dont nous venons de décrire les manifestations sur le plan du contenu des contributions, se vérifie également au niveau de l'organisation du colloque. Cet événement résulte de la collaboration active de plusieurs institutions de diverses confessions chrétiennes. L'AFOM, les antennes de l'Institut protestant de théologie de Montpellier et de Paris, les Facultés de théologie des Universités catholiques de Lille et de Lyon ont uni leurs ressources pour concevoir et réaliser cette rencontre. En plus des intervenants appartenant aux structures académiques organisatrices, le colloque a bénéficié de la compétence de conférenciers venus de plusieurs universités françaises : l'Institut orthodoxe Saint-Serge, la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, l'Institut catholique de Paris ou encore la Sorbonne nouvelle-Paris III. Étaient aussi présents des enseignants et chercheurs d'universités étrangères comme celles de Louvain-la-Neuve et de Namur. N'oublions pas le soutien de l'Institut d'étude des faits religieux et le concours du DM échange et mission, qui est le service missionnaire protestant de Suisse romande.

Les participants

Les participants venaient naturellement de divers horizons. Leurs statuts, eux aussi, étaient variés. Les Européens côtoyaient les congressistes originaires d'Afrique. Les professeurs de tout rang se mélangeaient aux étudiants de divers niveaux. Prêtres, laïcs, religieux et religieuses étaient représentés. Chrétiens et croyants des autres religions entraient en discussion. Bien sûr, avec l'AFOM, la participation de catholiques, d'orthodoxes et de protestants allait de soi. Sur la base de cette variété de profils, on peut deviner la richesse des apports, la densité des échanges, l'ampleur des expériences et le foisonnement des préoccupations. Cette diversité était à l'image de l'universalité de l'appel à la mission ; elle en manifestait la multiplicité des formes et en reflétait le dynamisme.

Le colloque de Lille se montre pertinent à plusieurs titres. En plus de l'expérience de complémentarité multiforme, ces travaux pourraient intéresser les lecteurs de la revue *Spiritus* pour ses informations tant sur les deux sujets majeurs pris séparément que sur leur articulation. Le traitement exégétique du thème de la sagesse biblique constitue un solide recyclage sur une question atemporelle et universelle : l'art de conduire son existence. Les études des textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments ont majoritairement opté pour l'analyse narrative. On perçoit ainsi l'importance de cette méthode dans la lecture actuelle de la Bible.

On pourrait en dire autant de la missiologie qui a mis l'accent sur la manière de s'adresser aux cultures étrangères, sur la réciprocité interculturelle, le dialogue entre les diverses sagesse des nations, l'évangélisation des préjugés missionnaires, le respect des consciences ainsi que sur la gestion du pluralisme caractéristique du monde contemporain. Le croisement de ces deux domaines se solde par un appel à revisiter les sources scripturaires de l'engagement missionnaire. Dans une telle démarche, les clivages confessionnels se transcendent au bénéfice d'une consolidation de l'œcuménisme missionnaire.

Elvis ELENGABEKA

La Sainte Ignorance

Présentation du livre d'Olivier Roy

Bertrand EVELIN

Missionnaire Oblat de Marie Immaculée, Bertrand Evelin a obtenu une maîtrise en sciences missionnaires à l'Université Saint-Paul d'Ottawa, au Canada. Il enseigne au Département de philosophie et sciences des religions de la Faculté de théologie, Université catholique de Lille. Bertrand est membre du comité de rédaction de Spiritus.

Le livre d'Olivier Roy¹ décrypte les raisons du succès que connaissent, sur le plan mondial, les différentes formes de fondamentalisme religieux dont nous observons le déploiement depuis quelques décennies, que ce soit du côté chrétien avec les pentecôtismes ou du côté musulman avec le salafisme. Sa thèse consiste à reconnaître dans ces phénomènes religieux nouveaux, au moins par leur ampleur numérique, non pas une revanche des religions sur la modernité, mais une conséquence de cette modernité et, de surcroît, sous son aspect laïc !

Comment définir la modernité laïque ? Comme le refus de soumettre la chose publique à une autorité externe et transcendante, et donc comme la volonté de l'organiser autour du débat, à partir d'un contrat. Dans cette perspective, le rapport aux religions est vécu de manières diverses : violemment et sous mode de rejet quand règnent les idéologies, plus paisiblement et dans le dialogue quand est cultivée une laïcité dite « ouverte ». Pourtant, dans tous les cas, l'effet est le même : la religion est renvoyée dans la sphère du privé.

¹ Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil, 2008, 282 p.

La thèse d'Olivier Roy s'appuie sur le constat selon lequel les religions évoquées ci-dessus prennent cette posture au sérieux. Renvoyées dans la sphère du privé, elles fonctionnent en privé, c'est-à-dire hors de la chose publique. Voici le temps des « religions sans culture ». Bienvenue dans la sainte ignorance ! Il ne me revient pas de résumer ici un livre qui gagne à être lu, même s'il n'est pas exempt de certaines critiques, notamment celle d'un flou conceptuel conduisant à une trop rapide identification entre « fondamentalismes » et « pentecôtismes ». Dégageons néanmoins quelques éléments qui mettront en appétit.

