

## Table des matières

<b>Éditorial – Vers l'unité pour la mission de Dieu ?</b>	
Michel MALLÈVRE .....	3
<b>Introduction : La planète évangélique</b>	
Philippe GONZALEZ et Andrew BUCKLER .....	5
<b>L'Histoire du Mouvement de Lausanne : 1974-2010</b>	
Robert A. HUNT .....	18
<b>L'avenir du Mouvement de Lausanne</b>	
C. René PADILLA .....	30
<b>John Stott, <i>Mr Evangelical</i></b>	
Henri BLOCHER .....	37
<b>L'évangélisation dans le discours et la pratique des évangéliques francophones : une mise en perspective</b>	
Erwin OCHSENMEIER .....	42
<b>Mission, tolérance et dialogue interreligieux : appréhender l'islam en Suisse</b>	
Christian BIBOLLET et Serge FORNEROD .....	54
<b>De l'évangélisation des cultures à l'hégémonie culturelle : l'héritage ambigu de la <i>School of World Mission</i> de Fuller Seminary</b>	
Philippe GONZALEZ .....	57
<b>Jeunesse en Mission dans le Pacifique : un réseau missionnaire aux frontières de la politique et de la religion</b>	
Yannick FER .....	66
<b>Dynamiques pentecôtistes à l'île de La Réunion</b>	
Valérie AUBOURG .....	73
<b>Panorama du monde évangélique à Madagascar Dynamisme et relations avec les autres Églises</b>	
Hasinarivo RAZAFINDRAKOTO .....	80

<b>BRÈVES</b> .....	87
I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES .....	87
II – OUVRAGES REÇUS .....	88
III – RECENSIONS .....	91
IV – SOMMAIRES DE REVUES .....	95
V – INFORMATIONS DIVERSES .....	102
VI – PERSONALIA .....	103

---

### **Note sur le numéro 61 de Perspectives missionnaires**

Riemer Roukema nous a demandé de préciser que sa contribution intitulée « Les Églises de Réveil dans la perspective du Nouveau Testament » et publiée dans PM n° 61 a servi d'intervention au colloque « Les Églises de réveil : défis messianiques et eschatologiques ? », organisé à Kinshasa, RD Congo, 12-16 mai 2011.

## **Éditorial**

### **VERS L'UNITÉ POUR LA MISSION DE DIEU ?**

Michel MALLÈVRE

La division des chrétiens est-elle un handicap pour l'annonce de l'Évangile ? La réponse à cette question n'est pas si aisée. Certains analystes soulignent en effet que la multiplicité des communautés évangéliques pentecôtistes a pu contribuer à la diffusion du message chrétien et que la pluralité chrétienne n'est pas nécessairement un scandale pour autant que les relations entre communautés soient pacifiques. En fait, au-delà de considérations sur l'efficacité des moyens de diffusion du message évangélique, la question nous renvoie à ce que le Christ demande à ses disciples, à ce que doit être une évangélisation en profondeur et plus encore au mystère de l'Église.

Ce débat a été présent lors d'un récent événement largement négligé par les médias : le deuxième rassemblement international du Forum chrétien mondial, en octobre 2011, à Manado, en Indonésie, réunissant trois cents personnalités représentatives du plus large éventail de sensibilités chrétiennes. L'idée de cette nouvelle plateforme de rencontre est née au début des années 1990 de la prise de conscience que le Conseil œcuménique des Églises ne représente plus actuellement qu'un petit quart du monde chrétien. En effet, à ce jour, ni l'Église catholique ni la majorité des communautés évangéliques-pentecôtistes n'en sont membres. Comment donc permettre à des représentants de toutes les confessions de se rassembler ? Accueilli d'abord avec scepticisme, le projet du Forum chrétien mondial a commencé de prendre forme avec des rencontres par continent à partir de 2004, pour se concrétiser par un premier rassemblement mondial à Limuru, au Kenya, en novembre 2007.

Un tel rassemblement mérite de retenir notre attention à cause de l'ampleur de la participation, mais aussi par sa méthode : commencer non par un débat de type académique, auquel sont habitués les experts des grandes Églises, mais plutôt par un partage sur l'expérience spirituelle faite par chacun. Bref, une autre manière de dialoguer, ou

plutôt de s'écouter pour créer les conditions d'un dialogue entre des disciples de Jésus reconnaissant mutuellement l'authenticité de leur relation avec le Christ.

Au cœur de ce processus, il y a bien entendu la préoccupation commune de l'annonce de l'Évangile dans un monde en profond bouleversement. Le message des participants au rassemblement de Manado le reconnaît : « Nous percevons l'espace ouvert du Forum chrétien mondial comme un don de Dieu. Au milieu d'un monde et d'une Église fragmentés, cette expérience unique d'unité, englobant le christianisme mondial dans son ampleur, est une source d'inspiration et d'espérance. Nous croyons que c'est un modèle de construction de relations chrétiennes authentiques qui convient en chaque lieu. Nous savons que l'Esprit de Dieu amène le corps du Christ vers l'unité pour la mission de Dieu dans le monde. » Par ailleurs, la Déclaration directrice affirme : « Un des aspects de cette unité est l'évidence attestée par nos témoignages de foi partagés que nous sommes des compagnons de la mission de Dieu, appelés et envoyés par le même Seigneur Jésus Christ et fortifiés par le même Saint-Esprit. Nous croyons que cette reconnaissance de partager la mission de Dieu doit se manifester aussi au niveau local (sans) éviter les problèmes de la mission qui divisent les chrétiens, par exemple les compréhensions différentes de la croissance de l'Église. »

Précisément, les rassemblements locaux, notamment, lors de la Semaine de prière pour l'unité, sont encore trop souvent organisés par les mêmes communautés qui ont parfois bien du mal à s'ouvrir à d'autres en reconnaissant l'évolution du christianisme mondial. Sur le terrain, la concurrence et les jugements rapides l'emportent encore sur le désir de mieux se connaître et de se rapprocher. Puisse la prise de conscience des responsables mondiaux de toutes les confessions chrétiennes, souvent accusés de retarder l'unité, être entendue !

Michel MALLÈVRE, dominicain, est directeur du Centre d'études œcuméniques Istina, à Paris. Il est aussi enseignant à l'Institut Catholique de Paris et membre du Groupe des Dombes.

## Introduction : La planète évangélique

Philippe GONZALEZ et Andrew BUCKLER

L'importance planétaire du protestantisme évangélique contraste singulièrement avec la méconnaissance dont il fait l'objet en Europe latine<sup>1</sup>. Cette méconnaissance est liée à la façon dont s'est constitué le paysage religieux européen depuis la Réforme, au gré des liens étroits que les confessions majoritaires (surtout catholique romaine, parfois réformée) ont su conserver – voire nouer – avec l'État, afin d'exercer un monopole religieux sur un territoire donné<sup>2</sup>. L'avancée de la sécularisation a certes apporté son lot de chamboulements : séparation entre l'Église et l'État, baisse de la pratique religieuse individuelle, pluralisme des croyances et des convictions<sup>3</sup>. Malgré cela, l'opinion publique semble continuer à appréhender le religieux institutionnel selon des schèmes hérités de la « civilisation paroissiale » : l'évangélisme<sup>4</sup> apparaît alors comme une option religieuse exotique, lorsqu'il n'est pas d'emblée soupçonné d'être sectaire.

La confusion survient déjà au moment de désigner ce courant protestant. Ainsi, parlant de politique étasunienne, par exemple, *Le Figaro* fait le lien entre la Droite chrétienne et « l'électorat évangéliste »<sup>5</sup>. De même, brossant un portrait du président ivoirien

<sup>1</sup> Jean-Pierre Bastian (éd.), *La recomposition des protestantismes en Europe latine : entre émotion et tradition*. Genève, Labor et Fides, 2004.

<sup>2</sup> Sur l'Église comme groupement monopolistique, voir les analyses classiques de Max Weber, *Economie et société. 1, Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, [1921] 1995, pp. 96-100.

<sup>3</sup> Charles Taylor, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, [2007] 2011.

<sup>4</sup> En français, le terme « évangélisme » est employé par les sociologues pour dénoter le protestantisme évangélique. Ce mot, qui traduit le terme anglais « evangelicalism », n'est pas à confondre avec « evangelism », qui, lui, signifie « évangélisation ».

<sup>5</sup> « La folle saison des caucus commence dans l'Iowa », *Le Figaro*, 2.01.2012. On peut noter que le Conseil National des Évangéliques de France (CNEF) a choisi d'assumer pleinement cette confusion généralisée en organisant sa première convention nationale en janvier 2012 sous le thème « Évangéliques,

déchu, *Le Temps*, quotidien de référence helvétique, indique que Laurent Gbagbo est devenu « évangéliste », après avoir délaissé le catholicisme<sup>6</sup>. Évidemment, le choix de l'adjectif est inapproprié dans les deux cas, la forme correcte étant « évangelique » – sauf à dire que l'ancien chef d'État est l'auteur de l'un des évangiles, ou qu'il se consacre désormais à un ministère d'évangélisation...

Cette confusion quant à la désignation est révélatrice de la méconnaissance dont fait l'objet le protestantisme évangelique au sein de nos espaces publics. Une méconnaissance liée à la trajectoire qu'a emprunté le christianisme en Europe (latine, notamment), par contraste avec celle qu'il a connue dans le monde anglo-saxon et, en particulier, aux États-Unis. En raison de leur fondation, ces derniers ont adopté d'emblée un pluralisme religieux qui a contribué à l'essor et à la variété des confessions protestantes dont l'évangélisme constituera l'un des prolongements<sup>7</sup>. Ainsi, la méconnaissance dont nous faisons preuve – nous, Européens – vis-à-vis des évangeliques tient autant à notre histoire qu'à la complexité de ce courant religieux. Et cette ignorance tend à s'accroître dans des contextes où le protestantisme n'a jamais occupé une place en vue au sein de la société.

## Quelques chiffres, ou l'impossible décompte d'un évangelisme globalisé

Le caractère complexe et globalisé du protestantisme évangelique apparaît rapidement dès que l'on tente d'en faire le décompte. Les spécialistes estiment ainsi qu'il y a 500 millions d'évangeliques dans le monde, ce qui représenterait près du quart du christianisme mondial<sup>8</sup>. Pourtant, ces estimations ne sont pas évidentes : elles résultent de trois catégories qui se recoupent en grande partie<sup>9</sup>. En

*évangelistes ?»*

<sup>6</sup> « Un duel, aide-mémoire », *Le Temps*, 27.12.2011.

<sup>7</sup> Sur les effets politiques (démocratiques et égalitaristes) de ce pluralisme religieux, voir Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Gallimard, [1835] 1986, pp. 426-445.

<sup>8</sup> Ces chiffres sont corroborés par Sébastien Fath, en 2010, sur le site du Conseil National des Évangéliques de France (CNEF) ; l'estimation inclut les pentecôtistes (sans pour autant spécifier si les évangeliques charismatiques sont pris en compte) : <http://lecnef.org/fr/les-evangeliques-dans-le-monde/statistiques-internationales>.

<sup>9</sup> Pew Research Centre, « Global Christianity. A report on the size and distribution of the world's Christian population », décembre 2011 ; Center for the

effet, si près de 300 millions de protestants se rattachent explicitement à l'évangélisme, un nombre similaire de croyants se réclame du pentecôtisme et l'équivalent du charismatisme. Or, bien que la plupart des pentecôtistes se disent évangeliques, ce n'est pas le cas de tous les charismatiques : le courant charismatique a touché, en plus de l'évangélisme, d'autres confessions chrétiennes, en particulier le catholicisme, l'orthodoxie, mais également des traditions protestantes que l'on n'associerait pas de prime abord avec le protestantisme évangelique (luthéranisme, anglicanisme, etc.).

Ce chevauchement des catégories et le brouillage des frontières confessionnelles qu'il signale font apparaître la plasticité de l'évangélisme. Celui-ci ne se limite pas aux confessions qui se revendiquent du label « évangelique », notamment par le fait d'appartenir à un organisme comme le Conseil National des Évangéliques de France (CNEF), comme ce serait le cas des baptistes, des libristes ou des méthodistes. Car être évangelique, c'est aussi une certaine façon d'être protestant. On peut dès lors se reconnaître dans l'évangélisme tout en demeurant solidement enraciné dans une dénomination dite « historique » (anglicane, luthérienne, réformée).

Ainsi, le théologien anglican John Stott, dont Henri Blocher brosse le portrait dans le présent numéro, en plus d'être l'une des personnalités les plus marquantes du protestantisme évangelique des cinquante dernières années, s'est révélé comme l'une des figures de proue de l'aile évangelique au sein de l'anglicanisme. En 1966, au cours d'une rencontre organisée par l'Alliance évangelique britannique, Stott s'est opposé vigoureusement à la proposition sécessionniste avancée par un autre « poids lourd » de l'évangélisme anglais, Martyn Lloyd-Jones, invité pour l'occasion à donner la conférence inaugurale de la manifestation. Lloyd-Jones, proche des Églises libres, proposait en effet aux chrétiens d'orientation évangelique de quitter les « dénominations mixtes », c'est-à-dire ces dénominations où l'évangélisme ne constituait que l'une des mouvances, afin de se rassembler sur une base théologiquement orthodoxe<sup>10</sup>.

Cet épisode historique met en lumière la complexité de l'évangélisme : il se présente à la fois comme une expérience spirituelle, une

---

Study of Global Christianity (Gordon-Conwell Theological Seminary), « Status of Global Mission », 2011.

<sup>10</sup> David W Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*, London, Routledge, 1989, p. 267.

élaboration théologique et une réalité institutionnelle<sup>11</sup>, sans que ces diverses dimensions ne se recoupent nécessairement. Il est dès lors possible d'être évangélique sans appartenir à une Église qui se reconnaît exclusivement dans le protestantisme évangélique. Une disjonction qui ne va pas sans générer des tensions comme le fait apparaître la querelle qui a opposé un Stott, incarnant une position réformiste désireuse de renouveler l'anglicanisme de l'intérieur, à partir d'une spiritualité et d'une théologie évangéliques, au radicalisme de Lloyd-Jones prônant la voie du séparatisme, afin de garantir la pureté doctrinale. L'évangélisme est donc un principe d'œcuménisme intra-protestant rassemblant, par-delà les frontières confessionnelles, les croyants soucieux d'une certaine orthodoxie doctrinale et désireux de vivre un type particulier d'expérience spirituelle ; mais ce même souci d'orthodoxie peut se muer en intransigeance et accentuer la propension à la division dont est porteur le protestantisme<sup>12</sup>.

Au regard de la complexité inhérente à la « diversité évangélique »<sup>13</sup>, on saisit mieux les raisons qui conduisent les spécialistes à esquisser des estimations prudentes quant au nombre d'évangéliques que compte la planète. Les chiffres semblent par contre plus précis à propos du courant charismatique, qui totalise 600 millions de fidèles (toutes confessions confondues, évangéliques ou non). Cette importance des charismatismes (pentecôtisme, charismatisme et néo-charismatisme<sup>14</sup>) est à mettre en lien avec les

<sup>11</sup> Évoquant le fondamentalisme évangélique, l'historienne de la pensée H. Harris indique qu'il s'agit « d'un mouvement historique et [...] d'une certaine façon de penser », soit, dans ce dernier cas, une « mentalité fondamentaliste ». À partir de ces analyses, on peut poser les trois termes pour l'évangélisme : expérience, théologie, institution. Voir Harriet A. Harris, *Fundamentalism and evangelicals*, Oxford, Oxford University Press, [1998] 2008, p. 1.

<sup>12</sup> Voir Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante : sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et fides, 1992 ; et, surtout, la notion de « mentalité fondamentaliste » chez Harriet A. Harris, *Op. cit.*, 2008.

<sup>13</sup> Sébastien Fath, (éd.), *La diversité évangélique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2003.

<sup>14</sup> On distingue trois moments charismatiques dans le christianisme contemporain qui, s'ils attribuent un rôle important aux manifestations surnaturelles du Saint-Esprit dans l'expérience spirituelle du croyant, ne sont pas liés institutionnellement les uns aux autres : (1) le pentecôtisme, né au début du XX<sup>e</sup> siècle ; (2) le renouveau charismatique qui toucha les confessions dites « historiques » au cours des années 1960 ; (3) le (néo-) charismatisme qui, dès les années 1980, se diffusa au sein des milieux évangéliques demeurés en dehors du pentecôtisme. Pour évoquer ce dernier courant, le missiologue C. Peter Wagner

observations relatives à la *vitalité* du protestantisme évangélique, car ce courant semble de loin le plus dynamique, tant sur les continents africain, américain et asiatique<sup>15</sup>, qu'en Europe, où il gagne des fidèles en raison des flux migratoires<sup>16</sup>, mais également de ses affinités avec une conception de l'expérience religieuse en phase avec la quête de sens qui caractérise l'individualisme contemporain<sup>17</sup>. Ainsi, des études récentes réalisées en Europe montrent que la croissance numérique des Églises évangéliques est avant tout le fait des cercles charismatiques, alors que les milieux non charismatiques (classiques ou conservateurs) tendent à stagner, voire à décliner<sup>18</sup>.

Le protestantisme évangélique constitue donc une part toujours plus importante du christianisme mondial, comme en témoigne le fait qu'un courant né il y a un peu plus d'un siècle, le pentecôtisme, ait connu un développement fulgurant au point de rassembler aujourd'hui 300 millions de fidèles<sup>19</sup>.

