
Dossier : Economie et foi

Editorial – Christian DELORD

Théologie de la grâce / théologie de la prospérité

ou le défi permanent des théologies populaires – Arturo PIEDRA

Les vestiges de la cosmogonie ancestrale dans la théologie de la prospérité en Afrique – Félix Mutombo MUKENDI

Théologies de la libération, théologies pentecôtistes et théologies de la prospérité dans le contexte latino-américain

Face au « nouvel empire romain », prêcher la résistance !
Théo BUSS

Les Eglises se confrontent à la mondialisation

Claire SIXT-GATEUILLE et Jean-François ZORN

Les évangéliques et la pauvreté en France : 19^e et 20^e siècles

Histoire d'une évolution théologique et pratique – Neal BLOUGH

Mondialisation : définitions, paradoxes, modèle biblique et propositions – Jean-Pierre MOLINA

La place du chrétien dans le monde

Ou de l'implication des chrétiens et des Eglises
dans le cadre du Défi Michée – Stéphane LAUZET

DOCUMENTS ANNEXES

- Alliance pour la justice économique et écologique
- Une déclaration de foi œcuménique : contre l'empire mondial et pour une communauté planétaire libérée

BRÈVES

- I – Conférences et colloques
Événements à venir
Événements passés
- II – Présentation d'ouvrages
- III – Recension
- IV – Sommaires de revues
- V – Informations diverses
- VI – Personalialia

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

Dossier
Economie et foi

<http://www.perspectives-missionnaires.org>

2007/I
N° 53

Revue
protestante
de
missiologie

semestrielle

53

page zéro vide

Table des matières

Editorial

Christian DELORD 3

Théologie de la grâce / théologie de la prospérité ou le défi permanent des théologies populaires

Arturo PIEDRA 6

Les vestiges de la cosmogonie ancestrale dans la théologie de la prospérité en Afrique

Félix Mutombo MUKENDI 22

Théologies de la libération, théologies pentecôtistes et théologies de la prospérité dans le contexte latino-américain

Face au «nouvel empire romain», prêcher la résistance!
Théo BUSS 35

Les Eglises se confrontent à la mondialisation

Claire SIXT-GATEUILLE et Jean-François ZORN 51

Les évangéliques et la pauvreté en France : 19^e et 20^e siècles

Histoire d'une évolution théologique et pratique
Neal BLOUGH 60

**Mondialisation : définitions, paradoxes,
modèle biblique et propositions**

Jean-Pierre MOLINA 72

La place du chrétien dans le monde –

Ou de l'implication des chrétiens et des Eglises
dans le cadre du Défi Michée

Stéphane LAUZET 78

DOCUMENTS ANNEXES

Alliance pour la justice économique et écologique

(Covenanting for Justice in the Economy and the Earth) 86

Une déclaration de foi œcuménique : contre l'empire

mondial et pour une communauté planétaire libérée .. 94

Brèves

I – Conférences et colloques 97

 Événements à venir 97

 Événements passés 98

II – Présentation d'ouvrages 99

III – Recension 101

IV – Sommaires de revues 103

V – Informations diverses 109

VI – Personalialia 111

PM

2

Editorial

Christian DELORD

Economie et foi : deux termes qui ne vont pas très bien ensemble, pense-t-on parfois.

L'économie serait orientée par excellence vers le matériel. Alors que la foi relèverait du domaine strictement spirituel. Une telle conception a conduit les Eglises, en charge du spirituel, à se méfier de l'économie. Par crainte d'être incompétentes, ou par souci de cohérence théologique, elles n'ont bien souvent pas osé ou pas voulu s'intéresser à l'économie. Cherchez dans les bibliothèques théologiques les livres et les articles qui traitent du rapport entre foi et économie, ou entre Eglises et économie. Vous en trouverez bien peu ! Il existe certes des réflexions sur les pauvres, et l'attention qui leur est due. Pas vraiment surprenant puisque de nombreux textes bibliques nous y rendent attentifs. Mais sur les origines et la signification même de la misère et de la pauvreté, ou encore sur les mécanismes qui les génèrent, les théologiens sont plutôt avares.

Exprimer et diffuser une pensée originale suppose de pouvoir étudier, d'avoir accès aux textes et à la pensée des autres. Il est en outre nécessaire d'avoir un minimum de moyens matériels. Les Eglises et les théologiens n'échappent pas à cette règle. L'histoire de la diffusion de l'Evangile, l'histoire de l'Eglise montre le rôle non négligeable qu'ont pu jouer les puissants, les riches de ce monde dans la propagation du message chrétien. Le plus souvent d'ailleurs, les questions relatives à la pauvreté et aux systèmes économiques ont été considérées sous l'angle des possédants. Pas facile pour ces derniers d'accepter de remettre en question les mécanismes qui conduisent à s'enrichir parfois au détriment des pauvres : cela reviendrait à scier la branche sur laquelle ils sont assis. En théorie, on pourrait imaginer les pauvres mieux placés que les riches pour décrire leur situation et interroger un système qui les maintient dans la pauvreté. En pratique et pour des raisons précisément économiques, ils ne sont pas, la plupart du temps, en position de relever le défi.

Richesse et pauvreté ont souvent été considérées, y compris par les Eglises, comme des états de fait, des situations quasi ontologiques,

Christian DELORD
Editorial

PM

3

comparables à la couleur de la peau. Or, il se trouve que la peau des riches a souvent été blanche. De même que certains tentent d'éclaircir leur peau, on a bien essayé d'atténuer les effets les plus dramatiques de la pauvreté et de la misère, mais on n'est guère allé plus loin.

Pourtant, à l'époque des prophètes de l'Ancien Testament comme au temps de Jésus, ou au temps de l'Eglise primitive (voir l'épître de Jacques), la suffisance des riches s'est vue largement dénoncée. Les Ecritures elles-mêmes n'affirment-elles pas, à plusieurs reprises, que Dieu « élève le pauvre du fumier » (Ps 113, 7), qu' il « rassasie de biens les affamés et renvoie les riches les mains vides » (Luc 1,52-53)? A contrario, d'autres textes bibliques – pris dans un sens assez littéral – laissent entrevoir dans la richesse matérielle la preuve d'une bénédiction visible et concrète de Dieu. Sous cet éclairage, plus question de s'intéresser aux mécanismes qui engendrent la pauvreté. Il importe en revanche de se préoccuper de tout ce qui peut engendrer la richesse.

Dans le contexte actuel dit de « mondialisation », l'équipe de rédaction de PM a jugé important de consacrer un numéro au défi que nous posent les déséquilibres sociaux et économiques actuels, les écarts entre riches et pauvres, au niveau individuel comme au niveau collectif. Occasion de voir comment les Eglises cherchent ou non à y répondre suivant l'arrière-plan historique qui est le leur et le contexte géographique et social dans lequel elles évoluent.

Ce numéro s'ouvre avec un texte d'Arturo Piedra, théologien du Costa Rica décédé tout récemment, qui nous offre une réflexion sur les rapports entre théologie de la grâce et théologie de la prospérité sous l'angle du défi posé, dès les origines du christianisme, par les formes populaires de la religion. Nous remercions l'Alliance réformée mondiale de nous avoir autorisés à publier de larges extraits en français de son article dont la version originale a paru en décembre 2005 dans la revue *Reformed World*. Félix Mutombo Mukendi nous propose quant à lui de nous pencher sur les liens existant en Afrique entre théologie de la prospérité et cosmogonie traditionnelle. Depuis l'Amérique latine, et plus particulièrement le Nicaragua où il enseigne, Théo Buss nous invite à la redécouverte des théologies de la libération, toujours bien vivantes, bien que confrontées à des courants très divers, importés ou non des Etats-Unis, à savoir pentecôtismes aux multiples visages et théologie de la prospérité : l'occasion également de lancer un appel à la résistance à ce qui est identifié par certains comme un Nouvel Empire mondial !

L' autre volet de notre dossier se veut axé sur le positionnement institutionnel des Eglises face à la mondialisation et sur les enjeux d'un engagement des chrétiens dans la société. Positionnement au sein de la mouvance œcuménique avec un article signé Jean-François Zorn et Claire Sixt-Gateuille. Mais aussi positionnement au sein du monde évangélique avec la contribution de Neal Blough qui dresse un panorama historique de l'évolution théologique et pratique des évangéliques sur ce terrain de l'action sociale. Jean-Pierre Molina nous entraîne pour sa part dans un parcours théologique et biblique sur la mondialisation, parcours à la fois vif et stimulant. Il revient enfin à Stéphane Lauzet de nous introduire à la démarche du Défi Michée, campagne de lutte contre la pauvreté dans laquelle se sont récemment engagés un nombre important d'Eglises et de chrétiens de tous horizons.

Nous espérons que l'intérêt que nous avons eu à construire ce numéro sera partagé par beaucoup d'entre vous. Nous recevrons avec reconnaissance vos remarques et réactions !

*Que nos lecteurs veuillent bien excuser notre retard
dans la parution de ce numéro.*

Théologie de la grâce / théologie de la prospérité ou le défi permanent des théologies populaires

Arturo PIEDRA

Le présent article est constitué de larges extraits d'un article paru en anglais dans la revue de l'Alliance réformée mondiale (ARM), *Reformed World*, vol. 55, n°4, 2005, pp. 326-354.

Au premier abord, il peut sembler absurde de s'intéresser à deux théologies – théologie de la grâce, théologie de la prospérité – aussi éloignées l'une de l'autre à la fois dans le temps et du fait de présupposés théologiques très différents. Mais l'intérêt du sujet réside précisément dans les différences que ces théologies laissent entrevoir.

Le choix de cette thématique n'exige pas que l'on mette tellement l'accent sur les courants théologiques, anciens ou récents, mais beaucoup plus sur l'absence actuelle d'une théologie de la grâce, à une époque où tout se trouve lesté d'une signification matérielle. D'une manière générale, la théologie de la grâce (de même que la théologie classique) a été tellement dévalorisée qu'elle a perdu à la fois sa signification originelle et sa pertinence pour aujourd'hui. Bien sûr, parler d'une crise de la théologie, quelle qu'en puisse être la nature, ne revient pas à parler d'une « crise de Dieu » ou de la grâce de Dieu. La crise et la mort des théologies sont cependant autant d'occasions offertes pour une redécouverte de Dieu.

Cet article porte précisément sur les défis que les croyances et théologies populaires véhiculées dans le sillage de la foi chrétienne lancent aux théologies officielles et académiques, comme c'est le cas des idées religieuses issues de la théologie de la prospérité.

Théologie de la grâce

Une étude comparative sur « théologie de la grâce et théologie de la prospérité » met en évidence la réalité, parfois ignorée, d'une tension qui traverse toute l'histoire de l'Église chrétienne : tension entre,

d'une part, une théologie officielle, défendue par les hiérarchies ecclésiastiques, avec leurs clercs et leurs théologiens et, d'autre part, la pensée à la base des pratiques religieuses et de la dévotion des croyants « ordinaires ». Au sein du christianisme, on a sans cesse été confronté à deux Églises fonctionnant en parallèle mais aussi à deux théologies – voire plus – s'ignorant et s'excluant mutuellement. La théologie officielle a cherché par tous les moyens à contrôler voire même à se débarrasser des croyances religieuses populaires. Historiquement, la théologie académique s'est refusée à prendre au sérieux la religiosité populaire et à reconnaître les interrogations qu'elle pose à la réflexion théologique.¹

Originalité de la grâce

La théologie chrétienne s'est focalisée sur le concept de « grâce », concept dont la signification est unique. Son origine ne se trouve pas dans la langue grecque classique mais dans le grec de la traduction des Septante. Il est habituellement utilisé pour traduire le mot hébraïque « hen », de la racine hanan signifiant « qui considère favorablement », « qui est disposé favorablement à l'égard de ce qu'il voit ». L'idée centrale attachée au terme de grâce semble donc bien être l'idée de « faveur », avec un accent de gratitude (Ex. 23, 21 ; Ex. 11, 3 ; Ex. 33, 12-17. Pour sa part, l'apôtre Paul mentionne plus d'une centaine de fois le terme de grâce (*charis*), toujours au singulier pour signifier l'amour miséricordieux du Père manifesté dans la personne du Christ.²

Parler de la grâce, c'est renvoyer à l'essence même de l'évangile de Jésus Christ, dans la mesure même où le christianisme est, d'abord et avant tout, don de la grâce. Celle-ci occupe une place tellement centrale dans la tradition chrétienne qu'aucun aspect doctrinal ou presque ne peut être abordé sans qu'il y soit fait référence.³ Cependant, l'évidence qui veut que le christianisme soit avant tout une religion de la grâce ne nous autorise pas à faire l'impasse sur l'originalité même de cette grâce. Le terme grec de *charis*, de même d'ailleurs que celui d'*agapè*, expriment une notion de bienveillance

¹ Par théologie académique, nous entendons la théologie qui est enseignée dans les facultés de théologie et les Universités ayant des départements de théologie.

² Ch. Baumgartner, *La Gracia de Cristo*. Barcelona, Herder, 1969, p. 33.

³ R. W. Gleason, *La gracia*, Barcelona, Herder, 1964, p. 21.

absente de toute la tradition théologique et éthique du monde gréco-romain.⁴

Dévalorisation de la grâce

Une fois affirmée la suprématie de la théologie chrétienne sur tout autre tradition religieuse, l'Église a entrepris de fourbir ses armes contre la dissidence. La sécurité acquise sous l'ère constantinienne a contribué à consolider le caractère exclusiviste du christianisme et à favoriser le rejet d'interprétations qui, bien qu'issues elles aussi de l'héritage chrétien, ne concordaient pas avec la vision des autorités ecclésiastiques. La grâce s'en est ainsi trouvée convertie en une dogmatique que personne ne pouvait contester et dont les membres du clergé et les théologiens, défenseurs de l'ordre civil et religieux, s'estimaient les garants.⁵

La responsabilité de la mort du langage de la grâce, si riche au plan théologique, ne peut être imputée seulement à ceux qui l'ont redécouvert. Il est le fait de générations successives de théologiens. D'ailleurs, Thomas d'Aquin, Calvin, Luther, Barth, Tillich, et d'autres encore, sont reconnus « non seulement pour leur système de pensée mais également pour leur capacité à donner vie à la théologie ».⁶ Toutefois, la réflexion théologique a contribué à détacher la grâce de Dieu des interrogations existentielles. Elle a ainsi fait perdre sa valeur et sa pertinence au concept de grâce ainsi qu'au message qui en découlait. C'est un fait constatable aujourd'hui en Europe, continent où cette théologie a vu le jour et s'est développée.

Grâce et dis-grâce

L'attention récemment portée au thème de la grâce par le Conseil des Églises d'Amérique latine (CLAI) témoigne d'une préoccupation grandissante au sein des Églises de ce continent.⁷ Il n'est pas question ici de faire de la théologie pour faire de la théologie ni de s'engager dans une étude théorique de la grâce. Le sujet s'impose de lui-même,

⁴ J. I. Packer, *Knowing God*, Downers Grove (USA), InterVarsity Press, 1973, p. 116.

⁵ L. Boff, *Gracia y liberación del hombre*. Madrid, Trotta, 1978, p. 41

⁶ William J. Carl III, *Preaching Christian Doctrine*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, p. 3.

⁷ *Gracia, cruz y esperanza*. CLAI's document of the Comisión Teológica Latinoamericana, s.l., s.d., p. 6.

du fait d'un climat que l'on peut qualifier d'anti-grâce. Ce climat, prédominant dans le monde actuel, est le résultat d'un système économique unique qui produit et impose une réalité contraire à la notion de grâce, une réalité de dis-grâce.⁸

Le contexte actuel fait appel à une analyse de ce qui contribue à contrarier ou bien à favoriser les manifestations de la grâce de Dieu. Mais parler de grâce suppose une conscience de l'expérience de la dis-grâce.⁹ Il est important de reconnaître à cet égard que le cadre dans lequel évolue une théologie du « succès », catégorie à laquelle se rattache la théologie de la prospérité, est marqué par des « stades de souffrance ».¹⁰ Et ce, bien que son message soit, selon certains de ses critiques, fort éloigné de l'amour désintéressé (altruiste) (agapê) et de la grâce auxquels le Nouveau Testament renvoie.

Il importe de s'intéresser à la réalité de la grâce dans une conjoncture où succès matériel et réalisation de soi sont devenus les buts mêmes de l'existence humaine. Le plus préoccupant, et ce qui a, en Corée, animé le débat relatif à la théologie de la prospérité, c'est cette obsession matérialiste que l'on constate chez les chrétiens eux-mêmes et à laquelle il est extrêmement difficile de résister.¹¹ W. Bruggemann parle à ce sujet du caractère totalitaire propre à une liturgie de la productivité « qui valorise uniquement ceux qui participent aux succès enregistrés par l'idéologie consumériste dans le domaine de la production et de la consommation de biens. Les liturgies qui soutiennent cette idéologie relèvent en particulier des domaines du sport, de l'industrie des loisirs etc. Inutile d'ajouter que cette idéologie cache, et de ce fait nie, l'existence de ceux qui ne participent pas à cette productivité ».¹²

⁸ Ibid., p.29.

⁹ L. Boff, op. cit., p.19.

¹⁰ Bong Rin Ro (ed.), "In the Midst of Suffering is Prosperity Theology Scriptural?" In "Prosperity Theology and the Theology of Suffering", *Evangelical Review of Theology*, 20(1), 1996, p. 3.

¹¹ "Statement on Prosperity Theology and Theology of Suffering", *Evangelical Review of Theology*, vol. 20, n° 1, 1996, p. 9.

¹² Walter Brueggemann, *Hope for the World : Mission in a Global Context*, Louisville, Westminster John Knox press, 2001, p. 55.

Théologie de la prospérité

Le terme même de théologie de la prospérité traduit plus un accent sur le bien-être matériel perçu comme bénédiction de Dieu qu'une véritable école de pensée. Ceux qui prêchent cette doctrine commentent toutefois à s'identifier à un agenda théologique. Mais ce sont les critiques de cette doctrine qui ont été les premiers à la qualifier de «théologie de la prospérité». Elle se rattache à une «offre» (package) religieuse de type néo-pentecôtiste, née aux Etats-Unis et qui a ensuite gagné du terrain en Amérique latine au courant des années 1980. Elle inclut un ensemble de doctrines qui vont du combat spirituel, à la reconnaissance des cinq ministères (apôtre, prophète, enseignant, évangéliste, pasteur), au rôle central des douze disciples, à la restauration d'une adoration en Esprit et en Vérité et à une stratégie de croissance numérique agressive. Les auteurs qui sont favorables au mouvement le présente comme faisant partie d'une troisième vague néo-pentecôtiste qui traverse les diverses dénominations. La première vague a été constituée par le pentecôtisme classique, la seconde par le mouvement charismatique au sein de l'Eglise catholique romaine.¹³

Les fondements idéologiques de la théologie de la prospérité remontent à l'idéalisme philosophique et à l'optimisme caractéristiques du 19^e siècle américain. Toutefois, le point de départ «officiel» du mouvement se situe dans les années 1950, toujours aux Etats-Unis. A cette époque, l'enseignement du très charismatique W. Kenyon se trouve popularisé par Kenneth Hagin. Ce dernier devient la figure de proue de la théologie de la prospérité. Dans son centre d'étude de la Bible, en Oklahoma, il entreprend de former les futurs cadres du mouvement. C'est dans le contexte du formidable boom économique de l'Après-Guerre que la théologie de la prospérité prend son envol.¹⁴ Durant les années 1960, les idées du psychologue Norman Vincent Peale vont également influencer le mouvement, notamment avec la publication de son ouvrage *The Power of Positive Thinking* (Le pouvoir de la pensée positive). S'inscrivant dans la même veine, mentionnons Robert Schuller pour lequel «la réussite matérielle d'un individu dépend de son attitude mentale, de sa capacité à penser

¹³ Pablo A. Deiros and Carlos Mraida, *Latinoamérica en llamas: Historia y creencias del movimiento más impresionante de todos los tiempos*, Nashville, Editorial Caribe, 1994, p. 136.

¹⁴ W. Ward Gasque, "Prosperity Theology and the New Testament", *Evangelical Review of Theology*, vol. 20, n° 1, 1996, p. 40.

positivement».¹⁵ Le discours de la théologie de la prospérité se révèle, sur ce point, très proche de celui des théoriciens du New Age.¹⁶

La redécouverte du terme « prospérité »

En dépit des analyses critiques et des débats qu'elle suscite au sein même du protestantisme, la théologie de la prospérité donne lieu à une forme de reconnaissance de la part d'un certain nombre de théologiens. Elle contribuerait à mettre en évidence l'existence d'un fondement biblique à une thématique de la prospérité matérielle pour l'ici et maintenant. Cependant, «il convient d'opérer une distinction entre «théologie de la prospérité» et enseignement biblique relatif au thème de la prospérité. La première renvoie à un enseignement théologique contemporain qui insiste sur le fait que «Dieu octroie aux siens, quand ils font preuve d'une foi confiante et d'une totale obéissance à son égard, des bénédictions matérielles (santé, richesse...) ainsi que des bénédictions spirituelles». Pour W. H. Cook, la théologie de la prospérité nous a permis de découvrir dans la Bible quelque chose qui nous était jusque-là inconnu.¹⁷ Un théologien coréen, critique de la théologie de la prospérité, David Sang Bok Kim, regrette que le sujet ait été abandonné «à des prédicateurs non formés sur le plan théologique, et dont les interprétations des Ecritures – erronées ou inexactes – ont été cause de bien des problèmes».¹⁸ «Il serait temps que des théologiens avertis s'engagent dans une étude systématique de cette thématique : qu'en est-il vraiment des bénédictions temporelles promises dans les Ecritures ? ». Toujours dans le contexte de la Corée, certains s'accordent à reconnaître que les perspectives bibliques relatives à la prospérité nécessitent que l'on mette en lien richesse matérielle et secours envers les pauvres et les plus faibles. Pour ces théologiens, le règne de Dieu prêché par Jésus

¹⁵ Voir : Robert H. Schuller, *Tough Times Never Last, but Tough People Do*, New York, Bantam Books, 1983, p. 109.

¹⁶ Des auteurs de la théologie de la prospérité citent, presque textuellement, mais en y ajoutant des références bibliques, les idées d'un des principaux auteurs du New Age, Deepak Chopra, idées tirées de son livre *Las siete leyes de la prosperidad* (Les Sept Lois Spirituelles du Succès), Norma, Colombia, 1998.

¹⁷ Cité par Y. Hoon Lee, *Evangelical Review of Theology*, vol. 20, n° 1, 1996, p. 31.

¹⁸ D. Sang Bok Kim, "A Bed of Roses or a Bed of Thorns", *Evangelical Review of Theology*, vol. 20, n° 1, 1996, p.24.

visé à une totale restauration de l'humanité et de son environnement : « le salut du royaume de Dieu est déjà réel, ici et maintenant, dans son sens global : il ne s'agit pas seulement du réconfort des âmes dans la perspective d'un éventuel salut dans l'au-delà, mais de mettre un terme à nos souffrances au sein de notre existence présente. C'est pourquoi le salut qui s'attache à la proclamation du royaume de Dieu anticipé par la venue du Christ est également synonyme de délivrance vis-à-vis de la pauvreté, de la maladie et de l'oppression ». ¹⁹

Le christianisme traditionnel à la lumière de la théologie de la prospérité

L'évaluation que les théologiens de la prospérité font de la tradition chrétienne et de l'histoire de la théologie se révèle des plus négative. Comment escompter autre chose de leur part, dans la mesure où leur lecture du christianisme n'a que peu de rapport avec le christianisme qui s'est développé jusqu'à aujourd'hui ? La très forte croissance numérique qu'ils enregistrent, les encourage dans leur dépréciation des autres Eglises et en particulier du protestantisme traditionnel. ²⁰ Sur ce plan, la balance penche largement en leur faveur. De là découle un optimisme qui renvoie à un autre accent de la théologie de la prospérité : le concept de « combat spirituel » (spiritual warfare). Les partisans de la théologie de la prospérité se revendiquent « créateurs » d'une nouvelle science, « une science spirituelle », territoire inexploré et très longtemps ignoré des missiologues : « Nous défendons l'idée selon laquelle Dieu n'a pas révélé tout ce qu'il y a lieu de connaître dans le domaine spirituel. [...] C'est pourquoi nous nous devons d'explorer ce domaine, de la même façon que les scientifiques, dans d'autres domaines, pratiquent leurs expérimentations, testent leurs théories et parviennent ainsi à progresser dans leur compréhension du monde ». ²¹ A la critique en provenance du monde évangélique qui assimile leur réflexion au domaine de l'ésotérique, ils répondent simplement qu'il n'est plus question d'aborder les choses comme

¹⁹ See Y. Kim, "Jesus' Teaching on Salvation and Suffering" in : *Prosperity Theology and the Theology of Suffering, Evangelical Review of Theology*, 20(1), 1996, p. 56.

²⁰ W. Gasque, op. cit., p. 40.

²¹ C. Kraft, "Christian Animism or God-Given Authority?" in : E. Rommen (ed.), *Spiritual Power and Missions*, Pasadena (USA), Evangelical Missiological Society and William Carey Library, 1995, n° 3, p. 92-113.

avant. ²² Interrogés sur leur tendance à s'aventurer sur le terrain de l'animisme, ils ne craignent pas d'affirmer que l'animisme, en certaines occasions, est plus apte à appréhender ce qui relève du monde des esprits. ²³ Le canon biblique est reconnu comme clos, mais il n'en est pas de même des révélations auxquelles la Bible renvoie. ²⁴ Au sein de ce monde spirituel, ils font ainsi appel à la pratique toute particulière de la prophétie : « La prophétie ouvre la voie à un nouveau type de relation au divin et à une nouvelle dimension. Un prophète est l'unique moyen pour Dieu de transmettre à la génération présente une nouvelle et grande révélation ». ²⁵

Les défenseurs de la théologie de la prospérité se targuent d'avoir un solide fondement biblique à l'appui de leurs idées, tout en reconnaissant qu'ils appliquent aux Ecritures une grille de lecture innovante : « Vous devez vous préparer à des surprises. L'étude des principes bibliques vous fera découvrir que bien des choses que vous aviez crues fondées et correctes sont en fait totalement erronées dans la perspective divine ». ²⁶ Néanmoins, le critère de l'enracinement historique de leur courant ne constitue pas pour eux un véritable problème. Certains affirment même accepter l'héritage d'un Martin Luther, d'un John Wesley voire du pentecôtisme des origines. Le mouvement de type charismatique qu'ils incarnent, franchit toutes les frontières ecclésiales et dénominationsnelles, permettant à l'Esprit d'œuvrer au sein de toutes les Eglises indifféremment. ²⁷

La force d'un mouvement religieux dépend, dans une large mesure, de sa capacité à susciter l'enthousiasme et à attirer des gens à lui. Sur ce point, les prédicateurs de la prospérité ont sans aucun doute réussi : leurs principaux leaders sont à la tête de communautés locales très nombreuses (un élément jugé très significatif au sein du mouvement). L'ampleur du phénomène a laissé croire à certains d'entre eux que le christianisme n'avait jamais connu pareille

²² C. Kraft, p. 109.

²³ Ibid., p. 93.

²⁴ Earl Paulk, *El último Reino : Lecciones del Apocalipsis para el creyente de hoy*, Atlanta, Kingdom Publishers, 1987, p. 6.

²⁵ Earl Paulk, *El cuerpo herido de Cristo*, Atlanta, K Dimension Publishers, p. 39 et p. 46.

²⁶ Yamil Jiménez Tabash, op. cit., p. 2.

²⁷ Earl Paulk, *El cuerpo herido de Cristo*, p. 5.

expansion auparavant.²⁸ Leur optimisme en matière d'évangélisation du monde « à leur génération » rappelle les espoirs des grands missionnaires protestants du début du 20^e siècle tel John Mott. Parmi les territoires qu'ils estiment avoir réussi à gagner à l'évangile par leur prédication figurent des pays traditionnellement fermés, voire hostiles à l'évangile comme les ex-pays communistes, une réussite interprétée comme une réponse au programme de prière de l'organisation Portes ouvertes. Cette « réussite » alimente d'autres espoirs de conquête spirituelle, notamment au sein du monde islamique et dans les pays à tradition bouddhiste ou hindouiste. L'Occident marqué par le New Age et par l'apathie propre aux sociétés matérialistes n'échappe pas non plus à leurs visées.²⁹ D'autres tenants du mouvement osent même évoquer l'accomplissement d'une mission encore plus importante : l'établissement du Règne de Dieu sur la terre.

La critique adressée au conformisme matériel par le courant de la prospérité

L'appât du gain dont témoignent les promoteurs de cette théologie est l'une des objections les plus souvent formulées à l'encontre de celle-ci. Les critiques en provenance des milieux évangéliques y voient une dépendance à l'égard des biens de ce monde et *a contrario* un désintéret pour la vie « spirituelle ».

Les théologiens de la prospérité rejettent cette objection. Selon eux, l'Eglise a besoin de redécouvrir l'enseignement biblique concernant les bénédictions matérielles que Dieu promet à ses enfants ici-bas. L'ignorance dans ce domaine serait due à l'influence néfaste d'une religion présentée comme n'offrant de rétribution que dans une vie après la mort. « Dieu ne vous a pas destinés à vivre dans la disette, le besoin ou la pauvreté », affirment-ils. « Dieu vous a appelés pour vous bénir. Il est essentiel que vous le sachiez ».³⁰ Loin d'être un sujet de honte ou d'inquiétude, il y a là pour les prédicateurs de la prospérité un fait accepté avec la bonne foi la plus totale. Il n'y a rien à cacher dans ce choix d'« un enseignement théologique qui, au lieu d'insister

²⁸ Patrick Johnstone, "Biblical Intercession : Spiritual Power to Change our World" in : Edward Rommen, op. cit., p. 137.

²⁹ Patrick Johnstone, "Biblical Intercession : Spiritual Power to Change our World" in : Edward Rommen, op. cit., p. 142.

³⁰ Yamil Jiménez, *Dios quiere prosperarte*. Pérez Zeledón (Costa Rica), Ministerios Casa del Banquete, 1997, p. 17.

sur la vie du monde à venir, met l'accent sur la prospérité dans la vie présente.³¹

Ce souci prédominant du lien entre christianisme et problèmes concrets de l'existence oblige la théologie de la prospérité à réinterpréter toutes les doctrines qui sont à la base de la foi chrétienne. La doctrine de l'expiation qui a toujours été lue sur un plan spirituel, comme la défaite du péché, est ici présentée comme un acte garantissant dès ce monde-ci la guérison divine, la santé, l'accès aux richesses matérielles ainsi qu'à un bonheur exempt de souffrances.³² Le salut que Dieu apporte par Jésus Christ, affirme un théologien, fournit de nombreuses réponses aux problèmes de ce monde : « Pauvreté et oppression sont des souffrances réelles, bien trop réelles même, pour des millions de gens dans ce monde ! Se peut-il que le salut que Jésus est venu apporter au monde présent n'ait rien à faire avec le fait d'être délivrés de pareilles souffrances ? Se peut-il qu'il n'ait pour seule visée que le salut de l'âme dans l'au-delà, comme certaines théologies chrétiennes l'ont enseigné en se fondant sur une combinaison de dualisme eschatologique juif et de dualisme ontologique hellénistique ? ».³³

Par ce positionnement, la théologie de la prospérité prend ses distances d'avec le pentecôtisme et son rejet du monde. Elle ouvre la voie à un possible établissement du règne de Dieu sur terre. Elle écrit également une nouvelle page du rapport du christianisme au monde.

La théologie classique, qui a dominé la pensée chrétienne et la vie de l'Eglise en Europe comme sur les autres continents, s'est vue pour sa part, et ce depuis déjà des décennies, critiquée pour son faible intérêt à l'égard des préoccupations existentielles des individus. Cette incapacité de la théologie classique à relâcher son emprise en matière de défense de la doctrine traditionnelle a été à l'origine de l'émergence de la théologie de la libération et des théologies contextuelles. La précision théorique et la clarté des doctrines propres au christianisme ont retardé la réinvention du christianisme pour de nouvelles générations. A cet égard, la théologie de la prospérité donne le sentiment de surmonter les motifs classiques et strictement spirituels de la culpabilité et du pardon qui ont tellement marqué la théologie de

³¹ C. Kee Hwang, "A Response," *Evangelical Review of Theology*, 20(1), 1996, p. 47.

³² D. Sang Bok Kim, op. cit., p. 14.

³³ Y. Kim, op. cit., p. 55

la grâce et dont la faiblesse était d'être insuffisamment ancrés dans l'expérience humaine concrète.