Une culture « hors sol »

Renvoyées dans la sphère du privé, ces religions fonctionnent hors culture. Pour se déployer, elles n'ont pas besoin de prendre appui sur le milieu ambiant. Ici, point d'enculturation, encore moins d'inculturation. L'auteur parle même de « déculturation » lorsqu'il évoque le rapport au texte sacré, Bible ou Coran. Le texte est lu à la lettre, hors de tout contexte. Il devient simple message, voire message simple. Mais, comme pour toute réalité humaine, cette posture hors sol ne saurait tenir très longtemps. Ainsi, parallèlement et simultanément au rejet de la culture ambiante, se constitue une nouvelle culture, une « culture hors sol » en parfaite adéquation avec la religion en question.

Paradoxalement, il est intéressant de constater qu'en-deçà de chacune de ces religions considérée dans son irréductible spécificité, des traits communs émergent. Tout d'abord, elles sont en prise directe et immédiate avec la mondialisation. Hors culture, elles peuvent se poser sans difficulté et sans grand effort, du moins sans celui de l'enculturation, sur n'importe quelle culture. Cela explique, pour une part, leur étonnant succès que l'auteur illustre par de nombreux exemples. Par ailleurs, ces religions cultivent la posture du rejet et de la conversion : le candidat qui franchit le pas ne saurait emporter avec lui les éléments de son ancienne culture, considérée dès lors comme caduque, « profane », voire « païenne ». Enfin, étant donné qu'une culture, même hors sol, n'émerge pas *ex nihilo*, ces nouvelles cultures-religions puisent

leurs symboles et leurs marqueurs dans un réservoir mondialisé, qui tend à les uniformiser : paradoxalement, elles prennent, peu ou prou, les mêmes formes. Un des éléments les plus saillants est sans doute le fait que toutes, dans le même temps, rejettent les formes traditionnelles des cultures ambiantes et adoptent avec enthousiasme – et compétence ! – les technologies nouvelles, notamment de communication.

Ce processus d'uniformisation, sur fond de mondialisation, a des incidences sur la définition même de la religion. Les lois du marché, que ces religions maîtrisent en général parfaitement, d'une part, et les institutions laïques amenées de gré ou de force à composer avec elles, d'autre part, tendent à mettre en place une matrice commune ; et l'on assiste à un véritable formatage du concept de « religion ». Celui-ci fonctionne d'ailleurs moins comme une contrainte que comme une revendication. Pour être traitées de manière égalitaire, les religions sont amenées à entrer d'elles-mêmes dans ce paradigme - ce plus petit dénominateur - commun. L'auteur prend l'exemple de la notion d'« aumônier », de plus en plus largement adopté par les religions, quitte à l'inventer si elle n'existe pas, afin d'avoir accès aux milieux fermés tels que les prisons ou les hôpitaux.

Jeu de l'offre ou jeu de la demande

À partir de cette description, l'auteur développe deux pistes de réflexion. La première, intitulée « l'inculturation du religieux », explore les rapports difficiles et complexes que ces religions tissent avec les cultures. Deux attitudes émergent : la rupture, dans la mesure où les cultures sont jugées profanes ou séculières, voire « païennes », et la recomposition : les religions créent elles-mêmes la culture qui les accompagne.

La seconde piste pousse l'examen sous le prisme de la mondialisation : qu'apporte cette dernière au jeu incessant de culture et de déculture du religieux et aux mutations qui s'ensuivent ? Deux théories organisent la pensée, autour des postures de l'offre et de la demande. Selon la première, les transformations reli-

gieuses actuelles sont la conséquence d'un modèle dominant, en l'occurrence occidental américain, tantôt accueilli, tantôt refusé. Sont alors déployés les concepts anthropologiques qui en décrivent le processus : syncrétisme, hybridation, détournement.

La seconde théorie privilégie la loi du marché : les mutations sont les conséquences d'une demande qui cherche ce qui est disponible sur le marché du religieux. L'auteur en explore les conséquences, depuis le regard posé sur un croyant désormais perçu comme « consommateur » jusqu'aux conditions de mise en place dudit marché : circulation, export, déterritorialisation, « désethnisation ».

En conclusion, Olivier Roy pose la difficile question de la transmission. Comment éduquer ses propres enfants dans une religion issue d'un mouvement de rupture ? Plus largement, comment transmettre une expérience de conversion ? L'auteur est amené à constater un essoufflement, une tendance à déployer des procédés relevant de sous-cultures locales et éphémères, comme par exemple une culture « jeune » sans contenu propre : rock chrétien, langage jeune, fast-food hallal... Au fond, nous dit-il, la crise du religieux dont témoignent ces formes fondamentalistes marque une véritable crise de la culture.

L'analyse d'Olivier Roy n'échappe pas à la critique. On peut notamment lui reprocher son manque de précision quant à l'usage des notions de « fondamentalisme » et de « pentecôtisme », sans doute pas suffisamment abordées dans leur pluralité et leur diversité. De même, penser ces formes religieuses comme issues d'un arrachement ne fait pas l'unanimité. Je pense à l'analyse qu'en fait Frédéric Dejean en adoptant la thèse inverse, et qu'il peut être intéressant de consulter sur son blog². Ce livre n'en reste pas moins un ouvrage stimulant, richement documenté et au style agréable à lire, qui renouvelle le regard.