## L'identité « évangélique » : histoire d'une transformation

Cependant, au-delà des chiffres et des difficultés comptables, il importe de définir plus précisément l'évangélisme. Et, pour ce faire, il convient de le saisir dans ses multiples dimensions, comme

a proposé le terme « troisième vague » [*Third Wave*]. Voir C. Peter Wagner, *Wrestling with alligators, prophets, and theologians. Lessons from a lifetime in the Church – A memoir*, Ventura, Regal, 2010, pp. 134-136.

<sup>15</sup> Philip Jenkins, *The next christendom : the coming of global Christianity*, Oxford ; New York, Oxford University Press, [2002] 2011.

<sup>16</sup> Voir notamment Sandra Fancello & André Mary (éds), *Chrétiens africains en Europe : prophétismes, pentecôtismes & politique des nations*, Paris, Karthala, 2011.

<sup>17</sup> Sébastien Fath (éd.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, Turhnout, Brepols, 2004. Pour une étude du charismatisme catholique, voir Thomas J Csordas, *The sacred self. A cultural phenomenology of Charismatic healing*. Berkeley, University of California Press, [1994] 1997.

<sup>18</sup> Olivier Favre, *Les Églises évangéliques de Suisse. Origines et identités*, Genève, Labor et Fides, 2006 ; Christophe Monnot, *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux suisse*, Zurich, Seismo (à paraître).

<sup>19</sup> Pour une histoire du pentecôtisme, voir Edith W. Blumhofer, *Restoring the faith : the Assemblies of God, Pentecostalism, and American culture*. Urbana, University of Illinois Press, 1993.

orientations spirituelle et théologique, et comme une production institutionnelle.

Pour définir l'identité évangélique, l'historien britannique D. W. Bebbington a proposé de recourir à quatre caractéristiques<sup>20</sup>. Cette définition a rencontré un vif succès dans les cercles académiques, mais aussi dans les milieux évangéliques – surtout lorsque le discours des spécialistes du religieux permet de cautionner, dans l'espace public, une option religieuse minoritaire au sein du paysage religieux<sup>21</sup>. Ainsi, selon Bebbington, les quatre traits qui composent l'évangélisme sont : (a) le fait que l'appartenance à la foi chrétienne n'est pas donnée par la naissance au sein d'un groupe religieux, mais nécessite une *conversion* individuelle ; (b) le *militantisme* dans la propagation de la foi, susceptible de se muer en engagement social ; (c) une compréhension de la *Bible* qui s'oppose aux lectures rationalistes, tient les Écritures pour divinement inspirées et, ce faisant, pose la texte biblique comme seule norme de foi et de piété ; (d) la centralité du sacrifice expiatoire du Christ sur la croix, soit le *crucicentrisme*.

Les caractéristiques proposées par Bebbington fournissent de bonnes indications quant à la façon dont se présente la spiritualité évangélique et, dans une certaine mesure, certains éléments théologiques. Par contre, en tant que telles, elles n'expliquent pas les transformations – notamment, institutionnelles – qui ont donné naissance à l'évangélisme<sup>22</sup>. Il s'agit en particulier d'expliquer les mutations du

---

<sup>20</sup> David W. Bebbington, *Op. cit.*, 1989 ; Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France : 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005.

<sup>21</sup> Voir ainsi l'usage qui a été fait, dans les années 2000, par la Fédération évangélique de France (FEF), des catégories de Bebbington et des travaux de Groupe de sociologie de la religion et de la laïcité (GSRL, CNRS) dans des brochures de présentation explicitement destinées, comme leur sous-titre l'indiquait, à « [l']usage des journalistes et des décideurs ».

<sup>22</sup> Ces caractéristiques font également l'impasse sur un paradoxe important de l'évangélisme, là où ce protestantisme est établi de longue date : le modèle de la conversion (subite) demeure central, alors que la réalité du recrutement interne se fait par socialisation religieuse des enfants d'évangéliques. Autrement dit, l'impératif de conversion est avant tout adressé à des jeunes ayant grandi dans le milieu, dans des termes qui visent d'abord un nouveau venu extérieur à la communauté. À ce propos, voir Philippe Gonzalez, *Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique*, Fribourg et Paris, 2009 (Thèse de doctorat en sociologie de l'Université de Fribourg et de l'École des hautes études en sciences sociales).

terme « évangélique », une désignation qui se rapportait dans un premier temps à une appartenance générique à la Réforme, comme ce peut encore être le cas aujourd'hui dans « Église évangélique luthérienne de France », et qui en est venue à désigner une appartenance à un type de protestantisme particulier, l'évangélisme. Or, pour appréhender cette mutation, il convient de suivre le travail *institutionnel* ayant conduit à fédérer sous l'appellation « évangélique » une pluralité de courants issus de la Réforme protestante, certes, mais qui se sont cristallisés autour de la modernité et des controverses suscitées par celle-ci.

Une fois encore, la variété des contextes nationaux a donné lieu à des réponses différentes. Entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles, l'adjectif « évangélique » signale la volonté, au sein du protestantisme, de se revendiquer d'un christianisme fidèle à l'Évangile. Cependant, avec l'avènement de la modernité, aux abords du XX<sup>e</sup> siècle, les tensions ne cesseront de s'accroître entre d'un côté des protestants désireux de défendre l'orthodoxie et de l'autre leurs coreligionnaires prônant à la fois une plus grande liberté en regard des dogmes et l'extension du principe critique à la Bible (avec l'avènement de l'exégèse historico-critique). Si, en Grande-Bretagne, ces tensions mettent à rude épreuve les dénominations protestantes, elles ne vont pas jusqu'à les faire implorer. L'Alliance évangélique mondiale, fondée à Londres en 1846, se propose ainsi de relier ces individus qui, au sein de leurs Églises respectives, se reconnaissent dans l'orthodoxie protestante – une orthodoxie, faut-il le signaler, qui s'est transformée alors qu'elle tentait de répondre aux questions suscitées par la modernité et, ce faisant, a donné naissance à un courant conservateur, c'est-à-dire l'évangélisme britannique qui, par définition, s'est plutôt pensé comme réformiste.

L'histoire du protestantisme évangélique est plus mouvementée aux États-Unis<sup>23</sup>. Le clivage entre conservateurs et libéraux donnera lieu, dans les années 1920, au rassemblement des tendances conservatrices autour d'un même étendard : le fondamentalisme, un mouvement qui tire son nom d'une série de pamphlets, *The Fundamentals*, publiée à plusieurs millions d'exemplaires entre 1910 et 1915, afin de défendre la Bible contre les effets corrosifs d'une lecture historico-critique et sauvegarder les doctrines perçues comme essentielles à la foi (la naissance virginale du Christ, sa divinité, l'inspiration et

---

<sup>23</sup> George M. Marsden, *Fundamentalism and American culture*. New York, Oxford University Press, [1980] 2006

l'infaillibilité de la Bible, etc.). Les fondamentalistes opteront alors choisiront alors de prendre leurs distances vis-à-vis de la culture moderniste et de se séparer de leurs coreligionnaires libéraux, fondant au passage des dénominations et des facultés de théologie correspondant à leurs orientations théologiques<sup>24</sup>. Ce n'est qu'au cours des années 1940 que certains fondamentalistes choisiront de sortir de cette réserve pour se fédérer et, tout en maintenant des positions théologiquement et moralement conservatrices, entrer en dialogue avec le monde contemporain. Ce rapprochement conduira ces protestants à revendiquer l'appellation « (néo-) évangéliques ». Désormais, seront considérés comme « fondamentalistes » ceux qui camperont ferme sur leurs positions séparatistes.

On saisit alors que l'avènement de la catégorie « évangélique » et de l'évangélisme en tant que courant défini au sein du protestantisme ressort d'un véritable travail institutionnel effectué par des associations comme la *National Association of Evangelicals* – fondée aux États-Unis en 1942 –, ou comme l'Alliance évangélique mondiale qui, bien qu'existante depuis 1846, changera d'orientation dès les années 1950, afin de rassembler des Églises dans un évangélisme mondial autour d'une identité doctrinalement et institutionnellement définie, dans un souci de témoignage – et donc de visibilité – public<sup>25</sup>.

L'objectif missionnaire constitue également un lieu autour duquel articuler un projet, mais aussi une identité commune. Des initiatives, comme le Mouvement de Lausanne pour l'évangélisation du monde, initié en 1974, contribueront grandement à constituer et à façonner le protestantisme évangélique contemporain. Et il convient d'ajouter que l'un des effets majeurs des missions étasuniennes, des missions qui comptent parmi les plus influentes au plan mondial, a été d'accentuer la dimension séparatiste de l'évangélisme, ou du moins de contribuer à cristalliser une identité évangélique institutionnelle. Ainsi, comme cela s'est vu à de nombreuses reprises en Europe, les missionnaires étrangers ont majoritairement préféré implanter de nouvelles

<sup>24</sup> Contrairement à ce que l'on pourrait penser, les fondamentalistes ne délaissent nullement les sphères politiques entre 1920 et 1970. Ce sont principalement leurs tactiques et leurs modes de mobilisation qui changent. Voir Daniel K. Williams, *God's Own Party. The making of the Christian right*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

<sup>25</sup> Christopher Sinclair, « Introduction. » in C. Sinclair (éd.), *Actualité des protestantismes évangéliques*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002, pp. 7-25.

dénominations, plutôt que de nouer des collaborations étroites avec les Églises protestantes dites « historiques » déjà sur place en vue de les dynamiser par la constitution d'un courant évangélique en leur sein.

## Développements contemporains

Depuis les années 1980, l'expansion rapide du protestantisme évangélique s'est poursuivie, notamment sous ses formes pentecôtistes et charismatiques. La globalisation qui s'en est suivie a opéré un déplacement du centre de gravité démographique de l'évangélisme mondial, qui se situe désormais dans le Sud. Mis au contact de cultures différentes de celles (principalement anglo-saxonnes) dans lesquelles il avait vu le jour, le protestantisme évangélique a été confronté à des problématiques qu'il avait éludées jusqu'alors. Dès lors, il importait de penser la pertinence de l'Évangile en regard de questions brûlantes au nombre desquelles figurent la pauvreté, la redistribution des richesses entre Nord et Sud, ou encore l'écologie. Une telle confrontation entre cultures a indéniablement contribué à accroître davantage la diversité évangélique et les perspectives théologiques. Elle s'est néanmoins accompagnée de tensions suscitées par des apports contradictoires entre, d'une part, une théologie contextuelle ayant intégré les données locales et, d'autre part, un évangélisme ayant implicitement adopté un point de vue occidental et impérialiste, tant au plan politique qu'économique. On comprend dès lors que, dans le Sud, le protestantisme évangélique ait pu donner lieu à des courants aussi éloignés que la « théologie de la prospérité » ou, à l'inverse, la « Mission intégrale », dont René Padilla a été l'un des principaux protagonistes<sup>26</sup>.

Les transformations de l'évangélisme dans le Sud ont des répercussions sur le Nord, comme le démontre le souci, lors de la Conférence de Cape Town (Lausanne III), en 2010, de mieux intégrer – plutôt que d'opposer – les différentes dimensions de l'Évangile, à la fois comme proclamation du salut en Christ et comme engagement

<sup>26</sup> Il est à noter que le souci d'une mission holistique est déjà présent dans le monde évangélique depuis les années 1960, sous l'impulsion de théologiens du Sud. À cet égard, la « Déclaration de Wheaton » de 1966 marque un tournant important qui mettre un certain temps à être intégré par le mouvement de Lausanne. Voir Tim Chester, « Obstacles à la mission intégrale », [2004] 2011, url : [http://www.defimichee.fr/spip2.l/IMG/article\\_PDF/article\\_al5.pdf](http://www.defimichee.fr/spip2.l/IMG/article_PDF/article_al5.pdf) [consulté le 04.02.2012].

en faveur des plus démunis<sup>27</sup>. Le *Défi Michée* est également représentatif d'une prise de conscience et d'une volonté d'articuler plus justement proclamation et engagement social : suscitée notamment par l'Alliance Évangélique Mondiale, cette œuvre milite activement auprès des gouvernements afin qu'ils tiennent leurs promesses d'aide au développement formulées dans le cadre de l'ONU en vue de réduire de moitié la pauvreté dans le monde d'ici 2015<sup>28</sup>. Le caractère global de l'évangélisme conduit ainsi les évangéliques du Sud à interroger leurs coreligionnaires du Nord quant à leur manière de vivre leur foi et de contribuer à un bien commun mondial qui ne saurait se confondre avec le mieux-être proposé par le consumérisme des nations occidentales<sup>29</sup>.

Si l'évangélisme semble connaître une progression irrésistible dans le Sud, il n'en va pas de même dans les pays occidentaux confrontés à la sécularisation. En Europe, de loin le continent le plus sécularisé, l'évangélisme peine à recruter, même s'il résiste mieux que les autres confessions chrétiennes qui subissent les réajustements démographiques, parfois sévères, liés au passage d'une société christianisée à une société sécularisée. Face à ces transformations, plusieurs stratégies ont été mises en œuvre. L'une des plus célèbres, le *Cours Alpha*, prenant acte de la méconnaissance du christianisme qui caractérise des individus toujours plus nombreux à être dépourvus de socialisation religieuse, propose des parcours catéchétiques conviviaux et interactifs<sup>30</sup>. La formule, initiée dans l'aile évangélique et charismatique de l'anglicanisme, a rencontré un vif succès, au point de s'étendre au-delà des milieux évangéliques et de connaître une forme de popularité jusqu'au sein du catholicisme.

Cependant, les défis lancés par la sécularisation ont convaincu certains évangéliques que c'était l'Église dans son ensemble qu'il fallait repenser, une « Église d'après la chrétienté »<sup>31</sup>, pour reprendre le titre d'un ouvrage qui participe des réflexions et des initiatives

<sup>27</sup> Voir, dans ce numéro, les articles de R. Hunt et de R. Padilla.

<sup>28</sup> [www.defimichee.fr](http://www.defimichee.fr)

<sup>29</sup> Soong-Chan Rah, *The next Evangelicalism : releasing the Church from Western cultural captivity*, Downers Grove, IVP Books, 2009.

<sup>30</sup> Stephen Hunt, *The Alpha Enterprise. Evangelism in a post-Christian era*, Aldershot, Ashgate, 2004.

<sup>31</sup> Stuart Murray, *Church after Christendom*, Milton Keynes, Paternoster, 2004. Voir aussi P. Stone, *Evangelism after Christendom. The theology and practice of Christian witness*, Grand Rapids, Brazos Press, 2007.

relatives à « l'Église émergente »<sup>32</sup>. D'après les tenants de ce courant, l'*aggiornamento* rendu nécessaire par une société sécularisée nécessite une véritable révolution dans la façon d'être chrétien et de faire Église, quelques ajustements formels ne pouvant suffire. Une telle remise en question conduit même certains évangéliques à penser le dépassement de l'évangélisme, et donc l'avènement d'un protestantisme *post-évangélique*. Le débat fut lancé en Angleterre, dans les années 1990, par Dave Tomlinson, après qu'il fut déçu du « Mouvement des églises de maison » [*House Church Movement*] qu'il avait contribué à initier<sup>33</sup>.

Ce même débat sur le « post-évangélisme » se tient aujourd'hui aux États-Unis, avec quelques années de décalage, au gré de la diffusion différente que connaît la sécularisation sur le Nouveau Continent. Ainsi, dans un ouvrage au titre provocateur – *La fin de l'évangélisme ?* –, David Fitch, pasteur et théologien évangélique, remet sérieusement en question plusieurs des traits qui semblaient jusqu'alors définir l'identité évangélique<sup>34</sup>. L'auteur y critique l'inerrance de la Bible, « qui nous rend arrogants » et qui favorise l'exclusion des autres, qu'ils soient chrétiens ou non. De même, il s'en prend à une définition étroite de la conversion, envisagée sur le mode d'une « décision » individuelle. Cette conception, écrit-il, « favorise en nous la duplicité », pour signifier qu'un salut trop souvent présenté comme un « ticket pour le ciel » invite à un désinvestissement des réalités contemporaines et à une irresponsabilité politique. Et, une fois encore, le souci n'est pas de stigmatiser l'évangélisme, mais bien de montrer ses limites, afin de les dépasser dans une incarnation toujours plus fidèle à l'Évangile et ouverte sur le monde.

<sup>32</sup> Voir l'un des auteurs emblématiques du mouvement : Brian D. McLaren, *A generous orthodoxy*, Grand Rapids, Zondervan, 2004. Pour une critique sévère provenant d'un évangélique conservateur, voir Carson, Donald A., *Becoming conversant with the emerging church. Understanding a movement and its implications*, Grand Rapids, Zondervan, 2005.

<sup>33</sup> Dave Tomlinson, *The post-Evangelical*. London, Triangle, 1995 ; Graham Cray (éd.), *The post-Evangelical debate*. London, Triangle, 1997. Entretien, D. Tomlinson a rejoint l'Église d'Angleterre et exerce le ministère de vicaire dans une paroisse anglicane.

<sup>34</sup> David E. Fitch, *The end of evangelicalism ? Discerning a new faithfulness for mission : towards an evangelical political theology*, Eugene, Cascade Books, 2011.

## La planète évangélique

Dans ce même esprit d'ouverture, ce dossier propose des regards divers sur la planète évangélique, telle qu'elle peut être appréhendée sous l'angle de la mission. Ainsi, une première partie historique consacrée au mouvement de Lausanne (Robert Hunt et René Padilla) permet de restituer la dynamique missionnaire actuelle propre à l'évangélisme dans une perspective historique et œcuménique. Deux personnalités particulières impulsent ce mouvement dès les années 1950 et exerceront une influence fondamentale sur le monde évangélique : l'Américain Billy Graham et l'Anglais John Stott. Henri Blocher dresse un portrait personnel de ce dernier, décédé en juillet 2011 à l'âge de 90 ans.