Au premier abord, la théologie de la prospérité semble faire sienne les critiques adressées aux théologies traditionnelles par les théologies de la libération et les théologies contextuelles. En effet, bien que ses représentants ne prennent pas en considération l'engagement des théologiens de la libération en faveur de la justice sociale et d'un système politique qui protège les plus défavorisés, ils seraient prêts à se ranger à leurs côtés. La théologie de la prospérité s'accorde sur le fait que le message de la grâce tel qu'il est prêché par l'Eglise ne se saisit pas, comme il le devrait, des réalités quotidiennes expérimentées aussi bien par les individus que par les communautés humaines. Cette critique à l'encontre de la théologie classique ne se distingue en rien, du moins en théorie, de l'opinion exprimée par le théologien de la libération José Comblin. Pour celui-ci, « quand la grâce engendre la résignation, il ne peut s'agir de la grâce du Dieu de la vie ». ³⁴ Une opinion qui rejoint l'idée de Barth selon laquelle « le dieu que nous obligeons à châtier et à offrir une compensation dans un au-delà « meilleur » n'est pas dieu mais non-dieu : il est le dieu de ce monde, fait à l'image de l'homme ». ³⁵

Ces parentés théoriques entre les deux discours théologiques (le discours libérationniste et celui de la prospérité), ont conduit certains évangéliques à voir dans la théologie de la prospérité une forme de « théologie de la libération de droite ». ³⁶ Pourtant, il existe bien plus de proximité entre certains présupposés de la théologie de la prospérité et la théologie libérale, qu'entre certains présupposés de la théologie de la prospérité et la théologie de la libération. En effet, la critique formulée à l'encontre de la théologie traditionnelle, bien que faite sans horizon historique systématique ou sans intention de mettre en question des conditions économiques structurellement injustes, est dévastatrice. Quand la théologie de la prospérité parle du pouvoir que la grâce de Dieu donne par la victoire sur la mort et la malédiction, elle pose cette affirmation, certes en se situant à un niveau strictement

³⁴ J. Comblin, op. cit., p. 81.

³⁵ K. Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, p. 369

³⁶ M. Moriarty, *The New Charismatics*, Grand Rapids, Zondervan, 1992, p. 178.

individuel, mais en ayant en vue ses implications dans l'ici et maintenant.

Pour leur part, les sympathisants et représentants de la théologie de la libération et des théologies contextuelles ont allié leurs voix à celles des conservateurs qui voient dans la théologie de la prospérité une sérieuse déviation par rapport aux principes bibliques fondamentaux. A l'évidence, ce consensus n'est pas calculé.

Dans sa critique de la théologie classique, la théologie de la prospérité réduit la grâce de Dieu aux succès, plus matériels qu'humains, engrangés par ceux qui cherchent Dieu. Face à une conscience religieuse qui dicte à Dieu le temps et le mode de sa fidélité à ses promesses, Dieu perd son autonomie et sa liberté.

D'autre part, l'anthropologie sur laquelle s'appuient les prédicateurs de la prospérité contribue à obscurcir l'unité de Dieu et du Christ. Bien sûr, la question christologique constitue également l'un des points faibles de la théologie classique. L'efficacité de l'œuvre du Christ s'est trouvée figée dans une doctrine de l'expiation qui, bien qu'elle ait joué un rôle central pour la foi chrétienne, a été prisonnière d'un langage religieux (résurrection, rédemption, sacrifice, satisfaction). La richesse du Jésus des Evangiles, de même que la narration biblique dans son ensemble, se sont trouvées supplantées par la force de doctrines marquées par une signification et par un langage métaphysique.

Mais, comme nous l'avons déjà dit, la faiblesse christologique est aussi le fait de la théologie de la prospérité. Jésus n'y est pas compris comme le commencement et la fin de toute réflexion théologique pour reprendre la formulation de Barth. Cela a d'ailleurs été également un problème pour toute la théologie traditionnelle et pour le christianisme latino-américain. L'éthique qui devrait caractériser toute théologie ne dépasse pas, pour ce qui est du protestantisme, les facteurs moraux individuels (la micro-éthique) ou encore les alternatives proposées par les élites libérales, lesquelles estiment inutile de mettre en question l'origine et la légitimité du pouvoir économique des groupes minoritaires auxquels elles s'identifient.

Evaluation critique de la théologie de la prospérité

La menace que la théologie de la prospérité représente pour la sphère de la théologie traditionnelle a été à l'origine d'un certain nombre de réactions. Aux Etats-Unis, des auteurs comme Michael Moriarty et Hank Hanegraaff sont au nombre des critiques les mieux reconnus. La

théologie de la prospérité constitue, et ce même si ses promoteurs ne nous invitent pas à la considérer ainsi, une re-lecture des principales doctrines du christianisme, aussi innovante que scandaleuse aux yeux de beaucoup. Un théologien comme W. Gasque veut y voir une escroquerie dont seraient victimes les catégories les plus défavorisées de la société dans leur quête d'une amélioration de leur situation matérielle. Plus profondément, H. Hanegraaf compare le succès du mouvement à un véritable cancer, résultat d'un christianisme de type « fast food » : un christianisme attrayant en apparence mais dépourvu de substance, d'autant plus dangereux qu'il dispose de moyens importants pour se propager. Les groupes qui s'y rattachent sont en effet capables d'investir des sommes considérables pour atteindre leurs objectifs. Tom Stipe, un pasteur déçu par le mouvement, compare la crise signifiée par le succès de celui-ci, à la crise des indulgences qui, à la fin du Moyen-Age, a vu au sein, de l'Eglise occidentale, la naissance du mouvement de réformation.³⁷

Les critiques de la théologie de la prospérité émanent d'horizons théologiques qui, nous l'avons déjà évoqué, ont rarement fait la preuve d'une compréhension commune de la foi chrétienne. **D'un côté**, l'on trouve ceux que préoccupe une utilisation populiste de la religion, « un opium du peuple » destiné à endormir les aspirations des gens à une transformation de leur condition sociale. Si l'on se place de ce point de vue, il peut paraître très difficile intellectuellement d'accepter un discours qui définit la pauvreté non comme un problème social mais comme une malédiction dont l'origine est spirituelle. D'ailleurs, le fondement scripturaire de ce genre de raisonnement est insuffisant. Autant il est possible de reconnaître une part de responsabilité à certains comportements individuels, autant il semble impossible d'ignorer la dimension sociale des situations injustes qui contribuent à maintenir des pans entiers de la population mondiale dans la misère et la pauvreté. A l'évidence, réduire la pauvreté des nations à l'action de forces extérieures aussi bien aux nations elles-mêmes qu'aux individus relève d'une vision très simplificatrice de la réalité. Certains critiques de la théologie de la prospérité auraient peut-être une autre perception de celle-ci si elle faisait la preuve d'une compréhension plus réaliste de la problématique sociale.

D'un autre côté, l'on trouve des critiques ancrés dans une compréhension stricte de ce qu'ils pensent être « la saine doctrine et

³⁷ «Foreword», H. Hanegraaff, *Counterfeit Revival*, STL, 1997, p. viii.

la tradition». Ils finissent par se croire les seuls détenteurs d'une juste vision théologique des choses. Le courant historique auquel ils se rattachent a rejeté, sans discernement, tout ce qui s'identifiait à la religiosité populaire. Leur dogmatisme est synonyme d'hétérophobie, la peur de tout ce qui se distingue des schémas traditionnels et hérités. Cette peur les fait tomber dans une forme d'intolérance.

De toute façon, il est clair que le contexte mondial a changé. Ce qui a pu, par le passé, servir de justificatif aux adversaires de la théologie de la libération et des théologies contextuelles, à savoir le contexte de la Guerre Froide et les enjeux de sécurité intérieure – véritable frein aux options idéologiques, politiques ou religieuses susceptibles de remettre en cause l'ordre établi –, ne peut plus être utilisé aujourd'hui pour contrer la théologie de la prospérité. A cet égard, la vision du monde que propose la théologie de la prospérité, en particulier sa conception de la richesse et du pouvoir, ne représente en aucun cas une menace ou une possibilité de remise en cause du modèle néo-libéral. Enfin, la réalité idéologique propre à la période actuelle n'autorise plus les « gagnants » du secteur religieux des années 1970 et 1980 (s'il est possible de parler ainsi) à user des mêmes tactiques pour chercher à affaiblir un courant théologique quelconque.

Tout ceci met l'accent sur la nécessité d'une contribution critique de qualité. Il n'est plus question de se contenter d'anathémiser toute prétention innovante sous le simple prétexte qu'elle rompt avec le passé. L'heure est au dialogue entre toutes les composantes de la famille chrétienne. Les responsables religieux qui, au sein même du monde évangélique, exerçaient autrefois un pouvoir sans partage se doivent aujourd'hui de valoriser ce qu'ils peuvent apprendre des autres, ne serait-ce que parce qu'ils se trouvent eux-même en situation minoritaire par rapport à ces nouveaux courants.

Parallèlement, ces nouveaux courants qui attirent si fortement les foules, peuvent être considérés soit comme une maladie soit comme un symptôme. Leurs critiques préfèrent y voir une maladie : une maladie qui selon eux affectent et altèrent les principes qui sont au centre même de l'évangile de Jésus-Christ. Il est tentant de vouloir ignorer qu'il s'agit bien d'un véritable symptôme, le symptôme d'une Eglise qui, depuis plusieurs décennies déjà, n'a pas su répondre aux problèmes et aux attentes des gens en général et des chrétiens en particulier. Et comment résister à la tentation de mettre en relation le succès rencontré par ces nouveaux groupes avec l'état d'épuisement

d'un modèle religieux qui ne satisfait plus guère les générations actuelles ?

L'une des principales limitations des analyses critiques adressées au courant théologique de la prospérité tient à leur monolithisme. Elles ne témoignent pas d'un véritable intérêt pour leur objet, et font parfois même preuve d'une grande ignorance voire de partialité à leur endroit.³⁸ Pourtant, il est indispensable que les promoteurs de ce courant puissent être entendus et qu'ils fassent connaître leurs idées. Quelques rares rencontres entre des tenants de la théologie de la prospérité et des représentants d'autres familles théologiques ont eu lieu, aux Etats-Unis et en Corée sur des thématiques telles que « Théologie de la prospérité et théologie de la souffrance », « Puisseance spirituelle et mission ».³⁹

Conclusion

Il est indéniable que la théologie de la prospérité est très populaire parmi des couches très diverses de la population. Il est néanmoins illusoire de croire que les pauvres reçoivent les solutions à leurs problèmes selon les fameuses « lois de la prospérité ».

Sur ce sujet, la religion ne peut aller au-delà de ce qu'elle a toujours promu : un changement d'attitude religieuse, en réponse à des modèles d'ordre moral, changement qui, à termes, débouche sur une amélioration de la vie matérielle. Les protestants pour leur part ont toujours affirmé, comme d'autres religions, que le renoncement aux vices nuisibles tant à la santé qu'à une vie matérielle bien ordonnée pouvait rendre possible l'accès à un bien-être personnel autant que familial. Mais la théologie de la prospérité va au-delà de cette affirmation de niveau micro-éthique, lorsqu'elle propose de vaincre pauvreté et maladie par des moyens spirituels. Certes, une pratique religieuse saine peut conduire à une vie saine, mais ce qui peut être mis en question ici, c'est la tendance à vouloir résoudre sur un plan

³⁸ Un exemple de ceci avec l'ouvrage suivant : Rodolfo Gaede Neto, Laude Erandi Brandeburg and Evandro Jair Meurer, *Teologia da Prosperidade e Nova Era*. São Leopoldo (Brazil), Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1998. Cet ouvrage ne fait précisément aucune référence directe aux principales sources concernant la théologie de la prospérité et le mouvement du New Age.

³⁹ Sur le premier thème, voir les actes de la rencontre dans : *Evangelical Review of Theology*, 20, n° 1, 1996. ; sur le second thème, voir les actes de la rencontre dans : *Evangelical Missiological Society Series*, n° 3, 1995.

métaphysique et ésotérique des problèmes matériels nécessitant des solutions matérielles.

Que des foules entières adhèrent à un mouvement religieux ou politique ne prouve en rien l'authenticité des buts poursuivis. Certains soupçonnent la théologie de la prospérité de n'être qu'une méthode de plus pour tromper les pauvres. L'analyse critique d'un mouvement aussi populaire doit permettre de faire la distinction entre des foules en quête de réponses concrètes à leurs problèmes et des responsables d'Eglise qui prétendent offrir, en échange de sacrifices financiers consentis par les pauvres eux-mêmes, une solution facile à tous les problèmes de l'existence. Il est difficile, d'autre part, de croire à notre époque, alors que l'accès à l'éducation a tracé une ligne de démarcation entre pauvreté humiliante et vie digne, qu'il existerait des « méthodes spirituelles » capables de venir à bout de problèmes résultant des inégalités sociales.

Toute théologie comporte des points faibles. Eliminer une théologie, aussi mauvaise puisse-t-elle nous sembler, sous prétexte du bien fondé d'une autre, n'est plus possible. Les grands théologiens de la grâce, catholiques et protestants, ont commis des erreurs qui les ont conduits à marginaliser ceux qui ne pensaient pas comme eux. L'histoire de l'Eglise est riche de tels exemples. Aujourd'hui cependant, les « dissidents » se doivent d'être reconnus et pris en considération comme faisant partie intégrante du peuple de Dieu, même si cela suppose d'entrer dans un débat passionné à propos des fondements théologiques et bibliques de leurs thèses. Seul un dialogue fondé sur des arguments bibliques et théologiques solides pourra être un facteur déterminant dans le débat avec les promoteurs de la théologie de la prospérité.

Traduit par Claire-Lise Lombard

Arturo Piedra Solano était président de l'Association des Églises bibliques au Costa Rica. Il est décédé le 20 février 2007. L'un des fondateurs de la Fraternité des Églises évangéliques du Costa Rica, devenue par la suite Église presbytérienne du Costa Rica, il enseignait au Séminaire biblique latino-américain.

Les vestiges de la cosmogonie ancestrale dans la théologie de la prospérité en Afrique¹

Félix Mutombo MUKENDI

Introduction

Définie comme théorie des origines et des développements de l'univers, la cosmogonie inclut dans son sésail croyances, spéculations, légendes et mythes des peuples. Distincte de la cosmologie scientifique qui se veut une discipline appliquée à la formation et à la nature des objets célestes (galaxies, étoiles, planètes etc.), la cosmogonie d'un peuple désigne plutôt sa vision du monde dans sa complexité catégorielle. Il n'y a donc pas de religion sans cosmogonie.

Lors de la christianisation de l'Afrique, une cosmogonie a été transmise, voire imposée aux Africains. Elle est porteuse des principales doctrines judéo-chrétiennes. Il s'agissait d'une cosmogonie sémitique, ou plus précisément juive. Les visiteurs, messagers de l'Évangile, agirent comme si les autochtones n'avaient point de vision de l'univers. Or, les Africains avaient bien une cosmogonie, et celle-ci avait une place importante dans le quotidien de l'individu et de la communauté.

Il nous faut d'abord reconnaître que l'Afrique n'a jamais été un seul village – comme la conscience collective occidentale la perçoit encore aujourd'hui. Certaines différences existent entre les croyances des peuples de ce grand continent. Le danger d'une généralisation naïve au sujet des religions et philosophies africaines suivant les schémas de l'impérialisme occidental a été souligné par bien des

PM
22

¹ L'auteur du présent article a déjà publié dans la revue de la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles, *Analecta Bruxellensia*, n°8, 2003, un dossier sur le thème : *Le nouveau culte de la prospérité en Afrique : ses fondements cosmologiques et ses implications sociopolitiques*.

philosophes et écrivains africains.² Cependant, bien que chaque groupe ethnique ait eu ses idées, ses croyances et sa terminologie concernant l'humanité et l'univers, les recherches anthropologiques et ethnologiques effectuées selon la « pensée unique » de l'épistémologie occidentale ont rendu possibles quelques remarques générales sur ce qu'on pourrait appeler une vision africaine de l'univers, la cosmogonie africaine.³

Éléments de la cosmogonie judéo-chrétienne

Ne constituant pas un manuel de science, la Bible délivre son message dans un langage qui ignore les formulations classiques des sciences physiques. Elle offre un excellent exemple d'une cosmogonie dite de type « créationniste ». Cette cosmogonie proche-orientale, d'une manière générale, et juive dans le cas précis des Écritures, perçoit le cosmos sous la forme d'un immeuble à trois étages : les cieux (*en haut*), la terre et les eaux et le shéol (*en bas*, sous la terre). La terre est conçue comme une surface plate reposant sur des piliers dont les fondations émergent des eaux des océans souterrains. Ces eaux souterraines alimentent les océans terrestres par des conduits souterrains. Les cieux constituent l'étage supérieur. Il faut d'ailleurs en parler au pluriel parce qu'ils sont nombreux. Plus un ciel est éloigné de la terre, plus il gagne en importance. Plus il est élevé, plus il est prestigieux. L'Ancien Testament parle du « ciel des cieux » comme le siège de Dieu (Deutéronome 10, 14 ; Psaumes 148, 4). Le judaïsme du temps de Paul n'éprouvait aucune gêne quand l'apôtre mentionnait trois cieux dans les témoignages de ses expériences mystiques (2 Corinthiens 12, 2-4). Ces indications ne supportent pas une idée figée d'un ciel (ou des cieux) exclusivement matériel. Bien au contraire ! En effet, Dieu étant Esprit, son siège ne saurait être perçu comme un édifice physique. Pour utiliser une heureuse

PM
23

² P'bitek Okot, *African Religions in Western Scholarship*, Nairobi, East African Literature Bureau, 1970 ; Y. -V. Mudimbe., *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana U.P., 1988 ; du même auteur, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana U.P., 1994.

³ J. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969 ; J.N.K Mugambi, *African Heritage and Contemporary Christianity*, Nairobi, Longman, 1989.

expression de J. Chopineau « dire *les cieux*, c'est désigner un autre plan de réalité, et non un autre lieu de l'espace⁴ ».

Dans cette cosmogonie biblique, bien des éléments sont considérés comme appartenant au « monde céleste » : la voûte céleste, les étoiles, la lune, la pluie, etc. La voûte céleste qui repose sur des piliers plus ou moins identiques aux montagnes (Psaumes 18, 8 ; 29, 5 ; Job 26, 11) forme un dôme au-dessus de la terre. Cette voûte est composée d'une lisse et douce surface surmontée d'une couche plus épaisse et dure qui sert à séparer les océans terrestre et céleste. Le trône divin est perçu comme établi au-delà des océans célestes (Psaume 104, 3). La voûte céleste est décrite comme étant la tente de Yahweh (Psaume 19 ; Isaïe 40, 22 ; 44, 24 ; Job 9, 8 ; Ecclésiaste 43, 12) ou comme un miroir métallique (Job 37, 18).

L'étage inférieur est dominé par le Shéol, lequel est connu comme l'espace souterrain par excellence. Le Shéol repose sur les océans souterrains (Job 26, 5 ; 11, 8 ; Jonas 2, 6 ; 2 Samuel 22, 5), lesquels composent le grand domaine de tous les monstres anciens du type du grand Léviathan. Il est le lieu de tous les dangers, d'obscurité et de destruction, un lieu d'où l'on ne revient jamais. La Bible l'appelle aussi « le séjour des morts » (Nombres 16, 28-33). Il est *la terre de l'oubli* où l'on ne se souvient ni des miracles ni de la justice de Dieu, *l'abîme de la perdition* où l'on ne célèbre ni la bienveillance ni la fidélité de Dieu (Psaumes 88, 12s). Dieu lui-même est dit ne plus avoir le souvenir de ceux qui sont descendus dans le Shéol, ceux qui, par conséquent, sont séparés de la main divine. Or, c'est cette main qui bénit et délivre (v. 6) !

Remarque d'ordre herméneutique

Bien que notre propos ne consiste pas à discuter de la cosmogonie biblique, un seul bref commentaire critique et herméneutique s'impose. Il est important de noter qu'à part quelques éléments tirés du Pentateuque et de certains Livres historiques tels que 1 et 2 Samuel, le gros de la cosmogonie biblique nous vient de la littérature poétique et/ou sapientiale, ainsi que des ouvrages prophétiques rédigés en forme poétique. Il est dès lors impérieux d'observer quelque réserve avant de passer de ces textes aux affirmations dogmatiques et doctrinales – celles qui furent mises à mal par la « révolution

⁴ J. Chopineau, « Les prophètes et le Temple », in : Quand le texte devient Parole, *Analecta bruxellensia*, n° 6, p. 92.

copernicienne ». En effet, les spécialistes de la poésie africaine, chinoise, indienne ou juive savent combien délicat est l'exercice d'interprétation d'une telle œuvre littéraire. Dans ce cas précis, il faut souligner la difficulté d'établir où commence une réelle croyance juive (de l'auteur) et où s'arrêtent la fantaisie et l'imagerie poétiques. Cependant, il faut constater que bien des éléments de l'au-delà biblique de la dogmatique simpliste et quelque fois erronée, se réfèrent ou s'appuient sur certaines données de cette cosmogonie. En outre, il existe déjà une certaine critique interne de l'Écriture elle-même à l'endroit d'attitudes et d'actions relatives à la séparation entre le monde des vivants et le monde des morts. Le recours de Saül à la divination pour consulter le défunt Samuel, constitue un cas d'école révélant le regard critique du narrateur biblique, le rôle d'un intermédiaire, spécialiste de spiritisme et du monde occulte. (1 Samuel 28, 1-25)

Éléments de la cosmogonie africaine

Un monde un et unique

En quoi cette vision biblique du monde est-elle différente de la cosmogonie africaine ? Selon celle-ci, faite d'observations, l'univers n'est pas un immeuble à étages mais bien un seul monde uni et unique. Cet univers se compose de la terre et du ciel d'où apparaissent et disparaissent le soleil, la lune et les étoiles. La terre sur laquelle l'homme habite est perçue comme plate. Jours et nuits sont démarqués à la suite du mouvement rotatoire du soleil autour de la terre. La présence et l'absence successive de la lune marquent les temps mensuels. Les mois sont nommés en fonction des principales activités pastorales, agricoles et autres. La pluie et la sécheresse déterminent les deux principales saisons. Il ne semble pas y avoir eu de croyance que cet univers aurait une fin.⁵ Pourquoi aurait-il une fin puisqu'il est un, uni et unique et non l'antichambre d'un autre monde ? Pas d'enfer non plus, même pas pour le Diable et ses acolytes : ceux-ci n'ont pas d'équivalents dans les traditions africaines ! Et pourtant Dieu, bien qu'être invisible, existe bien dans les croyances africaines.

⁵ J. Mbiti, op.cit. p.24

Un cosmos peuplé

L'univers africain est habité aussi bien par des êtres visibles que par des êtres invisibles, par des objets animés que par des objets inanimés. Parmi les êtres vivants et invisibles, on mentionnera la divinité, les ancêtres, les esprits et les enfants à naître. Les personnes humaines mais aussi les animaux (domestiques et sauvages) et les végétaux (dociles ou nocifs) sont des êtres vivants. Montagnes, rochers et rivières sont des objets inanimés. Au lieu de parler des deux mondes ou d'un univers à étages, les Africains concevaient plutôt deux modes d'existence : l'existence physique et l'existence spirituelle. Les morts demeuraient vivants sous une forme spirituelle, et généralement proches de leurs communautés d'origine. Ils ne passaient pas dans un autre univers, ni dans un autre étage éloigné du même univers, mais ils continuaient de vivre avec les vivants sur un mode différent du leur. Tous ces êtres et objets, visibles et invisibles, animés et inanimés sont censés coexister dans un équilibre certain, voire dans une certaine harmonie. Les Africains, dans leur cosmogonie ancestrale, ne connaissaient pas les anges ailés ou sans ailes, mais croyaient dans l'existence d'êtres spirituels avec lesquels ils devaient cohabiter paisiblement et harmonieusement. Ces esprits, à l'instar de tous les êtres invisibles, avaient la faculté d'interférer positivement ou négativement dans la vie des humains. Tout devait donc être mis en œuvre pour maintenir la paix entre eux et les membres de la communauté. La paix de l'individu et de la communauté dépendait aussi de la joie et du bonheur procuré aux esprits par les humains.

Rôle de l'intermédiaire traditionnel

Dans toutes les communautés africaines, les vivants considéraient que les morts restaient toujours membres de leurs familles, clans, tribus ainsi que du grand groupe ethnique. Dans certaines communautés, l'on pratiquait un véritable culte des esprits lors de cérémonies de transmission ou de l'expulsion d'un esprit hors d'une personne. Comme le Diable n'existait pas, il ne pouvait être blâmé en cas de crise dans la société (crise individuelle ou collective). Il fallait recourir à un « spécialiste » pour rechercher la cause, et déterminer le tort supposé, tort commis contre Dieu, contre les esprits ou contre les ancêtres. Il pouvait s'agir d'une offense à l'encontre de membres vivants de la communauté ou de la transgression d'une règle coutumière par un individu, une famille ou un clan. L'intervention d'un spécialiste était d'une nécessité absolue. Le respect dû au supérieur

nécessitait souvent l'intervention d'un intermédiaire pour transmettre les doléances du demandeur. Même en présence de l'intéressé, la personne de rang inférieur s'adressait à une tierce personne, qui répétait ou commentait la demande à l'intention de l'interlocuteur distingué. On comprend alors pourquoi la personne intermédiaire devenait encore plus indispensable quand une personne ordinaire ou la communauté dans son ensemble avait besoin de communiquer avec les esprits. Il fallait passer par celui-ci, ou par un ancien du clan. Ce dernier faisait de même quand il devait s'adresser à Dieu : il s'adressait plus volontiers aux ancêtres qu'à Dieu lui-même, lequel était pourtant censé entendre du fait de sa présence invisible.

La réparation d'un tort en vue de restaurer l'équilibre rompu dans le réseau des relations incluait souvent des sacrifices. En Afrique, comme dans la quasi-totalité des religions du monde, *sacrifice* implique généralement *repas*. Ce dernier est fait des restes de l'animal sacrifié. Le repas ratifie ce que le visible (le sacrifice) signifie. Y participer, c'est s'approprier tout le bénéfice de l'invisible obtenu par le sacrifice. L'on comprend aisément l'exploitation du repas rituel des religions traditionnelles africaines réalisée par certains nouveaux sorciers de la prospérité qui transforment la Sainte Cène en un véritable fétiche christianisé capable de dominer les forces invisibles et de restaurer les déchirures visibles.

Le rôle que joue « l'intermédiaire » dans la vision traditionnelle africaine du monde couvre toutes les sphères de la vie : individuelle, familiale, professionnelle, sociopolitique, etc. En effet, la cosmogonie traditionnelle africaine repose sur une interprétation dynamique du réel. Elle est elle-même une démarche existentielle englobante dans laquelle l'interaction du visible et de l'invisible et les notions de participation et de communication de force et de vie sont fécondes. L'équilibre dans la vie et dans la nature dépend de l'équilibre existant dans le réseau holistique des relations régissant le monde. Il est donc urgent de restaurer toute rupture occasionnée dans ce réseau. Chaque fois que survient une maladie, un accident, un cas de stérilité, ou de célibat anormalement prolongé,⁶ une famine, une sécheresse etc., l'individu et la communauté sont obligés d'en établir les causes et de procéder à la réparation de la rupture de l'équilibre relationnel entre les vivants, entre

⁶ La demande de délivrance de ces deux réalités revient sans cesse dans les cantiques en vogue composés par les chrétiens africains et exécutés avec ferveur lors des cultes de familles, d'églises, etc.

les vivants et les ancêtres, entre les vivants et le monde invisible, divinité comprise. Cette rupture est forcément causée par les vivants; elle résulte d'un manquement aux principes ethico-religieux établis dans la communauté par les ancêtres. En effet, l'éthique découle de l'ontologie⁷: être, c'est « être avec ».⁸

Le mécanisme mis en place pour restaurer les relations entre les personnes elles-mêmes impliquées dans la rupture, mais aussi entre ces personnes et le reste la communauté, ainsi qu'entre cette dernière et le monde invisible requiert au moins une triple action :

- la recherche active de la cause et de la solution (aux malheurs) en sollicitant l'intervention multiforme des « intermédiaires »;
- l'action de ces derniers selon leurs compétences (droit parental, rang sociologique, pouvoirs occultes, etc.);
- la mise en œuvre des injonctions des « intermédiaires ».

Le nouvel intermédiaire de l'Afrique christianisée

La position d'intermédiaire du religieux s'entend dans le rapport de l'individu avec une puissance spirituelle supérieure à l'homme, puissance conçue soit comme diffuse, soit comme multiple, soit enfin comme « unique ». Dans le cas des responsables chrétiens, il s'agit de Dieu, dont les « attributs » sont intégrés dans la structure organisatrice fournie par la cosmogonie ancestrale. Face aux pressions subies par les populations (urbanisation, emploi, scolarité des enfants, changement d'activités sociales, effets des guerres, maladies nouvelles et anciennes, etc.), le recours à ces sorciers de la prospérité se fait encore plus pressant dans l'Afrique moderne que ne l'était le recours aux sorciers traditionnels dans la société ancestrale. Leur rôle en vue de rétablir le bien-être est d'une nécessité absolue.

En dépit de la détermination de l'Occident (le missionnaire et l'agent colonial) d'arracher l'homme africain à son héritage ancestral en vue de l'élever au rang de l'homme civilisé – le Blanc –, la cosmogonie africaine s'est avérée indéradicable. Elle n'a été balayée ni par la brutalité, ni par le mépris, ni par les frustrations de l'homme

⁷ Vincent Mulago, «Éléments fondamentaux de la religion africaine », in *Cahiers des religions africaines*, 1978, p. 44.

⁸ Benezet Bujo, *The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue Between North and South*, Nairobi, Saint Paul Press, 1999, p.50

occidental. Il en reste de très tenaces vestiges dans la vie de l'Africain et plus particulièrement dans sa vie religieuse.⁹

Les mécanismes traditionnels de résolution de crise sont tellement enracinés dans la conscience collective qu'on en trouve des traces dans la prédication de la prospérité ainsi que dans la vie sociale et la vie politique. Ils régissent les relations entre, d'un côté, les responsables religieux et, de l'autre, les détenteurs du pouvoir politique, militaire et économique. Certes, les constitutions des pays africains prônent la laïcité de l'Etat. Certes, le principe de séparation entre l'Eglise et l'Etat est affirmé. Cependant, la pratique suit le modèle ancestral : il n'y a pas de véritable séparation entre le politique et le religieux, que ce soit au plan individuel ou au plan institutionnel. Qu'il traverse une crise d'ordre personnel, familial ou professionnel, ou qu'il cherche tout simplement à améliorer sa situation, le leader politique est obligé de maintenir le meilleur équilibre possible dans ses relations avec l'intermédiaire dominant, à savoir l'intermédiaire religieux, et ce au prix d'un syncrétisme consciemment accepté. D'ailleurs, il n'est pas rare de croiser, assis côte à côte dans les salles d'attente des cabinets présidentiels et ministériels, ou dans les salons des généraux et chefs d'entreprises, évangélistes, féticheurs et marabouts.

Les personnalités (de la sphère politique, militaire ou économique) converties au christianisme ou sociologiquement christianisées privilégient souvent leurs relations avec les responsables chrétiens. Convaincus de l'interférence – constructive ou nuisible – de l'invisible dans le réel des vivants, ils en viennent à reconnaître des pouvoirs quasi-illimités aux « intermédiaires religieux », et à recourir à leurs services comme on se rend chez son assureur dans la société occidentale. En fin de compte, il s'établit une relation de type clientéliste. Certaines personnalités aménagent dans leurs résidences des pièces spéciales dites « chambres hautes » à l'intention des serviteurs de Dieu. Ces derniers s'y rendent pour jeûner, prier, exorciser dans l'intérêt de leurs hôtes, ainsi que de leur famille, de leurs affaires et de leur carrière. L'écoute de « l'intermédiaire » religieux est quasi religieuse ! Il importe d'observer à la lettre avertissements, conseils ou injonctions. Il en est de même du

⁹ Il faut se rappeler que l'élément religieux était omniprésent dans tous les domaines et à toutes les étapes de la vie au sein de la société traditionnelle africaine.

traitement réservé à « l'intermédiaire » traditionnel (devin, sorcier, guérisseur, etc.) et à « l'intermédiaire » musulman (le célèbre marabout d'Afrique).