Bertrand EVELIN

2 Voir Frédéric Dejean, <http://geographie-religions.com/2009/10/26/retour-sur-la-sainte-ignorance/#more-126>.

Colloque international

Rencontrer l'étranger, Rencontrer Dieu ?

Organisé par la revue Spiritus et le REPHI

*Du 28 novembre 2014 à 9 h au 29 novembre à 12 h
au Centre d'accueil du
Séminaire des Missions de Chevilly-Larue*

Dans des sociétés marquées par une interculturalité croissante, comment penser la poursuite du défi de l'inculturation de l'Évangile ?

Ce colloque se propose de favoriser la mise en tension entre expériences pastorales et élaborations théoriques. Quatre études de pratiques, correspondant aux grands espaces continentaux, commentées par des répondants puis ouvertes au débat, essaieront d'ouvrir à une compréhension renouvelée de l'interculturalité et de l'inculturation :

- Asie : Michael Amaladoss, sj
- Amér. latine: Alfredo Gomez-Muller, Univ. de Tours
- Afrique : Bède Ukwuije, cssp
- Europe : Egle Bonan, Agence de développement des relations interculturelles

Renseignements et inscriptions : Revue Spiritus
12, rue du P. Mazurié, 94550 Chevilly-Larue
courriel : spiritus.redaction@wanadoo.fr

Droits d'inscription : 20 €. Régler par chèque avant le 07.11.2014 à l'ordre de : *Association de la revue Spiritus*

Repas et hébergement : réserver avant le 07.11.2014

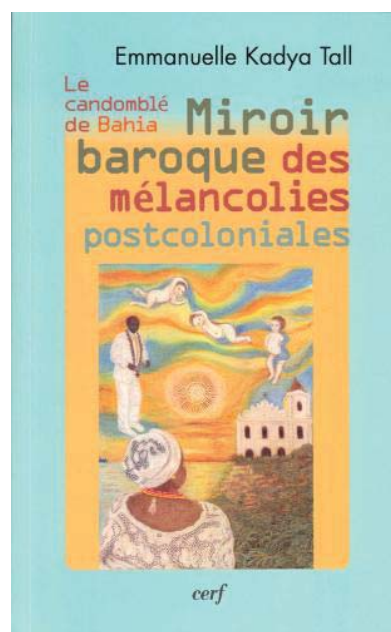
Recensions

Emmanuelle Kadya Tall, *Le candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*. Collection « Sciences humaines et religions ». Paris, Le Cerf, 2012, 172 p., 23 €.

Les études sur les conséquences des rencontres entre religions usent souvent du terme de syncrétisme. Emmanuelle Kadya Tall refuse ce concept vague, préférant voir dans ce phénomène un fonctionnement anthropologique religieux construit sur une rencontre de cultures à travers l'histoire.

L'auteure illustre sa thèse par un rite toujours vivant, le rite candomblé de Bahia, au Brésil. Elle est restée cinq ans sur le terrain pour mieux en comprendre le fonctionnement qui se structure sur une conception de l'homme à travers le temps et l'espace. Elle a aussi passé dix ans sur les côtes d'Afrique, ce qui lui permet de montrer l'impact sur la culture des gens de Bahia de leur ascendance africaine. Elle se réfère également, bien entendu, à ce qu'il lui est possible de savoir de la culture amérindienne. Enfin, domaine plus original du champ d'investigation historique, elle appuie largement sa recherche sur l'apport des colons européens, notamment portugais, dont l'action religieuse a été marquée par un catholicisme anti-luthérien profondément fondamentaliste.

Le livre emmène le lecteur en voyage à travers ces trois mondes que sont l'Europe, l'Afrique et l'Amérique, ne se contentant pas d'en considérer les perspectives du point de vue de leurs différents espaces, mais les situant aussi dans le temps. D'où la complexité de l'ouvrage qui, malgré sa brièveté, n'est pas toujours facile à suivre, en particulier pour les personnes n'ayant pas une connaissance particulière des évolutions



respectives, ces quelque dix derniers siècles, des trois cultures et religions en question.

Le premier chapitre a pour intérêt d'illustrer le propos en suivant un « père » qui préside le candomblé à Salvador da Bahia, où se trouvent plus de mille lieux de culte. L'auteure a même effectué avec lui un voyage au Bénin. Cette partie est la plus aisée à lire, donnant déjà une idée de ce qu'est le candomblé.

La suite est une illustration du phénomène de « miroir », notamment à travers les célébrations chrétiennes de la Fête-Dieu et de l'Eucharistie. De façon remarquable, l'analyse montre la rencontre entre les imaginaires des trois continents, imaginaires que chacun s'approprie à sa manière, en fonction bien sûr de son passé culturel.

L'intérêt du livre est certainement cette volonté d'écarter le concept de « syncrétisme », un concept peu clair, il faut le reconnaître, évoquant une sorte de mélange culturel qui fait penser à une bouillie où se mêlent indistinctement divers légumes.... La notion de « miroir baroque », dont le sens n'est pas immédiatement évident, veut suggérer ce phénomène de réverbération par lequel divers rites anciens se retrouvent concrètement dans le candomblé sous une forme originale : ils n'y sont pas « fondus » ensemble, mais gardent au contraire des éléments identifiables porteurs de sens qui sont reliés à des traits culturels et religieux venus des siècles passés et issus d'une confrontation véritable entre des coutumes africaines et américaines et des rites appartenant aux Églises chrétiennes d'obédience catholique ou réformée.