L'article d'Erwin Ochsenmeier, secrétaire général des Groupes bibliques universitaires belges, s'interroge ensuite sur les fondements théologiques et bibliques d'une pensée évangélique francophone et européenne relative à l'évangélisation et à la mission. Ce faisant, il questionne la pertinence de ces présupposés, ainsi que le degré de réflexivité auquel ils donnent lieu, et conclut en évoquant la *pluralité* des discours qui traversent l'évangélisme, signes d'une diversité croissante à l'intérieur de ce protestantisme. Cette analyse offre des clefs de lecture pertinentes pour aborder l'article suivant, qui est en réalité une contribution plurielle (Serge Fornerod et Christian Bibollet) sur la question des relations entre christianisme et islam. À partir d'un enjeu de société récent, la controverse des minarets en Suisse, un protestant « historique » et un protestant « évangélique », travaillant au sein d'organes représentatifs des protestantismes helvétiques, laissent entendre leurs approches respectives face aux mêmes interrogations de fond relatives à l'évangélisation, la tolérance civile et le dialogue interreligieux.

Les quatre contributions suivantes permettent d'élargir l'horizon et font apparaître les contours planétaires de l'évangélisme missionnaire. L'héritage du séminaire de Fuller aux États-Unis, qu'évoque Philippe Gonzalez, a exercé une influence considérable sur de nombreux organismes évangéliques, parmi lesquels Jeunesse en Mission (YWAM) sur lequel revient Yannick Fer, dans un article consacré au militantisme des évangéliques et à leur impact politique dans le Pacifique. Quant à Valérie Aubourg et à Hasinarivo Razafindrakoto, ils évoquent l'histoire et les développements actuels du pentecôtisme, respectivement à la Réunion et à Madagascar.

On l'aura saisi, le choix d'intituler ce dossier « la Planète évangélique » tient à la volonté de signifier, non pas que les évangéliques viendraient d'une autre planète (!), mais bien la dynamique planétaire de l'évangélisme. C'est à un modeste panorama de ce monde riche et varié – par ses dynamiques externes et ses mutations internes – que nous vous convions au travers des pages de ce numéro.

---

Philippe GONZALEZ est sociologue, maître-assistant à l'Université de Lausanne, Suisse.

Andrew BUCKLER, pasteur, est responsable du Pôle national de formation de l'Église réformée de France depuis 2010.

# L'Histoire du Mouvement de Lausanne : 1974-2010

Robert A. HUNT

Le présent article constitue une version abrégée de : « The History of the Lausanne Movement », 1974-2010, article publié initialement dans *International Bulletin of Missionary Research*, OMSC [Overseas Ministries Study Center], avril 2010, vol. 35, n° 2, pp. 81-84. Avec l'aimable autorisation de l'éditeur.

Le Mouvement de Lausanne, inauguré en 1974 avec le Congrès de Lausanne sur l'évangélisation mondiale, est devenu un symbole fort de l'unité évangélique dans la mission. Sa Déclaration<sup>1</sup> est représentative de la théologie missionnaire évangélique incarnée par des personnalités comme Billy Graham et John Stott. C'est sur le Mouvement de Lausanne également que les conflits résultant des efforts des évangéliques pour mettre en œuvre leur compréhension du mandat de l'Évangile se sont cristallisés. L'Église, qui était alors en pleine période de bouleversement, se trouvait confrontée à un monde lui aussi en train d'évoluer. Cet article explore brièvement la façon dont, depuis les années 1970 jusqu'à nos jours, ce qui se voulait une réponse du monde évangélique au mouvement œcuménique émergent des années 1960 est devenu le lieu (d'affrontement) pour des conceptions divergentes de l'évangélisation et de ses priorités. C'est au cours de cette période, marquée elle-même à l'échelle mondiale par de vastes recompositions politiques et sociales, que les évangéliques ont pris conscience de leur propre diversité culturelle, spirituelle et politique.

## Les suites d'Édimbourg 1910

En 1910, on pouvait croire qu'il serait impossible désormais d'arrêter l'expansion mondiale du christianisme. Les principales divergences théologiques et stratégiques qui divisaient les missionnaires

<sup>1</sup> NDLR : le texte de la Déclaration de Lausanne est accessible en français à l'adresse suivante : <http://www.lausanne.org/fr/tous-les-documents/la-declaration-de-lausanne.html>

res occidentaux semblaient avoir été largement résolues lors de la grande conférence missionnaire d'Édimbourg. Pourtant, seulement un demi-siècle plus tard, les missionnaires chrétiens étaient convaincus que leur mouvement était en crise.

À partir de ce moment-là, les mouvements œcuménique et évangélique ont émergé comme deux réponses distinctes à cette crise, s'appuyant chacun sur de nouvelles synergies et chacun avec des objectifs assez différents.

## La mission selon le mouvement œcuménique

Dans les années 1960, le Conseil œcuménique est dominé par les grandes dénominations protestantes historiques présentes des deux côtés de l'Atlantique. Successeur officiel des grandes conférences missionnaires du début du siècle, le COE représente à la fois un effort d'unité des Églises et d'unité des Églises en mission. Il peut s'appuyer sur des ressources financières et humaines substantielles, provenant des dénominations membres et de leurs grandes agences missionnaires. Mais il peut également compter sur l'intérêt des gouvernements occidentaux alors soucieux d'encourager les programmes de développement social, économique et politique comme autant de remparts contre l'influence communiste dans le tiers-monde. En tant que conseil d'Églises, il est en contact direct avec les responsables de ses Églises membres et des institutions missionnaires en lien avec celles-ci ; il a des intérêts à défendre et à faire progresser dans presque toutes les nouvelles nations indépendantes ainsi que dans le monde communiste ; il entretient des liens historiques avec les mouvements étudiants ou de jeunesse, qui continuent à lui fournir ses principaux responsables. C'est ainsi que, entre les années 1950 et 1970, le COE évolue vers des conceptions beaucoup plus larges de la *missio Dei*, « l'envoi/la mission de Dieu », pouvant inclure dans le mandat chrétien beaucoup plus que l'évangélisation au niveau individuel. Les acceptions traditionnelles de la mission sont désormais ressenties comme trop étriquées et impropres à relever les défis du monde postcolonial. En s'attachant à reformuler sa compréhension de la mission, le COE s'efforce de répondre à la situation de crise que la mission traverse. Force est de constater que, chemin faisant, et quelles qu'aient été les déclarations théologiques faites par ailleurs, ces efforts de redéfinition de la mission ont pu contribuer à mettre au second plan le besoin d'une conversion personnelle.

## La mission selon le mouvement évangélique

À la même période, un mouvement évangélique de type conservateur, lui aussi présent des deux côtés de l'Atlantique et en voie d'internationalisation croissante, commence à prendre ses distances par rapport au fondamentalisme et au séparatisme<sup>2</sup> américains. Il gagne peu à peu en confiance, notamment en s'associant aux mouvements émergents de Grande Bretagne autour de John Stott, James Packer<sup>3</sup> et de l'*Intervarsity Christian Fellowship*<sup>4</sup>. Traité avec hostilité par les fondamentalistes mais reconnu en revanche dans les cercles œcuméniques ainsi que par les Églises historiques grâce au charisme et à l'efficacité de Billy Graham, le mouvement s'appuie sur les évangéliques des principales Églises protestantes ainsi que sur ceux qui se rattachent aux Églises baptistes, indépendantes ou non confessionnelles du monde entier.

Dans leur expansion missionnaire, les évangéliques sont devenus de plus en plus accueillants aux sciences sociales, et du même coup influencés par elles. De nouvelles idées ont surgi, non seulement dans le domaine de la communication interculturelle, mais aussi sur le terrain de la publicité, des stratégies de financement, du management et de l'analyse de l'entreprise missionnaire. Plus important peut-être : les évangéliques sont de plus en plus déçus par l'évolution du COE et la façon dont cet organisme en arrive à mettre davantage l'accent sur l'action sociale et politique que sur

<sup>2</sup> NDLR : « Séparatisme » : aux États-Unis ce terme renvoie au choix de chrétiens protestants de quitter leur dénomination d'origine (presbytérienne, méthodiste ou autre), selon eux trop influencée par une théologie libérale ou moderniste, pour créer ou rejoindre une autre dénomination fidèle aux « fondamentaux ». Sur ce sujet, se référer à l'introduction au présent dossier, par Philippe Gonzalez et Andrew Buckler.

<sup>3</sup> NDLR : James Innell Packer (1926- ) est un théologien canadien, d'origine britannique, issu de l'anglicanisme (low church) et influencé par la tradition réformée. Il est considéré comme l'une des personnalités les plus influentes du monde évangélique nord-américain. Écrivain prolifique, conférencier recherché, il est connu en particulier pour avoir publié un ouvrage intitulé « Knowing God » (Connaître Dieu).

<sup>4</sup> NDLR : *Intervarsity Christian Fellowship* : litt. « communion chrétienne inter-universitaire », structure nationale des Groupes bibliques universitaires en Grande-Bretagne à partir de 1928. Des groupements similaires vont voir le jour en Norvège, Suède, Hollande, Suisse mais aussi en Australie, Nouvelle-Zélande et Canada. Le mouvement atteint les États-Unis en 1940. On assiste en 1947 à la naissance de l'IFES, International Fellowship of Evangelical Students.

l'évangélisation, sans parler de ce qu'ils perçoivent, dans sa théologie, comme pouvant relever de tendances à l'universalisme voire même au syncrétisme [...]

Tout comme les responsables des Églises et organismes missionnaires associés au COE, ce qui motive les membres – laïcs et pasteurs – du mouvement évangélique conservateur alors en pleine croissance, c'est le sentiment fort que le christianisme et les missions chrétiennes sont en crise. Pour eux, les valeurs et la société chrétiennes en Occident se trouvent menacées par le libéralisme et le laïcisme théologique aussi bien que par l'athéisme communiste dans le reste du monde. Face à ces menaces, ils sont persuadés que seule la conversion au Christ peut sauver à la fois l'individu et la société, et que seule l'évangélisation constitue le cœur de la mission. Les responsables évangéliques conservateurs ne jouissent le plus souvent d'aucun statut particulier au sein des structures confessionnelles, pas plus qu'ils n'entretiennent de relations officielles avec le COE. Un regard rétrospectif sur cette période tend donc à prouver que ce n'était qu'une question de temps avant que cette mouvance évangélique (*evangelicalism*), en train d'émerger au plan mondial, ne cherche à s'unir pour constituer un mouvement alternatif fédérateur, voué à la conversion du monde au Christ.

Un nouveau type de responsable de la mission mondiale allait naître, issu des rangs des évangélistes mais aussi des pasteurs en charge de grandes communautés, comme allaient aussi naître un nouveau modèle d'organisation missionnaire – non confessionnel – ainsi qu'une nouvelle forme de coopération dans la mission, basée sur l'engagement dans une évangélisation audacieuse et dynamique, et dédiée à la conversion individuelle ainsi qu'à l'implantation d'Églises dans tous les pays et parmi tous les peuples de la terre encore non atteints par l'Évangile.

Billy Graham et son organisation, la *Billy Graham Evangelistic Association*, ont été des exemples particulièrement remarquables de ce leadership évangélique émergent. Contrairement à la génération précédente de prédicateurs du renouveau (*revival*), Graham, prédicateur brillant et charismatique, inscrit ses priorités évangélistes dans le cadre d'une vision dont l'objectif est la formation d'un nouvel *establishment* chrétien en Occident comme au sein des nations émergentes.[...]

Dans les années précédant la première conférence de Lausanne en 1974, l'association de Graham lance, à la base, une forme de

coopération pour l'évangélisation qui permet aux responsables évangéliques du monde entier de tisser des liens. Elle est capable en outre de soutenir des opérations de même envergure que la conférence d'Édimbourg de 1910. Cette forme de coopération contourne largement les hiérarchies des Églises établies. Elle stimule les pasteurs sympathisants et les paroisses locales, les engageant à faire de la publicité, à financer et suivre les rassemblements revivalistes de Graham. Elle s'appuie en fait sur les ressources organisationnelles et financières de la communauté chrétienne globale plutôt que sur celles d'une dénomination en particulier. C'est une structure fonctionnelle, plus soucieuse du travail à accomplir que de fidélité à un modèle ecclésial traditionnel ; elle se révèle remarquablement adaptée à l'évangélisation dans le monde postcolonial.

## Les précurseurs de Lausanne

Deux événements – qui ont lieu tous les deux en 1966 – peuvent être considérés comme des précurseurs du Mouvement de Lausanne. Le premier – précurseur indirect – est le Congrès sur la mission mondiale de l'Église, qui se tient à Wheaton College.[...] Le second – précurseur direct du mouvement de Lausanne – est le Congrès sur l'évangélisation mondiale à Berlin, congrès organisé par la *Billy Graham Evangelistic Association* et la revue *Christianity Today*. Graham y débute son discours d'ouverture par une référence à la Conférence missionnaire d'Édimbourg de 1910. Il met l'accent sur l'évangélisation du monde « dans cette génération ». Il poursuit en réaffirmant bon nombre de recommandations énoncées lors du Congrès de Wheaton. [...]

Tout en récusant ce qu'il appelle la théologie moderne et les interprétations humanistes de l'Évangile, Graham peut, en identifiant comme problème fondamental des Églises leur confusion autour de l'évangélisation, affirmer l'importance d'un clair mandat d'évangélisation pour sauver les âmes et défendre en même temps (mais de façon secondaire) des intentions œcuméniques et une action sociale. Dans sa conférence d'ouverture du congrès, il pose également un cadre permettant de comprendre les différentes méthodes d'évangélisation susceptibles de former la trame d'une stratégie d'évangélisation globale. [...]

C'est lors du congrès de Berlin que les défis du monde non occidental viennent à l'attention de B. Graham et de tous les participants. Ces défis sont tels qu'il est impossible de les aborder avec des

préoccupations d'évangélique occidental, tant celui-ci est avant tout obnubilé par le libéralisme théologique, l'humanisme, le communisme, la pauvreté et les relations entre races. Parmi les facteurs réclamant l'attention des évangéliques du monde entier, Graham souligne l'importance de la croissance des « jeunes Églises » comme pays d'envoi en mission, la montée en puissance du mouvement charismatique, la formidable expansion du christianisme en dehors de l'Occident et les signes de renouveau religieux en Europe et aux États-Unis.

## Lausanne I

Pour réfléchir sur ces questions mais aussi au-delà, l'Association pour l'évangélisation Billy Graham organise en 1974 à Lausanne, en Suisse, le Congrès international sur l'évangélisation mondiale, congrès auquel sont invités plus de deux mille sept cents délégués venant de plus de cent cinquante pays. Pour Graham, la Conférence d'Édimbourg 1910 a abouti à la naissance de deux courants de coopération missionnaire dans le monde. À ses yeux, le courant œcuménique, institutionnalisé dans le COE, est déficient à la fois dans son fondement théologique et dans son engagement évangéliste. L'analyse théologique de la situation mondiale de Graham reste inchangée par rapport aux vues qu'il a exprimées en 1966. C'est un monde au bord de l'Armageddon, plein de vide spirituel, mais qui possède dans l'Évangile chrétien la réponse aux questions et aux besoins les plus fondamentaux de l'humanité. Il importe donc que les évangéliques s'unissent, spirituellement plus qu'institutionnellement, et demeurent unis autour des principes centraux que sont : l'autorité des Écritures, l'engagement pour le salut personnel, le développement d'outils et de pratiques d'évangélisation adéquates et l'espérance de la conversion du monde entier. Le congrès de Lausanne s'est intéressé à l'évangélisation comprise comme un objectif à atteindre ou une mission globale à remplir (*evangelization*) et ne s'est pas limité à l'évangélisation entendue seulement comme une activité à mettre en œuvre (*evangelism*).<sup>5</sup>

Certes, le congrès de Lausanne repose sur un programme clairement établi. Toutefois les efforts de Graham pour créer un mouvement

<sup>5</sup> J. D. Douglas, *Let the Earth Hear His Voice : International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland. Official Reference Volume : Papers and Responses*, Minneapolis, World Wide Publications, 1975, p. 22.

mondial en s'appuyant sur l'enthousiasme des Églises nouvelles contribuent à y faire entendre des voix diverses et parfois discordantes. Peter Wagner et Ralph Winter – pour ne citer qu'eux – font ainsi pression pour que « les peuples non atteints » soient le point de convergence unissant les efforts des évangéliques. C'est la conceptualisation des sociétés humaines comme unités ethno-culturelles distinctes qui est en accord avec le « principe d'unité homogène » de Donald McGavran<sup>6</sup>. Mais tous les évangéliques ne sont pas d'accord sur cet accent ni sur les stratégies qui en découlent.<sup>7</sup> John Stott et les évangéliques britanniques mettent en avant l'importance pour les chrétiens de s'attaquer aux problèmes sociaux qui sont, selon eux, parties intégrantes de l'évangélisation. Des voix plus polémiques venues d'Amérique latine, notamment celles de René Padilla et d'Orlando Costas, s'élèvent contre des conceptions naïves qui séparent l'évangélisation ou l'action sociale des réalités de l'impérialisme culturel et de l'exigence de justice sociale.<sup>8</sup> Et il ne s'agit pas là seulement de compréhensions différentes de l'évangélisation. Padilla, et d'autres avec lui, voient dans la focalisation des évangéliques sur les questions de stratégie plutôt que sur la réflexion théologique une faiblesse du mouvement.<sup>9</sup> Ces différences d'opinion quant à la nécessité et aux formes de l'engagement social, de même que la priorité variable accordée respectivement à la théorie et à la pratique, résultent d'arrière-plans culturels et socio-politiques extrêmement différents. Elles vont être perçues comme des critiques des évangéliques américains – aussi bien dans leurs façons d'agir que dans leur conception fondamentale d'eux-mêmes – et de fait c'est ce qu'elles

<sup>6</sup> NDLR : Donald McGavran (1897–1990) fut le premier doyen de la School of World Mission au sein du Fuller Theological Seminary à Pasadena, Californie, où il enseigna la mission et la croissance de l'Église. Sur l'apport missiologique de McGavran, on peut lire dans ce même numéro de *Perspectives missionnaires*, l'article de Philippe Gonzalez, De l'évangélisation des cultures à l'hégémonie culturelle : l'héritage ambigu de la *School of World Mission* de Fuller Seminary.