Il serait faux de croire que les « ministères d'éradication de la pauvreté » sont fondés et/ou dirigés par des personnes incultes comme ce fut notamment le cas des prophètes des années 1950. Ce sont souvent des cadres diplômés d'universités africaines, américaines ou européennes. Ils savent rejoindre les attentes de leurs auditoires en s'appuyant sur des thématiques privilégiées : en particulier, celle d'un dieu omnipotent et interventionniste, qui laisse faire pour enfin délivrer et bénir abondamment. Ils disposent d'un chapelet de versets et d'anecdotes bibliques pour illustrer chaque aspect : prospérité, délivrance, puissance, guérison, protection, réussite, honneur, etc.

Leur prédication sélective attire. Elle possède tous les attributs d'un « évangile fétiche ». Leur comportement, fait de gesticulation, murmures, cris, exclamations en « langues », mais aussi leur interprétation « hérétique » des textes ainsi que leur usage animiste de la cène, de l'eau bénite et de l'onction d'huile font partie intégrante de cet évangile fétichisé, si ce n'est de ce fétichisme christianisé.

Par ailleurs, leurs sermons sont adaptés de l'art oratoire africain. Un art que les facultés de théologie et les écoles bibliques africaines n'ont malheureusement pas intégré dans leur enseignement de l'homilétique. D'une façon générale, la communication conçue et pratiquée dans la culture africaine à tradition orale n'est jamais à sens unique. Qu'il s'agisse de contes fantastiques racontés le soir autour du feu, d'instruction initiatique ou d'un rapport officiel au chef, on a affaire à une communication participative. L'orateur se fait accompagner par l'auditeur. Ce dernier participe au moyen d'exclamations, de sons nasaux, de claquements de la langue au palais, d'un battement de mains, d'un sec cliquètement des doigts, de la pose d'une main sur la joue. Quelquefois, c'est l'orateur lui-même qui provoque la participation de l'auditoire en lui faisant terminer une phrase, continuer la suite logique d'une parole de sagesse, d'un dicton populaire ou d'un proverbe ou chanter une mélodie circonstanciée. Il en est de même de la prédication à l'africaine. Les *Alléluia*, les *Bwana asifwé*, les *Mfumum atumbé*,¹⁰ les *Amen* ne sont ni le monopole des assemblées pentecôtisantes ni le fruit du mimétisme des pratiques occidentales.

¹⁰ «Que le Seigneur soit loué» en Kiswahili et en Chiluba.

Ignorants ou informés, les auditeurs ne s'intéressent guère aux écoles exégétiques ou aux différentes approches de l'Écriture. En fait, le contexte culturel et historique du verset ou de la portion biblique citée est ignoré.

Les prédications de la prospérité résultent de principes herméneutiques particuliers. Nous sommes en présence d'une exploitation idéologique de l'Écriture. Or l'idéologie qui constitue l'arrière-plan des prédicateurs de la prospérité en Afrique, a plusieurs facettes. Les plus manifestes sont matérielles, sociales ou simplement de pures expressions de vanités individuelles : accumulation de propriétés, d'avions, de voitures de luxe, recherche d'honneurs.

Une prospérité à sens unique

Nombre de gens en détresse et mal informés recourent à cet « évangile » de la prospérité. Ils lui attribuent naïvement deux caractéristiques fondamentales : *efficacité et gratuité*. Cependant, si la première demeure questionnable, la seconde est, sans aucun doute, erronée. En effet, si ces prédicateurs de l'extraordinaire ne disposent ni n'affichent des tarifs fixes, comme en utilisent les « sorciers-sans-Bible », ils ont leurs procédés. Ces derniers, prétendument bibliques et inspirés, sont d'une efficacité incomparable pour ce qui est de collecter de grosses sommes auprès des nantis et de rançonner même les plus démunis.

Le choix, par les prédicateurs de la prospérité, de certains lieux et de certaines stratégies financières, joue un rôle déterminant dans l'exploitation des vestiges cosmogoniques traditionnels. Les capitales et leurs banlieues surpeuplées ainsi que les grandes villes constituent en effet des lieux privilégiés où peuvent se déployer leurs diverses « vocations » et « compétences ». Ici, les croisades d'évangélisation vont bon train, de même que les *rallyes* de miracles ou les sessions publiques de guérisons. Les séances de délivrances s'effectuent dans les corridors des immeubles publics. Entre ces prédicateurs souvent millionnaires, la concurrence est sans merci. Les foules sans ressources sont des proies privilégiées auxquelles ils font miroiter la possibilité de devenir millionnaires à leur tour pourvu qu'elles croient et qu'elles investissent dans le royaume. De gigantesques attroupements ont lieu dès qu'un évangéliste ambulancier ou un groupe musical chrétien se produit en public. Touchées par le message de délivrance et transportées par les promesses d'abondance, hommes et femmes sont prêts à se saigner à blanc pour donner au « ministère » afin de

recevoir de Dieu. De fait, les citoyens ont appris, à travers l'impitoyable réalité de l'existence, à se démener pour survivre. Les mères de familles sont devenues commerçantes. Les jeunes gens et les adultes excellent dans la débrouille. D'autres parcourent maisons et bureaux, non à la recherche de travail mais afin de visiter et exhorter, prophéties à l'appui, les frères et sœurs en Christ et de mendier auprès d'eux une rétribution.

Quant aux stratégies financières, elles mélangent pressions psychologiques et lectures idéologiques de textes bibliques relatifs à l'abondance, à la dîme, aux offrandes et aux sacrifices. Mais, si la pauvreté disparaît rapidement des maisons des membres des commissions gouvernementales et des responsables des dits ministères (églises), elle s'installe en revanche durablement dans la population. Nous appelons cet évangile l'évangile du ventre : il alimente l'attente des foules de bien manger « un jour ». On a affaire à deux faces de la même pièce : évangile du ventre pour les uns (auditeurs qui sont aussi les donateurs), enrichissement personnel pour les autres (prédicateurs).

Les dénominations dites traditionnelles communiquent régulièrement le montant des collectes, et informent de leurs budgets. A l'inverse, d'une façon générale, le montant des collectes effectuées pendant les croisades et rallyes demeure inconnu des donateurs. Contrairement aux pasteurs des Eglises dites « historiques », incapables de trouver localement le soutien financier nécessaire à la réalisation de leurs projets, les responsables des « ministères de la prospérité » savent tirer leur épingle du jeu. Fins psychologues et communicateurs, ils savent exploiter non seulement le donné cosmogonique ancestral et les zones d'ombres exégétiques du christianisme occidental à propos des puissances, dominations, trônes et autorités (voir les épîtres de la captivité), mais aussi la misère du peuple.

Conclusion

La christianisation et la colonisation de l'Afrique par l'Europe n'ont pas réussi à démanteler la vision africaine du monde. Le missionnaire n'a pas su maîtriser celle-ci en vue d'une évangélisation efficace. Par contre, « les ministères de la prospérité » en usent en vue de faire prospérer leurs entreprises. Ils entraînent les croyants dans la pratique d'un nouveau fétichisme, un fétichisme christianisé.

Toutefois, l'échec du missionnaire en Afrique n'est pas sans précédent : la cosmogonie biblique n'a pas non plus été déterminante dans l'annonce de l'Évangile en Europe face à l'avènement du rationalisme positiviste, scientiste et techniciste. On peut en effet se demander si ce rationalisme, par le biais d'herméneutiques de la divinisation de l'humain et de l'humanisation de la transcendance, n'a pas donné naissance en Occident à des christianismes qui vident les Eglises.

Il importe par conséquent de prêter attention au courant postmoderne qui remet en question la domination de la modernité essentiellement rationaliste, scientiste et techniciste propre à la culture occidentale. S'inscrivant dans cette perspective, certains représentants du courant post-moderne rejettent l'hégémonie épistémologique de l'Occident (civilisateur et colonialiste) et suggèrent la reconnaissance d'autres schèmes épistémiques. En ce qui concerne l'Afrique, V. Mudimbe préconise « la déconstruction archéologique du discours africain » comme voie de sortie.¹¹ La cosmogonie ancestrale demeure la structure organisatrice du savoir, du savoir vivre et du savoir faire, le cadre d'accueil de notions et croyances importées. Sa maîtrise devrait constituer le premier pas dans l'annonce comme dans l'accueil de l'Évangile. Son mépris occasionne une cohabitation fragilisante qui procure un espace d'exploitation du croyant par le nouvel intermédiaire, le prédicateur de la prospérité, prétendument de droit divin.

Les prédicateurs de la prospérité préconisent en fait un exercice anthropocentrique : donner à Dieu, investir dans le Royaume, proclamer la parole de la foi, conditionner l'esprit, visualiser l'objet du désir, etc. Bref, l'homme résout ses problèmes par des efforts hautement individualistes. La grâce de Dieu, source de toutes les bénédictions spirituelles et matérielles, disparaît au profit des

¹¹ V. Mudimbe, *The Invention of Africa*, p.198 (voir réf. à la note 1). Voir aussi, du même auteur, *The Idea of Africa* (voir réf. à la note 1) ; et "African Philosophy as an Ideological Practice: the Case of French Speaking Africa", in : *African Studies Review*, n° 26 (1983) ; D. A. Masolo, *African Philosophy in Search of Identity*, Nairobi, E.A.E.P., 1994 ; B. Mouralis, « Mudimbe et le savoir ethnologique », *L'Afrique littéraire et artistique*, 58/1 (1981), pp.112-125

prouesses humaines. Si Dieu ne peut donner que ce que l'homme désire et quand il l'attend, suite à la parole et au geste de l'homme, la religion triomphe de Dieu, le domine et l'utilise. Dieu est perçu comme une puissance impersonnelle soumise à la manipulation de l'homme. La *théologie anthropocentrique de la prospérité* est un « autre évangile », une forme d'hérésie. A contrario, l'Évangile paulinien est théocentrique et christocentrique.

Par conséquent, il y a lieu de demander une redéfinition de la mission d'une Eglise de la prospérité qui ignore la parole fondatrice et normative apostolique. Ces Eglises d'un enrichissement à sens unique seraient-elles la branche religieuse de l'arrogante mondialisation économique-politique qui laisse les deux tiers de l'humanité mourir de misère, de faim, de maladie ?

Guérisons et délivrances relèvent toutes du possible dont la cause ou la source ultime est fondamentalement le Dieu de tous les possibles. Expérimenter la victoire du Christ demeure donc, pour le chrétien, du domaine du possible. Néanmoins, tant que l'homme demeure dans cette chair, il est encore et toujours dans une école où la souffrance physique et morale ne saurait être éradiquée. Le christianisme sans souffrance n'est pas chrétien dans la mesure où ses doctrines portent atteinte, d'une manière indirecte, à la souveraineté de Dieu sur l'homme.

Félix Mutombo Mukendi, originaire du Congo démocratique, est pasteur et théologien. Il est actuellement professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante et à l'Université Libre de Bruxelles, Belgique.

Théologies de la libération, théologies pentecôtistes et théologies de la prospérité dans le contexte latino-américain

Face au « nouvel Empire romain », prêcher la résistance !

Théo Buss

Depuis trois décennies¹, l'auteur de cet article suit l'actualité latino-américaine à partir de diverses perspectives. Comme l'a dit et redit *le Monde diplomatique*, il constate que le nouvel empire que cherchent à mettre en place de manière unipolaire les Etats-Unis depuis 1991 s'étend et appesantit son emprise, économiquement, militairement, idéologiquement. Et ceci non seulement dans son « arrière-cour » traditionnelle, l'Amérique latine et les Caraïbes, mais pratiquement sur l'ensemble de la planète. Les mouvements de résistance et de remise en cause de cette prétention arrogante s'étendent et se consolident en maints pays, de manière souvent originale, avec une remarquable participation de groupes chrétiens. Sur cet arrière-plan, quels rôles assument les chrétiens mus par leurs théologies parfois contradictoires ? Réflexion écrite sur place depuis l'observatoire nicaraguayen.

L'empire *Gringo*²

Des assassinats significatifs

Au début de cette année, la ministre de la défense de l'Equateur, Guadalupe Larriva, a péri avec sa fille et cinq officiers dans une collision d'hélicoptères. Ce fait divers est venu rappeler à notre

¹ Juste un échantillon : T. Buss, *La Bolivie sous le couperet*, CETIM, P.- M. Favre, Genève/Lausanne, 1982.

² On raconte que, pendant la guerre contre le Mexique – au cours de laquelle les Etats-Unis s'approprièrent un tiers du territoire de leur voisin du sud –, les troupes du nord portaient un uniforme vert. Les Mexicains qui les honnissaient leur criaient *green go home* ! C'est de là qu'est venu, dit-on, le surnom de *gringos*.

mémoire l'assassinat en plein vol, en 1981, de deux présidents, Jaime Roldós, également de l'Équateur, et Omar Torrijos, du Panama. Tous deux voulaient réorganiser leur pays pour échapper à l'emprise pesante des États-Unis. La mémoire de dizaines de milliers de martyrs, de combattants de la liberté, est rappelée chaque jour dans un « Agenda latino-américain mondial », lequel est largement diffusé sur tout le continent.³

Pourquoi commencer par cette commémoration ? Nous constatons qu'en Europe, on a parfois tendance à voir les États-Unis uniquement comme ceux qui nous ont aidés à nous défaire des troupes hitlériennes. L'expérience des peuples du Sud est bien différente. Pour les Latino-américains, la réalité impériale – souvent assassine, toujours agressive et pillarde – est très ancienne. En 1822, Washington reconnaît les nouvelles républiques nées sur les décombres de l'empire espagnol. Dès 1823, le président James Monroe ne mâche pas ses mots : « L'Amérique (sous-entendue l'Amérique latine) aux Américains (USA) ! » En d'autres termes : « Bas les pattes, vous les Européens et autres concurrents ! »

Au nom de cette fameuse doctrine, la Maison Blanche use et abuse un nombre incalculable de fois d'interventions diplomatiques, commerciales et militaires, de chantages armes en mains, de meurtres politiques, massacres, blocus et renversements de gouvernements. Sous prétexte de défendre les intérêts des États-Unis. En clair, pour pratiquer sans entrave l'exploitation du sol, du sous-sol et d'une main d'œuvre à peine mieux payée que des esclaves. Pour ne citer qu'un exemple, les « marines » se sont emparé de Cuba, de Porto Rico, des Philippines⁴ et de Guam, anciennes possessions espagnoles, la même année 1898. Est-il surprenant qu'aujourd'hui, non seulement les thuriféraires de Washington, mais aussi des théologiens, des politiciens, des historiens, parlent de plus en plus de « nouvel empire romain » ?⁵

³ Cf. <http://agenda.latinoamericana.org>

⁴ La guerre américano-philippine fut la plus longue de l'histoire des USA (1899-1913). Plus d'un million de Philippins y furent tués.

⁵ Voir le numéro 4, vol. 56, décembre 2006, de *Reformed World*, revue de l'Alliance réformée mondiale (ARM). Ce numéro est entièrement consacré à l'Empire. Je m'en inspire largement ici. Cf. www.warc.ch

Descendants de cowboys

Depuis la conquête du Far West⁶, l'idée d'expansion territoriale est au cœur du système. La mondialisation néo-libérale n'en est que la dernière mouture. « Par *empire*, nous, représentants de l'Alliance réformée mondiale (ARM), entendons la puissance rassemblée de forces économiques et politiques envahissant l'ensemble du globe et renforçant la division entre les riches et les pauvres. (...) Nous adressons un appel urgent à résister à cet empire mondial au nom de notre foi. »⁷ A la suite des circonstances et par dessein, les États-Unis sont un nouvel empire mondial, qui a ses doctrines militaires, idéologiques et économiques.⁸ Sur le plan militaire, il s'agit de poursuivre une supériorité toujours dominante. Idéologiquement, le but est l'hégémonie mondiale. L'Empire s'arroge le droit d'agir, de manière préventive et unilatéralement, à l'encontre d'États et d'organisations potentiellement menaçants (et taxés de terroristes). C'est un empire qui dispose de centaines de bases militaires, une nouvelle forme de colonies.

L'Empire a aussi établi un plan audacieux de domination économique mondiale qu'il veut maintenir par son pouvoir militaire, sous couvert de « souveraineté mondiale » et de « liberté d'action globale ». ⁹ « L'actuelle politique extérieure de l'Union européenne vise à constituer un sous-empire », écrit Ulrich Duchrow, l'un des fondateurs du mouvement *Kairos* Europe.¹⁰ Face à ces prétentions hégémoniques, les peuples réagissent, en particulier en Asie et en Amérique latine. Se fondant sur un travail biblique et, en particulier, sur une étude du livre de l'Apocalypse, l'évêque philippin Erme Camba met en garde contre l'idolâtrie de l'Empire, et lui oppose une

⁶ On ne mentionne guère le fait que les États-Unis ont été fondés sur un génocide : avant l'arrivée des colons européens, les plaines nord-américaines étaient tout de même habitées par des millions d'Amérindiens, peut-être cinq millions, saura-t-on jamais ? Les évaluations sont tendancieuses.

⁷ Voir, *Reformed World*, n° 4, 2006, p. 333.

⁸ On devrait ajouter « religieuses », tant il est vrai que, jusqu'à aujourd'hui, on instrumentalise Dieu et on évoque la *manifest destiny*, qui date des émigrants arrivés en 1620 sur le « Mayflower ».

⁹ Voir l'article de Ninan Koshy, *The Global Empire : an Overview* : In : *Reformed World*, n° 4, 2006, p. 335.

¹⁰ Voir l'article d'Ulrich Duchrow, *An ecumenical vision for a community of life in Europe* : In : *Reformed World*, n° 4, 2006, p. 391.

vision de l'être humain et de la création conforme à la Genèse. Il réintroduit la doctrine du royaume de Dieu et du *shalom*. Au vu de la crise profonde et multiforme des Etats-Unis,¹¹ il n'hésite pas à affirmer que Babylone tombera,¹² et qu'une nouvelle Jérusalem sera érigée.

Au passage, un autre auteur, Mark Lewis Taylor de Princeton, épingle la très fréquente compromission des directions d'Eglises avec le pouvoir impérial, hier et aujourd'hui. Il décrit les actions dramatiques non-violentes et la politique « adversaire » des altermondialistes.¹³ Il appartient à la sœur bénédictine des Philippines, Mary John Mananzan, de chanter les louanges des nouvelles communautés de résistance : mouvements de femmes, groupes de défense des consommateurs, alliances écologiques, écoles.¹⁴

« La société dont nous, femmes, nous rêvons »

Après ce tour d'horizon global – mondialisation oblige –, tournons-nous vers les remarquables témoignages de femmes réunis par la théologienne mexicaine Elsa Tamez dans son ouvrage *La*

¹¹ Dans *La chute finale*, Paris, Laffont, 1976, Emmanuel Todd avait prédit la fin de l'empire soviétique. Dans *Après l'Empire*, Paris, Gallimard, 2002, le même auteur présente les crises économique, démocratique, démographique et morale des Etats-Unis comme des signes avant-coureurs de la fin de leur hégémonie et de leur retour au statut d'une grande puissance parmi d'autres.

¹² Voir le commentaire de l'Apocalypse riche et original du théologien de la libération Pablo Richard : *Apocalipsis, Reconstrucción de la esperanza*, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1994.

¹³ Mark Lewis Taylor, *Theology and Global Empire* : In : *Reformed World*, n° 4, 2006, p. 415.

¹⁴ Mary John Mananzan, *Asian Initiatives towards a New Vision Of Community Life* : In : *Reformed World*, n° 4, 2006, p. 364. Voir en outre les documents proposés en annexe du présent numéro de *Perspectives missionnaires* : la déclaration de l'Assemblée mondiale de l'ARM à Accra, Ghana, en 2004 ainsi que des extraits de la « Déclaration de foi œcuménique contre l'empire mondial et pour une communauté planétaire libérée », texte publié lors du symposium d'août 2006 à Manille, aux Philippines, et rédigé par 17 théologiens réformés impliqués dans la ligne de l'Assemblée d'Accra. On peut également se reporter à un reportage canadien « Vivre dans la fidélité au cœur de l'Empire », écrit en référence explicite à deux théologiens latino-américains, Ofelia Ortega et Nestor Miguez. Cf. *ARM Update*, décembre 2006.

société dont nous, femmes, nous rêvons.¹⁵ L'ancienne rectrice de l'Université biblique latino-américaine donne le ton. Elle propose une approche biblique de cette société : celle-ci serait joyeuse et heureuse, soucieuse de la qualité de vie, reconnaissant de plein droit la qualité du travail des femmes. Cette société n'exercerait plus de violence contre les femmes, et Dieu lui-même y participerait, comme garant du respect des droits des femmes. Utopie ? Voire ! Le processus de sa réalisation est enclenché depuis des décennies. Pendant que je rédige ces lignes, dans le bureau d'à côté, deux de mes collègues, ma supérieure hiérarchique nicaraguayenne Blanca Cortés et une pasteure brésilienne, Ellis Hoffmann, préparent le matériel des ateliers de formation du programme « Théologie à partir des femmes », qui inclut les diverses facettes d'une approche féministe de la Bible : pastorale, société, corps, développement de l'estime de soi, analyse de la réalité.

L'ensemble du personnel du CIEETS¹⁶ a pu suivre l'année dernière des journées de formation sur la thématique « Genre, masculinités et pouvoir : approches pédagogiques en vue du changement ». Dans ce Centre de formation où je travaille, et dans de nombreux autres, je suis surpris de voir que le personnel – collectivement plus qu'individuellement, comme nous le pratiquons en Europe – est en formation permanente, avec un souci des responsables de se tenir au courant des méthodes actuelles, d'améliorer la qualité des programmes de formation et de cibler les objectifs de transformation de la société.

Dans l'ouvrage collectif précédemment mentionné et auquel ont participé des théologiens et théologiennes de renom tels qu'Ana Maria Tepedino et Silvia Regina de Lima Silva du Brésil, Ofelia Ortega de Cuba et Diego Irrazabal du Chili, il appartient à María Arcelia González Butrón de caractériser ainsi le système et son involution négative pour les femmes, les enfants, les pauvres : « La logique dominante du marché laisse à l'écart toutes les personnes qui ne sont pas « utiles » à la mise en valeur du capital et à la canalisation maximale des profits. Pourtant, ce sont ces secteurs de la population qui constituent les majorités latino-américaines et caraïbes. » Ce

¹⁵ Elsa Tamez, (éd.) : *La sociedad que las mujeres soñamos*, DEI, San José, Costa Rica, 2001.

¹⁶ Le Centre interconfessionnel d'études théologiques et sociales (CIEETS), fondé il y a 25 ans, pendant le régime sandiniste, a accueilli plusieurs coopérants issus des Eglises protestantes françaises, dont Corinne Lanoir, Marc Müller.

nouveau modèle s'appuie, de manière croissante depuis les années 90, sur le capital transnational et sur un groupe très restreint de capitalistes nationaux évidemment très liés entre eux. Au Nicaragua, pays de 3,5 millions d'habitants – dont près de 20% s'exilent temporairement ou durablement pour aller travailler au Costa Rica ou aux Etats-Unis –, ce groupe représente en fait douze familles en tout et pour tout ! Le pays survit en grande partie grâce aux *remesas*, économies très durement acquises par ces migrants et envoyées à leur famille.

Les programmes d'ajustement structurel du FMI (Fonds monétaire international), appliqués strictement par les gouvernements de droite après la défaite électorale des sandinistes en 1990, ont eu, comme ailleurs, des conséquences désastreuses pour la population, laquelle n'a fait que s'appauvrir. L'économiste mexicaine María González en énumère les effets globaux :

- les femmes constituent près de 70% des 1,5 milliards d'indigents dans le monde
- les femmes indigènes sont les plus pauvres parmi les pauvres
- un tiers des familles dans le monde sont dirigées par des femmes
- près de la moitié des mères nicaraguayennes, à l'âge de 19 ans, sont célibataires
- sur cent analphabètes dans le monde, 66 sont des femmes
- la grande majorité des enfants qui n'ont pas accès à l'école sont des filles
- sur 500 millions d'enfants qui commencent l'école primaire, plus de 100 millions, dont deux tiers de femmes, abandonnent avant la quatrième année
- on estime à un demi-milliard le nombre de femmes des pays en (sous-) développement qui présentent des séquelles provoquées par la malnutrition (et ainsi de suite sur 4 pages).

PM
40

Frantz Fanon avait raison

La décolonisation n'a pas apporté les résultats escomptés, loin de là. Les anciennes puissances coloniales, dont la France, se sont ingénies à garder intactes, voire à accroître, leur capacité d'extraction et d'exploitation de l'Afrique et de leurs autres (ex-)colonies. Aujourd'hui, le nom de Frantz Fanon est maudit en France et passé sous silence en Algérie, comme l'écrit le psychiatre Alice Cherki, jadis collègue du philosophe. Fanon fut un chantre de la décolonisation qui eut le cran de dénoncer le fait que « de nombreux gouvernements et

Etats africains indépendants ont trahi l'Afrique»¹⁷. Dans son ouvrage intitulé *Les damnés de la terre* ainsi que dans d'autres de ses écrits, il a démontré – avant de mourir à l'âge de 36 ans – combien les pays du Nord ont empêché le développement. En effet, comparée aux flux de richesses qui va du Sud vers le Nord, la coopération est un ruisseau très modeste qui représente en sens inverse bien peu de chose. L'étoile du psychiatre de la décolonisation et grand penseur antillais que fut Fanon est en train de remonter au firmament : dans le cadre de l'Espace Frantz Fanon créé lors du Forum social mondial (FSM) de Nairobi, en janvier 2007, pas moins de sept activités étaient proposées sur des thèmes traités jadis par l'Antillais luttant en Algérie.

Frantz Fanon (1925-1961) mais aussi Ivan Illich¹⁸ (1926-2002) étaient en avance sur leur temps. Le visionnaire viennois que fut Ivan Illich a été actif dans la formation au Mexique. Il nous a intelligemment secoués avec ses ouvrages révolutionnaires sur l'école, la santé, la convivialité, l'économie de subsistance, etc. Mentionner ces deux auteurs peut paraître curieux dans ce contexte. Mais il importe de voir qu'ils sont, indirectement, des inspirateurs du FSM fondé à Porto Alegre et qui représente aujourd'hui un pôle alternatif à l'Empire. On ne souligne pas assez dans les Eglises l'importance stratégique de ce mouvement d'opposition au néolibéralisme. Parmi les membres du Conseil international du FSM, on compte des personnes proches de la théologie de la libération, dont Chico Whitaker, un des compagnons de route de Paulo Freire qui fut le fondateur de la pédagogie des opprimés. Un autre acteur important est le Conseil œcuménique des Eglises (COE), qui représente 350 Eglises sur les cinq continents.

La théologie de la libération est en bonne santé

Spiritualité et pratiques de libération

Emmanuel Mounier le disait déjà : « Les hommes se divisent selon qu'ils ont fait acte de présence devant la misère dans le monde d'aujourd'hui. »¹⁹

PM
41

¹⁷ Alice Cherki, *Frantz Fanon : portrait*, Seuil, 2000, p. 231.

¹⁸ Voir liste de leurs ouvrages dans *Google*.

¹⁹ Cité en espagnol par J. Lois, *Teología de la Liberación : Opción por los pobres*, IEPALA, Madrid, 1986, p. 95. Traduit par l'auteur du présent article.

En langage catholique, Pedro Casaldàliga y José María Vigil vont jusqu'à affirmer : « Les pauvres sont le seul sacrement absolument universel et nécessaire pour le salut. »²⁰

La spiritualité de la libération n'est pas recluse dans des retraites, cloîtres et ermitages, elle ne s'agenouille pas simplement en contemplation devant des retables débordant d'or (volé aux Indiens pendant les 300 ans de la colonisation). Elle entre de plain-pied dans la vie et se reconnaît par son option fondamentale et préférentielle pour les pauvres : la spiritualité de la libération se vit avant de s'écrire, elle rejoint en partie la spiritualité populaire, lui donnant un cachet unique.²¹ Pas étonnant dès lors que cette spiritualité se meuve sur des chemins inhabituels pour une certaine spiritualité européenne : dans la passion pour la réalité, les deux pieds sur terre, dans l'indignation éthique,²² dans la joie et la fête, l'hospitalité et la gratuité, la militance et la communauté, l'espérance pascale et la solidarité, la prière et la prophétie.

²⁰ Ils sont les auteurs du panorama de la spiritualité de la libération : *Espiritualidad de la Liberación*, Coll. Presencia teológica 71, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 57.

²¹ Du fameux *Beber en su propio pozo* (Boire dans son propre puits – ou L'itinéraire spirituel d'un peuple) de Gustavo Gutiérrez (1983) au livre-confession d'Ivone Gebara, *Les eaux de mon puits* (Réflexions sur des expériences de liberté, Coll. Autres regards, Editions Mols, B – 1301 Bierges, 2003), que d'œuvres engagées et à la fois spirituelles, au sens que définissent les auteurs du panorama (op. cit., p. 24) : « Nous abandonnons le sens grec d'« esprit » (opposé à corps) ; l'esprit, dans le monde culturel sémitique, signifie vie, construction, force, action ; il n'est pas en dehors du corps, il habite la matière, le corps, la réalité, leur donne vie, créativité, dans un élan de liberté. »

²² Casaldàliga et Vigil (op. cit., p. 58) : « L'indignation est un puissant moteur de la lutte pour la justice. » Ils citent deux Français renommés : Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, 1956, p. 13 ; Emile Durkheim : « A l'origine du socialisme, il y a une passion : passion pour la justice et la rédemption des opprimés ; c'est-à-dire une indignation éthique. » Celui-ci est rejoint par la théologienne féministe Bärbel Wartenberg Potter (à présent évêque luthérienne de Lübeck) : *Wir werden unsere Harfen nicht an die Weiden hängen, Engagement und Spiritualität*, 1986. (Aux saules nous n'iront pas suspendre nos harpes)

Après la crise d'orientation traversée²³ par les chrétiens de la libération lors de la disparition du « socialisme réellement existant »,²⁴ il est devenu nécessaire de « réorganiser l'espérance ». Il est aussi devenu nécessaire de penser à la *Patria Grande* (nom que Simon Bolivar donnait à l'Amérique latine), à *Abya Yala*, le nom du continent en kuna (langue des Indiens du Panama), qui inclut la faune et les forêts, les rivières et les mers, la Pachamama, les Amérindiens, les noirs, les immigrants blancs et les métis, bref tout le cosmos vécu par les peuples premiers.

L'analyse de la réalité, premier pas de la théologie de la libération, aussi appelée médiation socio-politique, fait partie intégrante de cette démarche spirituelle²⁵. Chaque dernier mardi du mois, on peut voir une centaine de militants environ se réunir une matinée entière pour pratiquer cette analyse sous la houlette de la géniale María López Vigil, proche des jésuites et de leur Université centre-américaine (UCA) à Managua. Une analyse qui est à la fois nourrie et qui débouche à nouveau sur l'engagement concret : il faut sanctifier la politique, et politiser la sainteté (Andrés Ancona), en passant par la médiation biblique nourricière.

Pour inhabituelle que soit cette présentation d'une théologie,²⁶ elle est ancrée dans la pratique de libération des chrétiens et de bien des Eglises. En Amérique latine en général, les grandes disputes parais-

²³ Cette crise a été surmontée aujourd'hui par la majorité des institutions de développement qui ont survécu. Exemples : le DEI à San José, le CIEETS et le Centre œcuménique Antonio Valdivieso à Managua. Mais ce qui pèse comme un véritable boulet, ce sont les nombreux contrôles imposés par les œuvres d'entraide du Nord (sur le modèle néo-libéral) : programmation par objectifs, nombreuses évaluations, plans stratégiques quinquennaux, plans opérationnels annuels, et autres rapports semestriels. J'ai été témoin, en 1989, de la quasi-parité des institutions du Nord et du Sud, à la conférence mondiale de l'Escorial sur « Le partage œcuménique des ressources ». On est retombé bien bas, avec une imposition des conditions et des délais par le Nord. Ce qu'on ne sait guère, c'est que des collègues doivent passer tout leur temps à faire ce travail fastidieusement administratif, sous peine que les fonds soient coupés.

²⁴ Ils se faisaient souvent une représentation bleu ciel...