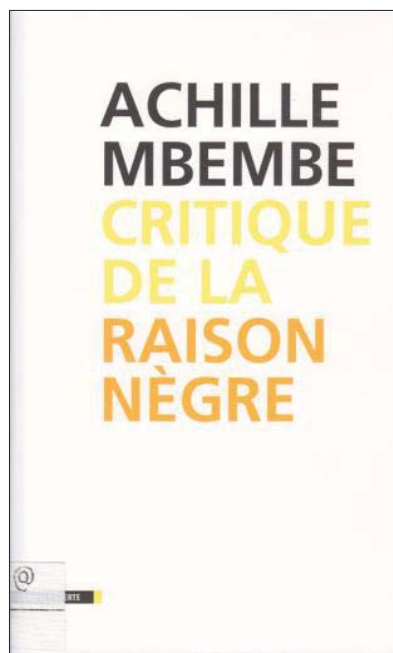
Au lieu de tout mêler dans la notion de « syncrétisme », il me semblerait préférable, pour comprendre ces rencontres, de faire appel à la notion de « dialectique ». Ce terme évoque une confrontation, ce qui présuppose que les cultes et religions en question gardent chacun en propre des éléments très forts sans lesquels, précisément, aucune confrontation ne pourrait avoir lieu. C'est à peu près ce que dit la préface et c'est une des clés pour mieux saisir la thèse défendue dans l'ouvrage.

René Tabard

Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*. Collection « Cahiers libres ». Paris, La Découverte, 2013, 270 p., 21 €.

Le lecteur cultivé perçoit la parenté entre le titre du livre et la célèbre trilogie d'Emmanuel Kant : *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique*, *Critique de la faculté de juger*. Le genre littéraire de l'ouvrage peut aussi être rapproché du style de Montaigne, puisqu'il s'agit d'un essai. Cependant, avouons que les préoccupations de l'historien camerounais du XXI^e siècle se distinguent profondément des problématiques de l'écrivain français et du philosophe allemand ayant respectivement vécu au XVI^e et au XVIII^e siècle.

En effet, la réflexion que déploie Achille Mbembe présente une réalité contemporaine universelle et la situe en lien avec le traitement des personnes de race noire. On peut restituer la substance de sa pensée en s'appuyant sur la périodisation classique du temps. Le passé a été marqué par la dramatique chosification du nègre, qui entre dans l'histoire comme « le seul de tous les humains dont la chair fut faite chose et l'esprit marchandise » (p. 18). Le présent, à la faveur de la mondialisation, avec l'apparition de nouvelles technologies et le surgissement des systèmes économiques inédits, a fait perdre à l'Europe son hégémonie d'autrefois. Elle se trouve actuellement reléguée au rang d'une quelconque partie de la planète. À l'avenir, le changement de statut du continent naguère dominateur marquera-t-il la disparition de la conduite avilissante que l'Occident a adoptée dans sa relation aux nègres depuis le sinistre commerce triangulaire ? Telle est la question directrice qui mobilise les six chapitres de l'ouvrage. Ils étudient les diverses métamorphoses de la notion de race et du concept de Nègre et s'interrogent sur l'universalisation de la négation de l'humanité par le racisme tout en réfléchissant aux promesses de la liberté portées par la reconnaissance du Nègre.



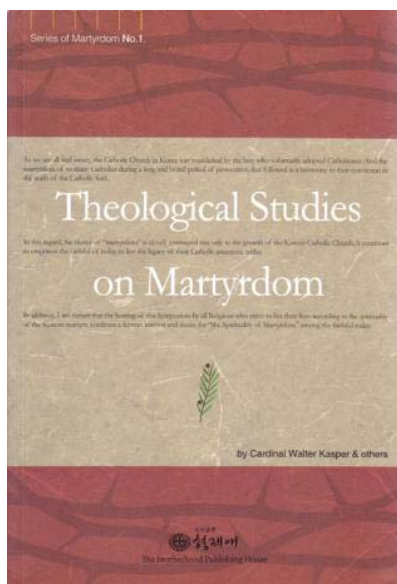
Pour apprécier ces idées denses exprimées dans une langue bien soutenue, on affirmerait que la réflexion d'Achille Mbembe accompagne les différents déplacements qui surviennent dans les grands problèmes africains. Dans ce livre, l'auteur reste arrimé à sa problématique de toujours : la situation du monde négro-africain, comme l'atteste son importante bibliographie. Il ne s'accroche pas pour autant aux débats d'arrière-garde nostalgiques d'une négritude passéiste. Au contraire, il ouvre de nouvelles perspectives à ceux qui pensent l'Afrique en envisageant cette dernière en relation avec les questions bien contemporaines. Ainsi découvre-t-on un visage de la condition nègre au prisme de l'actualité.

Ce livre appelle la théologie africaine à franchir un nouveau palier qui l'invite à formuler autrement les thématiques désormais traditionnelles, quoique intemporelles, de l'inculturation et de la libération. Les missionnaires auraient tout intérêt à connaître et à intégrer cette nouvelle donne des rapports de l'Afrique à l'Occident pour annoncer l'Évangile avec pertinence au continent noir. Cet ouvrage contribuera certainement à renouveler les relations complexes entre le Nègre et le missionnaire.