<sup>7</sup> John R. W. Stott, "Twenty Years After Lausanne : Some Personal Reflections," *International Bulletin of Missionary Research*, 1995, n° 19 (2), p. 50

<sup>8</sup> Valdir R. Steuernagel, Social Concern and Evangelization : The Journey of the Lausanne Movement, in : *International Bulletin of Missionary Research*, 1975, n° 15, (2), p. 53 ; John Stott, Significance of Lausanne, *International Review of Mission*, 1975, n° 64, no. 255, p. 293.

<sup>9</sup> Wilbert R. Shenk, 2004 Forum for World Evangelization : A Report, in : *International Bulletin of Missionary Research*, 2005, n° 29 (1), p. 31.

sont. Elles révèlent des divisions à l'intérieur du mouvement évangélique, alors même que celui-ci cherche à s'unir autour de la Déclaration de Lausanne.<sup>10</sup>

En écho à Édimbourg 1910, le congrès de Lausanne se termine par un appel des délégués à établir un comité de suivi. C'est ainsi qu'est mis sur pied, à Mexico, en 1975, le Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale (LCWE), sous la présidence de Leighton Ford. Ce Comité hérite des tensions du congrès de Lausanne, mais ne les résout pas. Il définit en ces termes l'objectif du mouvement : faire avancer « la mission biblique globale de l'Église, en reconnaissant que, dans cette mission de service sacerdotal, l'évangélisation est première et que notre souci particulier doit être les [alors 2 milliards 700 millions de personnes des] peuples non atteints dans le monde »<sup>11</sup>. Au lieu de cela, ces tensions entraînent d'autres discussions dans les groupes de travail par thème.

Dans le cadre des questions traitées, le mouvement de Lausanne se distingue du « courant œcuménique » du christianisme mondial non seulement par son insistance à œuvrer à l'évangélisation des individus, mais aussi par les thèmes de ses groupes de travail. La majorité des thèmes tournent autour du souci, constant au sein du mouvement de Lausanne, de nourrir la tâche d'évangélisation mondiale. En mettant l'intercession sur le même pied que la programmation stratégique et la maîtrise des moyens de communication contemporains, le comité confirme l'esprit profond de la piété évangélique qui s'appuie d'abord sur le pouvoir qu'a Dieu d'intervenir dans les cœurs et les affaires humaines. L'ajout d'un groupe de travail sur les affaires, le gouvernement, l'éducation, les médias et les questions médicales est significatif de l'évolution du mouvement qui reconnaît le besoin de partenariat pratique « dans sa mission de service sacerdotal »<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Alister Chapman, Evangelical International Relations in the Post-colonial World : The Lausanne Movement and the Challenge of Diversity, 1974–89, *Missiology*, 2009, n° 37 (3), p. 358.

<sup>11</sup> Steuernagel, Social Concern and Evangelization, *ibid.*, p. 54.

<sup>12</sup> NDLR : « Mission de service sacerdotal » : expression présente au point 6 de la *Déclaration de Lausanne* (L'Église et l'évangélisation) : « Nous affirmons que le Christ envoie son peuple racheté dans le monde, comme le Père a envoyé le Fils et que ceci demande que nous pénétrions profondément dans le monde quel que soit le prix à payer. Nous devons sortir de nos ghettos ecclésiastiques et imprégner la société non chrétienne. Dans sa mission de service sacerdotal, l'Église doit accorder la priorité à l'évangélisation. L'évangélisation du monde

## Lausanne II : Manille

Le deuxième Congrès international sur l'évangélisation mondiale, tenu en 1989 à Manille, aux Philippines, et dont est issu le *Manifeste de Manille*, met en évidence l'évolution du mouvement. L'engagement de Billy Graham a diminué au cours de la décennie ; il se concentre désormais sur son ministère particulier d'évangélisation. Tandis que Leighton Ford préside le *Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE)*<sup>13</sup>, John Stott émerge pour sa part comme un ancien du mouvement, indépendant aussi bien du pragmatisme (et de la position défensive) de la direction américaine que du radicalisme social des théologiens latino-américains et africains.

La conférence de Manille marque aussi le premier engagement significatif des évangéliques au côté du mouvement charismatique et du pentecôtisme mondial, même s'il n'y a pas eu de discussion en plénière sur leur influence dans l'évangélisation. Y ont surtout prédominé des questions stratégiques autour des définitions des non évangélisés comme « groupes de personnes non atteintes » vivant dans la « fenêtre 10/40 »<sup>14</sup> ainsi que de l'objectif consistant à évangéliser le monde entier à l'horizon 2000. Cette approche pragmatique/stratégique de l'évangélisation, le fait qu'elle n'ait pas pris pas en compte, pour comprendre les groupes non atteints, les nombreuses forces à l'œuvre sur le terrain socio-politique, enfin son ignorance de la façon dont le pentecôtisme et le mouvement charismatique influençaient le courant évangélique et ses Églises, étaient

---

exige que toute l'Église apporte l'Évangile dans sa totalité au monde entier. L'Église est au centre même du dessein de Dieu pour l'univers, elle est le moyen choisi par lui pour répandre l'Évangile. »

<sup>13</sup> NDLR : Leighton Ford a été de 1955 à 1985 évangéliste associé puis vice-président de la Billy Graham Evangelistic Association. Ford est aujourd'hui président honoraire du *Lausanne Committee for World Evangelization*, dont il a assumé la présidence effective de 1976 à 1992.

<sup>14</sup> NDLR : « fenêtre 10/40 » : concernant cette expression, voir l'article de Nadège Mézié, Les évangéliques cartographient le monde : le spiritual mapping, in : *Archives de sciences sociales des religions*, n° 142, avril-juin 2008, p. 78. Nous citons : « Cette zone géographique, définie par un rectangle partant de l'Afrique de l'Ouest passant par le Moyen-Orient pour se terminer dans l'Est de l'Asie, du dixième au quarantième parallèles de l'hémisphère Nord, serait le « cœur du cœur » des groupes non touchés ou peu touchés par l'Évangile (UPG). Cette aire comprendrait cinquante-neuf pays et un total de quatre milliards d'habitant (les deux-tiers de la population mondiale). Il s'agit d'une notion forgée au début des années 1990, par le stratège chrétien Luis Bush. »

symptomatiques d'une approche organisationnelle conçue de haut en bas et qui aboutissait à aliéner et marginaliser les leaders du Sud [*Global South*] émergent.<sup>15</sup> Un autre problème est la réduction de l'appui financier de l'Association de Billy Graham ainsi que la diminution apparente de l'intérêt de celui-ci dans le mouvement.<sup>16</sup>

Du point de vue de nombreux responsables du « monde des deux tiers »<sup>17</sup>, représentés par Samuel Escobar, Lausanne II a révélé les forces importantes qui éloignent le mouvement de Lausanne de la conception holistique de la mission héritée de Lausanne I, l'orientant vers des attitudes non critiques à la fois à l'égard de l'impérialisme, des stratégies de marketing et de la technologie. Selon Escobar, trois courants missiologiques se font jour. Le premier, en provenance de l'Europe continentale et de la Grande Bretagne, est une missiologie post-impérialiste qui interroge les pratiques missionnaires passées et présentes à la lumière de l'exigence de libération et d'œcuménisme du Règne de Dieu. Le deuxième est ce qu'Escobar appelle la « missiologie de management », caractérisée par une fausse urgence, une confiance non critique dans la technologie et l'instrumentalisation des sciences sociales et des pratiques spirituelles. Le troisième est une missiologie critique : celle-ci se trouve développée, sous des formes très diverses, par des théologiens et responsables d'Église qui voient dans les pauvres et les marginalisés non de simples bénéficiaires de la mission mais bien plutôt de vrais acteurs de la mission de Dieu.<sup>18</sup> [...]

Après la Conférence du COE de 1989 sur la Mission mondiale et l'évangélisation à San Antonio, Texas, il semble bien qu'à l'exception du sentiment d'urgence, les différences théologiques qui ont séparé les mouvements évangélique et œcuménique ont presque disparu.

---

<sup>15</sup> Stott, *Twenty Years After Lausanne*, p. 52 ; Steuernagel, *Social Concern and Evangelization*, p. 55.

<sup>16</sup> Chapman, « *Evangelical International Relations*, » p. 363.

<sup>17</sup> NDLR : « The Two-Thirds World » : litt. le Monde des Deux-Tiers : cette expression apparue dans les années 1980 et sans équivalent à ce jour en français semble avoir été presque exclusivement l'apanage du monde évangélique. Elle a pour objectif de souligner que ce qu'il était convenu d'appeler le tiers-monde représente aujourd'hui les deux tiers de la population mondiale. D'une position de troisième, les pays sous-développés se voient ainsi reconnus une importance première.

<sup>18</sup> Samuel Escobar, « A Movement Divided : Three Approaches to World Evangelization Stand in Tension with One Another, » *Transformation* 8 (October 1991), pp. 12-13.

L'effondrement rapide de l'Union soviétique a ôté toute pertinence à la politique américaine d'évangélisation dans le domaine international. Les guerres culturelles<sup>19</sup> américaines des années 1990, puis les guerres réelles suite au 11 septembre 2001, isolent de plus en plus du reste du monde les évangéliques américains avec leurs préoccupations particulières. Plus important encore, une combinaison d'analyses sociologiques, politiques et économiques de l'humanité non évangélisée met en lumière de nouveaux sujets de préoccupation tels que l'environnement et une grande variété d'analyses possibles de l'effort d'évangélisation. Le Forum sur l'évangélisation mondiale de 2004 (co-organisé par le LCWE) relève trente et une questions prioritaires dont beaucoup sont liées aux caractéristiques locales des personnes à évangéliser. On affirme sans problème que le monde a besoin de l'Évangile. Mais il paraît naïf de croire que les êtres humains puissent être mis dans des catégories aussi simples que « sauvés » ou « damnés », ou encore « groupes non atteints avec des caractéristiques ethno-culturelles spécifiques ». Au cours de ce Forum, de nouveaux leaders du LCWE font leur apparition, marquant une transition qui préfigure le congrès du Cap 2010.<sup>20</sup>

### Lausanne III : Le Cap

Le congrès du Cap s'est révélé différent de ses prédécesseurs aussi bien par la parole donnée à un grand nombre de responsables et délégués du monde des deux-tiers que par l'organisation même du congrès qui a invité ces leaders en session plénière et leur a fait de la place dans les sessions dites multiplex couvrant dix-neuf thèmes. Ces thèmes ont pris en compte de nouveaux défis tels que l'évangélisation des cultures orales, les populations à évangéliser en diaspora et les nouvelles mégapoles dans le monde. Même si le présent article est écrit avant la rédaction finale de l'Engagement du Cap, il est possible de dire que la version actuelle en est déjà remarquable : elle l'est par sa reconnaissance de la complexité des situations humaines que les chrétiens sont appelés à prendre en compte avec amour ; elle l'est aussi par la largeur de vues avec laquelle il y est parlé du Dieu

<sup>19</sup> NDLR : « Guerre culturelle » : aux États-Unis, cette expression renvoie au conflit censé opposer les « deux Amériques », celle des libéraux et celle des conservateurs », autour des valeurs qui définissent l'identité nationale américaine.

<sup>20</sup> Shenk, *2004 Forum*, p. 31.

trinitaire, du Christ et de l'Église. La réaffirmation, en son début, de la Déclaration de Lausanne et du Manifeste de Manille ne fait que souligner combien, au Cap, le mouvement de Lausanne est devenu, sinon divisé ou en tension, du moins tellement divers que ses différentes composantes n'ont pas jugé utile d'entrer en conflit. D'un point de vue pratique, l'unité évangélique semble avoir été remplacée par l'émulation d'une grande variété de partenariats évangéliques. Cela a rendu inutile toute prééminence d'un programme, d'une stratégie ou d'une évaluation théologique spécifique de la situation mondiale, ou même la nécessité de l'un d'entre eux pour mobiliser les Églises en vue de l'évangélisation. Il reste à voir si et dans quelle mesure cette riche tapisserie englobe l'unité spirituelle recherchée par Billy Graham voici trente-six ans.<sup>21</sup>

*Traduit de l'anglais par Edith Bernard*

---

Robert A. HUNT est directeur d'éducation théologique globale à l'École de Théologie de Perkins, Université méthodiste du Sud, Dallas, Texas. Son dernier livre est paru chez Orbis en 2010 sous le titre *The Gospel Among the Nations : A documentary History of Inculturation* (L'Évangile parmi les nations, une Histoire documentaire de l'inculturation).

---

<sup>21</sup> Lausanne Committee on World Evangelization, "The Cape Town Commitment—a Declaration of Belief and a Call to Action ; The Lausanne Global Conversation," 2010, [http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/11544#article\\_page\\_1](http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/11544#article_page_1).

## L'avenir du Mouvement de Lausanne

C. René PADILLA

Le présent article est une traduction de : « The Future of the Lausanne Movement », article publié initialement dans : *International bulletin of missionary research*, OMSC [Overseas Ministries Study Center], avril 2010, vol. 35, n° 2, pp. 86-87. Avec l'aimable autorisation de l'éditeur.

Les chiffres concernant le troisième Congrès de Lausanne sur l'évangélisation mondiale – qui s'est tenu au Cap, en Afrique du Sud, du 17 au 24 octobre 2010, sous le titre « Dieu en Christ, réconciliant le monde avec lui » (2 Cor. 5,19) – sont tout à fait impressionnants. Plus de quatre mille participants se sont déplacés, venant de cent quatre-vingt dix-huit pays. D'autre part, plus de six cent cinquante sites *GlobalLink* étaient connectés au congrès, dans quatre-vingt onze pays, et l'on a compté cent mille connexions individuelles à ces sites dans cent quatre-vingt cinq pays. Des milliers de gens dans le monde entier ont donc pu suivre les sessions principales sur internet. Doug Birdsall, président exécutif du Mouvement de Lausanne, a probablement raison d'affirmer que Le Cap 2010 a été « l'assemblée du mouvement évangélique la plus mondialement représentative de l'histoire ». Il ne fait pas de doute que ce résultat a été atteint grâce à ses efforts remarquables.

L'organisation pratique du Congrès a été tout aussi impressionnante. Outre le difficile processus du choix des principaux conférenciers, des responsables des multiplex (séminaires) et des sessions de dialogue, des interprètes et des participants de chaque pays, deux tâches ont certainement nécessité une importante dépense d'énergie avant le congrès : la « Conversation mondiale de Lausanne », qui a permis à des personnes du monde entier de commenter et d'entrer en

interaction grâce à des technologies de pointe, et l'ébauche de la première section (théologique) de l'Engagement de Lausanne par le groupe de travail théologique, conduit par Christopher Wright.

### Une évaluation positive de Lausanne III

La valeur d'une conférence telle que Lausanne III ne se mesure qu'à l'aune des résultats concrets que celle-ci produit, par la suite, dans la vie et la mission de l'Église. Il faut donc considérer la présente évaluation de la conférence du Cap (écrite aussitôt après ses conclusions) comme un essai préliminaire pour évaluer sa signification.

Chacun des six jours du programme (plus un jour libre le jeudi) avait un thème spécifique :

- lundi, la *Vérité* : offrir la vérité du Christ dans un monde pluraliste et globalisé
- mardi, la *Réconciliation* : construire la paix du Christ dans notre monde divisé et en miettes.
- mercredi, les *Croyances mondiales* : porter témoignage à l'amour du Christ auprès des gens d'autres convictions.
- vendredi, les *Priorités* : discerner la volonté de Dieu en ce qui concerne l'évangélisation dans le siècle présent.
- samedi, l'*Intégrité* : appeler l'Église à revenir à l'humilité, l'intégrité et la simplicité.
- dimanche, le *Partenariat* : partenariat dans le Corps du Christ en vue d'un nouvel équilibre mondial.

Chacune de ces questions centrales, décrites comme « les plus grands défis posés à l'Église pour les dix ans à venir », a donné lieu chaque matin à un temps d'étude biblique et de réflexion théologique. Le texte biblique utilisé dans les séries intitulées « Célébrer la Bible » était la Lettre aux Éphésiens. L'un des aspects les plus positifs du programme a été l'étude inductive du passage du jour dans de petits groupes de six personnes. Chacun des membres du groupe a ainsi eu l'occasion d'apprendre de l'autre et de prier pour lui, et même de former de nouvelles amitiés et de construire des partenariats pour l'avenir. L'étude biblique en petits groupes était suivie d'un commentaire du passage d'Éphésiens du jour. Sans vouloir minimiser l'importance de la musique, du théâtre, des arts visuels, du conte et des présentations multimédia, un pourcentage très important de participants ont estimé que le temps pris pour « Célébrer les Arts » aurait pu

être considérablement réduit afin de prendre plus de temps pour « Célébrer la Bible », activité qu'ils ont énormément appréciée.