²⁵ Pedro Casaldàliga et José M^a Vigil la définissent comme l'action de « surmonter l'acceptation non critique de la réalité, la passivité, la résignation, la naïveté politique. »

²⁶ Pour une approche plus classique, voir T. Buss : *El Movimiento Ecuménico en la perspectiva de la liberación* (toute la première partie cherche à vulgariser la Théologie de la libération), Hisbol/CLAI, La Paz/Quito, 1996.

sent lointaines,²⁷ dans les institutions²⁸ et les facultés, face à une réalité dominante, la pauvreté et la croissance de la misère. La prémonition de Gustavo Gutiérrez se réalise : la théologie de la libération peut disparaître, mais elle aura légué au monde l'option pour les pauvres qui restera tant qu'il y aura des pauvres... Plus que de pauvres, on parle d'ailleurs d'exclus, de « nouveaux sujets producteurs de théologie, avec leurs visages significatifs : femmes, indigènes, paysans, jeunes, afro-latino-américains et autres. »²⁹

Pentecôtisme, néo-pentecôtisme et prospérité

Au Nicaragua, le courant pentecôtiste est importé mais prospère. Au cours des quinze ou vingt dernières années, les pentecôtismes du Nicaragua ont connu une évolution pastorale, théologique, sociale et économique. Celle-ci les a fait passer d'une tendance à fuir la réalité, à s'aliéner de leur culture, freinant la lutte politique du peuple, à un véritable mouvement apportant sa contribution à la société et devenant un protagoniste dans les divers domaines de l'histoire.³⁰

²⁷ Voir post-scriptum !

²⁸ Au CIEETS, on m'avait demandé de rédiger un fascicule de formation de leaders sur le thème « Maintenir l'espérance en temps de mondialisation ». Loin de remettre en cause la perspective de libération de ce fascicule, le directeur fraîchement arrivé, Jairo Arce, a rédigé une « Lettre pastorale » de la même veine à l'occasion du vingtième anniversaire de notre Centre de formation, porté par 35 Eglises évangéliques, historiques et pentecôtistes. Dans notre institution, la théologie de la libération a acquis ses « lettres de noblesse » par la pratique nommée « orthopraxis » dans les années 80, et des contributions venues, entre autres, d'un bibliste baptiste nord-américain, Jorge Pixley, et du théologien réformé français Georges Casalis, décédé en 1987 à Managua, où il venait enseigner chaque année.

²⁹ Extrait du rapport sur l'un des séminaires du Forum Social Mondial à Caracas en 2006. Avant les rassemblements du FSM à Porto Alegre et à Nairobi, il y a eu à plusieurs reprises des rencontres intercontinentales de praticiens et de théologiens de la libération. Désormais, ces assemblées auront lieu tous les deux ans.

³⁰ C'est à mes amis Alberto Araica et Carlos Aguirre, liés l'un au Centre de recherches internationales, l'autre à World Vision, que je dois les excellents documents, en partie inédits, qui sont à la base des informations de ce chapitre. Qu'ils trouvent ici la marque de ma reconnaissance. Ils m'ont fourni aussi une bibliographie en espagnol, disponible sur demande chez l'auteur du présent (à suivre...)

Actuellement, les pentecôtistes sont des croyants de toutes les couches sociales, des entrepreneurs aux ouvriers, en passant par des enseignants et autres professions libérales, y compris des historiens, des journalistes et des écrivains-poètes. Ils ne sont plus seulement des pauvres, ouvriers et paysans – comme on les présentait habituellement – mais ils proviennent également des classes moyenne et supérieure de la société. Tout cela parce que de très nombreux pentecôtistes se sont intéressés aux études, depuis le niveau primaire jusqu'à l'université, et ont eu le souci d'améliorer leurs conditions sociales, économiques et spirituelles. Chacun des courants du pentecôtisme a créé ses propres modèles pastoraux qui répondent aux attentes de ses membres, modèles qui ont des fondements bibliques, théologiques mais aussi de gestion et socio-économiques. On parle des sept visages du pentecôtisme, ou des **sept pentecôtismes** du Nicaragua :

- pentecôtisme avec un intérêt politique³¹
- pentecôtisme avec présence néo-pentecôtiste³²
- pentecôtisme liturgique³³

(...suite)

article : sirius2@ideay.net.ni

³¹ Pendant la lutte contre la dictature des Somoza, il y a déjà eu une frange de pentecôtistes participant à la lutte de libération. Pendant les années 80, divers pentecôtistes ont participé activement au régime sandiniste. Après la défaite électorale du Front sandiniste de libération nationale (FSLN), en 1990, diverses tentatives ont été faites afin de créer des partis et des fronts politiques d'obédience pentecôtiste et/ou évangéliques ; ces derniers ont pris part avec un succès très limité aux élections.

³² Au cours des dix dernières années, a surgi, presque exclusivement dans les villes, un néo-pentecôtisme qui travaille avant tout avec les classes moyenne et supérieure, présentant pour celles-ci une alternative protestante attractive. Ce courant inclut des hommes d'affaires du Plein Evangile, des groupes de femmes d'affaires, des jeunes également dans les affaires. Ces groupes se réunissent dans des hôtels spécialement réservés et climatisés. Ils se rattachent aux télévangélistes à la Jimmy Swaggart et Pat Robertson. Leurs temples ont une apparence luxueuse. Pour eux, les problèmes sociaux – y compris les mouvements de protestation – proviennent de démons qu'il s'agit d'exorciser. La théologie néo-pentecôtiste rejoint donc celle de la prospérité que nous décrivons plus loin. Elle s'identifie avec les politiques de liberté commerciale du néo-libéralisme.

³³ Dans ce courant, l'accent est mis avant tout sur la musique de louange à Dieu, inspirée par des chanteurs chrétiens reconnus, mais qui n'a pas de retombée sociale. Chaque louange religieuse est un message de consécration, de libération, de victoire, de jubilation, et de joie dans le Seigneur. Les pentecôtistes de cette (à suivre...)

- pentecôtisme de méga-églises³⁴
- pentecôtisme magico-fétichiste³⁵
- pentecôtisme progressiste³⁶
- pentecôtisme interconfessionnel³⁷.

(...suite)

obédience tiennent des veillées durant parfois toute la nuit, au grand dam des voisins, qui sont mis au bénéfice du volume amplifié de ces célébrations. Les plaintes fusent, jusqu'au Parlement, mais celui-ci a décidé de ne pas légiférer sur les «cultes et messes bruyants». On a entendu la critique d'un pasteur, qui faisait remarquer que Dieu n'est quand même pas sourd...

³⁴ Le succès de certains prédicateurs a conduit à la constitution de méga-églises, qui ont construit des halls pouvant contenir plus de 1000 fidèles : la tente Hosanna des Assemblées de Dieu, l'Eglise Corps du Christ, par exemple, qui amènent leurs adeptes aux cultes en cars. Leurs leaders admirent des modèles étrangers, brésiliens, coréens ou *gringos*. Les petites Eglises évangéliques se sentent menacées par ces grands temples, organisés sur le modèle des entreprises, avec le concours de moyens électroniques sophistiqués.

³⁵ Ces pentecôtistes-là se sont rapprochés de la religiosité populaire, où la magie et les superstitions survivent en sourdine. On leur vend des objets magiques, comme des rubans rouges, censés donner un pouvoir pour quinze jours. Aux personnes en crise, dans la résignation, et aux âmes simples, on offre des techniques qui libèrent de leurs tensions le corps et l'esprit. On a, ici aussi, recours aux décibels : dans les anciens cinémas rachetés à bon compte, le «rock chrétien» sert d'exutoire et d'instrument d'animation pour faire sauter, se contorsionner, et «s'éclater» l'assistance, jusqu'à la transe et à l'évanouissement, attribués au Saint-Esprit. On y perçoit une influence syncrétiste.

³⁶ Dans ce courant, les pentecôtistes ouvrent des chemins nouveaux, non seulement dans le domaine religieux, mais aussi dans celui du développement socio-économique. C'est un pentecôtisme en pleine transformation, porté par des responsables qui travaillent dans les villages, avec des projets réalisés en collaboration avec des municipalités ou des ONGs. Les marches pour la paix et la vie, le mouvement *kairos* centre-américain (dans la mouvance de la libération) sont à porter à l'actif de ces pentecôtistes. Dans les années 80-90, on comptait dans le pays 125 commissions de paix, dont 75 % des membres étaient des pasteurs et diacres pentecôtistes. Leur caractéristique est de vouloir se former toujours mieux, jusqu'au niveau doctoral, afin de renouveler leur vision théologique, pastorale et même doctrinale.

³⁷ Cette désignation reflète une tendance perceptible dans plusieurs courants, ce qui indique que certains d'entre eux s'interpénètrent. On note donc un comportement nouveau, qui se développe dans les relations entre diverses dénominations pentecôtistes. Ce phénomène se fait sentir surtout dans des initiatives communes de développement et de formation de laïcs et de théologiens (le CIEETS en est en partie issu). Dans ces nouveaux espaces se produit un (à suivre...)

Prosperité quand tu nous tiens !

Revenons pour un instant à la théologie de la prospérité qui se répand à vive allure dans le monde. Elle aussi nous vient des Etats-Unis. Selon la très sérieuse étude publiée par le magazine illustré du CLAI (Conseil latino-américain des Eglises) *Signos de vida*³⁸, les fondements bibliques de cette tendance sont plutôt précaires. Quelques exemples en style télégraphique :

Jésus avait un trésorier, il avait donc de l'argent. Il portait des vêtements chers (sa tunique a été tirée au sort). Sur la croix, le Christ a emporté la malédiction de la pauvreté. Il s'est fait pauvre pour que nous chrétiens soyons riches. Que signifie être riches ? Avoir de l'argent, bien s'habiller, jouir de la vie, acheter des choses chères, une belle maison, une automobile dernier modèle. Non seulement Jésus a permis que Marie l'oignât d'un parfum de grand prix – équivalent au salaire d'une année – mais encore il a chanté les louanges de cette femme. Le premier miracle qu'a fait le Seigneur Jésus Christ fut de produire un article de luxe : le vin.

Cette présentation peut paraître caricaturale, elle est faite pourtant de citations textuelles des apôtres de la prospérité, citations que j'ai traduites littéralement. L'auteur de l'article en question, professeur au Séminaire baptiste du Pérou à Tacna, commente : «[Dans la théologie de la prospérité], il n'y a pas d'effort pour présenter systématiquement Jésus, il n'y a que quelques exemples sur son style de vie, ce qu'il a accompli ainsi que sur les bénéfices matériels de son œuvre. Selon les tenants de ce courant, Jésus Christ vécut comme un riche. Par

(...suite)

échange d'expériences, de personnes, de finances **et de cultes**. Cela est marqué aussi par une collaboration au niveau de l'évangélisation, et de démarches communes auprès du gouvernement pour défendre les intérêts communs. L'organisation *World Vision* est engagée dans un réseau qui voit occasionnellement se rencontrer – sur des sujets comme la violence, le genre, la pauvreté, le royaume de Dieu, l'écologie - non seulement des laïcs évangéliques et pentecôtistes, mais aussi des témoins de Jéhova, des mormons, des adventistes, des mennonites et des catholiques.

³⁸ Martín Ocaña Flores, ¿Cristología neopentecostal : ¿Cristología del mercado total ?, *Signos de vida*, Revista cristiana de divulgación y reflexión, CLAI, Quito, juin 2006, No 40, p. 13-17. L'article commence sur une image néopentecôtiste du Christ et de ses disciples ; sur la poitrine de Jésus, on lit : « Le principal, c'est le succès ! »

conséquent, les chrétiens doivent vivre comme leur maître, dans la prospérité matérielle.»

Chez un autre auteur représentatif de ce courant, David Lozano, cité par Martín Ocaña Flores, il n'y a aucune analyse biblique, seulement un témoignage sur la manière dont Dieu l'a rendu riche, lui, qui est si bon, si humble, si savant et si obéissant à Dieu. En Jésus, il n'y a pas d'échec. Jésus a tout risqué : son trône de gloire et son privilège d'être Dieu. (...) Le pouvoir, la gloire, l'honneur, les richesses, la célébrité universelle sont à ses pieds. Regarder le Christ, c'est donc voir des résultats, des succès, de la grandeur, des miracles, des prouesses, des victoires. Bénédiction, gloire, amour... : tous sont des critères, observe Ocaña, « conformes aux vertus prônées par le Nouvel Ordre Mondial et son économie de libre marché. Suivre le Christ de Lozano, c'est suivre le Christ du marché total. »

Que faire ?

Au Forum social mondial de Mumbai (Bombay), en 2004, j'ai surtout participé aux séminaires consacrés à l'économie solidaire (ou sociale, ou encore alternative). Des quantités d'exemples de coopératives, de systèmes monétaires locaux, de systèmes d'échanges non monétaires, d'entreprises hors cadre ont été décrits, qui montrent la voie pour sortir du système caduc dans lequel nous survivons. Le commerce équitable, appliqué selon des principes stricts et non intégrés dans les schémas de consommation, donne d'excellents résultats pour les producteurs... et la santé des consommateurs que nous sommes tous.

Au plan ecclésiastique, si je vivais en Europe, je me lancerais dans une initiative de soutien au travail admirable de l'Alliance réformée mondiale (ARM). Cet organisme a mis au point, lors de son Assemblée générale tenue en 2004 à Accra au Ghana, un plan d'action³⁹ destiné à être mis en œuvre dans toutes les Eglises, paroisses et structures réformées. Comme indiqué plus haut, cette Assemblée nous invite de manière urgente à résister à un système destructeur des bases même de l'existence humaine. Les participants à l'Assemblée de l'ARM – en particulier ceux venus d'Afrique et du Pacifique – ont été choqués par l'absence de représentants de l'Eglise réformée de France.

³⁹ Illustrant le thème biblique « Que tous aient la vie en abondance » (Jn 10 : 10).

Un des auteurs qui ont le mieux étudié la pauvreté, ses causes et ses effets, est l'ancien ministre iranien Majid Rahnema. Après avoir été l'un des responsables de l'ONU et de l'UNESCO, il a consacré dix ans de sa vie à approfondir la question. Il nous livre le résultat de ses recherches dans un ouvrage au titre significatif : *Quand la misère chasse la pauvreté*.⁴⁰ Dans cet ouvrage, M. Rahnema compare l'ancienne pauvreté, conviviale comme l'économie de subsistance (qu'il a connue dans sa jeunesse, avec la misère absolue résultant des « fameux » programmes d'ajustement structurel). Il critique vertement les notions de croissance et de développement. La lecture de son livre est extrêmement stimulante. Parmi beaucoup d'autres exemples, on y découvre les prodiges réalisés par les habitants des trottoirs de Mumbai – apparemment miséreux – et qui pourtant parviennent à soutenir l'économie de leurs villages d'origine. On y voit également comment les Amérindiens du Canada défendent leurs traditions de partage.

Au cours du 18^e siècle en France, notre sœur Marie Durand a résisté pendant 38 ans dans la tour de Constance, demeurant ferme dans sa foi. A la fin du 20^e siècle, en Afrique du sud, notre frère Nelson Mandela est resté constant pendant près de 28 ans dans son opposition au système d'oppression de l'apartheid, dans sa prison de Robben Island. Ces exemples lumineux de **résistance** ne sont pas qu'individuels. Comme membre du Mouvement anti-apartheid de Suisse, je sais que chacune et chacun de nous a apporté son grain de sable.

Depuis longtemps, les chanteurs engagés de la *canción protesta* ont maintenu très haut le flambeau de l'espoir d'un changement. Le barde national nicaraguayen, Carlos Mejía Godoy, a lancé un jour : *Au commencement était le verbe, et le verbe se fit chanson !*

Théo BUSS

⁴⁰ M. Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris : Fayard/ Arles : Actes Sud, 2003.

Post-scriptum

L'essentiel de ce texte était déjà rédigé lorsqu'est tombée la nouvelle de la condamnation par le Vatican du théologien basco-salvadorien Jon Sobrino, l'un des représentants les plus importants de la théologie de la libération. Pour beaucoup, elle a fait l'effet d'une décision venant d'une autre planète, basée sur des livres publiés en 1991 et 1999, sans rapport avec la réalité actuelle. Le commentaire de mon quotidien *El Nuevo Diario* était intitulé « Retour au Moyen-Age ». Sobrino souffre, et il l'a fait savoir : « La Curie ne s'est pas toujours distinguée en étant honnête et très évangélique. Mes collègues et moi avons vécu une longue persécution, depuis 1975. Le pape actuel, Joseph Ratzinger, et le cardinal colombien López Trujillo, ont été les principaux instigateurs de notre persécution. Il n'est ni honnête ni évangélique pour moi de signer un texte – la *notificatio* – où je ne me reconnais pas, et qui ne fait pas de contribution à la lutte cruciale de notre temps pour la foi et la justice. » Les commentaires, ici, vont bon train : politique de pouvoir, dépit face à l'inutilité des efforts faits contre la théologie de la libération (dont Jean-Paul II avait déclaré la mort en 1992), avertissement à la veille de la Conférence des évêques latino-américains (CELAM), qui aura lieu en mai 2007 à Aparecida au Brésil.

Théo Buss, théologien suisse, est aussi formateur de formateurs et journaliste. Il a alterné des années d'engagement en paroisse et dans le Sud (Sicile, Suisse, Bolivie, Nicaragua), avec des responsabilités dans des organismes tels que le Conseil œcuménique des Eglises à Genève et l'organisation Pain pour le prochain en Suisse romande.

Les Eglises se confrontent à la mondialisation

Claire SIXT-GATEUILLE et Jean-François ZORN

Introduction

Qu'elle soit accusée de tous les maux de la terre ou louée pour les perspectives nouvelles qu'elle dégage, la mondialisation est un cadre incontournable dans lequel s'inscrivent les moindres gestes de notre vie économique, sociale, politique, culturelle et religieuse. Dire que le phénomène soit nouveau n'est pas exact, mais les moyens de communication, notamment électroniques et télématiques, ont rendu plus visible le processus de mondialisation et accéléré les échanges tant des messages que des biens. Ceci a entraîné la circulation des personnes dont les moyens de déplacements s'accroissent eux-aussi.

Si dans certains milieux chrétiens on est très critique, comme nous allons le voir, vis-à-vis de la mondialisation – d'une certaine mondialisation –, il ne faut pas oublier que le christianisme est le premier facteur de mondialisation de l'histoire humaine après le judaïsme et avant l'islam, du fait de la vision universelle de son message destiné au monde entier. Dans la langue grecque, l'*oikoumene*, qui donne l'étymologie du terme « œcuménique », désigne la terre habitée, à la fois **la terre habitable**, cultivée et administrée par opposition à la terre en friche, et **la terre entière** c'est-à-dire le monde des hommes. On voit donc que, dès l'origine du christianisme, la vision œcuménique a un double sens qu'elle conserve de nos jours : le sens de la **gouvernance** et le sens de l'**universel**. Dans le Nouveau Testament c'est surtout le second sens, universel, qui est retenu. L'*oikoumene*, c'est le monde entier qui doit recevoir la bonne nouvelle du salut (Mat 24,14 – Rom, 10,18). Le Nouveau Testament n'entre pas encore dans la problématique de la gouvernance, pour s'assurer que la diffusion évangélique se fasse dans un bon ordre. Mais la recherche des effets positifs de l'évangélisation sera la tâche de l'Église dès qu'elle liera son destin avec celui de l'Empire romain.

Aujourd'hui, les Eglises continuent de se penser œcuméniquement. Elles se saisissent du sujet de la mondialisation, puisqu'en 2005, trois textes majeurs ont parus : « l'Appel Agapé » du Conseil

Œcuménisme des Eglises¹, le texte « Les Eglises européennes vivent leur foi dans le contexte de la mondialisation », de la conférence des Eglises Européennes², et « Le livre blanc » des Assises Chrétiennes de la Mondialisation³. D'autres encore existent, mais nous avons choisi ces textes-là car ils présentent tous la mondialisation d'un point de vue œcuménique, et à trois niveaux différents : respectivement mondial, régional (européen), national (français). Chacun définit la mondialisation à sa manière, et prône un positionnement particulier des Eglises face à elle. Les références théologiques et bibliques sont différentes et y sont plus ou moins explicitées. La forme et le statut du texte sont également variés, ainsi que les thèmes abordés et les réponses proposées. Voici quelques extraits de ces textes et quelques clefs de lecture qui nous ont semblé intéressants.

Forme et statut du texte

L'appel AGAPE est le résultat des travaux de la Commission « Justice, paix et création du COE » depuis la conférence mondiale de Harare (Zimbabwe) en 1998 jusqu'à celle de Porto Alegre (Brésil) en 2006 qui devait l'adopter. Il compte quatre pages avec : une introduction présentant une démarche essentiellement de réaction des Églises à la mondialisation avec comme priorité « l'option de Dieu pour les pauvres », une prière à Dieu pour que, par sa grâce, il transforme le monde dans le sens de la justice, et une série d'objectifs à atteindre

¹ Il s'agit d'un document rédigé et publié en 2005 par la Commission « Justice, paix et création » du Conseil œcuménique des Eglises (COE) : « Appel AGAPE – Appel à l'amour et à l'action », 5 p., disponible en français à l'adresse : <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wccassembly/documents/french/pb06f-agape.pdf> ; il s'appuie sur un document plus complet, également de 2005, « Alternative Globalization Addressing People And Earth (AGAPE), A Background Document », 61 p., disponible uniquement en anglais à l'adresse : <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p3/agape-new.pdf>

² « Les Eglises européennes vivent leur foi dans le contexte de la mondialisation », Document de la Commission Eglise et Société de la KEK, la conférence des Eglises Européennes, rédigé en 2005, disponible sur le site www.cec-kek.org, à l'adresse <http://www.cec-kek.org/pdf/CSCGlobalisationFRfinal.pdf>. Version originale en anglais : « *European Churches Living their Faith in the Context of Globalisation* ».

³ « Livre Blanc » des ACM, les Assises Chrétiennes de la Mondialisation, groupement d'Eglises et d'Associations para-ecclésiales françaises, rédigé en novembre 2005 et adopté en janvier 2006, disponible sur le site www.chretiens-mondialisation.org et à l'adresse <http://www.acm2004.org/images/livreblanc.pdf>.

pour les Eglises qui sont autant de défis posés par la mondialisation. En fait, cet appel conclut un document de soixante pages présentant l'ensemble du processus Agape (« AGAPE, A Background Document » en anglais seulement). L'appel dénonce la situation actuelle à laquelle il oppose la « volonté de Dieu », en faveur d'« un monde juste, inclusif et compassionnel », une société de partage, de respect de la vie et de la dignité de chacun, de solidarité en faveur des pauvres « au nom d'une citoyenneté mondiale ». Le texte fait plusieurs fois référence aux forums sociaux mondiaux. Mais il faut noter que l'appel AGAPE, présenté lors de l'Assemblée Générale du COE de Porto Alegre, n'a pas été adopté par celle-ci. Il fut jugé trop général, pétri de bonnes intentions trop vagues, trop manichéen, et devant être retravaillé de manière plus précise.

Le texte de la commission Eglise et Société de la KEK a été écrit en partie en réponse à l'appel AGAPE et se propose de faire partager à la communauté mondiale l'expérience européenne. En quarante-cinq pages, il présente sa prise de position en soulignant les accords et désaccords de la commission avec l'appel AGAPE. Il affirme qu'il existe un modèle alternatif au modèle néo-libéral pour la mondialisation : le modèle de « système social de marché » (modèle européen), et que celui-ci serait plus approprié que la recherche d'une alternative radicale, qui risquerait de tomber dans les excès inverses de ceux du néo-libéralisme. Il développe également son analyse théologique de ce que doit être le message des Eglises, de ce qu'apporte leur expérience et des défis qu'elles doivent affronter, liés à la mondialisation.

Le Livre Blanc des ACM est issu de concertations aux niveaux local et régional de nombreuses organisations chrétiennes françaises. Il présente en soixante-cinq pages le pourquoi d'un regard chrétien sur la mondialisation, puis présente une réflexion autour de quatre axes thématiques : « développement humain pour un avenir durable », « migrations et cultures », « conditions sociales, humaines et économiques de la création de richesses », « gouvernance, régulation et construction de la paix ». Il finit par l'expression du sens de la démarche ayant abouti à ce livre blanc.

Définition de la mondialisation

Le document du COE traite de la mondialisation presque uniquement dans sa dimension économique (commerce, finances, ressources naturelles, agriculture) et ses effets sur les êtres humains et sur la

création. **Les documents européen et français**, quant à eux, prennent en compte non seulement la dimension économique de la mondialisation, mais aussi ses aspects culturels, sociétaux, migratoires et leurs effets sur les personnes humaines et l'environnement.

Position des Eglises face à la mondialisation

L'appel AGAPE : il invite les chrétiens et les Églises à adopter à une attitude anti-mondialiste. Il considère la mondialisation actuelle comme un phénomène néo-libéral créateur d'injustice et mortifère, auquel il faut opposer un autre système, un autre mode de vie, basé sur la *volonté de Dieu*, inspiré de la Bible, et surtout des prophéties d'Amos (5, 24) et d'Ésaïe (10, 1-4) où Dieu menace son peuple et critique son culte s'il se détourne de la justice; une *économie de la vie* en abondance voulue par Dieu (Jean 10, 10) basée sur la coopération, la réciprocité et la solidarité. Ce texte critique beaucoup l'état de choses actuel, insistant sur sa non-adéquation avec une vie en plénitude pour tous les habitants de la création. Il propose de nombreux changements en termes de valeurs (le bien, la justice, l'amour), mais sans faire de réelles propositions sur le « comment réaliser concrètement ces changements en termes de modes de vie? » ou le « comment motiver les acteurs économiques et sociaux actuels à venir à ce changement? ». En présentant un modèle divin chrétien comme alternative au modèle humain néo-libéral, il nous semble présenter un modèle de type théocratique, ou ayant une tendance à la théocratie, un modèle où les Églises n'ont pas d'autre proposition à faire que de souhaiter que Dieu dirige directement les affaires. Sans doute s'agit-il là d'une position radicale, de type prophétique ou utopique, qui se réactive de temps en temps dans l'histoire de l'Église. Elle suppose une vision du monde assez négative, voire désespérée, où il n'y plus rien d'autre à faire que d'attendre une intervention directe de Dieu. On ne peut pas changer la société, il faut donc changer de société.

Le texte de la KEK : après avoir séparé les effets négatifs des effets positifs de la mondialisation, il cherche à voir comment corriger ses effets négatifs tout en refusant de la rejeter. Selon ce texte, la mondialisation n'est pas mauvaise en soi, mais elle comporte des risques, entre autres d'uniformisation culturelle, d'injustice, de non-durabilité, de déséquilibre social entre efficacité économique et cohérence sociale. Le modèle d'un « système social de marché » (dont l'Europe est un exemple imparfait), est une alternative viable à la

mondialisation néo-libérale, car il permet d'appliquer à l'économie de marché des règles assurant une protection sociale. En effet, ce système régule le marché de façon à protéger ceux qui en ont besoin sans donner trop de pouvoir à l'État (pour écarter le risque de totalitarisme) et en maintenant la liberté d'entreprise. Il affirme que tous les domaines ne peuvent être marchandisés et que l'on doit garantir les droits humains fondamentaux. Le but du système social de marché consiste à corriger les effets négatifs de l'économie de marché en lui donnant une orientation éthique et en la régulant (par des règles et des lois définies démocratiquement), tout en préservant ses aspects positifs. Dans ce système, les Églises ont un rôle d'interpellation des gouvernements et des acteurs économiques. Le texte affirme que l'économie sociale de marché est fortement influencée par les valeurs chrétiennes dans lesquelles baignent les cultures européennes, notamment la responsabilité de l'homme devant Dieu qui articule foi et éthique qui produit la justice. Mais les Églises ne peuvent réaliser la justice, elles n'en ont ni la capacité (seul Dieu le peut) ni le monopole (les autres groupes humains n'en sont pas dépourvus). Elles ne peuvent donc se présenter comme les actrices d'une alternative à la mondialisation mais comme les porteuses d'une vision d'un monde nouveau que seul Dieu peut établir et qu'il veut pour le monde. Pour le texte de la KEK, les Églises peuvent changer la société mais n'ont pas le pouvoir de changer de société.

Le texte des ACM présente la mondialisation comme un constat de l'évolution actuelle du monde. Ce n'est pas un phénomène nouveau, mais elle est entrée dans une nouvelle phase que le texte qualifie de libérale. La dimension sociale et sociétale y est affaiblie alors que l'individu et sa capacité d'initiative y sont valorisés. Le texte parle des promesses et des périls de la mondialisation, soulignant lui aussi des aspects positifs et négatifs. Il propose donc de repenser la « culture de consommation », d'affronter les défis posés par le multiculturalisme, de définir les règles de la mondialisation économique et la forme de gouvernance mondiale devenue nécessaire. Il ne propose pas d'alternative à la mondialisation, mais un changement des règles du jeu à l'intérieur de celle-ci pour la rendre viable à long terme et pour tous les êtres humains. Les changements permettraient la transition d'une mondialisation néo-libérale non-durable et sans considération pour les êtres humains à une mondialisation régulée, de l'extérieur par une gouvernance mondiale et des règles, et de l'intérieur par des choix éthiques forts de la part des acteurs de

cette mondialisation. Ce texte propose à la fois des pistes de réflexion et des possibilités d'action, à plusieurs niveaux (local comme international). Les Églises sont un des acteurs de cette mondialisation régulée; à cause de leur histoire, elles peuvent et doivent participer à la construction du « consensus universel » qui conduit à reconnaître une « communauté de destin des hommes » et l'intérêt qu'il y a à agir à ce niveau. Les Églises ne doivent pas se crispier sur le fait qu'elles n'ont plus le monopole de ce consensus et de ce destin, qu'elles en ont même été désappropriées. Mais cela se fait au profit de l'humanité toute entière. Les chrétiens, comme d'autres familles spirituelles, savent en revanche où puiser leurs références. Ces références leur permettent de se réapproprier en toute connaissance de cause le consensus et le destin commun de l'humanité et de la rejoindre sans difficulté. Pour le texte des ACM, les Églises ne peuvent ni changer la société ni changer **de** société, mais contribuer au changement du regard **sur** la société et ce faisant aider les chrétiens à être personnellement plus présents **dans** la société.

Les textes de la KEK et des ACM peuvent être qualifiés d'altermondialistes et leurs positions sont proches. **Les trois textes** critiquent tous l'absence de considération pour les personnes et la création provoquée par la mondialisation néo-libérale et demandent des changements pour que chacun trouve des conditions dignes et décentes de vie et soit protégé dans son identité et son intégrité. Ils se retrouvent sur le besoin de protection de ce qu'ils appellent les « biens publics et services », en disant que tout ne doit pas être marchandisé, et que si ces biens et services publics sont confiés au système économique, cela doit être particulièrement suivi et contrôlé par les autorités civiles. Ce qui distingue ces textes, ce sont les changements demandés, et l'attitude des Églises. **Le texte des ACM** est un appel à une position éthique très forte des chrétiens, **celui de la KEK** propose un positionnement éthique à la fois des chrétiens et des Églises, et leur participation à la construction de la mondialisation. **L'appel AGAPE** a quant à lui une vision holistique selon laquelle les valeurs bibliques devraient se retrouver dans toutes les dimensions du monde et de la vie.

Références chrétiennes, bibliques et théologiques dans les textes

Le texte du COE est le plus explicite sur les références bibliques qu'il cite, utilise et applique directement à la situation présente. **Le texte des ACM** est le moins explicite. Aucun texte biblique n'est cité, mais « la référence à la Bible et à ses diverses expressions ecclésiales » sont considérées comme la source d'une révélation qui se transforme en « mythe fondateur » (p. 13). Des notions bibliques comme le don, la promesse et l'alliance façonnent l'attitude chrétienne et humaine face à la société. **Le texte de la KEK** est le plus théologique des trois. Il part d'une compréhension générale du Dieu trinitaire comme Dieu créateur, un Dieu qui continue son œuvre créatrice. De cette économie selon Dieu, le texte passe à la réalité d'une justice transformatrice liée à la compréhension qu'on peut avoir de la grâce active de Dieu dans le monde. On sent incontestablement l'influence des contextes de rédaction de chaque texte : **celui du COE** est marqué par un certain évangélisme radical qui vient des théologiens des pays pauvres ou émergents du Sud ; **celui de la KEK** est marqué par la réflexion théologique euro-continentale ; **celui des ACM** subit l'influence de la laïcité à la française.

Le texte du COE, avec la longue prière qu'il contient, montre la place prépondérante du christianisme dans la société. Il développe une anthropologie biblique, mais aussi un idéal de société faisant référence explicitement à la Bible. Il demande « Ô Dieu, fais que nos structures économiques s'inspirent des règles de ta maison, où règnent l'amour et la justice ». Les allusions à une vision de l'homme tel que le voudrait Dieu s'opposent aux allusions à sa situation présente. L'homme devrait être digne et libre, dans une création préservée, alors qu'il est, au contraire, rendu apathique face à la souffrance et à l'injustice, poussé par la mondialisation à accepter l'oppression et la souffrance, et tenté par le confort et les vaines promesses de bien-être matériel (voire arrangeant et cupide pour certains).