Elvis Elengabeka

Walter Kasper (dir.) *Theological Studies on Martyrdom*. Collection « Series of Martyrdom » n° 1, Séoul, The Brotherhood Publishing House, 2013, 616 p., US \$ 23.

Du 15 au 18 octobre 2012, se tenait à Séoul un colloque de théologie sur le martyre. Il était organisé par la Congrégation des Saints Martyrs de Corée à l'occasion du soixantième anniversaire de sa fondation, un institut qui se consacre à l'approfondissement de la spiritualité du martyre, une réalité marquant fortement l'Église de Corée. Le livre présenté ici est la publication des actes de ce colloque. À Séoul, chacune des huit « Études théologiques sur le martyre » avait été présentée dans la langue de son auteur ; cinq d'entre elles sont ici publiées dans leur version originale (trois en français, une en italien, une en allemand) et accompagnées de leur traduction en anglais ; les trois autres sont seulement en anglais. L'ouvrage s'organise en cinq parties : chacune des quatre premières comporte deux contributions, la dernière n'étant qu'appendices et commentaires.



La première partie est une approche biblique. Claude Tassin explore d'abord cette sorte de « préhistoire du martyre » qu'est la littérature maccabéenne ; il examine le deuxième livre des Maccabées, puis les livres 3 et 4 propres à la tradition orthodoxe et intégrés à l'édition 2010 de la TOB. Chez ces Juifs qui acceptent une mort violente en fidélité à leur foi, il est question d'attitudes allant du noble stoïcisme tant prisé par les Grecs à une espérance en l'immortalité ou en une « résurrection » conçue comme un retour à la vie. L'auteur souligne l'imbrication des divers motifs guidant ces attitudes ; des motifs d'ordre politique, culturel, socio-

logique s'associent au motif religieux centré sur la fidélité à la Loi de Dieu.

Yves-Marie Blanchard cherche ensuite à repérer dans le Nouveau Testament un fondement biblique à la notion chrétienne de martyr. Ce n'est que dans l'Apocalypse qu'il trouve le mot *martus* (témoin) pour désigner le chrétien subissant une mort violente à cause de sa foi. Mais une analyse sémantique très fouillée des divers termes du Nouveau Testament construits autour de la racine *martus* montre que l'évocation d'une activité de témoignage y est très présente, notamment dans les écrits johanniques. L'analyse met en lumière cette conviction fondamentale des premiers croyants selon laquelle l'exposition à une mort violente est une conséquence normale du choix de vie des disciples de Jésus, en particulier de ceux qui ont reçu une charge pastorale et qui sont appelés,

à l'image du Pasteur, à « déposer » leur vie dans le service des « brebis » qui leur sont confiées.

La deuxième partie du livre offre un parcours historique. Sergio Tanzarella évoque d'abord les martyrs de l'Empire romain avec leur liberté de conscience et leur capacité de résistance devant la sacralisation du pouvoir impérial. Puis il présente quelques figures particulièrement suggestives des nombreux martyrs du XX^e siècle. Ce sont par exemple Jerzy Popieluszko, Oscar Romero, les moines de Tibhirine ou encore ces deux prêtres italiens éliminés en raison de leur résistance aux mafias sicilienne et napolitaine. Il rapporte le commentaire éloquent de J. Sobrino à propos de l'assassinat, en 1989, des six jésuites du San Salvador, neuf ans après celui d'Oscar Romero ; Sobrino disait en substance : les idoles de l'argent, du pouvoir [...] cherchent à cacher leur visage de mort, et pour cela elles mentent ; dire la vérité, démasquer le mensonge, ça ne pardonne pas.

Dans la seconde étude historique, Cho Kwang, Coréen, analyse la signification du martyr à l'époque de la persécution de Corée. En simplifiant un peu, disons que le motif principal en était une contestation pratique par les chrétiens d'une inégalité sociale fondamentale se conjuguant avec une idéologie obligeant les sujets à une piété filiale à l'égard de leur roi. Se considérant comme des frères et sœurs, les chrétiens favorisaient la relation horizontale entre personnes de diverses classes sociales, en fondant des « villages catholiques » sur la base du partage de leur foi en même temps que de leurs ressources, contestant ainsi la hiérarchisation de la société et le culte envers le monarque.

Viennent, en troisième partie, deux études théologiques. Le cardinal Walter Kasper essaie d'abord de préciser la signification du martyr chrétien par rapport au sens édulcoré que ce terme vient à prendre dans un monde sécularisé. Selon lui, la référence fondamentale est le « martyr » de Jésus lui-même. Il voit le procès devant Pilate comme l'archétype du martyr chrétien en ce sens que c'est un procès fait à la Vérité se manifestant en Jésus. Pour Pilate en effet, la vérité, comme existence humaine centrée sur Dieu et l'amour des frères, ne pèse rien devant le pouvoir et l'opportunisme.