Une mention spéciale mérite d'être faite de plusieurs témoignages apportés au cours des sessions plénières du matin par des personnes dont l'expérience de vie illustre clairement le thème du jour. Qui parmi les participants pourra oublier cette femme palestinienne et ce jeune Israélien qui ont échangé sur le sens de la réconciliation en Christ au-delà des barrières raciales ? Ou encore cette missionnaire nord-américaine parlant du témoignage de l'amour du Christ auprès des personnes d'autres convictions, et racontant comment son propre mari (médecin) avait été assassiné en Afghanistan par des musulmans alors qu'ils s'en retournaient d'une ville isolée où ils étaient allés apporter leur aide.

Les implications pratiques de l'étude biblique du matin et de la réflexion théologique ont été largement explorées dans les divers groupes multiplex et les sessions de dialogue de l'après-midi. Bien sûr, les débats les plus pertinents sur les différents thèmes n'ont pas forcément eu lieu dans les temps de travail formel, mais aussi dans les conversations informelles en dehors du programme officiel. Il reste que la réflexion la plus riche sur les problèmes mondiaux actuels a eu lieu dans ces sessions de l'après-midi. Construites autour des principes de *compréhension* de la diversité des perspectives représentées, de *contextualisation* des idées, modèles, contacts et matériaux, et d'*engagement* à développer des plans d'action, ces sessions interactives formeront la base de la deuxième partie de l'Engagement du Cap. Le projet était de publier le document en deux parties accompagné d'un guide de travail pour décembre 2010.

Parmi les vingt-deux groupes multiplex proposés au cours du congrès, trois d'entre eux peuvent être considérés comme traitant des questions les plus urgentes affectant la vie globale des pays du Sud : la mondialisation, la crise environnementale et la problématique autour du rapport entre richesse et pauvreté. Ces trois facteurs sont en interconnexion étroite et, en raison de leur fort impact sur des millions de gens dans la plus grande partie du monde, ils méritent beaucoup plus d'attention qu'ils n'en ont reçue jusqu'ici de la part des chrétiens évangéliques.

## Des points faibles importants

### Parole et action : une articulation toujours délicate

Selon la définition officielle de sa mission, le mouvement de Lausanne existe « en vue de renforcer, d'inspirer et d'équiper l'Église pour l'évangélisation mondiale dans notre génération, et pour exhorter les chrétiens à s'engager dans les questions publiques et sociales, comme c'est leur devoir ». Si l'on analyse de près cette formulation, elle reflète la dichotomie qui influence une grande partie des évangéliques, particulièrement en Occident : la dichotomie entre la spiritualité évangélique et la responsabilité sociale. En raison de cette dichotomie, en lien étroit avec la dichotomie entre le sacré et le séculier, le mouvement de Lausanne souhaite « renforcer, inspirer et équiper l'Église » en ce qui concerne le premier terme, mais seulement « exhorter les chrétiens » quant au second. Le principe implicite en est que la mission première de l'Église est l'évangélisation mondiale conçue comme annonce orale de l'Évangile, alors que l'engagement dans les questions publiques et sociales – les « œuvres bonnes » à travers lesquelles les chrétiens remplissent leur vocation de « lumière du monde » à la gloire de Dieu (Mt 5, 14-16) – ne constitue qu'une obligation secondaire à laquelle les chrétiens ont, certes, besoin d'être exhortés, mais pour laquelle ils n'ont pas besoin de recevoir inspiration, encouragement ou formation.

À travers la lecture d'Éphésiens 2 proposée le mardi (deuxième jour du Congrès), il était pourtant clair, sur la base du texte, que Jésus-Christ *est* notre paix (v. 14), qu'il a *établi* la paix (v. 15) et qu'il a *annoncé* la paix (v. 17). En d'autres termes, être, faire et proclamer la paix (*shalom*, plénitude de vie) sont en lui inséparables. L'Église est fidèle au projet de Dieu dans la mesure où elle continue la mission de Jésus dans l'histoire en incarnant l'Évangile dans ce qu'elle dit, mais aussi dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle fait. La mission intégrale de l'Église est enracinée dans la mission de Dieu en Jésus-Christ, mission qui comprend la personne toute entière, en communauté, toute la création de Dieu et tous les aspects de la vie.

La lecture d'Éphésiens 3 proposée le jour suivant a quant à elle contribué à bien mettre en relief le besoin urgent, au sein du mouvement de Lausanne, de clarifier théologiquement le contenu de la mission du peuple de Dieu. En effet, en fort contraste avec ce qui avait été dit le jour précédent, le commentateur du jour a affirmé que, bien que l'Église s'intéresse à toute forme de souffrance humaine,

c'est à la souffrance éternelle qu'elle s'intéresse plus particulièrement et qui l'appelle à donner la priorité à l'évangélisation des brebis perdues.

### Une place insuffisante réservée à la réflexion théologique

Un des graves reproches qui peut être adressé à Lausanne III est que le Congrès n'a pas accordé assez de temps à une réflexion théologique sérieuse sur l'engagement que Dieu attend de son peuple en lien avec sa mission. Il est désolant qu'aucun temps n'ait été consacré à discuter le contenu théologique très dense de l'*Engagement du Cap*, un texte sur lequel l'atelier théologique avait travaillé pendant toute une année avec l'intention de le faire circuler dès le début du Congrès. Le document n'a pas été distribué avant le vendredi soir et rien n'a été mis officiellement en œuvre pour que les participants puissent communiquer par écrit leurs commentaires personnels en réponse aux questions spécifiques posées avant la fin de la conférence. Selon le comité exécutif de Lausanne, il n'y avait pas assez de temps pour cela ! Les organisateurs ont refusé de prendre en compte la recommandation faite par certains anciens du mouvement et qui visait à ce que l'on s'assure de la bonne appropriation du document par l'ensemble des participants. Cette attitude n'est pas seulement peu propice à une appropriation collective du texte, c'est aussi un signe que le mouvement de Lausanne est encore très loin d'atteindre le partenariat sans lequel pourtant il lui est difficile de se prétendre un mouvement global.

En contraste avec le traitement accordé au document produit par le groupe de travail théologique, une session plénière entière a été consacrée à « la stratégie pour l'évangélisation du monde dans cette génération » (une démarche états-unienne) sur la base d'une carte de ce qu'on appelle les groupes de personnes non atteintes [par l'Évangile], carte préparée par le Groupe de travail stratégique de Lausanne. Cette carte stratégique reflétait l'obsession du nombre, typique de la mentalité de marché qui caractérise une partie du monde évangélique aux États-Unis. En outre, de l'avis de nombreux participants ayant une vraie connaissance de terrain quant aux besoins d'évangélisation dans leurs pays respectifs, la carte des groupes non touchés ne rendait pas justice à leur situation. Il est curieux d'ailleurs qu'aucun groupe non touché n'ait été relevé aux États-Unis !

### Un manque de prise en compte du contexte

Un autre reproche que l'on peut adresser à Lausanne III – la remarque en a d'ailleurs été faite en fin de congrès par le groupe d'étude sur la réconciliation – est l'absence de toute mention officielle quant au contexte sud-africain, au passé récent du pays dominé par le régime d'apartheid ainsi qu'à la période actuelle encore profondément marquée par l'injustice socioéconomique. De fait, le congrès se tenait dans un centre de congrès international construit sur une terre gagnée sur la mer grâce à l'apport de gravats du sixième District. En 1950, cette zone avait été déclarée « zone réservée aux Blancs », en conséquence de quoi soixante mille noirs en avaient été délogés par la force et leurs maisons rasées. Malgré cela, les organisateurs n'ont tenu aucun compte de la recommandation faite par le groupe sur la réconciliation, lequel avait suggéré que le congrès du Cap 2010 « rejette [publiquement] les hérésies théologiques qui ont sous-tendu l'apartheid » et « regrette les souffrances socioéconomiques qui sont la conséquence de l'apartheid jusqu'à aujourd'hui ». On se demande dans quelle mesure les responsables du mouvement de Lausanne prennent au sérieux cette affirmation pourtant présente dans la Déclaration de Lausanne selon laquelle « le message de salut comporte aussi un message de jugement sur toute forme d'aliénation, d'oppression et de discrimination, et nous ne craignons pas de dénoncer le mal et l'injustice où qu'ils soient » (§ 5).

### Le partenariat et le Mouvement de Lausanne

Au cours des dernières décennies, le centre de gravité du christianisme est passé du Nord et de l'Occident au Sud et à l'Orient. C'est là un fait largement reconnu aujourd'hui par ceux qui s'intéressent à la vie et à la mission de l'Église à l'échelle mondiale. Et pourtant, les responsables chrétiens du Nord et de l'Occident, particulièrement aux États-Unis, continuent trop souvent à penser qu'il leur revient d'élaborer des stratégies d'évangélisation pour le monde entier. Comme le dit le chapitre « Sixième jour – Partenariat » du descriptif en 125 pages du programme du Cap distribué à tous les participants : « Le lieu d'organisation, de leadership, de contrôle des ressources financières et de prise de décision stratégique tend à rester dans le Nord et en Occident ».

Malheureusement, le plus gros obstacle à la mise en œuvre d'un véritable partenariat est la richesse du Nord et de l'Occident – la

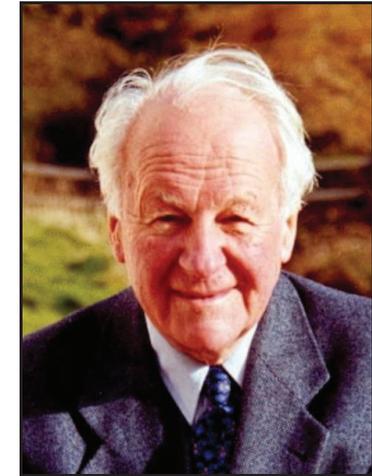
richesse que, dans son livre éclairant *Les missions et l'argent* (*Missions and Money*, Orbis Book, 1991, ed. rev. 2006), Jonathan Bonk a décrit comme « un problème missionnaire occidental ». Si c'est bien le cas et si le Mouvement de Lausanne doit apporter une contribution significative à l'accomplissement de la mission de Dieu par son peuple, il est grand temps pour tous les acteurs de la mission en lien avec ce mouvement, stratèges y compris, de renoncer au pouvoir de l'argent et de faire de l'incarnation, du ministère terrestre et de la croix de Jésus le modèle de la vie missionnaire.

*Traduit de l'anglais par Edith Bernard*

---

C. René PADILLA, membre de l'équipe éditoriale d'*International Bulletin of Missionary Research*, fut l'un des orateurs principaux du congrès de Lausanne en 1974. Il a travaillé pour l'*International Fellowship of Evangelical Students for Latin America* (1959-82) et a été secrétaire général de la *Latin American Theological Fellowship* (1983-1992). Il vit à Buenos Aires. Crpadilla2004@yahoo.com.ar

## John Stott, *Mr Evangelical*



Henri BLOCHER

John Robert Walmsley Stott nous a quittés à l'âge de 90 ans. Trente ans plus tôt, alors qu'il abordait la soixantaine, il avait reçu comme une promesse le Psaume 92, 15 : les justes « sont encore féconds à l'âge des cheveux blancs, ils sont pleins de sève et verdoyants » (comme le rapporte son biographe, l'évêque anglican Timothy Dudley-Smith, dans le second volume de son *John Stott*). La grâce lui en a été faite. Les trois dernières décennies ont élargi l'apport des quatre précédentes et illustré la fécondité extraordinaire d'un ministère mondial.

Certains le surnommaient *Mr Evangelical* : il a sans doute contribué plus que tout autre, à l'exception de Billy Graham, à la croissance du mouvement évangélique sur les cinq continents, cette croissance que les experts en géopolitique traitent comme un fait majeur. Il a d'ailleurs formé un tandem avec Billy Graham : au début de leurs relations, celui-ci avait exprimé le vœu que Dieu se serve de leur amitié comme de celle de Wesley et Whitefield, et ce vœu authentiquement pieux n'a pas été un « vœu pieux » au sens courant de l'expression ! L'évangéliste glissait-il dans sa référence une pointe de théologien ? B. Graham n'a jamais éliminé une note d'arminianisme à la Wesley, alors que J. Stott est resté aussi fermement calviniste que Whitefield... La divergence doctrinale n'a pas empêché la communion, la collaboration fructueuse.

C'est lors des campagnes de B. Graham en Angleterre, première aventure du jeune Américain hors de son pays, que le lien avec J. Stott s'est noué, mais c'est dans le Mouvement de Lausanne qu'il a

montré son efficacité. Si le Congrès de Lausanne 1974 s'est rassemblé à l'invitation de B. Graham, J. Stott a été le principal rédacteur de la Déclaration (Covenant) de Lausanne, et LE théologien de tout ce qui s'en est suivi. De colloque en consultation..., et c'est lui, toujours, qui rédigeait les conclusions : nous reconnaissons la supériorité de ses facultés de synthèse, de sa droiture dans le respect des opinions diverses, de sa maîtrise de la langue anglaise, de sa puissance de travail – travail auquel il ne rechignait pas.

Les francophones retiennent le J. Stott du Mouvement de Lausanne, mais il convient d'en mentionner plusieurs autres. Après l'organisateur de camps de jeunes et d'étudiants, le J. Stott *rector* de la paroisse d'*All Souls* à Londres s'est signalé par l'impulsion évangélicatrice qu'il a donnée et sa prédication du style *expository* (explication/application du texte) dont il fut un maître. Jusque dans les années 1970, le J. Stott leader incontestable de la tendance évangélique au sein de l'Église anglicane a marqué l'histoire religieuse de son pays. Le J. Stott conférencier pour auditoires étudiants, dans des séries à fins évangélicatrices lancées par les Groupes Bibliques Universitaires, d'abord en Grande-Bretagne puis partout dans le monde, a été l'instrument de milliers de conversions. Le J. Stott orateur de pastorales a dilaté son rôle d'enseignant par les ouvrages qu'il a écrits, tous assez solides pour mériter l'estime académique et assez pédagogiques pour atteindre un vaste public ; il a beaucoup écrit dans sa sauvage retraite des *Hookses*, une ferme que il avait achetée à moitié en ruines et retapée avec ses amis, au bord escarpé de la mer, sur la côte Sud-Ouest du pays de Galles. Sans parler du J. Stott ornithologiste, expert et photographe des oiseaux les plus rares !

Je sélectionnerai quelques traits.

## PM Incarner l'Évangile

38

J. Stott a été le champion (d'autant plus influent qu'il restait modéré) d'une compréhension large, intégrale, de l'Évangile et de la mission chrétienne. Dès ses débuts à All Souls, dont le territoire comprenait des quartiers déshérités, il a eu à cœur l'action caritative, mais il a progressivement élargi le champ de sa sollicitude et prêché pour une présence chrétienne dans les débats et combats socio-culturels, voire socio-politiques. Il s'agissait pour les disciples de Jésus, témoins de la contre-culture du Sermon sur la Montagne, d'être « sel » aussi bien que « lumière » (il forçait un peu la symétrie des métaphores). Il parlait volontiers d'incarnation (je ne crois pas qu'il se soit interrogé

sur l'emploi du thème). Cet accent holistique a été occasion de tension sensible lors de la première rencontre du Comité de Continuation de Lausanne, à Mexico en janvier 1975 (j'en garde le souvenir). B. Graham avait cédé à la pression de plusieurs Américains et marqué sa préférence pour une compréhension étroite, avec concentration exclusive sur la prédication de l'Évangile invitant à la conversion. J. Stott, estimant qu'il défendait la Déclaration de Lausanne, a plaidé en sens contraire. C'est B. Graham qui s'est rapproché de J. Stott, en endossant la vision large au sein de laquelle l'évangélisation a la priorité – priorité qu'affirmait non moins nettement J. Stott.

## S'ouvrir au monde

L'ampleur d'une mission intégrale exige de s'ouvrir au monde : non pour se conformer à sa façon de penser, mais pour la connaître et rendre témoignage de la vérité du Christ, avec ses conséquences, sous une forme pertinente. J. Stott a défini, et pratiqué, la double écoute, de la Parole de Dieu biblique, et du monde contemporain, avec ses questions, ses rêves, ses mythes. Il a écrit quelques ouvrages sur des questions perçues comme brûlantes dans nos sociétés et fondé à Londres un Institut pour le Christianisme Contemporain ; celui-ci a connu des vicissitudes, en partie parce que J. Stott, globe-trotter, ne pouvait plus s'en occuper directement – il reste un beau symbole. Le monde à écouter, c'est le monde mondial ! J. Stott, à partir des années 1960-70, a été l'homme de l'attention à ce qu'on appelait « tiers-monde » (quelques-uns ont lancé « deux-tiers-monde »), ou plus tard « les pays du Sud ». Il l'a abondamment visité. Il a recueilli les avis, doléances, suggestions, de sorte que peu d'Occidentaux ont reçu, de la part des responsables des pays en cause, tant de témoignages d'amitié et de confiance : car ils se sentaient compris. J. Stott, selon cette dimension de son ministère, a su habilement jouer de son anglicanisme, avec sa tradition de pluralité hospitalière et le prestige d'un statut officiel...