Les chrétiens devraient être les agents de la transformation du monde, puisqu'ils ont la Bible pour établir le modèle de société qui correspond à la volonté de Dieu. Ce modèle est décrit dans le *Background Document*, dont chaque chapitre est introduit par une citation biblique. C'est un modèle où l'économie se baserait sur le partage et aurait comme norme la protection du pauvre et du faible, où le commerce ne se ferait jamais au détriment des besoins vitaux et

essentiels des être humains, où le pouvoir serait réparti équitablement dans les instances internationales et où les instances financières ne feraient pas de profit au détriment des humains, où les cultures et l'environnement seraient respectés. Contre le néo-libéralisme qui transforme tout en marchandise et met l'argent au cœur de son système, le système alternatif met l'ensemble de la création à son centre. Et il met l'action de Dieu, des Eglises et des chrétiens au centre du processus de transformation du monde, une transformation radicale. Dieu est donc à la fois la référence ultime de ce système et l'un de ses agents à travers ceux qui agissent pour le mettre en place.

Pour le texte de la KEK, la vision chrétienne de l'humanité est une des forces spirituelles de notre culture européenne et de l'ordre social et économique qui en découle. Le « système social de marché » est inspiré des valeurs chrétiennes. Aussi les Eglises ont-elles pour rôle d'interpeller les gouvernements, les sociétés et les instances internationales afin de donner aux réflexions et pratiques économiques et sociales une dimension éthique.

Les références chrétiennes sont plus présentes dans la partie *analyse théologique* où elles sont explicitées : la foi donne une compréhension large de l'économie. En effet, « l'économie de Dieu » prend en compte les trois dimensions de sa création : la communauté humaine, l'environnement et l'économie au sens actuel en tant que gestion responsable. Aussi l'économie devrait-elle prendre en compte les dimensions humaines et écologiques, et non pas seulement la dimension de l'argent. La mondialisation doit rechercher la justice car pour les chrétiens Dieu veut la justice. Par dessus tout, la mondialisation doit accepter qu'il y ait des limites par exemple à la croissance car Dieu s'oppose à toute idolâtrie, à l'idolâtrie du marché donc, et au caractère illimité du néo-libéralisme.

Les Eglises ont à accompagner ceux qui souffrent des mauvais aspects de la mondialisation. Les chrétiens devraient également devenir des exemples d'un nouveau mode de vie qui correspondrait au système social de marché, un mode de vie moins égoïste, où la consommation aurait moins de place, et où chacun serait plus responsable en termes de développement durable et de choix éthiques.

Le texte des ACM affirme que la mondialisation a amené les êtres humains à prendre conscience de « principes universels » (ceux qui régissent les droits de l'homme), qui sont en accord avec les valeurs évangéliques dont ils sont issus mais dont ils se sont détachés,

puisque le monde entier se les est approprié dans une forme de « conscience mondiale ». Les Eglises ont pour rôle d'inviter leurs fidèles à participer à la mise en pratique de ces principes universels, mais ne sont pas au centre du processus. Les chrétiens sont invités à participer à l'alter-mondialisation qui est le changement de forme de la mondialisation par application de ces principes universels, avec cette richesse qui est leur référence à l'Evangile. La participation des chrétiens se fait à titre individuel, et les changements de valeurs proposés pour la mondialisation doivent amener à des valeurs universelles (pas spécifiquement chrétiennes).

Quelques remarques finales

En dehors de son côté « le modèle européen est le meilleur », **le texte de la KEK** est une réponse pertinente à l'**appel AGAPE**. Ce dernier a cependant le grand avantage de faire parvenir aux oreilles des Occidentaux les « cris de la planète » et de leur mettre devant les yeux leurs propres contradictions, lorsque par exemple ils prônent les droits de l'homme et imposent un système économique qui ne les respecte pas. Il nous semble cependant porteur d'une tendance à la théocratie qui pourrait s'avérer dangereuse. En effet, c'est un modèle qui se réfère à un Absolu – Dieu – et qui risque d'absolutiser les pouvoirs et de conduire à la dictature, voire, à terme, de disqualifier le christianisme. **Le texte des ACM**, qui développe plus une réflexion de fond sur ce que l'on peut faire aujourd'hui face la mondialisation sans défendre une alternative à la mondialisation, complète bien celui de la KEK, et il est, par ailleurs, le plus proche de nos préoccupations locales, et donc le plus utile pour mener une réflexion ou une action.

Claire SIXT-GATEUILLE est pasteur proposante au sein de l'Eglise réformée de France.

Jean-François ZORN est professeur d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut protestant de théologie, Faculté libre de Montpellier, France.

Les auteurs étaient tous deux délégués de l'Eglise réformée de France à l'Assemblée générale du Conseil œcuménique des Eglises à Porto Alegre, Brésil, en février 2006.

Les évangéliques et la pauvreté en France : 19^e et 20^e siècles

Histoire d'une évolution théologique et pratique

Neal BLOUGH

Introduction

En évoquant l'action sociale évangélique aujourd'hui en France et le «réseau Michée»¹, Sébastien Fath fait le constat suivant :

«La valorisation générale de l'humanitaire [...] conduit (les évangéliques) par ailleurs à développer leurs activités sociales. Ce faisant, ils poursuivent ou renouent avec une tradition séculaire initiée par les réveils du 19^e siècle.»²

Cette citation suggère que les évangéliques français—qui n'ont pas toujours eu la réputation de faire de l'engagement social ou de l'analyse socio-politique une priorité dans leur pratique de la mission—seraient en train de revenir à une tradition antérieure. S. Fath suggère d'ailleurs une explication et une chronologie de l'évolution qui a eu lieu à ce propos :

«Ralentie dans les années 1940-1960 sous l'effet d'une influence américaine orientée vers le « tout spirituel », l'activité sociale évangélique française a retrouvée depuis les années 1980 des conjonctures hautes.»³

Cet article ne cherche pas à faire autre chose que de commenter ces deux citations. Il est bien connu que le Réveil du 19^e siècle s'accompagne d'une théologie et d'une pratique évangélique où mission et évangélisation n'ont jamais été séparées d'un engagement fort pour

¹ «Le Réseau Michée est un groupe de plus de 275 organisations chrétiennes actives dans les domaines de l'humanitaire, de l'aide au développement, et de la justice, émanant de 74 pays différents.» (<http://www.reseaumichee.org/>).

² Cf. Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau, le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Labor et Fides, 2005, p. 294.

³ *Ibid.*

répondre à la misère humaine, qu'il s'agisse de la pauvreté, de l'esclavage, ou du manque d'accès à l'instruction. Pourquoi donc, à partir des années 1920, cette synthèse commence-t-elle à être mise en question ? Autrement dit, à partir de cette époque dans les milieux évangéliques, la nécessité de l'engagement social devient moins importante sinon suspecte, pour ensuite, resurgir à partir des années 1970-1980. Notre but sera de décrire cette évolution et de chercher à en comprendre les raisons théologiques et historiques. L'objet de cette étude concerne surtout les évangéliques français, mais pour bien saisir l'évolution en question, nous ferons parfois référence à d'autres pays, notamment l'Angleterre ou les Etats-Unis.

Pour des raisons de méthode, il est nécessaire d'englober la notion de « pauvreté » dans la catégorie plus large d'action sociale. S'il est possible de trouver des discours évangéliques concernant la pauvreté, ils sont néanmoins enracinés dans une théologie plus large. Cependant, en parlant d'action sociale, nous ne nous éloignons pas de notre sujet : le 19^e siècle est en Europe celui de l'industrialisation et de l'urbanisation. La misère prolétaire et sa pauvreté sont une évidence pour les évangéliques européens et nord-américains. Ceux-ci étaient bien conscients du fait que les deux grandes idéologies occidentales du 19^e siècle (le capitalisme et le marxisme) relevaient du domaine économique et traitaient directement, bien que de manière différente, les questions de richesse et de pauvreté.

Dix-neuvième siècle et Réveil religieux en France

Après la période du « Désert » et la Révolution française, le protestantisme français, en très grande partie réformé, ne se trouve pas en très bonne santé.⁴ Son histoire est telle que ni le piétisme ni le méthodiste du 18^e siècle n'ont pu le toucher de manière profonde. La première moitié du 19^e siècle voit l'arrivée du Réveil en France. Des courants protestants, essentiellement de type piétiste, méthodiste, et baptiste (et donc étrangers) y font leur entrée.

⁴ «Les historiens qui ont étudié cette période s'accordent pour constater un « marasme » théologique directement lié au manque de formation des pasteurs français, héritiers des temps de persécution, du Désert. La philosophie rationaliste des Lumières, hostile à l'idée d'un Dieu révélé au travers de la Bible, est alors répandue, tandis que les paroisses, souvent dépeuplées, manquent de ministres du culte » (S. Fath p. 94). Voir aussi à ce propos André Encrevé, *Les protestants en France de 1800 à nos jours*, Paris, Editions Stock, 1985, le chapitre 2, « les protestants de l'âge romantique (1800-1850) ».

Le Réveil du 19^e siècle est héritier de celui du 18^e. De même que le premier piétisme allemand fut engagé sur le plan social, le méthodisme du 18^e s'intéressait et s'adressait aux classes les plus pauvres. Cette tendance va se poursuivre avec le Réveil au 19^e siècle. Notons que, d'une certaine manière, ces mouvements partagent l'optimisme des Lumières : le progrès est possible, le monde pourrait être meilleur qu'il ne l'est actuellement. L'accent wesleyen sur la sanctification reflète et renforce cet optimisme.

Dans les cas anglais et américain du 19^e siècle, le Réveil s'accompagne du mouvement abolitionniste. Pour l'Angleterre, il suffit de penser à l'exemple de William Wilberforce.⁵ Aux Etats-Unis, des hommes comme Jonathan Blanchard (premier président de Wheaton College) et Charles Finney se font remarquer par une critique radicale de l'esclavage.⁶

En France, le Réveil produit toute une série d'associations et d'institutions nouvelles, où nous voyons le lien déjà classique entre mission, évangélisation et engagement social.⁷ Jean Baubérot note une véritable vitalité sociale du protestantisme français à cette époque :

« Dans les entreprises novatrices comme, lors de la première moitié du 19^e siècle, la lutte pour l'abolition de l'esclavage aux colonies, l'introduction de nouvelles méthodes pédagogiques ou les débuts d'une législation sociale, on ne trouve pas, certes, que des protestants, mais on en trouve une proportion très significative, ainsi que des œuvres et des sociétés protestantes ».⁸

Pour comprendre la suite, nous devons noter la chose suivante : même si le Réveil vient de l'étranger, l'identité « évangélique » en

⁵ Voir l'article de Jean-François Zorn, « Wilberforce, William (1759-1833) », in : Pierre Gisel (sous direction), *Encyclopédie du Protestantisme*, deuxième édition, PUF & Labor et Fides, 2006, p. 1539.

⁶ Cf. Donald W. Dayton, *Discovering An Evangelical Heritage*, Harper & Row Publishers, 1976. Pour Blanchard, chapitre 1, pour Finney, chapitre 2.

⁷ Entre autres : la Société biblique de Paris (1818), la Société des Traités religieux (1821), la Société des Missions évangéliques (1822), le Comité pour l'encouragement des écoles du dimanche (1826), la Société pour l'encouragement de l'enseignement primaire (1829), la Société évangélique de France (1833), la Communauté des diaconesses de Reuilly (1842), la Société centrale d'évangélisation (1847), les Asiles de la Force, (John Bost, 1848) .

⁸ Cf. Jean Baubérot, *Le retour des Huguenots, la vitalité protestante XIX^e-XX^e siècle*, Cerf, Labor et Fides, 1985, p. 22.

France au 19^e siècle est portée en très grande partie par les milieux réformés :

« On ne saurait trop le souligner : le mouvement de Réveil qui traverse le protestantisme français au 19^e siècle a d'abord et avant tout profité aux Eglises luthériennes et réformées [...] tant en matière de création de paroisses et de temples, qu'en terme d'organisations nouvelles ou de vitalité théologique. »⁹

Les Eglises libres voient le jour à cette époque, mais en dépit du schisme qui explique leur existence, elles se considèrent comme faisant partie intégrante du paysage « réformé ». Les baptistes, méthodistes, et assemblées de frères sont en train de naître, mais restent de petits groupements identifiables au sein d'une tendance évangélique plus large, multiforme et diverse.

Le débat théologique entre orthodoxes et libéraux existe bel et bien, mais il a lieu surtout au milieu d'une grande famille et non pas entre deux groupements d'Eglises totalement distincts. Autrement dit, au 19^e siècle en France, le terme « évangélique » ne signifie pas, en termes d'appartenance, ce qu'il signifie aujourd'hui.¹⁰

Pendant le dernier tiers du 19^e siècle, les débats théologiques se poursuivent et deviennent parfois très vifs, produisant par exemple un schisme douloureux au sein de l'Eglise réformée au début des années 1870. Cependant, la majorité des réformés sont encore « évangéliques » à ce moment-là¹¹ et la conscience sociale se trouve toujours des deux côtés et non pas seulement chez les uns aux dépens des autres.

Pendant cette même période l'industrialisation et l'urbanisation suivent leur chemin. La Commune pose la question économique de manière criante. Les protestants, qu'ils soient « évangéliques » ou « libéraux », amorcent un début de réflexion nouvelle :

⁹ Cf. S. Fath, p. 98.

¹⁰ « Ce terme (évangélique)... au 19^e siècle... se rapporte autant au courant doctrinal réformé qui lutte contre les innovations théologiques des libéraux qu'aux Eglises revivalistes de type professant. », S. Fath, p. 100. Voir aussi les ouvrages cités de Jean Baubérot et d'André Encrevé à ce propos.

¹¹ « ... En 1872, la majorité des réformés français professe désormais une théologie protestante d'orientation évangélique : sans l'influence en profondeur du Réveil, on ne peut comprendre cette mutation. » (S. Fath, p. 99) Voir A. Encrevé, ch. 4 « la crise doctrinale et le schisme de l'Eglise réformée », pp. 95-118.

« Tout en étant très nettement condamnée, la Commune amenait quelques responsables protestants à accepter peu à peu l'idée qu'il ne fallait pas aborder les problèmes sociaux de façon fragmentaire. On commence, en 1872-73, à parler de la « question sociale » au singulier. »¹²

Parmi les premières réponses pratiques, nous trouvons des exemples s'inscrivant totalement dans la tradition du Réveil, mais plus explicitement tournée vers les milieux urbains. Ce sera par exemple la mission McAll :

« En janvier 1872, une première salle d'évangélisation est ouverte à Belleville. Bientôt, grâce au concours de Ruben Saillens (1855-1942) et à un soutien protestant international, l'œuvre de McAll s'étend rapidement ».¹³

Ce qui sera appelée la « Mission Populaire Evangélique » reflète le milieu évangélique large dont nous avons déjà parlé.¹⁴ Une dizaine d'années plus tard, en 1881, ce sera l'implantation de l'Armée du Salut en France. Elle est, elle aussi, un pur produit du Réveil wesleyen et sa réputation d'engagement contre la pauvreté n'a jamais été mise en question.¹⁵ C'est aussi dans ces années-là et dans ces mêmes milieux que va naître une tendance nouvelle, désignée en français sous le nom de « christianisme social » et en anglais de « Social Gospel ».¹⁶ Jean Baubérot nous montre à quel point ce courant n'est pas étranger au monde évangélique de l'époque :

« Durant l'automne de 1878, Tommy Fallot (1844-1904) pasteur à l'Eglise évangélique libre de la Chapelle du Nord et qui par ailleurs, s'occupe d'une

¹² Jean Baubérot, *Le retour des Huguenots*, Cerf, Labor et Fides, p. 114.

¹³ S. Fath, 126. Voir aussi J. Baubérot, pp. 115-116.

¹⁴ « [...] Cette œuvre missionnaire évangélique et interconfessionnelle où collaborent réformés, baptistes, libristes et autres méthodistes, a représenté le premier mouvement de Réveil français spécifiquement orienté vers le prolétariat urbain. » (S. Fath, p. 127)

¹⁵ « Dès sa naissance, l'Armée du Salut conduisit la lutte sociale un nom de l'Evangile et fonda hôpitaux, asiles, foyers, maisons pour enfants et jeunesse abandonnée », Emile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, PUF 1964, p. 332.

¹⁶ « A la fin du 19^e siècle, le Christianisme social chercha à dialoguer avec le socialisme y compris marxiste. Walter Rauschenbusch aux Etats-Unis, Leonhard Ragaz en Suisse illustrent ce courant animé en France par les pasteurs Elie Gounelle et Wilfred Monod ». (Jean-Paul Willaime "Action Sociale", *Encyclopédie du protestantisme*, PUF 2006, p. 15)

salle de la Mission Mac All dans le quartier de la Villette, donne une série de prédications qui manifeste une nouvelle optique [...]. Selon Fallot, il convient d' « établir la royauté du Christ dans tous les domaines » et surtout « dans le domaine social ». [...] Il déclare avec insistance que le salut individuel—qui reste capital—entre « dans le plan collectif de Dieu qui est [...] la constitution d'une nouvelle humanité ».¹⁷

Nous savons la suite de l'histoire, les schismes qui en ont résulté, les camps qui se sont formés, les batailles théologiques que vont se livrer « orthodoxes » et « libéraux ». Nous pouvons en trouver des traces et des indices annonciateurs dans les textes et les événements de la fin du 19^e siècle. Nous savons ces choses. Mais les acteurs d'alors – eux – les ignoraient.

Comme l'affirme l'historien américain Mark Noll, le christianisme social est aujourd'hui associé à des tendances théologiques libérales. Mais pendant cette période, le même type de réflexion se retrouvait également dans des milieux nettement « évangéliques ».¹⁸ Jean Baubérot le dit de la manière suivante :

« L'origine théologie du christianisme social... a pris racine dans le terreau du Réveil dont les différentes œuvres ont constitué une sorte de pré christianisme social ».¹⁹

On constate autrement dit que, dans les périodes précédant un schisme, avant que celui-ci ne devienne vraiment effectif, les camps sont moins tranchés et les oppositions ultérieures n'existent pas encore de manière aussi nette. Dans le cas qui nous concerne, il existe, au sein des courants « évangélique » et « libéral » de la fin du 19^e et du début 20^e siècle, une réflexion et une pratique sociale qui disparaîtront progressivement chez les évangéliques pour ne se trouver ensuite représentées que dans « l'autre camp ».

Comme je l'ai suggéré, la tentation existe toujours de vouloir projeter en arrière les résultats d'un conflit qui aboutit au schisme. Il existe cependant une raison importante pour expliquer pourquoi il serait injuste de le faire dans ce cas précis. Même dans les milieux

¹⁷ Cf. J. Baubérot, pp. 116-117.

¹⁸ « The Social Gospel is often associated with more liberal trends in theology... At the same time, however, themes of social service associated with the Social Gospel were also prominent among such more evangelical bodies as the Salvation Army [...] » : cf. : Mark Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Eerdmans, 1992, p. 306.

¹⁹ J. Baubérot, p. 128.

évangéliques de la fin du 19^e siècle, l'optimisme quant aux possibilités de changement social reste plus au moins présent, et cela jusqu'à la Première Guerre Mondiale qui, elle, marquera à différents égards un véritable tournant.

Ce constat est vrai du mouvement évangélique plus ou moins dans son ensemble. A la fin du 19^e siècle, aux Etats-Unis, les Eglises protestantes historiques, qui ont presque toutes des racines dans les réveils évangéliques, ont toujours une vision « réformatrice » de la société, et il en sera ainsi jusqu'à la Première Guerre Mondiale.²⁰ N'oublions pas que pour ceux qui ont organisé la grande Conférence missionnaire d'Edimbourg en 1910 – avec pas moins de 1200 délégués et 150 sociétés de missions représentées – l'évangélisation du monde entier dans une génération semblait un but possible à atteindre.²¹

L'après Première Guerre Mondiale

La Grande Guerre qui éclate quatre ans plus tard produit un choc incroyable : oui, les pays les plus « civilisés » du monde, qui avaient pour but d'apporter cette même civilisation un peu partout, se sont montrés capables de la plus grande boucherie de l'histoire.

²⁰ « The older Protestant bodies continued also to dominate conceptions of public moral reform at the end of the nineteenth century. The drive to renovate society, which had loomed so large with the antebellum revivalists, continued as a potent force in American life at least through the First World War » : cf. M. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, p. 295).

²¹ « To many American Protestants at the end of the 19th century and in the early years of the twentieth, it seemed as if the evangelization of the world was within reach » : cf. Mark Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, p. 294. En ce qui concerne la conférence d'Edimbourg, plusieurs commissions de travail l'ont préparée, la première abordant la prédication de l'Evangile au monde non-chrétien tout entier. Selon Jean François Zorn, « Son travail préalable avait consisté à faire le bilan des régions du monde déjà évangélisées et celles qui ne l'étaient pas encore, avec pour but d'entreprendre une campagne d'évangélisation progressive du monde entier en une seule génération » : cf. J-F Zorn, *Le Grand siècle d'une mission protestante*, Paris, Karthala & Les Bergers et les Mages, 1993, p. 697).

« Au sortir des tranchées, les générations perdues creusent, parmi les survivants, un vide béant que l'optimisme revivaliste d'avant-guerre est impuissant à combler ».²²

Un autre événement important vient ici renforcer le pessimisme ambiant : la Révolution russe et la mise en place d'une Union soviétique athée qui discréditent aux yeux de beaucoup le marxisme.

Sur le plan théologique, la fin de la guerre correspond plus ou moins au schisme entre fondamentalistes et modernistes.²³ A partir de ce schisme, le monde « évangélique » se définira de plus en plus comme orthodoxe et « spirituel », s'occupant presque exclusivement d'évangélisation, tandis que la réflexion et la pratique sociopolitique iront de l'autre côté. Désormais, le christianisme social se trouve nettement dans le camp libéral.

Il est nécessaire de signaler un autre changement important dans le contexte français. De plus en plus, et surtout à partir de 1938, l'identité évangélique est portée en France par les milieux professants et non plus par une partie importante du monde réformé. A ce moment précis, ces Eglises sont ultra-minoritaires et n'ont pas forcément une conscience théologique enracinée dans l'histoire. L'identité théologique de ces groupes se forge contre les autres, c'est-à-dire contre les libéraux. Ainsi les choses se crispent et le dialogue devient de plus en plus difficile, voire impossible.

C'est précisément dans ce contexte que s'introduit une influence théologique américaine (le fondamentalisme) qui contribue au renforcement dans les deux camps d'identités de plus en plus opposées l'une à l'autre.²⁴ En 1920 se crée l'Union des Chrétiens Evangéliques :

« Autour de la prestigieuse figure du doyen Emile Doumergue (1844-1937), une mobilisation évangélique se cristallise sur une ligne protestataire, parfois très virulente [...]. Son apologétique souvent sommaire, plus

²² S. Fath, p. 140.

²³ « Au sortir de la Première Guerre mondiale, les défis posés par la « Haute Critique » des textes bibliques se posent dans tous les pays occidentaux, générant des types de réactions relativement similaires, partagés entre tenants du changement et partisans de la rigidité dogmatique. » (S. Fath, p. 160) Voir notre article « Evangélisme et fondamentalisme au cours du 20^e siècle aux Etats-Unis », in : *Fac réflexion*, n° 24, (1993) pp. 4-15.

²⁴ Il nous semble que cette période et ces questions méritent une étude approfondie.

tournée vers la réaction « contre » que vers des propositions élaborées, la rend peu fréquentable par la plupart des modérés». ²⁵

Cette Union a certainement joué un rôle important pour la survie de la théologie évangélique, mais «elle contribue cependant à jeter les bases d'un pôle orthodoxe intransigeant, influencé par le fondamentalisme doctrinal protestant qui prend discrètement racine en France durant cette période». ²⁶

Le type de théologie qui se développe dans les milieux évangéliques français à partir de ce moment ressemble à beaucoup d'égards à ce qu'on peut rencontrer en Amérique du Nord dans les milieux protestants fondamentalistes. C'est ici, nous semble-t-il, que se trouve le nœud du problème. Tout en insistant sur une nécessaire orthodoxie face au libéralisme, cette théologie ne contribue pas à une réflexion sur le monde ou sur une action sociale possible.

A partir de la fin de la Première Guerre mondiale, la théologie évangélique reflète le pessimisme ambiant de l'époque, surtout dans ses expressions dispensationaliste et pré-millénariste. Selon Mark Noll, ces expressions de la foi évangélique ont surtout souligné l'apostasie des Eglises institutionnelles, le déclin de la civilisation, et la nécessité pour les chrétiens de se séparer des institutions «impies». ²⁷ Nous constatons ici de la part de «petites églises» une méfiance réelle face à tout ce qui est institutionnel, une attitude qui est encore renforcée par leur ecclésiologie très souvent congrégationaliste. Les courants théologiques évangéliques de cette période considèrent le monde comme un lieu dangereux ; ils insistent sur la nécessité d'une évangélisation qui n'a pas besoin d'engagement social, et annoncent la fin des temps. ²⁸ Pour être spirituel, il ne faut surtout pas s'occuper du monde, lequel, de toute façon, va vers sa perte.

Si les évangéliques du 19^e siècle avaient une théologie qui incorporait bien une réflexion sur le monde et ses structures socioéconomiques, à partir des années 1920, ce souci légitime est progressivement remplacé par un accent presque exclusif sur l'évangélisation et la piété personnelles. Si réflexion il y avait sur les événements

²⁵ S. Fath, p. 153.

²⁶ Ibid.

²⁷ Mark, Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind*, Eerdmans, 1994, p. 119.

²⁸ M. Noll, *Id.*, p. 120.

historiques et politiques, cette théologie les situait presque toujours dans une perspective eschatologique qui annonçait la fin du monde. ²⁹

Mark Noll, lui-même évangélique, est très sévère dans le jugement qu'il porte sur cette période. Même s'il reconnaît la nécessité d'avoir insisté sur l'orthodoxie théologique face au libéralisme, il parle – au moins pour le cas des Etats-Unis – du « désastre intellectuel du fondamentalisme ». ³⁰ D'après lui, le problème réside dans le fait que la théologie évangélique s'est coupée de ses racines protestantes historiques pour ne se concentrer que sur des courants théologiques plutôt récents et nouveaux. Quelle est la solution ? Pour M. Noll, c'est une théologie saine et enracinée dans l'histoire. Chaque fois que la théologie évangélique s'est enrichie pour sortir du ghetto fondamentaliste, ce qui commence à partir des années 1940-1950, ça a été en faisant appel aux ressources théologiques historiques qui se trouvent dans les traditions calviniste, luthérienne, anglicane et anabaptiste. ³¹

Dans les situations de conflit extrême, telle que la crise fondamentaliste/moderniste, la tentation de séparatisme et de pessimisme est toujours forte, surtout pour une petite minorité qui se sent trahie. La tendance est alors de réagir et de stigmatiser de façon globale ce qui se trouve chez l'autre. Dans le cas précis, si l'autre met l'accent sur le social, cela ne peut qu'être mauvais, puisque sa théologie n'est pas bonne. Cependant, une telle polarisation court le risque de provoquer un oubli de sa propre histoire, y compris l'histoire partagée avec l'autre. Elle court le risque de provoquer l'oubli de ce qu'on avait en commun avec l'autre, et de ce qu'on pourrait encore trouver de positif chez lui.

La période contemporaine

Aujourd'hui, la théologie évangélique est de plus en plus consciente qu'elle doit se laisser questionner par l'histoire, ainsi que par le contexte actuel. L'engagement missionnaire et la pratique de l'évangélisation placent souvent les évangéliques contemporains devant des questions de type socio-économique, sinon politique. Rien

²⁹ M. Noll, *Id.*, p. 165. «Political activism went into eclipse among evangelicals during the 1930s at the same time that political reflection reached an absolute nadir». (*Scandal*, p. 168)

³⁰ Titre du chapitre 5, *Scandal*, pp. 109-144.

³¹ *Scandal*, p. 138. Il s'agit toujours du contexte américain, mais on peut constater plus ou moins la même chose pour la France.

que le fait de savoir qu'il existe tant d'Églises évangéliques dans les pays où règne la famine contribue à stimuler la réflexion théologique et missiologique évangélique. Ce n'est donc pas par hasard que le réseau Michée existe.

Le réseau Michée pousse le monde évangélique à ouvrir ses horizons, et peut-être à se souvenir des 18^e et 19^e siècles. Même si le Défi Michée peut se réclamer en même temps des Déclarations évangéliques de Lausanne³² et de Manille,³³ il représente néanmoins une approche plus globale des problèmes de la pauvreté et de la misère.³⁴

Ce « pas de plus » pourrait permettre à la théologie évangélique de mieux se rappeler ses racines historiques et de revenir ainsi vers une pensée et une pratique plus structurelle, à l'image de celle qui s'est manifestée dans la lutte contre l'esclavage au 19^e siècle. Avec Sébastien Fath, nous pensons que la préoccupation presque exclusive pour l'individu dont le monde évangélique fait preuve, aux dépens des structures – un héritage du 20^e siècle –, n'est pas forcément la

³² « Nous affirmons que Dieu est à la fois le Créateur et le Juge de tous les hommes ; nous devrions par conséquent désirer comme lui que la justice règne dans la société, que les hommes se réconcilient et qu'ils soient libérés de toutes les sortes d'oppression ». *Déclaration de Lausanne* (1974), in : Klauspeter Blaser, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de traditions missionnaires. Perspectives œcuméniques*, Cerf/Labor et fides, 2000, p. 115.

³³ « L'Évangile authentique doit se manifester par des vies transformées. Un service plein d'amour doit accompagner notre proclamation de l'amour de Dieu et la mise en pratique de ses exigences de justice et de paix doit accompagner notre annonce du Royaume de Dieu ». *Le Manifeste de Manille* (1989) in : K. Blaser, p. 451.

³⁴ « ... Nous avons entendu parler des effets dévastateurs de la mondialisation sur les communautés pauvres autour du monde. Nous reconnaissons l'importance du marché pour une économie saine, mais nous rejetons la tendance qui donnerait au marché un statut suprême, donnant aux biens de consommation le pouvoir de définir notre identité, et abandonnant le sort des pauvres aux forces du marché. Nous nommons cela de l'idolâtrie. Bien que la mondialisation contribue à la création des sociétés plus ouvertes, l'effet final est une exclusion massive des pauvres. Peut-être la tâche sociale la plus urgente de l'Église pour notre génération est-elle de proposer une alternative attirante aux déséquilibres injustes de notre ordre économique mondial, et aux valeurs de sa culture de consommation. Dieu nous appelle à construire des « tours jumelles » mondiales de justice et de paix. Nous avons besoin de créer une coalition de compassion. » (« La déclaration du Défi Michée sur la mission intégrale », http://www.reseaumichee.org/home/la_mission_integrale/michee_declaration).

meilleure approche pour aborder la question de l'action sociale et de la pauvreté aujourd'hui.³⁵

Le renouveau de la théologie évangélique en France n'en est à cet égard qu'à ses débuts, et « reste [...] très fragile ». ³⁶ Imaginer l'avenir de cette approche n'est pas du domaine de l'historien, même s'il peut souhaiter son développement.

Neal Blough est professeur d'histoire de l'Église à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, France.

³⁵ Pour S. Fath, la pensée évangélique « ... continue à privilégier une approche centrée vers la régénération individuelle et la solidarité locale, au risque d'une cécité partielle... ou complète aux causes structurelles des inégalités » (p. 295).

³⁶ S. Fath, p. 295. S. Fath cite Frédéric de Coninck comme l'exemple de quelqu'un qui contribue à théoriser la pratique à partir de la théologie. Son dernier livre continue à mener une réflexion importante à cet égard. Voir : Frédéric de Coninck, *Agir, travailler, militer. Une théologie de l'action*, Collection « perspectives anabaptistes », Editions Excelsis, 2006, 631 p.

Mondialisation : définitions, paradoxes, modèle biblique et propositions¹

Jean-Pierre MOLINA

Définitions

Il n'est pas facile de faire l'unanimité sur le sens du mot « mondialisation ». C'est qu'il cherche à rendre compte d'une réalité elle-même source de profonds désaccords. Le mot existe avant sa définition et nous participons à sa progressive clarification. Il s'éclaire par des questions telles que : qu'est-ce qui empêche d'employer un autre terme pour désigner la même réalité ? De quoi n'est-il pas synonyme ? « Mondialisation » n'est pas synonyme d'universalisme, d'internationale ouvrière, de citoyens du monde, d'œcuménisme...etc. Évidemment « mondialisation » peut, à l'occasion, servir d'équivalent à chacun de ces termes. En effet, le mot peut avoir deux sortes de signification : celle qu'annonce sa morphologie et celle de l'usage courant. Morphologiquement, « mondialisation » est un mot formé sur le même modèle que éradication, carbonisation, colonisation, canonisation, privatisation...etc. Il désigne en principe l'expansion de n'importe quoi (processus, pouvoir, maladie, idée...) à l'échelle mondiale. Mais ce n'est pas ainsi qu'il nous intéresse ; ce n'est pas sa valeur passe-partout qui lui donne assez de nouveauté pour le porter au cœur des débats les plus actuels.