Shim Sangtae, Coréen, revient ensuite sur la persécution de l'Église de Corée. Il invite à réinterpréter les événements en prenant en compte le fait qu'une des raisons de l'intensification de la persécution a été l'interdiction, par les autorités ecclésiastiques, des rites d'offrandes aux ancêtres d'inspiration confucianiste, dans le prolongement de la condamnation romaine mettant fin à la « querelle des rites chinois » au temps de Matteo Ricci. Selon lui, ces faits appellent une demande d'excuses de la part de l'Église catholique. Ce n'est que de cette façon que peut être effacée, à son sens, l'image impérialiste laissée par l'Église dans l'esprit des peuples d'Extrême Orient et qu'un nouveau souffle peut être donné à l'évangélisation dans cette région.

Deux études pratiques constituent la quatrième partie. Joseph Kang Sukjin, membre de la Congrégation des Saints Martyrs de Corée, déploie d'abord un panorama historique sur la dévotion aux martyrs dans son pays. Il souligne comment cette dévotion a soutenu la foi des chrétiens à différentes époques, et en particulier pendant les 35 années (1910-1945) où l'occupant japonais exploitait la population coréenne et tentait d'imposer une idéologie déifiant l'empereur nippon. Il relate aussi la manière dont, en 1946, le centenaire du martyre de saint André Kim a inspiré la fondation de deux congrégations consacrées à la mise en valeur du témoignage des martyrs de Corée : une congrégation féminine, fondée en 1946, et une autre masculine en 1953. Selon lui, ce témoignage continue à susciter aujourd'hui chez les fidèles la force de résister au « culte » des idoles modernes.

Dans la seconde présentation, François Bousquet vise à repérer ce que, dans une culture, le martyre rend possible en ce qui concerne la tension missionnaire entre le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile, montrant par exemple comment le martyre abolit l'écart entre prophétie et sagesse, ou entre le dire, le faire et l'être du témoin. Un témoignage qui pose aux cultures la question de leurs idoles.

En dépit de quelques répétitions, en partie inévitables dans le cadre d'un colloque, et de fautes typographiques qui restent regrettables, la richesse et la qualité de ce travail pluridisciplinaire sur la réalité historique et la spécificité du martyre chrétien sont indéniables. Un ouvrage qui offre au lecteur la possibilité de découvrir ou redécouvrir une dimension centrale de la vie de l'Église de Corée, celle du martyre. Une lecture tonique qui réveille la conscience du « sérieux » de la vie chrétienne à l'horizon de laquelle se profile toujours la croix, qui avive lucidité et vigilance face aux idoles toujours renaissantes.

Jean-Michel Jolibois

Yolande Nicole Boinnard, *Oser la colère. Théologie d'une émotion*. Collection « Parole en liberté », Divonne-les-Bains, Cabédita, 2013, 96 p., 16 €.

C'est une analyse de la colère traitée comme une émotion sous ses aspects positifs et négatifs. Ayant suivi un parcours théologique aux universités de Lausanne, Mayence et Jérusalem, l'auteure s'est aussi spécialisée dans les relations humaines et la formation d'adultes. Elle a travaillé au service des Églises réformées de Suisse romande.

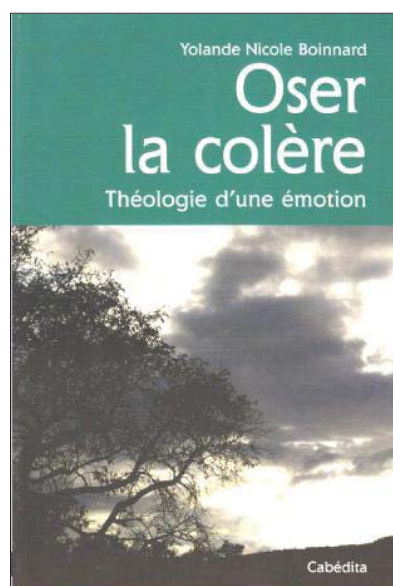
L'ouvrage invite à lever le jugement négatif que nous pouvons avoir sur la colère. « Parce que je suis une amoureuse inconditionnelle de la Bible, nous dit l'auteure dans son introduction, je l'ai interrogée. J'y ai rencontré des psalmistes et des prophètes en colère ; elle m'a invitée à me confronter à ce qu'elle nomme la colère de Dieu. J'y ai lu que le chemin de la vie fraternelle passe non par le refoulement de la colère, mais par

son expression. » Dans le premier chapitre, intitulé *La face sombre de la colère*, Y. N. Boinnard discerne quatre ensembles de raisons de se mettre en colère (p. 13). Cependant la colère fait peur car elle peut se montrer violente et « déboucher sur la mort et la destruction ». Elle est aussi décrite comme l'apanage des puissants qui ont le pouvoir de sanctionner ; des exemples sont pris dans l'actualité politique. L'auteure souligne, d'autre part, que les hommes ont interdit aux femmes toute expression de colère et ont affublé de tous les noms la femme en colère, consolidant ainsi leurs privilèges. Elle a aussi cette affirmation : « Les Églises ont maintenu dans la soumission ceux qu'exploitaient l'aristocratie et les monarques absolus et mis la colère au nombre des péchés capitaux ! » (p. 23)

Le deuxième chapitre traite, par opposition, des bienfaits de la colère : « colère qui peut nous permettre d'accéder à notre dignité et à notre créativité » (p. 25). Suit un commentaire du passage de Mt 5, 22-24, insistant sur l'importance de la parole dans la relation entre offenseur et offensé. La juste colère des femmes revendiquant le droit d'être des humains à part entière et « refusant le sort que d'autres ont décidé pour elles » trouve ici son développement. Nous est aussi contée une fable, occasion de parler d'une colère libératrice.