## Former les formateurs

La connaissance des jeunes Églises du Sud, avec leur croissance en de nombreux pays, a convaincu J. Stott que leur premier besoin était d'avoir des responsables formés. Le zèle sans connaissance pousse au précipice. Les foules ferventes mais mal instruites risquent d'être entraînées par quelques démagogues et de verser dans l'excita-

PM

39

tion sectaire ; ou bien les représentants d'une certaine élite sociale dans ces Églises, impressionnés par les titres académiques, se laisseront séduire par un discours libéral qui affadit l'Évangile. J. Stott, qui a su contrer l'anti-intellectualisme dans les rangs évangéliques (voir en particulier sur ce sujet l'un de ses livres intitulé : « Plaidoyer pour une foi intelligente »), a vu l'importance d'une formation intellectuellement rigoureuse pour les pasteurs et docteurs des Églises du Sud. Il y a contribué comme conférencier et surtout par ses livres, mis à la portée des lecteurs des jeunes Églises. Il a aussi créé une institution dont le rôle revêt une importance vitale : le *Langham Trust*. Le budget est en grande partie alimenté par les droits d'auteur perçus par J. Stott. Il pourvoit des bourses d'études doctorales, pour des étudiants soigneusement choisis, ressortissants d'Églises financièrement incapables de faire pareils investissements. Ainsi se prépare une relève, et davantage : un affermissement durable du christianisme d'implantation récente, en Afrique, en Asie, en Amérique latine.

### Bâtir sur l'unique fondation

L'investissement dans la formation théologique procède d'un certain discernement stratégique, mais aussi de l'attachement à la théologie évangélique. J. Stott est resté convaincu de la nécessité, pour que le ministère porte un fruit durable, de bâtir sur le fondement, posé une fois pour toutes, du Christ, pierre angulaire, avec les apôtres et prophètes. Ce n'est pas faute d'avoir eu des professeurs libéraux ! À Cambridge, où il a fait ses études de théologie (après celles de français et d'allemand), il se sentait, dans les amphithéâtres, le seul à n'être pas persuadé par le discours de la chaire ! Ce n'est pas faute non plus d'avoir compris ce discours : il a obtenu, en théologie, ce que les Anglais appellent un *First* (une mention « très bien »).

Certes, quant à l'orthodoxie évangélique défendue par lui, J. Stott a fléchi sur un point qui n'est pas négligeable. Il a renoncé à affirmer les peines éternelles, et montré son attirance pour l'annihilationnisme. Il faut noter, cependant, qu'il s'est voulu discret sur cette doctrine, et s'est plutôt dit agnostique. Son écart montre que son orthodoxie n'avait rien d'un simple réflexe conservateur ou de la soumission à une ligne partisane. Sur les deux points les plus attaqués, J. Stott s'est montré ferme. Il a maintenu la bibliologie la plus haute, sans aucune réserve. L'article 2 de la Déclaration de Lausanne énonce : « Nous affirmons l'inspiration divine, la véracité (*truthfulness*) et l'autorité

des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament dans leur intégralité, comme la seule Parole écrite de Dieu, sans erreur en tout ce qu'elle affirme, et la seule règle infaillible de la foi et de la conduite ».

De même sur la Croix. Malgré l'incompréhension des modernes, et l'insurrection de leur sensibilité, J. Stott n'a pas eu peur de prêcher la mort du Christ comme le châtiment, pour nos péchés, qui nous donne la paix avec Dieu. Il a enseigné l'expiation substitutive, selon laquelle le Christ a été fait malédiction pour nous de sorte que la rançon de notre libération a été payée : nous sommes gratuitement déclarés justes par l'union de la foi avec le Christ. J. Stott a été le témoin de la puissance libératrice de ce message dans la vie d'un grand nombre, et il a écrit son gros livre pour le développer, *La Croix de Jésus-Christ : Hébreux 13.7* !

---

Henri BLOCHER est dogmaticien et professeur de théologie à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, en France, Faculté dont il est également doyen honoraire. Il est l'auteur de très nombreux articles et de plusieurs ouvrages, dont :

- *Révélation des origines* (Presses Bibliques Universitaires, PBU, 1979/1989)
- *Le Mal et la Croix* (Sator, 1990)
- *La doctrine du péché et de la rédemption* (Vaux-sur-Seine, Edifac, 2001, 368 p)
- *La doctrine du Christ* (Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, 318 p)

# L'évangélisation dans le discours et la pratique des évangéliques francophones : une mise en perspective

Erwin OCHSENMEIER

Avec le conversionisme, le biblicisme et le crucicentrisme, le militantisme missionnaire fait partie des quatre éléments avancés comme distinctifs des évangéliques dans la typologie proposée par D. Bebbington et popularisée dans les milieux francophones par les travaux de S. Fath<sup>1</sup>. À y regarder de près, ce militantisme n'apparaît cependant ni figé ni uniforme.

## Clarifications et définitions

Par souci de transparence, il me faut indiquer qu'issu d'un milieu athée, je suis le fruit de l'évangélisation évangélique. Secrétaire Général des Groupes Bibliques Universitaires de Belgique, je fais partie d'une organisation qui s'inscrit dans la mouvance évangélique et dont l'un des objectifs est l'évangélisation. Docteur en théologie, je tente de prendre un recul méthodologique, historique et exégétique sur ma tradition et mon cadre de travail.

Parler de mission et d'évangélisation, c'est rapidement atterrir à un problème de définition. Avec d'autres, par « évangélisation » j'entends la communication orale ou écrite explicite de l'Évangile dans le but de persuader ceux à qui cette communication est faite d'adhérer à la foi chrétienne. La mission est plus large et inclut l'évangélisation, mais également d'autres modalités de présence au

---

<sup>1</sup> Voir D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: a History From the 1730s to the 1980s*, Londres, Unwin Hyman, 1989, pp. 2–17 ; S. Fath, *Du ghetto au réseau : Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005, pp. 21–69. Cette typologie soulève des problèmes sur lesquels je ne peux m'étendre ici.

monde qui n'ont pas toujours pour but le rattachement à la foi<sup>2</sup>. D'autres nuances pourraient être évoquées, surtout si l'on tient compte des débats au sein de l'Église catholique<sup>3</sup>, mais ces définitions suffisent pour aborder le terrain évangélique. Bien que j'évoque la mission et l'évangélisation, pour demeurer bref je me concentrerai sur l'évangélisation. Je n'aborderai pas l'évangélisme charismatique et pentecôtiste, que je connais moins.

## Mission, évangélisation et utilisation des Écritures

Si l'on avance fréquemment que l'un des traits des évangéliques est l'accent mis sur les Écritures, force est pourtant de constater qu'elles ne sont souvent qu'une source de slogans désarrimés de leur contexte, une justification *a posteriori* d'idées et de positions, et non leur fondement. Prenons pour exemple le « commandement missionnaire » de Jésus aux Onze en Mt 28,19-20, l'un des textes les plus utilisés pour mobiliser les croyants à s'investir dans l'évangélisation. Alors que presque tous les commentaires soulignent que ce texte est la conclusion théologique de Matthieu et reprend nombre d'éléments développés depuis le début de cet évangile, le passage est presque toujours utilisé sans référence à son contexte immédiat et plus vaste, et sans approfondissement du concept du discipulat en Matthieu. Une telle étude rend pourtant l'application du texte à tous les croyants impossible. En outre, le passage ne prend autorité qu'après amputation : « Allez, faites de toutes les nations des disciples... », comme si Matthieu s'arrêtait là. Autre exemple classique, le recours fréquent aux paroles de Paul en 1 Co 9,16, « Malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile ». L'argument paulinien est pourtant précisément de défendre le caractère particulier de son apostolat, d'établir la distinction entre d'une part Paul et ses collaborateurs, et d'autre part les Corinthiens. Ce qui explique les alternances multiples entre « nous » et « vous » (1 Co 9,1-2 et 10-14 ; voir aussi 3,9). Aux Corinthiens,

---

<sup>2</sup> Voir D. Werner, « Evangelism from a WCC perspective – a recollection of an important ecumenical memory, and the unfolding of a holistic vision », *International Review of Mission*, 2007, n° 96, pp. 183–203 et T. Engelsviken, « Mission, evangelism and evangelization – from the perspective of the Lausanne movement », *Ibid.*, pp. 204–09.

<sup>3</sup> Nombre de données mentionnées ici pourraient être appliquées à l'Église catholique, comme l'indiquent des textes récents et les travaux préparatoires à la XIIIe Assemblée générale ordinaire des évêques prévue pour octobre 2012 sur le thème de « La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi ».

Paul ne demande jamais d'évangéliser ; jamais il ne leur reproche un manque de consécration dans la mission. On pourrait multiplier les exemples montrant que le discours sur l'évangélisation et la mission va parfois précisément à l'encontre des textes sur lesquels il prétend fonder sa justification.

## L'effacement de l'histoire

L'un des traits caractéristiques donc du discours évangélique est son insistance sur le devoir de chaque communauté et de chaque croyant d'être témoins du Christ, impliqués activement dans la mission et l'évangélisation. Si cet accent sur la responsabilité de tous est partagé par d'autres traditions, il est toutefois plus prononcé dans l'évangélisme<sup>4</sup>. Comme le reconnaissent les historiens, c'est pourtant là un point de vue assez récent. On sait, par exemple, qu'il est très difficile de trouver trace d'un tel devoir durant les premiers siècles du christianisme. Parmi les milliers de pages écrites par les chrétiens des premiers siècles, dans très peu de cas les croyants sont encouragés à évangéliser de manière active leur prochain, rarement un souci pour le salut du prochain est exprimé, et il n'est pratiquement jamais demandé de prier pour le salut des autres<sup>5</sup>. De l'évangélisation par tous les croyants, on ne trouve également nulle trace chez William - Carey, souvent considéré comme le père de la mission moderne. Seuls la prière et le soutien matériel pour ceux qui prennent part active au travail missionnaire ressortissent pour lui à la responsabilité de tous<sup>6</sup>. Pour l'essentiel, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle Mt 28,19-20 ne sera d'ailleurs utilisé que dans le cadre de la doctrine du baptême, de la trinité et de

<sup>4</sup> Le catholicisme est souvent plus nuancé, plus ambigu selon d'autres. Voir à ce sujet l'Encyclique *Redemptoris Missio* § 92 où les reproches parfois adressés au manque de références au rôle des laïcs dans le document préparatoire à la XIII<sup>e</sup> Assemblée Générale. Ainsi Jean-Marc Barreau, « Vers le Synode 2012 sur la « nouvelle évangélisation », *Esprit et Vie*, 2011, n° 239, p. 13.

<sup>5</sup> Voir, entre autre, E. Glenn Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire : Identity and Adaptability*, Macon, Ga, Mercer University Press, 1981, pp. 67-68 ; Yves Congar, « Souci des païens et conscience missionnaire dans le christianisme postapostolique et préconstantinien », *Kyriakon*, 1970, n° 1, pp. 1-11.

<sup>6</sup> Voir Willam Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use the Means for the Conversion of the Heathens*, Londres, Baptist Missionary Society, 1934, pp. 84-87.

la succession apostolique<sup>7</sup>. Il serait intéressant de sonder pourquoi et comment s'est développé, surtout au XX<sup>e</sup> siècle, l'idée que chaque croyant devait évangéliser et quelles sont les conséquences de ce tournant.

## Traits contemporains

Parmi les nombreux aspects de la pratique et du discours évangélique sur l'évangélisation, trois me semblent significatifs.

### Retour sur terre

Durant une bonne partie du vingtième siècle, le discours et la pratique évangélique furent marqués par une insistance – en opposition souvent avec les idées développées dans le cadre du Conseil Œcuménique des Églises – sur l'évangélisation comme appel à la délivrance du péché et au salut, avec l'au-delà en point de mire et une minoration, un refus parfois, de tout lien entre évangélisation et engagement social. Le but de l'Église et du croyant n'était pas une transformation du monde, mais l'annonce d'un salut et d'une démarche individuelle vers Dieu. Une telle perspective était souvent tributaire de diverses constructions eschatologiques. Cette dichotomie est moins fréquente aujourd'hui. Le discours évangélique évoque en effet de plus en plus le vocabulaire de la justice sociale, des pauvres et des opprimés, des problèmes écologiques et de leurs conséquences humaines, etc. Nombre d'écrits et d'œuvres font maintenant état de la nécessité de combiner l'annonce du message de l'Évangile et son incarnation au quotidien. En témoignent, par exemple, le recours croissant en plus de Mt 28,19-20 à Lc 4,18-19 ou Jc 2, ainsi que le développement d'organisations telles que le Service d'Entraide et de Liaison (SEL), auquel nombre d'évangéliques participent. La comparaison des documents de Lausanne I, en 1974, et Lausanne III, à Cape Town en 2010, met également ce phénomène en évidence. Ce tournant n'est pas pour plaire à tous dans la constellation évangélique.

<sup>7</sup> Le texte sera très important chez les anabaptistes mais, là également, il est difficile d'y voir la trace d'un devoir universel d'évangélisation. Voir A. Friesen, *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.

## Un discours et une pratique sous influence

L'observateur extérieur à l'évangélisme francophone le constate rapidement, le monde anglo-saxon, surtout américain, y exerce une influence prépondérante. Nombreux sont les pasteurs et autres missionnaires anglophones en Europe francophone. Cette présence s'est accrue après la Seconde Guerre mondiale. Encore aujourd'hui, nombre d'institutions et de communautés évangéliques fondées voici plusieurs décennies sont dirigées par des anglophones. Cette influence est également visible dans la littérature sur la mission et l'évangélisation<sup>8</sup>. Une telle situation résulte parfois de considérations financières. Souvent missionnaires, ces anglophones ne sont en général pas rétribués par les œuvres pour lesquelles ils travaillent, mais par différents canaux financiers dans leur pays d'origine. Mais, ici et là, cette situation est également le fruit d'une demande locale. L'une des explications de ce phénomène est la présupposition de la reproductibilité en francophonie des résultats jugés positifs engrangés dans le monde anglophone. Cette présence et cette influence offrent l'avantage de stimuler les croyants francophones par l'apport de nouvelles idées, par l'ouverture à dépasser une conception parfois limitée de l'Évangile. Mais, lorsque cette influence devient trop importante et ne comporte plus de recul critique, elle n'est pas sans poser des problèmes : problèmes d'identité, de fonctionnement ou encore problèmes missiologiques.

### Du désir à la réalité

Le discours évangélique sur la mission et l'évangélisation est marqué par un optimiste inspiré par la foi en un Dieu qui œuvre encore aujourd'hui et la conviction que la situation actuelle n'est pas irrémédiable. La foi peut transporter des montagnes. C'est particulièrement évident dans le contexte de l'évangélisation. La conviction existe de la possibilité de mobiliser les croyants pour annoncer l'Évangile et accomplir ainsi de grandes choses. Aussi louables que soient ces convictions, elles se teintent souvent d'un aveuglement face à la réalité du terrain. Si les évangéliques affichent un « militantisme »

<sup>8</sup> Sur ces questions voir Erwin Ochsmeier, « Parler d'Évangile en Europe : Entre discours et réalité », *Hokhma*, 2003, n° 84, pp. 20–22, où je cite plusieurs exemples. Voir également Sébastien Fath, « Deux siècles d'histoire des Églises Évangéliques en France (1800-2002) », *Hokhma*, 2002, n° 8, pp. 19-20, 41-44 et *Du ghetto au réseau*, pp. 283–286 ; Grace Davie, *Religion in Modern Europe : A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 53.

évident en matière de mission et d'évangélisation, pour reprendre l'un des traits relevés par Bebbington, le fossé est grand entre l'insistance sur le devoir d'engagement des croyants et le nombre de croyants en réalité impliqués dans une telle démarche. Rares sont les données empiriques disponibles à ce sujet, mais l'expérience du terrain laisse peu de doute<sup>9</sup> : peu de croyants participent de façon active et sur le long cours à la mission et l'évangélisation. C'est d'ailleurs souvent ce qui explique les appels récurrents à la mission et à l'évangélisation.

On observe également une disproportion frappante entre l'importance du discours sur l'évangélisation et les résultats sur le terrain. Si l'évangélisme affiche souvent la création de nouvelles Églises, l'organisation de campagnes d'évangélisation, comme indices de son dynamisme, il est notoire que nombre d'Églises nouvelles ne se développent que par transfert de membres d'autres communautés<sup>10</sup>. En outre, rares sont les personnes qui se convertissent sans aucun arrière-plan religieux. Si l'on fait abstraction des Églises évangéliques issues de l'immigration, les évangéliques ne sont guère en croissance en francophonie<sup>11</sup>. S'organisant mieux, ils sont plus visibles dans l'espace public ; mais de forte croissance numérique, il n'est pas question. C'est une situation qui mérite plus d'attention et de travaux et qui est pourtant peu évoquée. Si l'Église catholique entame actuellement une réflexion d'envergure sur la Nouvelle Évangélisation, une telle démarche est presque inexistante parmi les évangéliques, qui préfèrent souvent ne pas revenir sur les grands projets non réalisés une fois passée la date d'accomplissement attendue.

## Une théologie de la mission et de l'évangélisation ?

En conclusion, une question se pose : peut-on parler d'une théologie évangélique de la mission et de l'évangélisation ? La

<sup>9</sup> Voir R. W. Bibby & M. B. Brinkerhoff, « When proselytizing fails : an organizational analysis », *Sociological Analysis*, 1974, n° 35 (3), pp. 189-20 ; R. W. Bibby & M. B. Brinkerhoff, « Circulation of the Saints 1966-1990 : new data, new reflections », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, n° 33 (3), pp. 273-280.

<sup>10</sup> Là encore, voir les travaux de Bibby & Brinkerhoff.