« Mondialisation » nous intéresse par son autre signification, celle que lui prête aujourd'hui l'usage courant et qui se retrouve dans toutes nos interviews de référence. Dans l'usage courant, « mondialisation » a presque toujours un sens néo-libéral. Au point que, pour lui conférer provisoirement un contenu plus libertaire, ou simplement plus ouvert, on parle de « l'autre mondialisation ». Le reste du temps, ce mot désigne l'aspect totalitaire de l'ouverture mondiale, l'obligation

¹ Remarques théologiques sur la mondialisation à partir de 20 interviews recueillies par Stéphane Lavignotte.

faite aux peuples d'accepter le libéralisme économique comme religion universelle, son côté « fait accompli » où, contrairement à l'internationalisme, le monde est chez vous sans que vous l'ayez invité. Il sert à nommer une situation qu'à tort ou à raison le locuteur estime nouvelle : ce degré d'ouverture des frontières à partir duquel on a l'impression qu'il n'y a plus rien à ouvrir ni aucun refuge pour s'isoler si bien que la concurrence elle-même (entre producteurs, mais aussi entre les langues et les idées) disparaît au profit de l'élimination du concurrent ; le moment où la transparence devient un enfer au lieu de représenter l'habit de la sincérité.

Bien sûr, il existe des vertus à l'ouverture des frontières et à la libre communication mais c'est à l'aide d'autres mots qu'on en parle. Et ces mots, on a le droit de vouloir les interchanger mais pour quel bénéfice ? Exemple : « La mondialisation permet aussi l'intervention des grandes ONG sur tous les lieux de la planète où les droits de l'homme sont violés ». Certes ! L'action humanitaire des ONG est donc ainsi reconnue comme accompagnement moral du néo-libéralisme dans son mouvement d'expansion planétaire, classée comme épiphénomène du capitalisme souverain. C'est bien ce qu'on voulait dire ? « La mondialisation des économies locales provoque des faillites et du chômage mais crée davantage d'emplois qu'elle n'en supprime ». Tant mieux mais pour qui ? Un chauffard écrase votre enfant et quand vous déplorez qu'on lui laisse son permis de conduire on vous explique : « L'automobile meurtrière est l'outil de travail grâce auquel le conducteur nourrit ses neuf enfants. Faites le calcul : le solde en enfants vivants est positif ». Ce raisonnement tient la route (!) mais ne répare pas l'irréparable. La notion de mondialisation sert aujourd'hui à évoquer des situations de cet ordre-là, qui prétendent réconcilier le profit des uns et le désespoir de beaucoup d'autres.

J'emploierai donc le mot dans un sens résolument négatif : celui des effets totalitaires produits par l'expansion mondiale d'un modèle exclusif de société et d'échanges caractérisés par la domination sans merci du néo-libéralisme. Car je ne confonds pas la mondialisation, situation donnée à un moment donné, et les outils dont elle se sert (Internet, droit des femmes...etc.)

Paradoxes

L'ensemble de phénomènes économiques et de modes de penser qu'on s'accorde à appeler « mondialisation » ou « globalisation » s'impose comme empire de la communication immédiate et univer-

selle, qu'il s'agisse de communication verbale, de voies de communication ou de circulation des avoirs monétaires. Mais, dans le même temps, la circulation des personnes est très loin de bénéficier de la même liberté que celle des marchandises et l'acte de se trouver une place dans la société des hommes s'apparente à une performance de haut niveau. La réalité la plus « globalisante » qui se puisse imaginer provoquerait donc de l'isolement et du rejet ? Cette incertitude transparaît dans le langage quotidien où de nouveaux termes, vite usés, vite remplacés ou redoublés par des synonymes jugés provisoirement meilleurs, cherchent à cerner par approximation successive de quoi et de qui l'on parle quand on s'intéresse à la difficulté... d'assimilation ? D'intégration ? D'insertion ? De citoyenneté ? De sorte que les personnes dont l'échec en ces domaines est le plus patent vont de l'étranger, plus ou moins compatriote des « sans-papiers », au SDF (Sans- domicile-fixe), catégorie généralement très nationale, voire nationaliste, et tout à fait hors société, en passant par le chômeur dont « l'employabilité » fait question. Cette liste a une fâcheuse tendance à s'allonger au point qu'après avoir découvert « l'exclu », le langage des affaires sociales a fini récemment par inventer « l'inclus », qui devient à son tour une sorte de catégorie sociale particulière, tant il est vrai que le fait de se trouver tout simplement à sa place là où l'on est ne va plus de soi. Au fond, l'opposition dedans-dehors joue un rôle aussi important dans l'expérience des personnes que la domination d'un modèle unique de société dans l'expérience des peuples. Car la mondialisation s'impose à tous mais ne fait pas place à n'importe qui.

La mondialisation est un raccourcissement de l'espace qui permet de manipuler le temps : la filature qui met ses ouvriers au chômage en France pour ouvrir trois usines en Turquie en bénéficiant de la faiblesse des salaires et de la non-protection sociale de ses nouveaux salariés fait fructifier son argent au 21^e siècle et produire ses usines au 19^e. Ce travail sur le temps représente la rentabilisation maximale d'une imposture scientifique : l'évolutionnisme érigé en Loi de progrès social grâce à laquelle les riches ont le droit de s'instituer en idéal des pauvres et d'exploiter leur retard.

Dans la même direction vont les remarques de tous ceux, patrons et employés, qui dénoncent une concurrence commerciale faussée par le contraste entre absence de frontières économiques et incohérence des réglementations sociales : tandis que la protection sociale est affaire locale, les inégalités se mondialisent parfaitement. Il n'est pas

rare que ce constat provoque des appels aux pouvoirs politiques, non pour protéger les conquêtes ouvrières mais pour les sanctionner comme autant de délits d'obstacle à la liberté des prix. Autant annoncer tout net : ce n'est pas l'ogre qu'il faut condamner parce qu'il est cannibale mais les enfants puisqu'ils sont comestibles.

Ainsi, depuis que l'humanité entière dispose du même catalogue d'appareils, de vêtements ou de services devant lequel rêver, le cultivateur camerounais est clairement devenu l'inférieur du SDF français dans le domaine de la consommation. Experts chevronnés ou citoyens sans grade, les personnes qui s'expriment sur la mondialisation lui attribuent presque toutes ces deux fonctions : uniformisation et accentuation des déséquilibres, privatisation des profits et internationalisation des inégalités. Et il ne sert à rien d'expliquer ce désordre par un « trop peu de mondialisation », comme s'il suffisait de ne pas entraver le vaste mouvement du marché unificateur pour que naturellement il nous fasse passer de la liberté mercantile à l'équité sociale. « L'Europe des marchands fera naître l'Europe des citoyens » disait un slogan des années 80. La même illusion alimente à l'échelle mondiale la bonne conscience néo-libérale dont l'anthropologie se réduit à une équation : citoyen = client.

Modèles bibliques

La Bible abrite plusieurs ancêtres du Petit Poucet pour nous aider à vivre et penser la confrontation de l'énorme et de l'intime : Joseph et Pharaon, David et Goliath... qui eux-mêmes annoncent l'apocryphe magnifique mis en forme par Charles Perrault. Ces récits montrent que les petites bêtes ne mangent pas les grosses – ou alors la grosse n'est pas celle qu'on croyait. Mais qu'il est possible à David de vaincre Goliath, si David est l' élu du vrai Dieu. Ainsi, il ne suffit pas de s'autoproclamer exception française ou postérité légitime de Jean Calvin pour résister à l'acculturation. Car c'est l'Éternel qui donne la victoire. Si David oublie l'Éternel, il redevient une proie devant le géant. Et quand David a vaincu le géant blasphémateur combien de temps lui faudra-t-il pour devenir à son tour une sorte de Goliath idolâtre de sa propre force ? Il avait refusé les armes de Saül mais il s'est approprié l'épée de Goliath (1Sam 21, 9-10). Demeurera-t-il jusqu'au bout l'humble champion du Seul Seigneur légitime ou ne finira-t-il pas par glisser au service de son propre armement, de sa propre puissance ? De même, Poucet s'approprie les bottes de l'ogre qui lui permettent de vaincre le monstre et de sauver ses frères. Sans

coup férir, ses descendants qui vivent à l'ère de la communication, sont aujourd'hui tous chaussés de bottes de 7 lieues qui leur permettent d'être informés à la vitesse du son et de se déplacer plus vite que lui. Et qui les entraînent à prendre des décisions beaucoup plus vite que la pensée ne court... Problème : Poucet a des bottes d'ogre et un estomac d'enfant. Comment doit-il faire pour garder les bottes sans attraper un appétit à la pointure de ses chaussures? Ou l'estomac dans les talons? Ou un ulcère?

Comme Pharaon, l'ogre est une figure de Pouvoir : ses filles portent des couronnes. César, dans le Nouveau Testament, nous offre une autre figure de pouvoir, mondial et divinisé, qui préfigure évidemment les variantes modernes d'empire ou d'impérialisme. C'est lui qui « confisque la belle idée de mondialisation ». Mais le César moderne qui s'appelle « Marché » a quelque chose de nouveau par rapport à l'empereur des temps bibliques : la divinité de l'empereur assurait au pouvoir romain une ubiquité approximative à l'intérieur d'un polythéisme où son prestige religieux devait bien subir une certaine concurrence. Au 21^e siècle, César est judéo-islamo-christianisé, ce qui donne à son empire toute la puissance d'inquisition d'un monothéisme (ou d'un mono athéisme ?).

Quant à la société mondiale vue comme « village global », comment ne pas la rapprocher de Babel, entreprise de démesure, d'orgueil et d'espérance? Elle a sa sœur radieuse dans la Jérusalem d'Apocalypse dont le rempart colossal est percé de 12 portes constituées chacune d'une seule perle. Ces portes restent ouvertes nuit et jour ! Pourquoi alors ne pas abattre carrément la muraille ? Pour que l'ouverture universelle n'engendre pas l'anonymat, bien sûr.

Propositions

En matière de résistance à la pensée unique et de respect des modes de vie non intégrés à l'empire de l'argent-loi, la modestie est de mise. En effet, il ne s'agit pas simplement de réformer un taux de TVA ou même de démanteler un paradis fiscal. Il s'agit de dualisme : cette propension de la créature à constamment annuler les plus belles inventions – l'universalisme par exemple – en les transformant en objets de racket. Il s'agit du combat entre le bien et le mal, qu'il ne nous appartient pas de gagner une fois pour toutes. Car, à cette échelle, nous savons QUOI faire mais nous ne savons pas LE faire.

Quoi faire? Réguler, ériger en norme universelle la plus exigeante (celle qui protège le mieux les ressources en eau par exemple) et non

la plus économique à court terme, gérer le marché au lieu de lui obéir. Autrement dit, VOULOIR. Mais comment faut-il s'y prendre pour vouloir ensemble, à la mesure de la planète ?

Le faire? Oui, et sans attendre puisque la découverte de la panacée universelle est trop improbable pour constituer un motif honnête d'attribution. On ne peut ici donner que des orientations : instaurer des relations directes par dessus les frontières entre producteurs et consommateurs, utiliser les mécanismes bancaires pour donner à ceux qui ne veulent pas se vendre les moyens de leur autonomie, bâtir des coopératives transfrontalières, etc. C'est ce qu'ont entrepris plusieurs Églises et bon nombre d'individus en s'engageant, par exemple, dans *Oikocredit*.² C'est aussi ce que voudraient bien tenter des producteurs chez qui l'amour du métier entraîne le besoin de donner un sens à leur production. Et qui ne peuvent y parvenir par leurs seuls moyens, car l'éthique n'est pas un condiment qu'il suffirait d'ajouter pour que tout le plat des échanges se trouve transformé. Sur le marché mondial, la morale qui triomphe est celle de l'ogre et la loi qui s'impose est celle du poids : le gros mange le petit, donc le petit a tort face au gros. À partir de ces contraintes, l'entreprise qui veut produire propre et vendre équitable est vouée à la faillite si elle ne s'appuie pas sur une solidarité populaire (mouvement de consommateurs) ou une protection légale.

Quant aux communautés de foi ou de conviction, elles ne peuvent se borner à donner des avis ni renoncer à le faire. Mais quel meilleur avenir pour elles que de s'engager selon le slogan œcuménique bien connu à « rendre habitable la terre habitée » ?

Jean-Pierre MOLINA est pasteur de la Mission populaire évangélique de France.

² *Oikocredit* est « l'un des quelques fonds d'investissement éthiques qui financent des projets de développement dans le Sud au bénéfice de personnes désavantagées et marginalisées. Financé par des fonds privés, Oikocredit est une société coopérative unique en son genre qui encourage les investisseurs à investir leurs fonds de manière socialement responsable ».

La place du chrétien dans le monde

Ou de l'implication des chrétiens et des Eglises dans le cadre du Défi Michée

Stéphane LAUZET

Introduction

Le Défi Michée est une campagne internationale créée à l'initiative de l'Alliance Evangélique Mondiale et du Réseau Michée, plate-forme regroupant environ 250 Organisations non gouvernementales (ONG) évangéliques. Il appelle particulièrement les chrétiens évangéliques à se mobiliser contre la pauvreté, en signant l'appel Michée. Il s'agit de rappeler aux dirigeants de notre planète les engagements qu'ils ont pris de réduire la pauvreté de moitié d'ici à 2015.

L'observateur attentif, pour peu qu'il soit historien, remarquera que dès l'origine, le christianisme a développé ce que nous appelons une action sociale et a invité chacun (y compris les dirigeants) à agir pour le bien.

Il ne lui échappera pas que les réveils religieux ont toujours comporté une dimension sociale. On pense à Charles Finney¹ et à ses convertis qui lancèrent plusieurs réformes sociales (notamment la lutte contre l'esclavage). On peut évoquer aussi John Bost², le fondateur des asiles du même nom ou à John Wesley³, tout autant prédicateur de l'Evangile que prophète de la justice sociale. Ou bien encore, Henri Dunant, le fondateur de la Croix-Rouge, ou la multitude de ces missionnaires qui ne se contentèrent pas d'annoncer le salut en Jésus-Christ, mais travaillèrent à améliorer les conditions de vie des peuples vers lesquels ils étaient envoyés.

¹ Charles Grandison Finney (1792-1875), pasteur presbytérien, est à l'origine, aux Etats-Unis, du second Grand Réveil.

² Fils du pasteur du Réveil Ami Bost, d'origine suisse, John Bost (1817-1881), lui-même pasteur, incarne, par son œuvre sociale, «le protestant français du Réveil».

³ John Wesley, (1703-1791) pasteur anglais – et anglican – à l'origine, avec son frère Charles, du Réveil méthodiste.

Le missiologue R. Pierce Beaver écrit: «on peut remonter le cours de l'Histoire jusqu'aux apôtres pour se rendre compte que l'action sociale a toujours accompagné l'effort missionnaire. Tout au long du 19^e siècle, les missionnaires travaillèrent à l'implantation d'écoles et d'industries locales. Ils s'opposèrent au commerce des esclaves. Ils combattirent avec acharnement pour les droits de l'homme en Chine. Ils s'opposèrent à l'esclavage social et économique des démunis et des parias dû au système des castes, en Inde».

Ce même observateur ne manquera pas de remarquer que les évangéliques ont baissé la garde au 20^e siècle, et abandonné ce bel élan. Il semble bien que nous en payions encore le prix puisque nous nous interrogeons sur le bien fondé d'une démarche comme celle du Défi Michée.

Je vous propose, dans un premier temps, de mettre en évidence les raisons qui peuvent être avancées pour se soustraire à une quelconque responsabilité de type social ou politique. Ce sont celles qui ont été avancées surtout au début du 20^e siècle. Ensuite, nous rappellerons quelques étapes décisives qui ont amené les chrétiens évangéliques à reconsidérer leur positionnement, leur présence au monde. Enfin, nous soulignerons les fondements bibliques sur lesquels il nous est possible de nous appuyer pour justifier un engagement de ce type.

Quatre bonnes raisons pour ne pas se soucier des questions sociales et politiques :

Au fil de l'histoire, les chrétiens évangéliques ont été confrontés à différentes versions du christianisme. La plupart du temps, leur énergie a été entièrement absorbée à défendre leurs propres points de vue et à combattre les thèses adverses. Comme souvent, on se définit en s'opposant. Même si le combat est légitime, la façon de l'aborder peut, quelquefois, créer un certain déséquilibre. Les quatre points suivants ont souvent amené les chrétiens, pourtant soucieux de fidélité, à négliger tel ou tel aspect du message de l'Evangile :

- La lutte contre le *libéralisme théologique* et la nécessité de défendre un christianisme biblique et historique, faisant porter tous les efforts sur les points essentiels de la doctrine.
- L'opposition à l'*Evangile social*, lequel s'oppose à l'Evangile du salut. Ses propagateurs affirment qu'il ne faut pas «conduire des individus au ciel, mais... transformer la vie sur terre pour qu'il y

règne l'atmosphère céleste ». Ils identifient le Royaume de Dieu à « la reconstruction de la société sur des fondements chrétiens ».

- Le pessimisme lié aux circonstances dramatiques, guerres et autres. Ces événements tragiques tendent à montrer qu'il est décidément impossible de réformer l'homme et la société, tellement l'être humain est dépravé.
- Une vision pré-millénariste de l'histoire. Le monde court à sa perte et seule la seconde venue du Seigneur changera quelque chose : à quoi bon tenter quoi que ce soit puisque tout est appelé à disparaître ?

Quatre étapes décisives :

Au cours des années 1960, la société entre dans une période de profondes mutations. Contestation de l'autorité, rejet du matérialisme, dénonciation de l'hypocrisie du monde des adultes, recherche d'authenticité, revendication de sa liberté, prise de conscience de plus en plus forte de la globalité du monde (le monde est un village). Cette remise en cause touche aussi l'Eglise et amène à s'interroger sur la place des chrétiens dans le monde.

1. – **La Déclaration de Wheaton**, en 1966⁴, souligne « la priorité de la prédication de l'Évangile à toute créature et le témoignage chrétien associé à l'action sociale évangélique ». Les participants à ce congrès missionnaire appellent les évangéliques à « prendre ouvertement et fermement position pour l'égalité sociale, la liberté et toutes les formes de justice sociale de par le monde entier ».

2. – **Le Congrès international pour l'évangélisation mondiale à Lausanne** en 1974 souligne que « l'évangélisation et l'engagement sociopolitique font tous deux partie de notre devoir de chrétien » tout en affirmant que l' « Eglise doit accorder la priorité à l'évangélisation ».

⁴ En avril 1966, se tint à Wheaton, Illinois (Etats-Unis) un congrès sur la mission mondiale de l'Eglise [Congress on the Church's Worldwide Mission], sous les auspices de deux organismes américains : l' Interdenominational Foreign Mission Association (IFMA) et l'Evangelical Foreign Missions Association (EFMA).

3. – **La Consultation sur le rapport entre l'évangélisation et la responsabilité sociale**, organisée aux Etats-Unis, à Grand Rapids (Michigan), en juin 1982, sous les auspices du Comité de Lausanne et de l'Alliance évangélique mondiale, amène le mouvement évangélique à préciser sa compréhension de la place du chrétien dans le monde : « L'Évangile est la source dont découlent l'évangélisation et la responsabilité sociale ». L'engagement social du chrétien est à la fois une conséquence de l'évangélisation et une préparation à l'évangélisation ; tous deux doivent aller de pair.

4. – **La déclaration de Quérétaro – Mondialisation et Pauvreté – 2003**. Cent quatre-vingt cinq dirigeants d'ONG chrétiennes, membres du Réseau Michée, originaires d'une cinquantaine de pays, se sont retrouvés au Mexique pour réfléchir à la question de la mondialisation et de la pauvreté. Dans la déclaration finale, ils affirment qu' « en tant que disciples du Christ, nous devons remettre en cause ce qui est au cœur de la mondialisation économique contemporaine, à savoir l'idolâtrie de Mammon. La résistance aux pressions de la société de consommation – une société construite sur de fausses suppositions et des valeurs biaisées – n'est pas facultative. Les problèmes que pose le capitalisme global ne sont pas simplement, ni même d'abord, économiques ou techniques mais moraux et spirituels ». Ils invitent les Eglises à « manifester [leur] préoccupation pour la justice et en faveur d'une gestion responsable des ressources ». La déclaration traduit la conviction des participants d'être « appelés à la tâche prophétique qui consiste à faire pression pour que les dirigeants du monde remplissent le mandat que Dieu leur a donné en ayant le souci des plus pauvres ».

Ces rapports et déclarations témoignent d'une prise de conscience et d'un souci de cohérence. Leur lecture n'est pas sans soulever quelques questions qui tournent autour de la notion même de politique et du rôle que l'on entend faire jouer à l'Eglise en la matière.

Cela conduit à préciser les points suivants :

- Jésus ne s'est jamais engagé politiquement au sens le plus restreint du terme. Il n'a pas créé de parti ni même tenté d'infléchir la politique de César ou d'Hérode. Pourtant, son ministère a eu une dimension politique dans la mesure où les valeurs et les normes qu'il a mises en avant modifiaient la vie de ceux qui les ont suivies.
- Certaines situations personnelles ne peuvent être résolues que si le système change. Aider les personnes en difficulté, sans chercher à intervenir sur ce qui est la cause de leurs problèmes, n'est pas

très réaliste (s'il y a beaucoup d'accidents à un carrefour, faut-il multiplier les ambulances ou installer des feux tricolores?).

- L'enseignement de l'Écriture a des répercussions d'ordre social mais il existe un risque bien réel de politiser le christianisme et de réinterpréter la foi selon des schémas d'action sociale et politique. La foi chrétienne ne peut être réduite ou identifiée à un programme politique.

Quatre bémols

1. L'Église ne doit pas négliger, ni même oublier, sa mission première, à savoir l'invitation lancée à chaque individu d'être réconcilié avec Dieu en vue de sa rédemption personnelle.
2. La couleur politique de l'Église peut, quelquefois, n'être qu'un écho de l'« idéalisme moral et politique de la culture environnante ». Si le discours de l'Église n'est qu'une déclinaison religieuse des idées du monde, à quoi cela rime-t-il (thermomètre ou thermostat)?
3. L'Église, en tant que telle, est-elle vraiment compétente?
4. On ne doit pas mésestimer la réalité du péché, de la corruption et de la dépravation de l'homme.

Les fondements bibliques

Les chrétiens sont dans le monde mais ne sont pas du monde. Quel rapport entretiennent-ils avec le siècle dans lequel ils vivent? Comment leur présence se manifeste-t-elle? L'Église, en tant que Corps de Christ, a-t-elle un rôle et un message spécifiques? Sa mission est-elle de changer le monde ou, alors, d'inviter chacun à changer de monde? Le Royaume de Dieu est-il à venir? Est-il à construire? Appartient-il à l'aujourd'hui ou n'est-il que du registre de l'espérance? Le chrétien doit-il s'engager dans le monde et dans la vie sociale ou, au contraire, s'isoler?

Pour justifier notre réponse, il nous faut revenir sur cinq points essentiels de la doctrine chrétienne :

1. Dieu

Dieu est le Créateur de toutes choses selon ce que nous dit le livre de la Genèse. Tout lui appartient, rien n'est à rejeter de ce qu'il a créé. Il s'intéresse à la totalité de sa création. De plus, si on lit bien l'Ancien et le Nouveau Testament, on y découvre qu'il condamne une religion qui ne se limiterait qu'à des activités cultuelles dissociées de

la vie réelle, du service motivé par l'amour et de l'obéissance morale du cœur. La véritable religion, c'est bien de visiter les orphelins et les veuves (Jacques 1, 27). Dieu règne sur les nations. Le livre du Deutéronome (Deut. 10, 14) affirme qu'il règne sur toutes choses, il est le roi universel. Selon le livre de Daniel (Daniel 4, 32), Dieu agit comme il lui plaît avec les habitants de la terre. Il se soucie de l'ensemble de l'humanité (voir le livre de Jonas) et le prophète Amos témoigne du souci de Dieu de voir la justice présente au sein de toutes les nations. Les reproches faits aux nations païennes portent justement sur leur cruauté, etc. Nahum rappelle que Dieu veut que la justice règne dans toutes les nations et toutes les communautés humaines. D'après Romains 2, 14-15, la loi morale est inscrite dans le cœur humain et doit être respectée par tous. L'intérêt de Dieu pour l'ensemble de l'humanité et non un groupe particulier, est sans doute le mieux exprimé par le passage de l'évangile de Jean, au chapitre 3, le verset 16, passage qui souligne que Dieu a donné son Fils unique **parce qu'il aime le monde.**

2. L'homme

L'être humain est créé à l'image de Dieu. Il a des qualités qui le distinguent des animaux et sa valeur intrinsèque réside dans ce statut spécial. Cette simple affirmation justifie notre attitude par rapport à l'être humain. Je note que Jésus lui-même, en mettant côte à côte l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain, place très haut notre niveau de responsabilité. L'homme est présenté comme gérant de la création (dans le livre de la Genèse) et la question de Caïn « suis-je le gardien de mon frère? » appelle une réponse positive qui souligne, dès le départ, la responsabilité de chaque être humain vis-à-vis de l'autre.

3. Jésus-Christ

Il nous faut réfléchir aux conséquences de l'incarnation. Si Dieu s'est fait homme pour s'approcher de lui, qu'est-ce que cela veut dire pour moi dans mon rapport à l'autre? En tant que disciple de Jésus, comment vais-je, moi aussi, aller jusqu'au plus profond de la misère de mon frère en humanité? Et que faire de ces textes des Évangiles où Jésus est ému de compassion?

4. Le salut

Le salut est plus qu'un passeport pour le ciel, plus qu'une auto-réformation de la personne. C'est une transformation qui commence dès notre oui au Seigneur pour ne s'achever qu'à son retour. Tous les aspects de l'existence sont concernés. Nous sommes invités à marcher en nouveauté de vie, de progrès en progrès. Si Jésus Sauveur est le Seigneur, ses principes d'amour, de justice, d'honnêteté, de liberté, d'affranchissement par rapport au mal, aux puissances de l'argent doivent se voir dans notre vie. Si notre foi est sans œuvre, elle est morte (épître de Jacques). Nous sommes sauvés pour pratiquer de bonnes œuvres (Ephésiens 2, 10 ; Tite 2, 14). Celles-ci manifestent l'amour de Dieu et sont belles et utiles aux hommes (Tite 3, 8) parce qu'elles peuvent aussi les conduire à le glorifier (1 Pierre 2, 12). Sans s'y attarder, il vaut la peine de souligner que la justice pour Jésus ne signifie pas uniquement être dans une relation juste avec Dieu par la foi. Cela veut aussi dire, vivre une relation juste avec Dieu par l'obéissance et avoir des relations justes avec les autres. L'homme juste est celui qui vit en accord avec la loi de Dieu. Déjà le Deutéronome (Deut. 6, 20-26) stipule qu'obéir à la loi, c'est cela être juste.

5. L'Eglise

Elle est la seule société organisée qui existe pour le bénéfice de ceux qui n'en sont pas membres. Distincte du monde, elle est composée pourtant de personnes qui sont invitées à être sel de la terre et lumière du monde. Derrière ces deux métaphores, s'expriment l'engagement et l'implication que l'on attend des chrétiens. Par ailleurs, le Psaume 15 répond à la question de savoir qui peut venir adorer Dieu. La réponse est claire : « celui qui marche dans l'intégrité, qui pratique la justice, qui dit la vérité dans son cœur, qui ne calomnie pas, qui ne fait pas de mal à son prochain, qui tient ses promesses. » Nous sommes invités à chercher le Royaume de Dieu et sa justice.

Le Royaume de Dieu est de l'ordre du déjà et du pas encore. L'Eglise devrait être un signe de cet « à – venir », manifestant par son style de vie quelque chose du Royaume qui vient. N'est-ce pas ainsi qu'il faut lire Actes 2 : la description de l'Eglise primitive, bâtie sur le fondement des apôtres, et développant une réelle solidarité et un partage concret entre tous ses membres ?

Conclusion

En quelques décennies, nous avons pris la mesure de l'extrême fragilité du monde que nous habitons. Nous avons découvert que les autres humains et les autres peuples ne sont pas les seuls à être menacés par nos entreprises et nos projets. La planète elle-même est devenue vulnérable. Du coup, c'est l'idée même que nous nous faisons de l'activité humaine qui s'en trouve changée.⁵

En 1979, le philosophe Hans Jonas publie *Le Principe responsabilité*.⁶ Il s'y interroge sur l'idée que nous nous faisons de notre action sur le monde. Le plus urgent, selon lui, ne serait plus de le transformer mais de le protéger. Il propose de prendre du recul par rapport au projet occidental et invite à reconsidérer l'idée que l'on se fait du bien comme projet philosophique et collectif.

Ces deux citations disent quelque chose du désarroi dans lequel le monde où nous vivons se trouve. Bien sûr, nous attendons de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habitera ! Bien sûr, nous savons que rien ne peut vraiment changer si le cœur de l'homme n'est pas changé ! Bien sûr, nous savons que le monde privilégie le plus fort au détriment du plus faible, la rentabilité et le profit au détriment du bien être de l'homme ! Nous n'avons pas le pouvoir, mais nous pouvons avoir de l'influence. Nous n'avons pas forcément les solutions à tous les problèmes, mais nous avons une petite idée de ce qui est bien et de ce qui est mal, de ce qui est juste et de ce qui est injuste.

Témoigner de Jésus-Christ, c'est aussi cela ! C'est inviter chacun à lever les yeux, à regarder au Créateur, à se situer dans une juste relation avec lui, à accepter de prendre sa place de créature et à aimer la dépendance dans laquelle il nous place.

Le Défi Michée, en plus d'être un plaidoyer en faveur des plus pauvres, constitue également une formidable occasion de reconsidérer notre propre positionnement vis-à-vis de notre Créateur et vis-à-vis de nos frères.

Stéphane Lauzet est pasteur de l'Union des Eglises libres de France et secrétaire général de l'Alliance évangélique française.

⁵ Jean-Claude Guillebeaud, *La Force de conviction*, Paris, Seuil 2005

⁶ Ed. du Cerf, 1990 ; ré-éd. Flammarion, 1999, collection Champs.

DOCUMENTS ANNEXES

Document I

Alliance pour la justice économique et écologique (*Covenanting for Justice in the Economy and the Earth*)

Alliance réformée mondiale (ARM)
24ème Assemblée générale, Accra, Ghana
30 juillet – 13 août 2004

Introduction

1. En réponse à l'appel urgent présenté par les Églises membres d'Afrique australe qui se sont rencontrées à Kitwe en 1995, et consciente du caractère de plus en plus urgent de la question de l'injustice économique mondiale et de la destruction de l'environnement, la 23ème Assemblée générale (Debrecen, Hongrie, 1997) avait invité les Églises membres de l'Alliance réformée mondiale (ARM) à entrer dans un processus de « reconnaissance, d'éducation et de confession » (*processus confessionis*). Les Églises ont réfléchi sur le texte d'Ésaïe 58,6 « ... briser les chaînes de l'oppression et le joug de l'injustice, et libérer les opprimés », alors qu'elles entendaient les cris de leurs frères et sœurs du monde entier et se rendaient compte des menaces qui pèsent sur la création en tant que don de Dieu.

2. Depuis lors, neuf Églises membres se sont engagées par une déclaration de foi (*faith stance*) ; certaines sont en train d'entrer dans un processus d'alliance ; d'autres ont étudié la question et en sont arrivées à reconnaître la profondeur de la crise. En outre, l'Alliance réformée mondiale, – en partenariat avec le Conseil œcuménique des Églises, la Fédération luthérienne mondiale et des organisations œcuméniques régionales –, s'est engagée dans des colloques dans toutes les régions du monde, depuis Séoul/Bangkok en 1999 jusqu'à Stony Point (New York, États-Unis) en 2004. D'autres colloques ont eu lieu, avec des Églises du Sud à Buenos-Aires en 2003, et avec des Églises du Sud et du Nord à Londres-Colney en 2004.