Tout un chapitre est ensuite consacré au commentaire descriptif et imagé du Psaume 137 sur les exilés de Babylone en colère. Dieu lui-même connaît aussi la colère ; c'est le sujet du quatrième chapitre. Dans Zacharie, Sophonie, Jérémie, le Deutéronome, pour ne citer que ces livres, la Bible dit l'amour blessé de Dieu quand son peuple le délaisse pour se tourner vers les idoles. Mais la colère de Dieu se manifeste surtout lorsque les droits d'autrui, particulièrement des plus petits, sont bafoués, lorsque la justice est méprisée. Allusion est faite à Jonas et à la colère de Dieu ; c'est encore à Jonas que sera consacré, un peu plus loin, tout le dernier chapitre intitulé : *Dieu, Jonas, Ninive... et les autres*.

L'avant-dernier chapitre, *Vivre sa colère*, nous invite à briser le tabou, à reconnaître nos colères et à les accepter, la colère étant une émotion. Le tout est de savoir ce qu'on en fait et d'apprendre à s'en faire une alliée. Suivent quelques conseils concernant la lucidité, la traversée de l'émotion qui, par nature, est passagère, pour en arriver aux décisions : Va-t-on exprimer sa colère ? De quelle manière ? À qui ? À quel moment ? L'auteure nous laisse avec cette conclusion : « Apprendre à vivre avec nos colères, c'est une partie de notre programme de vie... »

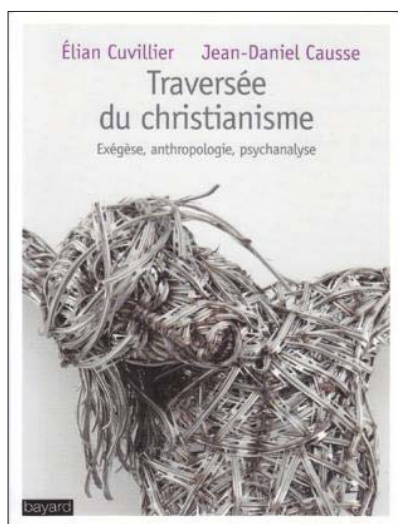


Marie-Renée Wyseur

Élian Cuvillier et Jean-Daniel Causse, *Traversée du Christianisme*. Exégèse, anthropologie, psychanalyse. Paris, Bayard, 2013, 312 p., 19,90 €.

La clé de lecture du livre se trouve en couverture : cette photo en gros plan d'un des quatre « Christs en Barbelés », du plasticien Abdel Abdessemed, constitués de fil de fer barbelé aplati.

Une telle œuvre est une invitation audacieuse et provocante à aborder la question de Dieu à travers les cris du monde et à partir d'eux car Il en est quasiment constitué. Nous ne saurions donc penser la foi hors des tragédies que vit au quotidien une humanité déchirée. Mais, plus fondamentalement, en dessinant ainsi un Christ en creux, cette œuvre suggère une méthode de lecture – une théologie – qui invite à procéder non par ajout mais par retrait, désencombrement et épuration. On a tous en tête l'expression selon laquelle Dieu crée le monde comme la mer crée la terre : en se retirant. Ainsi en va-t-il du parcours présenté dans ce livre qui visite sous ce jour les grands thèmes de la théologie chrétienne : l'incarnation et le corps, la création et l'origine, le Père et la toute-puissance divine, le Saint-Esprit et la Trinité, la faute et le péché originel, la mort du Christ et le sacrifice, le tombeau vide et la résurrection de la chair, le langage et le sacrement. À chaque chapitre, les auteurs déploient une réflexion étonnante invitant à penser « en creux », en visitant les champs de l'exégèse, de l'anthropologie et de la psychanalyse. Dans chaque cas, penser la foi consiste moins à empiler des concepts explicatifs ou, pire, justificatifs, qu'à faire de la place, à dégager des espaces intellectuels suffisamment vastes. Plus profondément, il s'agit même, pour ces auteurs, de réfléchir en termes de dépossession, de lâcher-prise.



Le chapitre sur l'incarnation en est un intéressant exemple. Sous leur plume, celle-ci est moins l'évocation du mouvement par lequel Dieu vient à la rencontre de l'humanité pour la conduire à son accomplissement, que celle d'un régime de retrait. L'incarnation, c'est Dieu qui se retire du ciel. C'est donc à partir du thème de la double mort de Dieu qu'elle est abordée : Dieu meurt à nos rêves de toute-puissance ; devenant homme, il meurt, et de la mort sur la croix ! On l'aura compris, ce livre n'est pas tant le déploiement d'un contenu théologique qu'une invitation à renouveler notre

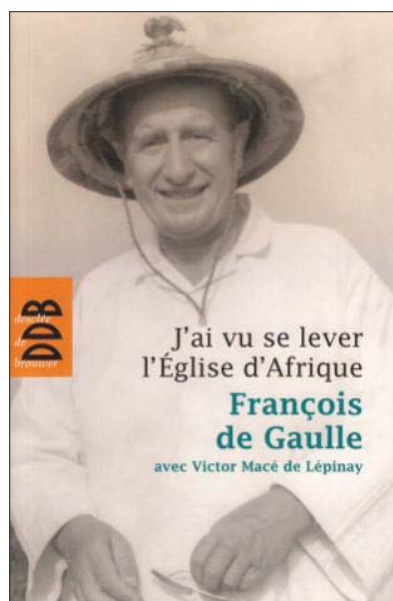
« façon de penser ». Une approche qui réconcilie réflexion et contemplation et qui, en ouvrant des espaces, cultive en nous cette attitude, aujourd'hui vitale, qu'est le dialogue.