<sup>11</sup> C'est ce qu'indique le rapport de l'enquête « Groupement religieux locaux : comparaison entre la Suisse et les États-Unis » paru en 2011. Cette enquête a été réalisée dans le cadre du Programme national de recherche 58 (*Collectivités religieuses, État et société*) par l'Observatoire suisse des religions de l'Université de Lausanne.

diversité des pratiques et des discours au sein de l'évangélisme invite à la prudence. Si l'on tente de discerner quelle est la théologie qui fonde la pratique, le terrain résiste à l'analyse facile ou à la systématisation simplificatrice. Bien sûr, des tentatives d'articulation de cette théologie existent, mais l'écart est grand parfois entre celles-ci et les acteurs de terrain. Force est d'ailleurs de constater que nombre de personnes qui se spécialisent dans la pratique de l'évangélisation ont bien souvent une formation théologique minimale et tentent rarement d'articuler les enjeux de leur pratique. On fait même parfois de ce fossé une qualité ou un avantage, car « les personnes les moins qualifiées pour faire de l'évangélisation sont les évangélistes professionnels et les pasteurs.<sup>12</sup> » Une telle dissociation résulte en partie du basculement du centre du discours de l'évangélisation. Il ne s'agit plus d'un discipulat où un maître forme ses disciples par la pratique et la transmission d'un contenu au fil du temps. Il n'est, bien souvent, plus question de tenter d'articuler un discours relatif à l'œuvre de Dieu en Jésus, au Royaume, ou de chercher l'assentiment à des vérités auxquelles il faut croire. Il s'agit désormais plutôt de partager une expérience personnelle, d'inviter, dans un langage qui aurait paru étrange aux apôtres et à l'Église jusqu'à récemment, à « une relation personnelle avec Jésus-Christ ». Par des voies détournées, l'évangélisme a fini par adopter une version révisée de la foi comme sentiment de dépendance à l'égard de Dieu telle que suggérée par Schleiermacher, et par minorer le concept de vérités dont il faut être convaincu et au travers desquelles il s'agit de convaincre. Ce tournant n'est pas sans risques.

Les évangéliques ont le souci de la mission et de l'évangélisation. C'est à leur honneur. Les fruits sont parfois là. J'en suis une trace. Pourtant, les résultats en Europe francophone sont rarement à la hauteur des efforts investis et des espérances. C'est souvent un sujet de découragement. Le temps est peut-être mûr pour, à l'instar des catholiques, examiner nos pratiques et nos discours sereinement afin de mieux poursuivre la mission donnée par Jésus à ses disciples.

---

Erwin OCHSENMEIER est secrétaire général des Groupes bibliques universitaires de Belgique. Il est docteur en théologie.

---

<sup>12</sup> Gilbert Bilézikian, « Stratégie pour une mission » dans : « Église, Ouvre-toi ! », *Dossier de Semaines et Moisson* 8, Genève, Je Sème, 1996, p. 23.

## Mission, tolérance et dialogue interreligieux : appréhender l'islam en Suisse

### Introduction

Philippe GONZALEZ

En novembre 2009, les citoyens suisses ratifiaient une « initiative populaire » (une sorte de référendum) visant à inscrire, dans la Constitution helvétique, l'interdiction d'ériger des minarets sur le territoire national. Cette décision largement médiatisée au plan international prit de cours l'essentiel de la classe politique, le gouvernement et les médias, mais aussi les organes représentant les différentes confessions, à commencer par la Conférence des évêques suisses (CES), la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS), ou encore le Réseau évangélique suisse (RES). En effet, les représentants religieux s'étaient unanimement prononcés en défaveur d'une telle interdiction et avaient dénoncé une instrumentalisation politique de certains thèmes religieux par des partis véhiculant des idées xénophobes. Rien n'y fit.

Le cas helvétique est d'autant plus illustratif de la situation européenne que la part de musulmans est faible au sein de la population (environ 5 %), qu'il s'agit dans une très large proportion de ressortissants provenant d'Europe (Balkans, Turquie), et qu'il n'existait, en tout et pour tout, que quatre minarets à vocation religieuse sur le territoire national<sup>1</sup>. La disproportion entre la réalité du terrain et la loi adoptée fait apparaître que le vote ne portait pas sur un élément architectural, mais sur un refus de composer avec une altérité religieuse dérangeante, et donc d'accroître davantage le pluralisme religieux propre à la société suisse en se donnant des

---

<sup>1</sup> Patrick Haenni & Stéphane Lathion (éds), *Les minarets de la discorde. Éclairages sur un débat suisse et européen*, Golion, Infolio, 2009.

instruments politiques pour penser et mettre en œuvre ce pluralisme. La Suisse n'est pas le seul pays du continent à affronter ce genre de difficulté. Les exemples pourraient être multipliés et, à chaque fois, des motifs différents sont invoqués pour parvenir au même résultat : échec du multiculturalisme, sauvegarde de la laïcité... Il faut avouer que la question est redoutable.

C'est pourtant la question de l'islam que nous avons choisi de poser aux deux instances qui, en Suisse, représentent l'ensemble du protestantisme, que celui-ci s'inscrive dans les confessions dites « historiques », avec la FEPS, ou qu'il se réclame de l'évangélisme, avec le RES. Cette interrogation, nous l'avons déclinée sur un triple mode : celui de l'évangélisation des musulmans, de la tolérance à leur égard, et du dialogue interreligieux. Les réponses révèlent un positionnement, mais aussi une inscription institutionnelle différente dans le paysage religieux helvétique. En effet, le RES met plus fortement l'accent sur l'évangélisation en invoquant un impératif biblique, alors que la FEPS esquivait cette thématique. À l'inverse, les instances réformées favorisent le dialogue interreligieux et démontrent au passage leur expertise institutionnelle ; une expertise moindre du côté évangélique qui s'assortit d'une frilosité à l'égard de la dimension interreligieuse<sup>2</sup>.

Ce qui est advenu durant la votation anti-minarets est cependant un rappel opportun pour décoder les discours institutionnels rapportés dans cet article. Ces positions, formulées par des représentants religieux, reflètent des orientations et des priorités propres à des institutions se voulant représentatives. Elles ne sauraient être confondues avec les conduites des individus qui vivent leur protestantisme au quotidien ou sur un mode sporadique. Ces lignes directrices indiquent par contre l'horizon de pensée dans lequel est appréhendée une question, l'islam, c'est-à-dire la rencontre d'une altérité religieuse.

✱

<sup>2</sup> Lors d'un entretien, C. Bibollet avançait que le seul document officiel du RES devrait faire l'objet d'une révision. Il s'agit de « Chrétiens et musulmans croient-ils au même Dieu ? Célébrations interreligieuses : jusqu'où aller ? » (01.07.2003).

## Comment les évangéliques suisses appréhendent-ils l'islam ?

Christian BIBOLLET

Groupe de travail Islam, Réseau évangélique suisse

### Évangélisation

Qu'est-ce qu'implique le fait d'être disciple de Christ ? Un nombre considérable de choses, mais très spécialement annoncer et vivre l'Évangile parmi tous les peuples ! Cette conviction évangélique vitale a d'abord une raison théologique. Quand Dieu dit à Abraham « Tous les peuples de la terre seront bénis à travers toi » (Gen 12, 3), il annonce que son projet rédempteur inclut l'humanité entière. Mais pour que ce plan puisse se réaliser pleinement, il a fallu que la descendance promise à Abraham voie le jour en la personne de Christ (Gal. 3, 16). C'est ce que confirme Paul en décrivant la portée exacte de la promesse faite au père de la foi : « De plus, l'Écriture prévoyait que Dieu déclarerait les non-Juifs justes s'ils avaient la foi. C'est pourquoi elle a annoncé par avance cette bonne nouvelle à Abraham : Tu seras une source de bénédictions pour toutes les nations » (3, 8).

L'idée que Dieu veut le salut de toutes les nations trouve un début d'accomplissement dans le ministère du Christ et l'activité missionnaire qu'il a lui-même ordonnée (Mt 28). En montrant comment, à travers le témoignage des apôtres et de l'Église, le Saint-Esprit a rendu effective la promesse faite à Abraham, le livre des Actes ajoute à la raison théologique – Dieu veut le salut de tous les peuples – un argument missiologique. Pour que ces peuples puissent croire en Christ, les chrétiens doivent remplir le mandat dont ils sont investis (Rom. 10, 14-15).

Comment cela se traduit-il pratiquement vis-à-vis des musulmans de Suisse ? Certains chrétiens ont spontanément cherché à connaître leurs voisins ou collègues musulmans quand ils les ont rencontrés. Mais après le choc du 11 septembre 2001, le Réseau évangélique suisse (RES) a vu la nécessité de créer un groupe de travail sur l'islam. Ce groupe a pour but d'encourager les pasteurs et les membres d'Églises à comprendre l'islam et à chercher les moyens de développer des relations bienveillantes avec les musulmans. Pour cela, il offre des séminaires, promeut l'usage du livret *Trente jours de prière pour le monde musulman* pendant le Ramadan, organise des conférences et soutient la création de ministères divers auprès des musulmans.

## Tolérance religieuse et société pluraliste

En créant l'homme libre de lui obéir ou de suivre une pensée adverse, Dieu s'est implicitement montré tolérant. Mais sa tolérance n'a rien de mou. Oui, l'homme peut Lui désobéir ou l'ignorer. Mais pour un temps seulement. Ensuite vient le jugement.

C'est avec ce sens d'un jugement imminent que les évangéliques abordent la question de la tolérance religieuse et de leur participation à une société pluraliste. En tant que citoyens d'un État démocratique, ils souscrivent au droit de chacun de pratiquer ou non une religion. Mais en tant que citoyens du Royaume de Dieu, ils savent que cette liberté religieuse doit être considérée comme une expression de la patience dont Dieu use pour donner aux individus le temps de se repentir avant le jugement final (Actes 17, 30-31 ; Apoc. 2, 21).

Dans un tel contexte, comment vivre notre foi de façon intègre tout en respectant le droit de chacun d'avoir d'autres croyances ?

– D'abord, en refusant de diffamer la religion d'autrui. À Éphèse, lorsque la corporation des orfèvres a cherché à faire condamner Paul, le secrétaire de la ville a désamorcé leur révolte en rappelant que l'homme qu'ils accusaient n'avait pas commis le moindre sacrilège ni prononcé le moindre blasphème contre la déesse Diane (Actes 19, 37).

– Ensuite, en déclarant ouvertement ce que nous sommes et croyons au moment opportun. Quand les habitants de Lystre ont vu en Barnabas et Paul l'incarnation de deux de leurs dieux, les apôtres ne se sont pas contentés de refuser une telle interprétation. Ils ont aussi appelé la foule à abandonner « ces idoles inutiles » pour se tourner vers le Dieu vivant (Actes 14, 15), ce que d'autres païens feront après eux (1 Thes. 1, 9).

Dans les années récentes, le RES a toujours cherché à s'exprimer avec respect au sujet de l'islam et des musulmans. Dans un communiqué de presse, il a dénoncé l'attitude offensante de Terry Jones qui menaçait de brûler un coran. Il a également défendu l'idée de tolérance religieuse en s'opposant à l'initiative populaire dite « des minarets ». Mais à cette occasion, il a aussi souligné l'appel des chrétiens à témoigner de leur foi.

## Dialogue interreligieux

Si toute l'Écriture enseigne l'accueil de l'étranger, de celui qui n'appartient ni à notre communauté nationale ni ne pratique notre

religion, elle met en garde contre la tentation d'imiter son culte. En d'autres termes, il est juste de recevoir l'autre mais non de compromettre sa foi à son contact. En manifestant son désir d'adhérer au Conseil suisse des religions, le Réseau évangélique indique qu'il souhaite participer au processus de meilleure compréhension réciproque des différentes communautés religieuses du pays. Mais tous les évangéliques ne soutiennent pas cette démarche ni la position qu'a prise le RES à l'égard de l'initiative anti-minarets.

En préambule à cette votation, partis politiques, gouvernement et Églises ont en effet mis en avant l'idéal démocratique et le concept de liberté religieuse. À ce titre, il n'y avait pas de raison de s'opposer à la construction de minarets en Suisse. Mais le vote populaire -incluant une partie des évangéliques – bien que sensible à cet argument, s'est plutôt fait sur une perception de l'islam comme antithèse de la démocratie. Afin de tenter de réconcilier idéal démocratique et perception négative de l'islam, le RES a proposé, dans un texte rédigé après la votation, que les Églises réfléchissent aux conditions du vivre ensemble et que soient envisagées des discussions approfondies avec les principales organisations musulmanes sur cette question.

Mais quels que soient les buts d'un tel chantier, la réaffirmation des droits et devoirs de chacun dans une société démocratique pluraliste devra y tenir une place prépondérante.

\*

## Les protestants suisses et l'islam : sept objectifs à atteindre

Serge FORNEROD

*Directeur du département Églises en relation*

*au sein de la Fédération des Églises protestantes de Suisse*

Le travail de la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS) autour de l'islam ne date pas de l'initiative dite « anti-minarets » et du vote populaire en 2009. Ses prémises remontent au 11 septembre 2001 et aux réflexions sur la géopolitique des religions qui ont suivi. Concrètement, le Conseil de la FEPS s'est posé les questions suivantes : il existe un islam en Suisse : qu'en savons-nous, quelles sont nos relations avec lui, quel est son rôle social, politique, quel dialogue interreligieux voulons-nous promouvoir, quelle est notre responsabilité en tant qu'Église ? Les développements tragiques en Irak et les menaces de guerre ont amené la FEPS à prendre l'initiative de ce qui a constitué une première en Suisse : une célébration interreligieuse pour la paix réunissant chrétiens, juifs et musulmans dans la cathédrale de Berne, le 5 mars 2003, en présence des autorités fédérales, cantonales et religieuses. Cette initiative illustre la volonté première de la FEPS et se retrouve en filigrane de toute son action : promouvoir la paix religieuse, ici et dans le monde. Pour donner suite à cette célébration, la FEPS a pris l'initiative de proposer et de préparer patiemment la création d'un Conseil suisse des religions, finalement fondé en 2006.

Enfin, le Conseil de la FEPS a approuvé en 2006 le concept général de son travail sur et avec l'islam. Ce « projet Islam » comporte sept objectifs :

1. Un objectif théologique : la FEPS a d'abord défini si, en théologie réformée, on est en droit de poursuivre une approche interreligieuse, et si oui, quels sont les fondements théologiques du dialogue interreligieux. Le Conseil a publié à cet effet une étude de fonds commanditée au professeur Reinhold Bernhardt de Bâle sous le titre « La vérité en ouverture ».
2. Un objectif pastoral et pratique : face à la réalité de la cohabitation des communautés religieuses sur le terrain, la FEPS a souhaité renforcer les instruments à disposition des paroisses qui s'engagent dans un tel dialogue en facilitant la diffusion d'informations

de base sur l'islam et en soutenant des campagnes ou des initiatives régionales sur ce sujet, telle la semaine des religions de l'association COTIS (Communauté de travail interreligieuse en Suisse) en novembre de chaque année.

3. Un objectif interecclésial : la FEPS assure de par ses relations internationales l'information réciproque et la mise en réseau des réflexions et des actions de diverses Églises en Europe sur ce sujet. Elle promeut également le traitement de ce dossier au niveau européen.
4. Un objectif lié aux droits de l'homme : la liberté de religion est un droit fondamental, que ce soit en Suisse ou ailleurs dans le monde. Cela inclut le droit de changer librement de religion. La FEPS s'est donc engagée pour la mise en œuvre et le respect du droit à exercer librement sa religion en Suisse tel qu'il était menacé par l'initiative « anti-minarets ». De même, la FEPS s'engage pour le respect de la liberté de religion des chrétiens menacés dans le monde. Elle a publié à cet effet une brochure « Se solidariser pour agir » et est intervenue à plusieurs reprises auprès des gouvernements suisses et de divers pays arabes afin de garantir le droit des chrétiens à exercer leur religion. En 2010, cela a concerné en particulier la situation des chrétiens syro-orthodoxes du monastère de Mor Gabriel en Turquie.
5. Un objectif dans le domaine de la politique des religions en Suisse : la FEPS veut clarifier les relations entre les religions et la Confédération. Le droit suisse sur les religions est historiquement de la compétence des cantons et ne concerne a priori que les religions juive et chrétienne. Il existe certaines lacunes quant à la manière de légiférer sur l'islam (par exemple au sujet de la formation des imams). Le Conseil suisse des religions offre ainsi au gouvernement fédéral un partenaire de dialogue représentatif et autorisé lui permettant d'aborder, de manière informelle, les questions liées à la cohabitation des religions et à la législation sur ce sujet. L'idée lancée par la FEPS de créer un article constitutionnel sur les religions, qui a été souvent commentée après le vote sur les minarets ou modifiée comme un projet d'article constitutionnel sur la tolérance, est également à comprendre dans cette perspective.

6. Un objectif éthique : croire et agir vont de pair pour les chrétiens et les musulmans. La FEPS encourage des occasions où chrétiens et musulmans soutiennent ensemble des initiatives profitant à tous. C'est par exemple le cas avec l'initiative « Religions en liberté et dignité » de Mission 21 visant à soutenir des chrétiens discriminés, initiative également soutenue par une communauté musulmane. Ou encore la collaboration avec le Conseil œcuménique des Églises COE lorsque celui-ci a organisé à Genève fin 2010 une conférence conjointe entre responsables chrétiens et musulmans du monde entier pour renforcer les initiatives de paix des deux religions.
7. Un objectif de politique sociale : la FEPS soutient les démarches visant à l'intégration des communautés musulmanes dans la société suisse, et en particulier leur respect de la législation civile et des règles démocratiques suisses. Elle soutient, à la demande, ses Églises membres dans leur discussion sur le plan local sur divers thèmes liés à cette problématique (voile, cimetière, reconnaissance par l'État, etc.).