3. Réunis à Accra (Ghana) en Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale, nous sommes allés visiter les prisons d'esclaves d'Elmina et de Cape Coast, où des millions d'Africains ont été traités en marchandises, vendus et soumis à l'horreur de la répression et de la mort. Les cris qui proclament « plus jamais cela » sont démentis par la persistance des

réalités du trafic d'êtres humains et par l'oppression due au système économique mondial.

4. Aujourd'hui, nous en arrivons à prendre une décision qui engage notre foi (*faith commitment*).

Lire les signes des temps

5. Nous savons que la création continue de gémir, qu'elle est réduite en esclavage, qu'elle attend d'être libérée (Romains 8, 22). Les cris de ceux qui souffrent nous interpellent, ainsi que les blessures de la création elle-même. Nous voyons un rapport tragique entre les souffrances des personnes et les dommages causés au reste de la création.

6. Les signes des temps sont maintenant encore plus inquiétants, et il convient de les interpréter. Les racines de ces menaces massives envers la vie sont avant tout le résultat d'un système économique injuste défendu et protégé par de puissants moyens politiques et militaires. Les systèmes économiques sont une question de vie ou de mort.

7. Nous vivons dans un monde scandaleux qui refuse l'appel de Dieu à la vie pour tous. Le revenu annuel des personnes les plus riches, représentant 1 % de la population du monde, est égal à celui des 57 % les plus pauvres, et 24.000 personnes meurent chaque jour des conséquences de la misère et de la malnutrition. La dette des pays pauvres ne cesse de croître, alors que ceux-ci ont déjà remboursé plusieurs fois le montant des emprunts initiaux. Des guerres, déclenchées par la recherche de ressources, coûtent la vie à des millions de gens, tandis que des millions d'autres meurent des suites de maladies qu'on aurait pu prévenir. La pandémie universelle du VIH/sida atteint la vie dans toutes les parties du monde et touche les plus pauvres, là où il est impossible de se procurer des médicaments génériques. La majorité des personnes pauvres sont des femmes et des enfants, et le nombre des gens vivant dans la pauvreté absolue avec moins d'un dollar américain par jour continue d'augmenter.

8. La politique de croissance illimitée dans les pays industrialisés, et la recherche du profit par les sociétés transnationales ont abouti au pillage de la planète et endommagé sérieusement l'environnement. En 1989, c'était chaque jour qu'une espèce disparaissait, vers 2000, c'était chaque heure. Le changement climatique, la diminution des réserves de poisson, la déforestation, l'érosion des sols et les menaces qui pèsent sur l'eau douce font partie de ces conséquences tragiques. Des groupes humains sont désorganisés, des moyens d'existence sont perdus, les régions côtières et les îles du Pacifique sont menacées de submersion et les tempêtes augmentent. Des taux élevés de radioactivité menacent la santé

et l'environnement. Des formes de vie et des connaissances culturelles sont brevetées en vue de profits financiers.

9. Cette crise se rattache directement au développement de la mondialisation économique néo-libérale qui se fonde sur les convictions suivantes :

- une concurrence sans restriction, la consommation à tout prix, la croissance économique illimitée et l'accumulation de richesse sont ce qu'il y a de mieux pour l'ensemble du monde ;
- la (possession de) propriété privée n'implique aucune obligation sociale
- la spéculation sur le capital, la libéralisation et la dérégulation des marchés, la privatisation des services publics et des ressources nationales, un accès sans restriction accordé aux investissements étrangers et aux importations, la réduction des impôts et l'absolue liberté des mouvements de capitaux assureront la richesse de tous ;
- les obligations sociales, la protection des pauvres et des faibles, les syndicats et les relations entre les personnes, sont subordonnés au processus de croissance économique et d'accumulation du capital.

10. Il s'agit là d'une idéologie qui prétend être la seule possible, sans solution de rechange, qui demande un flot incessant de sacrifices de la part des pauvres et de la création. Elle fait la promesse fallacieuse de sauver le monde grâce à la création de richesse et à la prospérité, affirmant sa primauté sur la vie et exigeant une soumission absolue, équivalant à de l'idolâtrie.

11. Nous reconnaissons le caractère démesuré et complexe de la situation. Nous ne recherchons pas de réponse simpliste. Parce que nous sommes à la recherche de la vérité et de la justice et que nous regardons à travers les yeux des personnes qui sont pauvres et qui souffrent, nous voyons bien que le dés-ordre mondial actuel a ses racines dans un système économique extrêmement complexe et immoral qui est défendu par un empire. Par le terme d'« empire », nous entendons le concours de pouvoirs économiques, culturels, politiques et militaires constituant un système de domination sous la conduite de nations puissantes en vue de protéger et de défendre leurs intérêts.

12. En économie libérale classique, l'état est là pour protéger la propriété et les contrats privés dans le cadre du marché concurrentiel. Grâce aux luttes du mouvement ouvrier, l'état a commencé à réguler les marchés et à veiller au bien-être du peuple. Depuis les années 1980, du fait de la transnationalisation du capital, le néolibéralisme a entrepris le démantèlement des fonctions de protection sociale de l'état. Sous le néolibéralisme, l'objectif de l'économie consiste à augmenter les profits et le rendement

pour les propriétaires des capitaux de production et de financement, tout en excluant la majorité de la population et en traitant la nature comme une marchandise.

13. Les marchés sont devenus mondiaux, tout comme les institutions politiques et juridiques qui les protègent. Le gouvernement des États-Unis d'Amérique et ses alliés, avec les institutions internationales de la finance et du commerce (Fonds monétaire international, Banque mondiale, Organisation mondiale du commerce) utilisent des alliances politiques, économiques ou militaires pour protéger et avantager les intérêts des détenteurs de capitaux.

14. Nous constatons la convergence dramatique entre la crise économique d'une part, et l'intégration de la mondialisation économique et de la géopolitique d'autre part, le tout étant appuyée par l'idéologie néo-libérale. Il s'agit d'un système mondial qui défend et qui protège les intérêts des puissants. Ce système affecte et enchaîne tout le monde. En termes bibliques, ce genre de système d'accumulation de la richesse aux dépens des pauvres est une forme d'infidélité à l'égard de Dieu et porte la responsabilité de souffrances humaines qui auraient pu être évitées, et cela s'appelle Mammon. Jésus nous dit que nous ne pouvons servir à la fois Dieu et Mammon (Luc 16, 13).

Confession de foi (*confession of faith*) face à l'injustice économique et à la destruction écologique

15. Une décision engageant notre foi (*faith commitment*) peut être exprimée de diverses manières en fonction des traditions régionales et théologiques : comme confession (*confession*), comme acte de confesser notre foi avec d'autres, comme déclaration de foi (*faith stance*), comme décision d'être fidèles à l'alliance de Dieu. Nous choisissons le mot confession, non dans le sens d'une confession doctrinale classique, – l'Alliance réformée mondiale n'étant pas habilitée à faire ce genre de confession –, mais pour manifester la nécessité et l'urgence d'une réponse concrète aux problèmes de notre temps et à l'appel de Debrecen. Nous invitons les Églises membres à recevoir notre témoignage commun et à y répondre.

16. Prenant appui sur notre tradition réformée, et ayant lu les signes des temps, l'Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale affirme que la justice économique au niveau mondial est un élément essentiel pour l'intégrité de notre foi en Dieu et pour notre qualité de disciples en tant que chrétiens. Nous croyons que l'intégrité de notre foi est en jeu si nous gardons le silence ou si nous refusons d'agir face au système actuel de la

mondialisation économique néolibérale, en conséquence de quoi, nous faisons cette confession (*we confess*), devant Dieu et les uns en face des autres.

17. Nous croyons en Dieu, le Créateur, celui qui maintient toute vie, qui nous appelle à être ses partenaires dans la création et la rédemption du monde. Nous vivons dans la promesse que Jésus Christ est venu afin que tous aient la vie en plénitude (Jean 10,10). Guidés et soutenus par le Saint-Esprit, nous nous ouvrons à la réalité de notre monde.

18. Nous croyons que Dieu est souverain sur toute la création. « Au Seigneur, la terre et ses richesses » (Psaume 24, 1).

19. C'est pourquoi nous rejetons l'ordre économique mondial actuel imposé par le capitalisme néo-libéral et tout autre système économique, y compris les économies entièrement planifiées, qui défie l'alliance de Dieu en excluant de la plénitude de la vie les pauvres, ceux qui sont vulnérables et l'ensemble de la création. Nous refusons toute prétention de l'empire économique, politique et militaire qui porte atteinte à la souveraineté de Dieu sur la vie et qui agit en opposition à la juste loi de Dieu.

20. Nous croyons que Dieu a fait une alliance avec toute la création (Genèse 9, 8-12). Dieu a suscité sur terre une communauté fondée sur la perspective de la justice et de la paix. L'alliance est un don de la grâce qui ne saurait être vendu au marché (Ésaïe 55, 1). C'est une économie de grâce pour toute la création et ses habitants. Jésus montre qu'il s'agit d'une alliance sans exclusive dans laquelle les pauvres et les marginaux sont des partenaires préférentiels, et il nous appelle à placer la justice « envers ces plus petits » (Matthieu 25, 40) au centre de la vie de la communauté. Toute la création est bénie et intégrée dans cette alliance (Osée 2, 18 ss.).

21. C'est pourquoi nous rejetons la culture de la consommation triomphante et l'avidité basée sur la compétition et l'égoïsme du système néolibéral du marché mondial, – ou de tout autre système – qui prétend représenter la seule et unique solution.

22. Nous croyons que toute économie, dans la maison de la vie qui nous a été donnée par l'alliance de Dieu en vue de protéger la vie, doit rendre compte devant Dieu. Nous croyons que l'économie existe pour être au service de la dignité et du bien-être des personnes dans la communauté humaine, dans les limites de ce que la création peut supporter. Nous croyons que les êtres humains sont appelés à choisir Dieu plutôt que Mammon et que confesser notre foi est un acte d'obéissance.

23. C'est pourquoi nous rejetons l'accumulation sans réglementation de la richesse et la croissance sans limite qui ont déjà coûté la vie à des millions de personnes et détruit une si grande partie de la création de Dieu.

24. Nous croyons que Dieu est un Dieu de justice. Dans un monde de corruption, d'exploitation et de convoitise, Dieu est, de façon toute spéciale, le Dieu des indigents, des pauvres, des exploités, de ceux à qui on fait du tort et que l'on maltraite (Psaume 146,7-9). Dieu demande des relations justes avec toute la création.

25. C'est pourquoi nous rejetons toute idéologie, tout régime économique plaçant le profit avant les personnes, qui n'a nul souci de la création et qui privatise les dons de Dieu destinés à tous. Nous refusons tout enseignement qui apporte sa caution – au nom de l'Évangile – à ceux qui supportent ce genre d'idéologie ou qui refusent de résister à celle-ci.

26. Nous croyons que Dieu nous appelle à nous tenir aux côtés de ceux et celles qui sont victimes de l'injustice. Nous savons ce que le Seigneur demande de nous : pratiquer la justice, aimer la miséricorde et marcher humblement avec Dieu (Michée 6,8). Nous sommes appelés à nous dresser contre toute forme d'injustice économique et écologique, « afin que le droit jaillisse comme les eaux et la justice comme un torrent intarissable » (Amos 5,24).

27. C'est pourquoi nous rejetons toute théologie qui prétendrait que Dieu n'est qu'avec les riches et que la pauvreté est de la faute des pauvres. Nous refusons toute forme d'injustice détruisant les relations justes – pour motif de genre, de race, de classe sociale, de handicap ou de caste. Nous refusons toute théologie affirmant que les intérêts humains dominent la nature.

28. Nous croyons que Dieu nous appelle à entendre les cris des pauvres et les gémissements de la création, ainsi qu'à suivre la trace de la mission publique de Jésus Christ, venu pour que tous aient la vie, et qu'ils l'aient en plénitude (Jean 10,10). Jésus apporte la justice à ceux et celles qui sont opprimés et donne du pain à ceux et celles qui ont faim ; il libère les prisonniers et rend la vue aux aveugles (Luc 4,18) ; il apporte soutien et protection à ceux et celles qui sont brisés, aux étrangers, aux orphelins et aux veuves.

29. C'est pourquoi nous rejetons toute pratique ou tout enseignement de l'Église qui exclurait les pauvres et le souci de la création de sa mission ou qui apporterait sa caution à ceux qui sont venus « pour voler, tuer et perdre » (Jean 10,10) plutôt que pour suivre le Bon Berger, venu pour la vie de tous (Jean 10,11).

30. Nous croyons que Dieu appelle les hommes, les femmes, les enfants de tous lieux à se rassembler, riches et pauvres, pour soutenir l'unité de l'Église et sa mission, afin que la réconciliation, à laquelle le Christ nous appelle, devienne visible.

31. C'est pourquoi nous rejetons toute tentative de séparer, dans la vie de l'Église, justice et unité.

32. Nous croyons que nous sommes appelés, par l'Esprit, à rendre compte de l'espérance qui est en nous par Jésus-Christ, et nous croyons que la justice prévaudra et que la paix règnera.

33. Nous nous engageons à rechercher une alliance universelle pour la justice économique et écologique dans la maison de Dieu.

34. Nous confessons humblement cette espérance, sachant que nous aussi nous sommes sous le jugement de la justice de Dieu.

– Nous reconnaissons la complicité et la culpabilité de ceux et celles qui, consciemment ou non, bénéficient du système économique mondial néolibéral actuel; nous reconnaissons que cela concerne des Églises et des membres notre propre famille réformée et c'est pourquoi nous appelons à une confession des péchés.

– Nous reconnaissons que nous nous sommes laissés captiver par la culture de la consommation et par l'avidité et l'égoïsme concurrentiels du système économique actuel. Cela a bien trop souvent pénétré jusqu'à notre spiritualité.

– Nous confessons notre péché pour avoir mal utilisé de la création et manqué de jouer notre rôle d'intendants et de compagnons de la nature.

– Nous confessons comme notre péché le fait que l'absence d'unité au sein de la famille réformée a diminué notre capacité à être pleinement au service de la mission de Dieu.

35. Nous croyons, dans l'obéissance à Jésus Christ, que l'Église est appelée à la confession, au témoignage et à l'action, même si les autorités et la loi humaines devaient l'interdire et s'il devait en résulter châtiments et souffrances (Actes 4,18 ss.). Jésus est le Seigneur.

36. Nous nous joignons à la louange envers Dieu, Créateur, Rédempteur, Esprit, qui a «jeté les puissants à bas de leurs trônes et élevé les humbles, comblé les affamés de biens et renvoyé les riches les mains vides» (Luc 1,52 s.).

Faire alliance pour la justice

37. En confessant ensemble notre foi, nous faisons alliance, dans l'obéissance à la volonté de Dieu, par un acte de fidélité, en solidarité réciproque et dans des relations responsables. Cela nous lie les uns aux autres pour travailler en faveur de la justice économique et écologique, à la fois dans le contexte mondial et dans nos divers cadres régionaux et locaux.

38. Sur cette voie qui nous est commune, certaines Églises ont déjà exprimé leur engagement par une confession de foi. Nous les exhortons à traduire cette confession en actes concrets, tant sur le plan régional que localement. D'autres Églises ont déjà commencé à s'engager dans ce processus; nous les exhortons à aller plus loin, au moyen de l'éducation, de la confession et de l'action. Aux autres Églises qui se situent encore au stade de la reconnaissance du problème, nous demandons, sur la base de notre responsabilité mutuelle dans cette alliance, d'approfondir le stade de l'éducation et d'avancer vers celui de la confession.

39. L'Assemblée générale appelle les Églises membres, sur la base de nos relations d'alliance, à entreprendre la tâche ardue et prophétique consistant à faire comprendre le sens de cette confession à leurs communautés locales.

40. L'Assemblée générale exhorte les Églises membres à compléter cette confession en donnant suite aux recommandations du Comité des affaires internationales sur la justice économique et écologique.

41. L'Assemblée générale engage l'Alliance réformée mondiale à collaborer avec d'autres communions, avec la communauté œcuménique, les autres communautés religieuses, les mouvements de la société civile et les mouvements populaires en vue d'une économie juste et de la sauvegarde de la création. Elle appelle nos Églises membres à faire de même.

42. Et maintenant, nous proclamons avec passion que nous allons nous engager, nous-mêmes, notre temps et notre énergie, en vue de changer, de renouveler et de restaurer l'économie et la terre, en choisissant la vie afin que nos descendants et nous puissions vivre (Deutéronome 30,19).

Document 2

Une déclaration de foi œcuménique : contre l'empire mondial et pour une communauté planétaire libérée

Extraits d'un document d'étude publié en août 2006 sous le titre original « An Ecumenical Faith Stance Against Global Empire for a Liberated Earth Community » par l'Alliance réformée mondiale (ARM). Ce document émane d'un groupe de 17 théologiens réformés venus du monde entier. Il est le fruit d'un colloque international intitulé « Analyse et action théologiques à propos de l'empire mondial aujourd'hui », qui s'est tenu à Manille (Philippines) du 13 au 15 juillet 2006. Il fait suite à l'appel lancé par la 24^e Assemblée générale de l'ARM, au Ghana, en 2004. Le texte intégral de ce document est accessible en anglais sur le site internet de l'ARM.¹

« Cette réalité nouvelle [l'empire mondial] présente des aspects économiques, politiques, sociaux, culturels, religieux et spirituels. Pour des chrétiens, elle comporte des défis cruciaux, étant donné que l'empire utilise la religion pour justifier sa domination et sa violence et qu'il a des prétentions qui n'appartiennent qu'à Dieu »

« Notre démarche théologique débute avec Jésus le Galiléen, qui a vécu au carrefour historique de plusieurs empires et cultures. Il a rendu témoignage à un Évangile de vie, critique de toutes formes de domination à l'œuvre dans l'empire et il a instauré dans l'histoire une force permettant d'édifier de nouvelles communautés face à cet empire. »

« Nous demandons à toutes les Églises qui, par leur action missionnaire ou par leur peuple, ont été impliquées historiquement dans la construction de l'empire d'analyser avec soin – en partenariat avec les victimes de leur

¹ Site de l'ARM : <http://warc.ch> (World Alliance of Reformed Churches)
Document http://warc.jalb.de/warcajsp/side.jsp?news_id=1166&navi=47
ou chercher simplement *Ecumenical Faith Stance* sur Google.

passé impérialiste – leur structure, leur enseignement, leur liturgie, leurs agences et leurs stratégies de financement, ainsi que leurs allégeances politiques, afin de se repentir et de réorganiser leur vie sous tous ses aspects, dans l'esprit de l'héritage biblique anti-impérialiste. »

« Nous appelons les Églises membres de l'ARM, leurs paroisses, leurs organisations, à s'investir dans ce genre de processus, à entrer en rapport avec des mouvements sociaux et avec d'autres communautés religieuses, afin de résister aux structures impérialistes et capitalistes dans les contextes qui sont les leurs et à édifier des communautés de paix en faveur de la vie. »

« La constante menace de guerre, qui est désormais un véritable état de guerre permanent, le battage autour de la sécurité et la promesse d'une paix durable sont souvent de la part de l'empire le résultat d'une construction et il les maintient en vue de sa propre survie. »

« Le budget de la défense, dans de nombreux pays, est contrôlé, influencé, sinon même dicté par l'empire. Celui-ci exige de pouvoir intervenir dans tout pays à tout moment, sans qu'il soit forcément question de tel ou tel ennemi particulier. L'ampleur de la puissance militaire hégémonique se voit dans le fait que l'empire dispose d'un accès inconditionnel à l'espace et à l'utilisation des bases militaires, des technologies et des installations qu'il possède dans différents pays du monde, notamment en Corée, au Japon et aux Philippines. »

« Le signe le plus frappant de notre époque, ce sont les souffrances et les cris des humains et des autres êtres vivants dans le monde entier, qui subissent une persécution systématique et sans précédent. »

« Au début du 21^e siècle, tous les êtres vivants de l'univers se voient menacés de mort et de destruction. Leurs gémissements retentissent dans le monde entier et rejoignent celui de l'Esprit. Comme le dit Paul dans sa lettre aux Romains (8, 18-39), les puissances et principautés de ce monde – et leur effet destructeur très puissant sous la forme de l'empire mondial – provoquent le gémissement de la création réduite à l'esclavage et qui attend sa libération. »

« Les atrocités inhumaines commises au cours des guerres d'Afghanistan et d'Irak montrent bien quelle est la véritable nature de l'empire mondial qui a entrepris arbitrairement et unilatéralement des opérations militaires à l'encontre de ces pays. »

« L'objectif manifeste de l'empire mondial consiste à étendre son territoire pour parvenir à l'hégémonie régionale et pour obtenir le pétrole

comme ressource économique, en consolidant les intérêts du marché mondial néo-libéral.»

« Ces guerres sont également une forme nouvelle de croisade religieuse, justifiée par un langage religieux et des revendications théologiques. »

« Il y a, de la part de l'empire, une prétention à la divinité lorsqu'il se pose en juste dispensateur de la liberté pour tous les autres peuples. Nous nous engageons à poursuivre la tâche urgente qui consiste à examiner d'un point de vue théologique les thèmes de la guerre et de la paix, de l'Église et de l'État dans le contexte de l'empire. »

« Nous refusons l'utilisation par l'empire d'un langage théologique et biblique pour justifier la guerre et d'autres desseins d'exploitation et d'oppression. Nous refusons le genre de messianisme apocalyptique de chrétiens qui se servent abusivement du Livre de l'Apocalypse et de celui de Daniel pour justifier la violence impérialiste et la destruction des "autres". »

« Nous déclarons qu'un autre monde est possible ! Ce qui nous permet de rechercher une vision collective de vie sociale dans la justice et dans la paix. La paix de Jésus n'est pas celle de l'empire. Une nouvelle perspective œcuménique de communauté de vie dans la justice et dans la paix est actuellement en train de voir le jour. »

« En apportant notre contribution à de nouvelles perspectives d'une communauté de vie dans la justice et dans la paix, nous savons qu'elle est enracinée dans la lutte de ceux et de celles qui résistent à la mondialisation néo-libérale et à l'empire, selon des voies multidimensionnelles, multiculturelles, multi-religieuses, interdépendantes et interdisciplinaires. »

« Par l'intermédiaire des mouvements pour la paix dans le monde entier, on voit apparaître diverses perspectives d'un monde pacifique. Les débuts du 21^e siècle ont vu naître la conscience d'une société civile internationale, éclairée par la désillusion face à la mondialisation économique néo-libérale actuelle et à l'empire, et en recherche d'un autre type de communauté de vie dans la justice et dans la paix. »

PM
96

BRÈVES

I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

ÉVÉNEMENTS À VENIR

Le Colloque 2007 du CREDIC aura lieu à Bologne (Italie) du 29 août au 1er septembre 2007, sur le thème « Christianisme, missions et cultures ». Les actes de ce colloque seront publiés chez Karthala dans la collection *Mémoire d'Églises*.

Journée d'études : « Un théologien protestant non conformiste en son siècle : le pasteur Roland de Pury 1907-1979 ». Journée organisée par la Faculté libre de théologie de Montpellier en collaboration avec la Société d'Histoire du protestantisme de Montpellier, le 1^{er} décembre 2007 de 9h à 17h. Roland de Pury fut, entre autres activités d'une vie très riche, missionnaire au Cameroun et à Madagascar de 1957 à 1966.

Renseignements et inscriptions : Faculté de théologie, 13 Rue Louis Perrier, 34000-Montpellier ; courriel : secretariat@iptmontp.org

Colloque : « Colonisation-Évangélisation : les relations entre les pouvoirs coloniaux, les pouvoirs locaux et les missions des Grandes Découvertes à la décolonisation » organisé par l'École doctorale d'histoire moderne et contemporaine de l'Université de Paris 4 et le Centre Roland Mousnier, les 14 et 15 décembre 2007 à la Sorbonne. Inscriptions et renseignements par courriel : philippe.evanno@paris4.sorbonne.fr

Congrès : « L'aventure coloniale : entre politiques d'empire et marginalités » organisé par la SIELEC (Société Internationale d'Etude des Littératures de l'Ere Coloniale) aux Universités Paul-Valéry-Montpellier III les 15 et 16 mai 2008 et de Nice les 29 et 30 mai 2008. Inscriptions et renseignements par courriel : roq.durand@wanadoo.fr

Conférence dans le cadre du KADOC – Documentation and Research Center for Religion, Université catholique de Louvain, Belgique : « Spatialiser la rencontre missionnaire : de l'interaction entre travail et espace missionnaires dans le contexte colonial ». Elle aura lieu du 22 au 24 novembre 2007. Elle étudiera « les pratiques et stratégies des missionnaires en matière d'utilisation de l'espace »

PM
97

durant la période coloniale et verra en quoi celles-ci viennent éclairer la dynamique de la rencontre entre les cultures ».

Informations : <http://kadoc.kuleuven.be/relins/be/callforpapers.htm>

12^e Assemblée de l'IAMS (International Association for Mission Studies)

Elle se déroulera à Balaton, Hongrie, du 16 au 23 août 2008 sur le thème : « Identité humaine et Evangile de la réconciliation : un programme pour les Eglises en mission au 21^e siècle » (Voir le texte de Galates 3, 26 à 29). « L'objectif de l'Assemblée de Budapest sera d'identifier et d'explorer les dimensions – ethniques, politiques, religieuses et liées au « genre » – de l'identité humaine, en accueillant celles-ci comme autant de défis, de chances mais aussi de contraintes pour les Eglises chrétiennes en mission ».

Contact : Secrétariat IAMS, Nijmegen Institute for Mission Studies (NIM), P.O. Box 9103, 6500 HD Nijmegen, The Netherlands ;

Email : secretary@missionstudies.org ; site internet : <http://www.missionstudies.org>

ÉVÉNEMENTS PASSÉS

Colloque « Des prêtres noirs s'interrogent » :

Il a eu lieu à Paris les 17 et 18 novembre 2006 sous la direction de l'École Pratique des Hautes Études, de l'Institut de Science et de Théologie des Religions et de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'Institut Catholique de Paris. Il était organisé à l'occasion du cinquantième anniversaire de la parution du livre du même titre aux Éditions du Cerf en 1956, livre réédité en 2006 aux Éditions Karthala. Première partie : étude du contexte d'émergence du livre : contexte français et africain en 1956, contexte ecclésial ; deuxième partie : le livre lui-même ; troisième partie : la réception en Afrique francophone et anglophone ainsi que par les Églises de France et de Belgique et dans le monde protestant français. Une deuxième journée était axée sur les questions d'écclésiologie, de missiologie, d'œcuménisme qui se posent aujourd'hui aux Eglises d'Afrique, avec une réflexion prospective.

Source ICP

Colloque œcuménique « Évangélisation et prosélytisme »

Il a eu lieu du 30 janvier 2006 au 1^{er} février 2007 à l'Institut catholique de Paris. Il était organisé conjointement par les Facultés de Théologie catholique, protestante et orthodoxe (Institut Catholique de Paris, Institut Protestant de Théologie, Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge). « Le Colloque se proposait d'établir un diagnostic de la situation actuelle à travers l'apport des sciences humaines, mais aussi d'opérer un discernement théologique, afin d'aider les Églises à préciser la spécificité de la mission chrétienne d'évangélisation, au regard de l'évangile et dans les conditions concrètes du monde contemporain ».

Source ICP (<http://www.icp.fr>)

Colloque « La Mission en pamphlets »

Il était organisé par le Groupe de Recherche Interdisciplinaire sur les Ecrits Missionnaires (GRIEM) du 26 au 28 avril 2007 dans le cadre de l'Institut de science et de théologie des religions de l'Institut catholique de Paris. Il ne s'agissait pas d'étudier tous les discours critiques autour de la mission mais un type d'attaques en particulier – le pamphlet (qu'il soit en forme de caricature, chanson ou texte) – selon quatre axes : Les traits des missionnaires dans les pamphlets ; Vecteurs et supports ; Provenances ; Impacts et réactions.

Source ICP (<http://www.icp.fr>)

Conférence 2007 de la British and Irish Association for Mission Studies

(BIAMS) sur le thème : « Etrangers parmi nous : migration et mission ». Elle a eu lieu du 2 au 5 juillet à Cambridge, Royaume-Uni. Parmi les intervenants, Gerrie Ter Haar, sociologue (Institute of Social Studies de La Haye, Pays-Bas) et auteure de nombreux livres sur la diaspora des Eglises africaines en Europe. <http://www.martynmission.cam.ac.uk/BIAMConf2007.html>

Colloque sur « Liberté, esclavage et missions chrétiennes »

Il s'est déroulé du 28 au 30 juin 2007. Il était organisé par le Yale-Edinburgh Group on the history of the missionary movement and non-western christianity, à Yale Divinity School, Connecticut (USA). Y ont été abordées : « l'impact et les conséquences de l'implication d'Africains du Nouveau Monde dans la campagne pour l'abolition et dans le mouvement missionnaire ; le rôle joué par les esclaves libérés dans la lutte contre l'esclavage domestique et les institutions en lien ; l'esclavage dans son impact sur les relations entre les missionnaires et les gouvernements ». <http://www.library.yale.edu/div/2007theme.htm>.

Source IBMR

II – PRÉSENTATION D'OUVRAGES



Jacques Blandenier, *Les pauvres avec nous : la lutte contre la pauvreté selon la Bible et dans l'histoire de l'Eglise*, Valence, Ligue pour la lecture de la Bible, 2006, (Le défi Michée), 144 p. , 7 €

L'auteur, pasteur et enseignant en théologie en Suisse et sur le continent africain, nous invite à un parcours chronologique : les pauvres dans l'Ancien Testament, dans le Nouveau Testament, dans l'Eglise primitive, puis à l'époque médiévale et enfin au temps des réveils protestants. Ce parcours débouche sur une réflexion relative aux défis contemporains de la pauvreté dans le monde et au rôle des chrétiens et des Eglises en réponse à ces défis. Ce petit ouvrage s'inscrit en soutien au « Défi Michée », campagne internationale née dans le monde évangélique, et qui veut mobiliser les chrétiens contre la pauvreté et les injustices.



Samuel Escobar, *La Mission : à l'heure de la mondialisation du christianisme*, Marne-la-Vallée, éd. Farel, 2006, (Voix multiculturelles), 216 p., 15 €

Ouvrage d'introduction à la mission chrétienne d'un point de vue évangélique. Après un bref survol historique suivi de trois chapitres à la fois bibliques et théologiques sur l'enracinement trinitaire de la mission (missio dei, fondement christologique et fondement pneumatologique), S. Escobar s'intéresse aux évolutions les plus récentes sur le terrain de la mission (arrivée au « Nord » des missionnaires du Tiers Monde, développement au « Sud » de la « Troisième Eglise ») ainsi qu'aux défis posés à la mission contemporaine par la mondialisation. L'auteur, péruvien, est professeur de missiologie dans une Faculté de théologie américaine.



Paulin Poucouta, *Lectures africaines de la Bible*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2002, 122 p.

Professeur d'exégèse à la Faculté de théologie de l'Université catholique d'Afrique centrale (Yaoundé, Cameroun), l'auteur nous propose un parcours structuré autour des thématiques suivantes : l'histoire de la Bible en Afrique ; la Bible et l'histoire africaine ; la pertinence des écrits pauliniens pour un enracinement de l'Evangile en Afrique ; la lecture de la Bible par la communauté des croyants – hommes et femmes - ; enfin, les questions d'interprétation proprement dites ou le comment lire aujourd'hui la Bible dans une perspective africaine.



Nicolas Standaert, *L'autre dans la mission : leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Lessius (diff. Cerf), 2003, (Coll. L'Autre et les autres ; 4), 135 p.

L'autre dans la mission se veut une « tentative d'écrire l'histoire missionnaire du point de vue de l'autre ». En l'occurrence ici, la Chine au 17^e siècle. Plus qu'un livre d'histoire, il s'agit, de l'avis même de son auteur, jésuite et sinologue basé à Louvain, d'« une réflexion sur la mission à partir de l'histoire ». Y sont abordées les questions de la réception du christianisme, de l'inculturation de la pensée, de l'interaction entre les cultures, évangélisée et évangélisatrice.



Christoph Theobald, *Présences d'Evangile : lire les Evangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, Paris, éd. de l'Atelier, 2003, 223 p.

Fruit d'une lente découverte de l'Eglise d'Algérie, ce livre rend compte d'une expérience personnelle de l'auteur, professeur de théologie au Centre Sèvres à Paris. Au fil de sept voyages sur place, il a entrepris de « lire les Ecritures en théologien avec les communautés visitées ». Le but : aider les communautés locales d'Algérie à « comprendre la place et la mission de l'Eglise [catholique] dans une société arabo-berbéro-musulmane en pleine évolution ». Nous est ainsi proposé une manière de lire les Ecritures « en situation ».