Bertrand Evelin

François de Gaulle avec Victor Macé de Lépinay, « *J'ai vu se lever l'Église d'Afrique* », Paris, Desclée de Brouwer, 2011, 295 p., 24,50 €.

Le « Je » est un neveu du général de Gaulle qui, dans une maison de retraite des Missionnaires d'Afrique, à Mours dans le Val-d'Oise, a reçu à de multiples reprises son petit neveu, Victor Macé de Lépinay. Ce livre est le résultat de leurs entretiens. Nous y trouvons bien sûr de nombreuses pages rapportant ses rencontres avec le Général et son épouse, ou donnant des extraits de lettres qu'ils se sont mutuellement envoyées. Nous voyons ainsi comment le Général, malgré son rang social et politique, restait un homme très proche de sa famille. Il est fait mention de sa profonde foi chrétienne. Cela constitue un premier intérêt du livre.

Le second fil faisant la trame de l'ouvrage, c'est la vie même de François de Gaulle, depuis sa naissance en 1922 à la rédaction de ce livre en 2011. Nous est ainsi racontée son entrée dans la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), mû par un désir qui l'habitait dans sa jeunesse de devenir prêtre et d'exercer son ministère dans un pays d'Afrique. Cela se réalisera rapidement puisqu'il partira faire ses études en Tunisie ; on découvre avec intérêt le regard qu'un jeune portait, à l'époque, sur ce pays. Puis, ce sera la guerre qui l'amènera à participer à de multiples reprises à de violents combats en Italie, en France et en Allemagne. François exprime tout ce que, au fil de cette guerre, il a expérimenté comme souffrances, comme confrontations à la mort, mais aussi comme courage et solidarité. Il nous introduit enfin à son expérience de missionnaire, à partir de 1950, dans le pays mossi, au Burkina Faso, où il vivra jusqu'en 1995.



C'est là que le titre s'éclaire : la naissance d'une Église dans cette région. On suit avec intérêt la manière dont l'auteur, en cette période encore coloniale, perçoit le lien entre colonisateur et colonisé. On découvre ensuite, avec l'indépendance, le développement et la croissance de l'Église, en particulier avec toutes ses œuvres sociales.

Un livre très facile à lire, tant du point de vue du style que du contenu. L'intérêt que j'y vois est le regard porté par le P. de Gaulle sur la naissance de l'Église en pays mossi qui ressemble beaucoup à ce qui s'est passé, au même moment, dans la majorité des autres pays d'Afrique Noire. Les lecteurs et lectrices qui étaient à l'époque dans ces pays revivront, à quelques nuances près, leur passé.

René Tabard

Gertrude d'Helfta, *Le héraut de l'amour divin*. Lu par Marie-Béatrice Rétif. « Collection de l'abeille », Paris, Le Cerf, 2013, 156 p., 14 €.



Ce livre nous transporte d'emblée dans le temps et dans l'espace : nous voici à la fin du XIII^e siècle à Helfta, en Saxe, dans un monastère féminin. Sous l'impulsion de l'Esprit Saint, une moniale du nom de Gertrude commence à rédiger le récit de la grâce qui se déploie en elle depuis neuf ans...

Il n'est pas facile de mettre par écrit une expérience spirituelle. Gertrude le fait pour que d'autres, en la lisant, puissent bénéficier des grâces qu'elle n'a peut-être pas su utiliser. L'œuvre comprend cinq livres dont le cœur est le livre II, rédigé par Gertrude elle-même. La lecture n'en est pas facile du fait que le texte est écrit dans une

langue du Moyen Âge se référant à des symboles propres à cette époque.

Touchée personnellement dans son cheminement, Marie-Béatrice Rétif ouvre pour nous l'œuvre de Gertrude et nous aide à en goûter le texte. Elle nous présente un extrait choisi puis nous offre une lecture accompagnée du livre II.

Le lecteur peut ainsi découvrir l'œuvre du Seigneur dans la vie de Gertrude, le chemin spirituel qu'elle indique. Avec Marie-Béatrice Rétif, nous pouvons dire que « Gertrude est vraiment une sainte pour aujourd'hui : elle balise pour nous un chemin d'intériorité, de découverte de notre cœur et du Cœur du Christ présent en nous [...]. Elle indique un chemin ouvert à tout baptisé, à chacun selon sa vocation propre, selon son époque, sa culture, son état de vie. »

Le livre de Marie-Béatrice Rétif donne au lecteur l'envie d'aller plus loin, d'entrer dans le texte même de Gertrude !

Marthe Laisne

Achévé d'imprimer par Corlet, S.A. – 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2014 – imprimé en France
Commission Paritaire des Papiers de Presse. Certificat n° 1015 G 83668