III – RECENSION



Jan Borm, Bernard Cottret, Jean-François Zorn (éd.), *Convertir, se convertir : regards croisés sur l'histoire des missions chrétiennes*, éd. Nolin, 2006 (99, rue de Sèvres, F-75006 Paris)

Ce livre est le fruit de journées d'études organisées par le Centre Suds d'Amérique de l'Université de Saint-Quentin en Yvelines et l'Institut Protestant de Théologie (Montpellier-Paris). En choisissant de traiter le thème de la conversion, les auteurs, historiens et théologiens, certains étant quelquefois les deux, ont tous laissé transparaître quelque chose des difficultés de ce thème, difficultés qui relèvent de ses traditions d'interprétation, tantôt hagiographiques, tantôt sceptiques voire hostiles, au lieu d'être historiographiques.

Élian Cuvillier² note que c'est la tradition paulinienne qui a associé conversion et mortification alors que l'exégèse biblique révèle, au contraire, un Paul qui se laisse dépouiller de ses prétentions religieuses et se voit alors rencontré par le Christ. Dominique Deslandres³ relève que la notion d'acculturation a longtemps servi à évaluer les effets la conversion et, ce faisant, on a négligé le poids du regard occidental sur « l'autre », en l'occurrence l'Amérindien. Anne-Marie Brenot⁴ s'en prend au lieu commun qui, pour la conquête espagnole, a identifié croix et épée, non pour nier cette collusion mais pour en déplacer l'accent ; elle montre que les premières missions franciscaines, dominicaines et augustines en Nouvelle Espagne au XVI^e siècle ont développé une méthodologie d'évangélisation qui n'a pas reculé devant la nécessité de situer la transmission religieuse au niveau d'un combat spirituel. Caroline Galland⁵ réhabilite chez les récollets, les sources d'une doctrine de la conversion diversifiée, originale et souple, doctrine qui doit prendre toute sa place dans l'évaluation, toujours sujette à caution, de « l'efficacité » d'un processus de conversion. Jacques Proust⁶ montre que les missionnaires au Japon au XVI^e siècle ont subi des échecs qui les ont conduits à changer de stratégie tant discursive que pratique ouvrant des voies inédites à la conversion et à des formes tout aussi inédites de christianisme de résistance comme celle des « chrétiens cachés ». Philippe Delisle⁷ rend attentif au fait qu'un projet de conversion peut être modifié avant même le choc et l'expérimentation du terrain ; ainsi la traversée de l'Océan constitue, pour le missionnaire partant en Guadeloupe au XIX^e siècle, un type de conversion à « l'ailleurs » qui pourrait le préparer à accueillir l'altérité. À propos des missions orthodoxes des peuples

² « Paul le converti ? »

³ « L'impossible acculturation : le converti et le convertisseur inconvertible au XVII^e siècle »

⁴ « Évangéliser la Nouvelle-Espagne au début du XVI^e siècle. Sur les pas des premiers missionnaires »

⁵ « Prudents comme des serpents et simples comme des colombes : les missionnaires récollets en Nouvelle-France au XVII^e siècle »

⁶ « Convertir, être converti au Japon (1549-1640) »

⁷ « Traverser l'océan, une première "conversion" : le journal du Frère Marcellin entre Brest et la Guadeloupe (1839) »

d'Eurasie septentrionale, Dominique Samson Normand de Chambourg⁸ reprend cette question de l'altérité estimant qu'elle n'avait pas sa place dans ces missions dans d'autres terres gelées tant les représentations de Dieu véhiculées par le clergé orthodoxe russe étaient éloignées de celles des Kantys, des Mansis ou des Nénètes.

Qu'en est-il des protestants? La tradition de «l'abstention missionnaire» qui leur colle à la peau depuis l'historiographie revivaliste du XIX^e siècle, peut-elle être révisée? Yves Krumenacker⁹ se demande si les réformateurs et les théologiens de l'orthodoxie protestante ont développé une vision apostolique dans les terres lointaines; il conclut par la négative, mais voit dans une certaine «incapacité» des protestants des XVI^e et XVII^e siècles à convertir, une posture théologique spécifique: convertir serait inutile ou vain parce que contraire à la volonté divine. À son tour Andrew Buckler¹⁰ s'interroge sur le «programme missionnaire de Calvin» et se demande comment le réformateur, épris du désir d'évangéliser, n'aurait-il pas l'esprit missionnaire et ne souhaiterait-il pas voir l'homme, tout homme, se convertir à Jésus-Christ? C'est la doctrine de «la porte ouverte ou fermée» présente dans les Actes des Apôtres (6, 7 et 8,1) et plusieurs épîtres de Paul (I Cor. 16, 9 et II Cor. 2,12) qui donne une cohérence à un programme missionnaire calvinien tant en Europe que dans l'éphémère expérience du Brésil. Aussi, les réformateurs ont-ils répondu par avance à la question qu'Hubert Bost¹¹ remet en perspective à l'aide du *Commentaire philosophique* de Bayle où celui-ci renverse la problématique de la conversion en montrant que la légitimité de la mission n'est pas tant du côté de celui qui prétend détenir la vérité que du côté de celui qui la cherche. Cette manière de délégitimer toute prétention à convertir, ne ruine cependant pas toute tentative de témoignage rendu à la vérité; bien au contraire, elle permet au témoin d'être curieux de l'autre, d'apprendre quelque chose de lui et de le mettre en position de recevoir quelque chose de cette vérité qui n'appartient pas à l'homme, mais c'est au prix d'une «naturalisation» voire d'une «acculturation» du missionnaire lui-même, comme le soulignent Jan Borm et Bernard Cottret dans la présentation du livre. Telle est la pédagogie apostolique mise en œuvre par Maurice Leenhardt, le missionnaire protestant français auprès des Canaques de Nouvelle Calédonie au début du XX^e siècle, présentée par Jean-François Zorn¹²: convertisseur converti, Leenhardt a ainsi pu offrir à ces hommes désespérés par la colonisation et noyés dans l'alcool, les clefs d'un changement social fondé sur un mouvement de la conscience individuelle qui a permis que

⁸ «Quand la foi déplaçait des montagnes: l'épopée des missions orthodoxes chez les Khantys, les Mansis et les Nénètes d'Eurasie septentrionale»

⁹ «La conversion interdite? Lectures de l'évangélisation primitive par le protestantisme de l'époque moderne»

¹⁰ «Le programme missionnaire de Jean Calvin»

¹¹ «Conversion est coercition: les apologues bayliens du *Commentaire philosophique*»

¹² «Conversion au protestantisme et renaissance du peuple canaque à l'époque contemporaine»

leur conversion à l'Évangile, version protestante, se fasse en quelque sorte «toute seule».

Extraordinaire prise de conscience de ce qu'on peut sans doute considérer comme un «paradigme théologique» de la conversion: on ne convertit jamais les autres, pas plus qu'on ne se convertit soi-même, tout au plus, est-on converti. Toutes les religions, sauf à les réduire, une à une, à de simples constructions et projections humaines, ont le droit d'affirmer que c'est bien la figure inaliénable d'un «Autre» qui les fondent à poser la conversion comme un événement qui survient de l'extérieur au cœur d'une existence humaine. Aucun récit de conversion n'échappe à cette conviction. Le récit de soi, tout récit de soi, aussi soupçonnable soit-il, vient sauver la conversion du naufrage de la manipulation et de la coercition, phénomènes qu'historiens et théologiens, en fonction du statut épistémologique propre de leur discipline, peuvent aisément considérer comme les contrefaçons de la conversion.

Jean-François Zorn

IV- SOMMAIRES DE REVUES

Exchange, 2006, n° 1 [eng]

Thème: La conversion et le concept sociologique de «marché du religieux»: avec une diversité d'approches théologiques, sociologiques et des études de cas, notamment sur le pentecôtisme, le contexte africain, les musulmans du Brésil. Les contributeurs: Erik Sengers, Anton Houtepen, Henri Gooren, Bernice Martin, Vitoria Peres de Oliveira et Cecilia Mariz, Allan Anderson.

Exchange, 2006, n° 2 [eng]

Kirsteen Kim, Les mouvements pneumatiques en Corée: forme paternelle ou forme maternelle? Réflexions sur l'analyse de Ryu Tong-Shik (pp. 147-168). – Philomena Njeri Mwaura, L'intégrité de la mission à la lumière de l'Évangile: témoigner de l'évangile parmi les porteurs de l'évangile en Afrique (pp. 169-190). – Nisbert Taringa, En quoi la tradition africaine est-elle soucieuse de l'environnement? (pp. 191-214). – Lovemore Tagarasei, La naissance d'un prophète: la scission provoquée par Andrew Wutawunashé au sein de l'Église réformée du Zimbabwe (pp. 215-225). – Wout van Laar, Les Églises comme communautés de guérison: les stimulations du Sud en faveur d'une compréhension globale de la guérison (pp. 226-241).

Exchange, 2006, n° 3 [eng]

Christopher Byaruhanga, L'héritage de l'évêque Frank Weston de Zanzibar (1871-1924) (au sein de l'anglicanisme dans les pays du Sud (pp. 255-269). – Gnana Robinson, La mission à la manière du Christ: à la manière de quel Christ? (pp. 270-277). – Jyri Komulainen, Le cosmothéandrisme de Raimon Panikkar: faire de la théologie au carrefour de l'hindouisme et du christianisme (pp. 278-

303). – Gé Speelman, Continuité et discontinuité dans les histoires de conversion (pp. 304-335).

Exchange, 2006, n° 4 [eng]

Karel A. Steenbrink, Lire la Bible avec les musulmans : David, roi pécheur et prophète repenté (pp. 347-359). – Abamfo O. Atiemo, Les droits de l'homme au niveau international, le pluralisme religieux et l'avenir des chefferies au Ghana (pp. 360-382). – Jan Joris Rietveld, Le réveil d'une nouvelle forme de christianisme : le catholicisme dans la région de Cariri au Brésil (pp. 383-397). – Huub Vogelaar, Les relations œcuméniques en Hongrie depuis 1990 (pp. 398-422).

IBMR, 2006, n° 3 [eng]

Notto R. Thelle, Changé par l'Extrême-Orient : commentaires sur la communication [entre missionnaires et populations rencontrées] et la transformation [vécue par les] missionnaires : [Karl Ludwig Reichelt et la Chine, 1900-1952] (pp. 115-120). – Veli-Matti Kärkkäinen, Comment parler de l'Esprit au sein des autres religions : les « règles » trinitaires pour une théologie pneumatique des religions (pp. 121-126). – Robert L. Gallagher, « Moi et Dieu, on serait copains ! » : pour une contextualisation de l'Évangile en Australie (pp. 127-132). – Frederick W. Norris, Timothée Ier de Bagdad, catholicos de l'Église orientale de Syrie, 780-823 : un modèle encore valable (pp. 133-136). – Frampton F. Fox, De l'argent étranger pour l'Inde : perspectives [occidentales] contre la dépendance [financière des Églises du Sud] et perspectives anti-conversion [du côté indien] (pp. 137-141). – Roger Schröder, La croissance de l'Église catholique : partout sauf en Europe (pp. 142-143). – Roger S. Greenway : Mon pèlerinage dans la mission (pp. 144-147). – Catherine R. Ross, L'héritage de Elizabeth Faiburn Colenso, 1821-1904 [missionnaire de la CMS en Nouvelle-Zélande] (pp. 148-149). – Timothy Yates, Lire John V. Taylor (1914-2001) [missionnaire en Ouganda et secrétaire général de la CMS], (pp. 153-156).

IBMR, 2006, n° 4 [eng]

Brian Stanley, Définir les frontières de la chrétienté : les deux mondes de la Conférence missionnaire d'Edinburgh en 1910 (pp. 171-176). – Kenneth R. Ross, Le Centenaire de la Conférence d'Edinburgh : ses possibilités (pp. 177-179). – Dana L. Robert, Le christianisme mondial en tant que mouvement des femmes (pp. 180-188). – Johanna M. Selles, Le rôle des femmes dans la formation de la Fédération des Associations chrétiennes d'étudiants (pp. 189-191). – Mark A. Noll, Sherwood Eddy en visite chez Adolf von Harnack avant son retour aux États-Unis, décembre 1918 (pp. 192-195). – Christopher J. Anderson, Le monde est *notre* paroisse : souvenirs de la Foire des missions protestantes de 1919 (pp. 196-201). – Ruth Compton Brouwer, L'héritage de Hilda Lazarus, 1898-1978, médecin-missionnaire en Inde (pp. 202-206).

IRM, 2006, n° 1 [eng]

« La situation sanitaire mondiale et la mission de l'Église au 21^e siècle » : actes de la consultation tenue à Breklum, Allemagne, du 25 au 30 septembre 2005 sous les auspices du Conseil œcuménique des Églises et du Centre pour la mission mondiale d'Elbe du Nord (NMZ) : diverses contributions de médecins, psychiatres, anthropologues, missiologues et personnes actives dans le domaine de la santé venant d'Asie, d'Afrique, d'Europe, d'Amérique du Nord et du sud ainsi que des Caraïbes.

IRM, 2006, n° 2 [eng]

L'Europe après les lumières : oser la mission : actes de la 3^e Conférence européenne de missiologie qui s'est tenue à Paris du 24 au 28 août 2006. Pour la traduction française, voir *Perspectives missionnaires*, n° 52, 2006 ou *Spiritus*, n° 185, décembre 2006 sous le titre : Oser la mission dans une Europe qui se construit.

Fait missionnaire (Le), n° 18, 2006

Thème : **Eglise, chefs et « genre »**

Phyllis M. Martin, Eloge de l'ordinaire : Église, Empire et genre au travers de la vie de Mère Marie-Michelle Dédié, Sénégal et Congo, 1882-1931 [fre] (pp. 9-44). – Liz Rohan, Le combat d'une femme pour Dieu : alphabétisation, modernité et mouvement missionnaire féminin aux États-Unis au début du 20^e siècle [eng] (pp. 45-72). – Magloire Somé, Les missionnaires protestants anglo-saxons face au nationalisme français : Haute-Volta, 1920-1939 [fre] (pp. 73-108). – Alan Kirkaldy et Lize Kriel, Convertis et conservateurs : les représentations des chefs africains du Nord Transvaal par les missionnaires, 1870-1900 [eng] (pp. 109-146).

Missiology, 2006, n° 2 [eng]

Thème : **Le déplacement [du christianisme] au Sud**

Frank L. Arnold, Un coup d'œil sur les « bagages » [culturels] des missionnaires presbytériens, pionniers au Brésil (pp. 125-134). – Sherron Kay George, Ce qui a été semé au Brésil par les Presbytériens donne du fruit : les avatars du partenariat Nord/Sud (pp. 135-150). – Jim Harries, Le « bien-par-défaut » et le mal : [cosmologie africaine traditionnelle et Églises chrétiennes] (pp. 151-164). – Mark Laing, Le visage changeant de la mission : les implications pour le déplacement du centre de gravité du christianisme (pp. 165-178). – Osias A. Segura Guzman, Les Églises évangéliques du Costa Rica face au catholicisme de type « religion populaire » et à la question de la conversion : le cas de la prière rituelle de El Rezo del Nino (pp. 179-200). – Robert Hurteau, Explorer les limites des approches occidentales de la rencontre interculturelle : l'œuvre de [deux sociologues], Walter Ong et Harry Triandis (pp. 201-217). – Tite Tiéno et Paul Hiébert, La théologie « missionnaire » (pp. 219-238).

Missiology, 2006, n° 3 [eng]

David E. Bjork, L'avenir du christianisme en Europe occidentale (le cas de la France): la fin d'un monde (pp. 309-324). – Scott Moreau, Pour une contextualisation englobante (pp. 325-336). – Susan Smith, Evangile et culture (pp. 337-348). – David Smith, Le « grand-père oublié » de la mission protestante : perspectives sur la globalisation par Jean de Léry [L'expédition des protestants français au Brésil en 1536] (pp. 349-360). – Jehu G. Hanciles, Du vin nouveau dans de vieilles outres : réflexions critiques sur la façon d'écrire et d'enseigner l'histoire du christianisme mondial (pp. 361-382). – Francis Anekwe Oborji, La place et le rôle de la missiologie contemporaine dans l'enseignement théologique (pp. 383-397)

Missiology, 2006, n° 4 [eng]

Robert J. Priest, Terry Dischinger, Steve Rasmussen, C. M. Brown, Les missions de courte durée : étude (pp. 431-450). – Terence D. Linhart, Missions de courte durée et voyages de groupes de jeunes (pp. 451-462). – Miriam Adeney, Tourisme et pèlerinage : une mission de paix (pp. 463-476). – Kurt Alan Ver Beek, L'impact des missions de courte durée : l'exemple de la construction de maisons au Honduras après le passage de l'ouragan Mitch (pp. 477-496). – Kevin Birth, Une expérience de visite d'Eglise à Eglise : Trinidad – Etats-Unis (pp. 497-508). – Edwin Zehner, Formation et accompagnement des missions à court terme : une nouvelle approche (pp. 509-522). – David M. Johnstone, Les missions de courte durée comme modèle éducatif (pp. 523-532).

Mission de l'Eglise, 2006, n° 151 [fre]

Dossier sur le thème : Solidarité-Espérance : Jean-Marie Aubert, Une solidarité à géométrie variable (pp. 31-36). – Etienne Grieu, La diaconie, un trésor de l'Eglise (pp. 37-44). – Gilles Rebêche, Un festival de l'espérance (pp. 45-50).

La mission aujourd'hui : l'Eglise comme corps de charité : Hyacinthe Ya Kuiza N'guezi, La puissance évangélisatrice des pauvres (pp. 51-57). – Jean-Yves Bazou, Mission et charité (pp. 58-62). – German Calix, Dynamique de service en Amérique latine (pp. 63-67). – Martine Bertin et Laurent Giovannoni, La CIMADE, service œcuménique d'entraide (pp. 68-71).

Mission de l'Eglise, 2006, n° 152 [fre]

Thématique : D'une mémoire blessée à un avenir réconcilié : Jean-Baptiste Sanou, De la mémoire à la responsabilité (pp. 51-54). – Luis Dominguez ; Victimes et vaincus : des oubliés de l'histoire (pp. 55-60). – Paul Coulon, De la mémoire à l'histoire : douze ans de « Mémoire spiritaine » (pp. 61-64). – Gérard de Riemaeker, Chrétiens et musulmans : d'une mémoire blessée à un avenir réconcilié (pp. 65-68).

Dossier : La foi dans les grandes villes : Sylvain Kalamba Nsapo, Ouverture (pp. 31-32). – Sandrine Leclercq, Habiter la ville : entre la beauté et l'engagement (pp. 33-36). – Jean-Marie Faux, Capharnaüm ou l'Eglise dans la ville (pp. 37-40). – René Tabard, L'avenir de la foi dans les grandes villes (pp. 41-45). – François Houtart, La pastorale des grandes villes (pp. 46-49).

Mission de l'Eglise, 2006, n° 152 Hors-série [fre]

Thème : Histoire, mémoire et récit

– Axe historique : Jean-Marc Abadie, Les grandes ruptures sont-elles sources de communion ou de division ? (pp. 3-8). – Charles Bonnet, Que reste-t-il de l'esclavage dans notre mémoire ? (pp. 9-13). – Claude Prudhomme, Missions chrétiennes et colonisation (pp. 14-18).

– Orientation biblique et théologique : Jean-François Faba, Rien de nouveau sous le soleil ? (pp. 19-24). – Hyacinthe Ya Kuiza N'guezi, La relecture africaine de la Bible et la reconstruction des peuples noirs (pp. 25-28). – Bertrand Jegouzo, Il n'est de fidélité qu'inventive (pp. 29-33).

– Défis pour nos Eglises chrétiennes : Témoigner en vérité : Claude Prudhomme, Quand la vérité naît de la confrontation (pp. 38-40). – Yan Plantier, La source, le seuil et l'horizon (pp. 41-46). – Maurice Cheza, Au nom de quel Dieu ? (pp. 47-51).

Mission studies, 2006, n° 1 [eng]

Thème : Le pouvoir et l'« autre » : lectures missiologiques de la Bible

Clare Amos, La genèse de la réconciliation : la réconciliation de la Genèse (pp. 9-26). – John Mansford Prior, Le 'pouvoir' et l'« autre » dans le livre de Josué : la naissance brutale d'une identité de groupe (pp. 27-43). – Mercedes Garcia Backmann, Approches conflictuelles du livre de Jonas – ou diversité d'approches ? : [une lecture sud-américaine] (pp. 44-59). – Joseph Pathrapankal, De l'Aréopage à Corinthe (Actes 17, 22-31 ; I Cor. 2, 1-5) : une étude sur le passage [au sein de la mission chrétienne] du pouvoir de la connaissance au pouvoir de l'Esprit (pp. 61-80). – Daniel Patte, Penser la mission avec Paul et l'épître aux Romains : Romains 1, 15-33 (pp. 81-104). – Teresa Okure, «Le ministère de la réconciliation (2 Cor. 5, 14-21) : la clé paulinienne au problème de l'« autre » à Corinthe (pp. 105-121).

Mission Studies, 2006, n° 2 [eng]

Stanley H. Skreslet, Organiser la science missiologique : bibliographies et autres outils (pp. 171-201). – Gerald H. Anderson, Peter Parker et l'introduction de la médecine occidentale en Chine (pp. 203-238). – David Emmanuel Singh, Repenser le rapport de Jésus à la Croix dans la perspective du dialogue entre christianisme et islam (pp. 239-260). – Klaus Hock, La construction des identités religieuses comme processus de traduction : une lecture critique de l'ouvrage de Lamin Sanneh « Tranlating the message » (pp. 261-278).

Missionalia, 2005, n° 3 [eng]

K. Nürnberg, La présence réelle du Christ dans l'eucharistie : une réponse à la spiritualité africaine (pp. 411-439). – J. B. Mzizi, Le rêve du [roi] Somhlolo, un scandale pour l'hégémonie Swazi ? [à propos du débat sur les origines du christianisme au Swaziland] (pp. 441-458). – R. G. Grams, L'apôtre Paul et les théologiens de la mission (pp. 459-479). – P. L. Wickeri, Roland Allen et la décolonisation du christianisme (pp. 480-509). – J. C. De Smidt, Donner sens à la liberté humaine : une lecture logo-philosophique d'Apocalypse 1, 3 (pp. 510-531)

Sedos Bulletin, 2006, n°1-2 (articles en anglais sauf autre mention : [fre] pour français)

John Fuellenbach, Le Royaume de Dieu : le principe de l'action de Jésus dans le monde (pp. 221-231). – Jacob Kavunkal, Etre missionnaire : une perspective catholique romaine (pp. 232-239). – Susan Smith, Les religieuses catholiques et la mission : une lecture de Matthieu 28, 19-20 (pp. 240-246). – Camilla Martin, Des femmes « actrices » à part entière [fre] (pp. 247-252). – Julma Neo, L'identité religieuse asiatique dans le contexte de la construction de l'Eglise locale (pp. 253-262). – Jean-Paul Marthoz, La violence dans les médias : le refus de penser [fre] (pp. 263-265).

Sedos Bulletin, 2006, n° 3-4 (articles en anglais sauf autre mention : [fre] pour français)

Yvette Chalbert, Oser une alliance pour la mission [fre] (pp. 51-56). – Antoinette Guzler, Dépasser des frontières auparavant acceptées : cléricalisme et colonialisme au sein de l'Eglise (pp. 57-64). – Mary John, Un appel à aller vers l'autre (pp. 65-71). – Juan F. Gorski, La transformation missionnaire de l'Eglise latino-américaine [fre] (pp. 72-78). – Pierre-François de Béthune, Le défi du dialogue interreligieux (pp. 79-85). – Penelope Johnstone, Femmes en islam : suivre la bonne voie (pp. 86-90). – Rabiatur Ammah, Construire ensemble la paix et la justice de Dieu (pp. 91-95).

SMT, 2006, n° 2 [eng]

Maria Smaberg, Faire la paix par l'amitié à Jérusalem : l'ambivalence des discours au sein de l'anglicanisme, 1920-1948 (pp. 119-146). – Inger Marie Okkenhaug, Signe Ekblad et l'Ecole suédoise de Jérusalem, 1922-1948 (pp. 147-162). – Lennart Johnsson, En point de vue missiologique sur l'opposition entre « nous » et « eux » : discours sur le « genre » dans les contextes suédois et américain du début du 20^e siècle (pp. 163-184). – Jiern Li, Eglise et état en Chine : une analyse postcoloniale (pp. 185-206). – Tabona Shoko, Chita Chezvipo Zvemoto, fondateur du Centre pour la guérison spirituelle de la mission anglicane St Agnes au Zimbabwe (pp. 207-226)

Spiritus, 2006, n° 182 [fre]

Dossier : Bourreaux et victimes : Christian Salenson, Le martyr selon Christian de Chergé (pp. 39-50). – Joseph Mukabalera, Martyre et confession de foi (pp. 51-60). – Henri Mialocq, Comment sortir de la violence (pp. 61-68). – Claude Tassin, Le cas de Pinhas : étude vétéro-testamentaire (pp. 69-78). – Georges Riffault, Le commerce international, arme de domination sur les pays pauvres (pp. 79-92). – Jean Tonglet, Répondre à la violence de la misère (pp. 93-100).

Spiritus, 2006, n° 183 [fre]

Dossier : « On pense pour vous ! » en réponse à la question : « Par quoi votre religion vous fait-elle le plus souffrir ? » : Jean-Paul Bayzelon, La Vérité n'a pas d'étiquette (pp. 153-161). – Arthur Buekens, Jérusalem, toi qui tues les prophètes (pp. 162-171). – Jean-Yves Baziou, Une Eglise où chaque croyant devient majeur (pp. 172-180). – Matthieu Arnold, La théologie de Martin Luther, un remède contre la violence ? (pp. 181-190). – Joseph Moingt, Les contraintes de la vérité (pp. 191-199). – Octave Broohm, Les pratiques du parti unique et les souffrances populaires (pp. 200-209). Et dans la rubrique « Actualité missionnaire », sur le même thème : Roger Ekoué Folikoué, Une Eglise trop « prêt-à-porter » . – Maryse Quashie, Une Eglise de la forme.

Spiritus, 2006, n° 184 [fre]

Dossier : La paix au pouvoir : Maurice Pivot, La mission comme hospitalité réciproque (pp. 283-293). – François Glory, Le christianisme est-il porteur de violence ? Paul a-t-il été trahi ? (pp. 294-309). – Jean-Yves Baziou, Passer au-delà de la violence (pp. 310-319). – Claude Tassin, Heureux les doux : un programme (pp. 320-330). – Jacques Vermeyley, La paix du ressuscité (pp. 331-343).

V- INFORMATIONS DIVERSES

A paraître fin août 2007 : Les actes du colloque du CREDIC de l'année 2006 tenu à Bayonne (France) : Annie Bart et Marc Spindler (dir.), *Spiritualités missionnaires contemporaines : entre charismes et institutions*, Paris, Karthala, Collection Mémoire d'Eglises, 2007. Contact : Editions Karthala, 22-24 Boulevard Arago, 75013-Paris ; courriel : karthala@wanadoo.fr ; http://www.karthala.com

Un numéro spécial de la revue (annuelle) de la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles, *Analecta Bruxellensia*, n° 11, 2006 sur le thème : « Lire la Bible en Afrique ». Les contributeurs en sont : Knut Holter, Gillian Matitiani, Jaap van Slageren, Magdel Le Roux, Michel Kenmogne, Pascal Fossouo, Martha T. Frederiks, Paulin Poucouta, Gerald West, Kä Mana, Bobi Loubser. – Articles en français et anglais. – Trois thématiques : Les gens du Livre ; Traduire le Livre ; Vivre le Livre. Pour se procurer ce numéro : in-

fo@protestafac.ac.be

ou écrire à : Faculté universitaire de théologie protestante, rue des Bollandistes
40, B-1040 Bruxelles, Belgique ; 15 .

Une nouvelle revue à saluer : Le premier numéro de la revue trimestrielle *Histoire et Missions chrétiennes*, éditée par Karthala est sorti en mars 2007. Il est consacré à un « Bilan et perspectives en histoire missionnaire (France, Belgique, Pays-Bas, Italie) ». Abonnement annuel : France 65 €, Europe, DOM, TOM, Maghreb, Afrique francophone 75 €, Amérique, Asie, autres pays d'Afrique et Océanie 90 €. Contact : Karthala, 22-24 Boulevard Arago, 75013-Paris ; courriel : karthala@wanadoo.fr ; <http://www.karthala.com>

Les thématiques prévues pour les 3 numéros suivants :

N° 2 : Les 150 ans de la Société des missions africaines de Lyon (SMA)

N° 3 : La religion africaine réhabilitée ? Regards changeants sur le fait religieux africain

N° 4 : Missions en Afrique orientale

Création d'un Centre de recherche missiologique : L'Institut Protestant de Théologie-Faculté libre de théologie protestante de Montpellier a créé un Centre Maurice-Leenhardt de recherche en missiologie. Il a pour objectif de promouvoir la recherche en missiologie et de favoriser sa diffusion par l'organisation de colloques ou de journées d'études interdisciplinaires, par la tenue d'un séminaire annuel destiné aux étudiants chercheurs (niveau Master Recherche et Doctorat) et par la constitution progressive d'un fonds de documentation. Responsables : Jean-François ZORN (histoire du christianisme à l'époque contemporaine) et Marc BOSS (théologie systématique). Thème du séminaire 2007-2008 : « La figure de l'autre dans la mission ».

Renseignements et contact courriels : jean-francois.zorn@univ-montp.fr

Réédition de l'œuvre de Robert Allen

La maison d'édition britannique Lutterworth press a entrepris courant 2006 de rééditer les écrits de Roland Allen (1868-1947), missionnaire de la Society for the Propagation of the Gospel, société anglicane, au Nord de la Chine, et missiologue de renom. Cinq titres sont disponibles :

- The Ministry of the Spirit, 1960 (avec une préface de Lamin Sanneh)
- The Spontaneous expansion of the Church and the causes which hinder it (1927)
- Missionary principles and practices, 1913
- Missionary methods : St Paul or ours ?, 1912 (avec une préface de Michael Nazir-Ali)
- Reform of the ministry : a study of the work of Roland Allen, par David M. Paton, Kenneth G. Grubb, Nøel Q. King, 1968

Pour plus d'informations, contacter : The Lutterworth Press, PO Box 60, Cambridge, CB1 2NT, England – publishing@lutterworth.com ; sales@lutterworth.com

Collection d'ouvrages missiologiques : l'AFEM

Sous les auspices de l'Arbeitskreis für evangelikale Missiologie (AFEM, Cercle d'étude pour la missiologie évangélique), une collection d'ouvrages missiologiques est en train de faire son chemin. Elle comprend 4 sous-collections : les « Mission classics », « Mission academics », « Mission reports » et « Mission scripts » et près de 70 titres déjà parus depuis 1993. Les titres en langue allemande sont largement majoritaires mais on y trouve également quelques titres en anglais. On remarquera des publications de missiologues comme Klaus Fiedler (également publié chez Brill) et Peter Beyerhaus (*Mission and Apologetics*, 2006). Pour plus d'informations, consulter : <http://www.afem-em.de/Bucher/bucher.html> ou écrire à : Afem-Büro, Postfach 1360, D-51691 Bergneustadt ; E-Mail : afem.em@t-online.de

Un nouveau périodique missiologique vient d'être lancé par l'Association australienne de missiologie (Australian Association of Mission Studies – AAMS). Publié 2 fois par an, *The Australian Journal of Missiology* (AJMS) succède au *South Pacific Journal of Mission Studies* (de 1989 à 2006 : 36 numéros publiés). Il compte proposer des articles d'intérêt général sur la mission chrétienne, mais s'efforcera aussi de mettre un accent sur le contexte australien et du Pacifique Sud. Pour s'abonner : <http://groupsthatclick.com/aams/index.php>

VI – PERSONALIA

Johannes Aagaard est décédé le 23 mars 2007 à l'âge de 78 ans. Professeur à l'institut de missiologie et d'œcuménisme de la Faculté de Théologie de l'université d'Aarhus, Danemark, il avait fondé le Centre international de dialogue (*Dialog Center International*) (www.dci.dk/en/), centre d'information et de recherches sur les nouveaux mouvements religieux. Missiologue précisément spécialisé dans les nouveaux mouvements religieux, il fut président de l'IAMS en 1978. Il a posé les fondements de la missiologie moderne dans le contexte danois. Il a particulièrement étudié la pensée du missiologue Gustav Warneck et l'influence de ce dernier sur la missiologie allemande.

Source IBMR