Pour la FEPS, l'islam est devenu une composante incontournable et durable du paysage religieux suisse. Les paroisses sont appelées à témoigner de l'Évangile dans ce contexte multiculturel exigeant. Le respect mutuel et l'hospitalité sont des valeurs qui ont bénéficié à notre société depuis des siècles et qui peuvent ici être particulièrement mises en valeur. La société suisse a une capacité d'intégration considérable, la FEPS en est convaincue. Les Églises peuvent la renforcer sans aucune arrière-pensée ni réserve.

## De l'évangélisation des cultures à l'hégémonie culturelle : l'héritage ambigu de la *School of World Mission* de Fuller Seminary

Philippe GONZALEZ

Le 3 octobre 2011, C. Peter Wagner livrait un long entretien sur *Fresh Air*, l'une des émissions phares de la radio du service public étasunien, *National Public Radio*<sup>1</sup>. S'il était convié à s'exprimer en tant que l'un des leaders de la Nouvelle Réforme apostolique [*New Apostolic Reformation*] et professeur durant trente ans à l'École de la Mission Mondiale [*School of World Mission*] de Fuller Seminary, sa présence sur les ondes était directement liée à l'actualité politique.

En effet, un minutieux travail d'investigation journalistique avait mis au jour le rôle central joué par les « apôtres » du réseau de Wagner dans la tenue d'une journée nationale de prière qui s'est déroulé le 7 août 2011 à la demande de Rick Perry, gouverneur républicain du Texas et candidat à l'investiture républicaine pour la présidentielle de 2012. L'événement, intitulé « La Réponse » [*The Response*], a rassemblé dans un stade de Houston près de trente mille personnes désireuses de conjurer le « déclin de la nation » par la prière et en plaçant des politiciens chrétiens à la tête du pays<sup>2</sup>.

Les journalistes n'ont pas tardé à faire le lien entre cette manifestation, les réseaux para-ecclésiaux en présence et les thèses de C. Peter Wagner relatives à la « réforme » de la société par la prise de contrôle des « sphères » qui contribuent à façonner la culture. Des thèses qui circulent aujourd'hui sous l'appellation *Dominion theology*

<sup>1</sup> « A leading figure in the New Apostolic Reformation », url : <http://www.npr.org/2011/10/03/140946482/apostolic-leader-weighs-religions-role-in-politics>

<sup>2</sup> « Rick Perry's call to prayer draws crowd of 30,000 », *The Guardian*, 7.08.2011 ; « Perry Leads Prayer Rally for "Nation in Crisis" », *The New York Times*, 8.08.2011.

en référence au « mandat » [*dominion*] que les humains ont reçu de la part de Dieu, dans les premiers chapitres de la Bible, en vue d'assujettir et de dominer le monde créé et les espèces qui le peuplent (Gn 1, 28-29). Or, dans les écrits récents de Wagner<sup>3</sup>, cette invitation à la prise d'autorité – voire à prendre le pouvoir – s'adresse aux chrétiens qui doivent désormais se hisser aux postes de décideurs au sein de la société, afin d'inscrire durablement le christianisme dans la culture.

Une telle perspective – décrite sous les traits d'une menace « théocratique » dans les principaux médias – est présentée par les tenants de la Nouvelle Réforme apostolique comme l'avant-garde de la stratégie missionnaire. Pour rappel, Wagner fut le proche collaborateur et l'héritier (controversé) de Donald McGavran, le premier théoricien de la « croissance de l'Église » [*Church Growth*]. Ainsi, tout au long de sa carrière académique, entre 1971 et 2001, Wagner a constitué une figure centrale dans ce champ d'études, au sein de l'institution qui a accueilli les artisans de cette approche missiologique, *Fuller Seminary*. Surgit alors une question : comment est-on passé d'une réflexion sur l'organisation scientifique du travail missionnaire à une pensée se donnant pour objectif l'hégémonie culturelle (et politique) des chrétiens au sein de la société ?

Cet article retrace brièvement l'histoire de ce développement. Une histoire qui, en raison de son caractère récent, demeure souvent ignorée du grand public et par bien des spécialistes.

### **Fuller Seminary : une école d'ouverture**

Le séminaire de Fuller est fondé en 1947, à Pasadena (Californie), par un évangéliste, Charles E. Fuller (1887-1968), et un pasteur bostonien, Harold John Ockenga (1905-1985)<sup>4</sup>. Cette fondation s'inscrit dans le projet initié en 1942 avec la création de la *National Association of Evangelicals* (NAE). Cette association, dont Ockenga fut l'une des principales chevilles ouvrières, visait en effet à coordonner les efforts des différentes institutions fondamentalistes (dénominations, agences missionnaires, etc.), afin de mettre un terme à leurs

<sup>3</sup> C. Peter Wagner, *Dominion ! How Kingdom action can change the world*, Grand Rapids, Chosen Books, 2008 ; *Wrestling with alligators, prophets, and theologians. Lessons from a lifetime in the Church – A memoir*, Ventura, Regal, 2010.

<sup>4</sup> George M. Marsden., *Reforming fundamentalism. Fuller Seminary and the new Evangelicalism*. Grand Rapids, Eerdmans, [1987] 1995.

rivalités ainsi qu'au séparatisme qu'elles entretenaient à l'égard de la société contemporaine et qui caractérisait ces protestants conservateurs depuis la fin des années 1920. La NAE désirait offrir une nouvelle identité publique à ces conservateurs – une image qu'incarnera longtemps l'évangéliste Billy Graham<sup>5</sup> en faveur de ceux qui, dans un premier temps, se feront appeler les « néo-évangéliques », avant que le préfixe ne s'efface au profit de l'appellation « évangélique »<sup>6</sup>.

Ainsi, *Fuller Seminary* est fondé par des héritiers du fondamentalisme qui tentent de négocier leur héritage en tension avec des coreligionnaires demeurés strictement fondamentalistes et en lien avec les développements récents de la société américaine. Il s'agit par conséquent d'un lieu important où s'opère la mue des protestants conservateurs étasuniens qui, délaissant le séparatisme fondamentaliste, en viennent à donner naissance à l'évangélisme actuel, dans sa veine américaine (avec l'influence mondiale que l'on sait). Le but visé par cette fondation est de constituer une élite intellectuelle, afin de dialoguer avec les sciences et la culture contemporaines, alors que, durant les dernières décennies, le fondamentalisme s'était défini par son anti-intellectualisme<sup>7</sup>. Une Faculté de théologie [*School of Theology*] d'inflexion plutôt réformée voit le jour en 1947 ; elle sera suivie par deux autres facultés, inaugurées en 1965, et respectivement consacrées à la psychologie et à la mission. Ces dernières orientations témoignent de l'ouverture dont fait preuve *Fuller Seminary* à l'égard des sciences humaines – des disciplines qui, jusque-là, avaient suscité la méfiance de la part des milieux fondamentalistes.

### **McGavran et la *School of World Mission***

Dans une perspective similaire d'ouverture aux sciences humaines, Donald A. McGavran (1897-1990) avait fondé en 1961, dans l'Oregon, un institut accueillant des missionnaires en congé sabbatique pour les former à la croissance de l'Église. Cet *Institute of Church Growth* combinait des éléments de marketing, d'anthropo-

<sup>5</sup> Sur cette figure, voir : Sébastien Fath, *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel, 2002.

<sup>6</sup> Voir l'Introduction du présent numéro de *Perspectives missionnaires*.

<sup>7</sup> George M. Marsden, *Fundamentalism and American culture*, New York, Oxford University Press, [1980] 2006 ; Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical mind*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.

logie et de sociologie avec les observations empiriques que McGavran avait effectuées pendant les années 1930-1950, alors qu'il était missionnaire en Inde. Il s'agissait d'élaborer un outil suffisamment performant en vue d'identifier et de mettre en œuvre « les méthodes d'évangélisation que Dieu bénit »<sup>8</sup>, la croissance numérique constituant l'indicateur de cette bénédiction.

En 1964, lorsque *Fuller Seminary* envisage de créer une école consacrée à la mission, le comité de consultation approche McGavran pour lui proposer d'intégrer la nouvelle Faculté en qualité de Doyen. Le missiologue est également invité à enrôler ses collaborateurs de l'*Institute of Church Growth* comme professeurs à Fuller. Dès 1965, la *School of World Mission* délivre une maîtrise en missiologie et offre, à partir des années 1970, des programmes doctoraux. L'École comptera bientôt l'une des facultés les plus dotées au plan mondial dans le domaine de la mission, avec un corps professoral composé d'une quinzaine de membres possédant tous une expérience missionnaire et la formation académique requise pour enseigner à un tel niveau.

En regard des conceptions évangéliques sur la mission, l'un des apports originaux de McGavran tient à son célèbre principe d'unité homogène [*homogeneous unit principle*] : « les gens préfèrent devenir chrétiens sans avoir à franchir de barrière de race, de langue ou de classe »<sup>9</sup>. Le missiologue observe ainsi que la conversion des individus est rendue plus difficile lorsqu'elle les contraint à se détacher du « segment de société » [*segment of society*] auquel ils appartiennent. L'observation est pertinente dans le contexte d'une culture indienne organisée en castes et où le christianisme est associé aux extractions les plus « basses » de la société. Dans un environnement où devenir chrétien apparaît comme un déclassement, voire une trahison de son propre clan, les conversions s'effectuent au compte-goutte. À l'opposé, McGavran observe le succès – numérique – que rencontre l'évangélisation lorsque l'effort évangéliste permet aux convertis de demeurer insérés dans leur communauté d'appartenance initiale. Le missiologue en tire la conclusion générale et transculturelle que le travail missionnaire doit viser en priorité des groupes, afin d'atteindre le plus grand nombre d'individus. Ce qu'il résumera ainsi :

<sup>8</sup> Donald McGavran, *My pilgrimage in mission. International Bulletin of Missionary Research*, 1986, n° 10 (2), p. 56.

<sup>9</sup> Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, Eerdmans, [1970] 1990, p. 163.

« Dieu m'enseignait alors comment des peuples (des segments de la société) deviennent chrétiens »<sup>10</sup>.

McGavran n'aura de cesse de promouvoir sa découverte missiologique en la rapportant à une lecture littérale du mandat missionnaire que le Christ ressuscité confie à ses disciples – « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28, 19) – et en soulignant le caractère social de cet impératif. Or, une telle perspective opère un renversement de la compréhension habituelle de l'évangélisation au sein de l'évangélisme, une compréhension voulant qu'on cherche à « sauver les âmes » des individus et non à s'adresser à des groupes. Loin de s'arrêter avec McGavran, ces théories sur la croissance de l'Église continuent de faire des émules. Ainsi, l'approche d'implantation ecclésiale adoptée par les fondateurs de l'une des premières et des plus célèbres méga-églises [*megachurch*], Willow Creek, située dans les faubourgs de Chicago, constitue une mise en pratique du principe d'unité homogène. Ce principe, qui a exercé une influence considérable sur le mouvement des méga-églises, a cependant fait l'objet de sérieuses critiques en raison de son conservatisme social : l'homogénéité qu'il encourage favorise la ségrégation raciale et le communautarisme<sup>11</sup>.

## Wagner : combattre le démon et réformer la société

C. Peter Wagner rejoint la *School of World Mission* en 1971, au bénéfice d'une formation théologique effectuée à Fuller et à Princeton, et d'une expérience missionnaire accumulée au cours de seize années passées sur le terrain bolivien. Wagner est âgé de 41 ans lorsqu'il intègre le corps enseignant de la Faculté de missiologie. Il

<sup>10</sup> Donald McGavran, *Art. cit.*, 1986, p. 56.

<sup>11</sup> Le fondateur et pasteur de Willow Creek, Billy Hybels, confessait récemment : « Au moment où Willow Creek a commencé, les personnes engagées dans la croissance de l'Église disaient : "Ne gaspillez pas votre énergie à combattre les problèmes raciaux. Concentrez tout sur l'évangélisation." C'était le principe d'unité homogène. Et, en tant que jeune pasteur, je me souviens d'avoir pensé : « C'est vrai ». [...] Après trente ans [...] je reconnais qu'une communauté qui fonctionne véritablement selon le modèle biblique se doit d'être multiethnique » cité in : Edward Gilbreath, *Reconciliation blues. A Black Evangelical's inside view of white Christianity*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2006, p. 202. Voir également la critique sociale de Bill Bishop, *The big sort. Why the clustering of like-minded America is tearing us apart*, Boston, Mariner Books, [2008] 2009, chapitre 7.

deviendra un proche collaborateur de McGavran, avant de prendre sa succession<sup>12</sup>.

Le cheminement théologique et spirituel de Wagner se caractérise par un déplacement important qui l'a conduit à parcourir l'entier du spectre propre au monde évangélique : il délaissera progressivement le fondamentalisme conservateur et séparatiste dans lequel il s'était converti alors qu'il était jeune adulte, pour s'ouvrir toujours davantage aux expériences charismatiques, jusqu'à se muer en « l'apôtre » par excellence du charisme prophétique. Un tel cheminement exercera un fort impact sur la manière dont Wagner relit et transmet l'héritage de McGavran, ainsi que sur la dynamique qu'il imprime à la *School of World Mission*, mais aussi à toutes les institutions missionnaires auxquelles son statut de professeur de missiologie à Fuller lui donne accès, à commencer par le Mouvement de Lausanne pour l'évangélisation du monde, dont il fut l'un des 48 délégués, entre 1974 et 1989, et au sein duquel il a présidé le groupe de travail consacré à l'évangélisation (*Strategy Working Group*)<sup>13</sup>.

Parmi les importantes modifications que Wagner imprime aux théories de McGavran, il convient d'en souligner deux. La première a trait à une forme de « spiritualisation » des méthodes du *Church Growth*. Ainsi, selon Wagner, il est nécessaire de compléter les apports des sciences sociales en recourant à une nouvelle compréhension – une véritable redécouverte – de la « vision biblique du monde ». Cette « vision » retrouvée par l'anthropologue Charles H. Kraft<sup>14</sup> et, surtout, expérimentée par un jeune pasteur de l'époque, John Wimber (1934-1997), sera à l'origine de l'un des plus puissants mouvements charismatiques du XX<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup> (Kraft et Wimber étaient enseignants à Fuller). Dans la perspective de Wagner, la grille de lecture « humaine » qu'offrent le marketing et la sociologie n'est plus suffisante ; il faut y ajouter un discernement *supernatural* de la confrontation cosmique qui survient lorsque l'Évangile est

<sup>12</sup> En témoignage le fait que Wagner assurera la préface et la révision de la troisième édition de Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth*, op. cit., [1970] 1990. Au passage, Wagner deviendra, selon les volontés expresses de McGavran, le nouveau bénéficiaire des droits d'auteurs de cet ouvrage.

<sup>13</sup> C. Peter Wagner, *Op. cit.*, 2010, p. 110.

<sup>14</sup> Charles H. Kraft, *Christianity with power : your worldview and your experience of the supernatural*, Eugene, Wipf & Stock, 1989.

<sup>15</sup> Martyn Percy, *Words, wonders and power. Understanding contemporary Christian fundamentalism and revivalism*, London, SPCK, 1996.

annoncé dans un contexte païen ou sécularisé, c'est-à-dire dans une situation où les démons exercent une emprise. Or, pour mener à bien ce combat, il est nécessaire de développer des formes de prière capables de « lier » ces entités démoniaques, afin de les déloger des « lieux » (villes, régions, pays) qu'elles tiennent sous leur contrôle. Wagner élabore alors des techniques de « combat spirituel territorial », dont la désormais célèbre « cartographie spirituelle » [*Spiritual Mapping*]<sup>16</sup>. La mission apparaît dorénavant comme une « confrontation de puissance » [*power encounter*], en fait une forme d'exorcisme de niveau supérieur portant, non sur des individus, mais sur des collectivités.

Cette orientation conduira Wagner à accorder une place éminente aux *groupes sociaux* que les démons tiennent sous leur coupe. Et c'est ici la seconde inflexion que Wagner apporte à McGavran : la démonologie devient un vecteur de sensibilisation aux enjeux et aux objectifs sociétaux jusqu'alors délaissés par les théoriciens de Fuller qui, depuis les années 1960, s'opposaient au tournant « humaniste » adopté par le Conseil œcuménique des Églises dans sa vision de la mission<sup>17</sup>. Pour McGavran, les groupes étaient un moyen plus efficace pour atteindre les individus à évangéliser ; il n'y avait pas lieu, pour le missionnaire, de tenter de les réformer en promouvant la paix, la fraternité ou la justice entre les peuples et les religions.

À l'inverse, dans le prolongement du combat spirituel territorial, Wagner développera l'idée que les chrétiens – en particulier dans les pays sécularisés – doivent infiltrer les différents domaines de la société, à commencer par l'économie, mais aussi la famille, l'éducation, les arts, les médias, le gouvernement, en plus de la religion, afin de *réformer* la société. Et c'est justement ici qu'intervient la « Nouvelle Réforme apostolique » : les réseaux para-ecclésiaux « d'apôtres », de « prophètes » et « d'intercesseurs » qui la composent constituent l'avant-garde de l'évangélisation mondiale et sonnent la fin des dénominations protestantes telles qu'on les a connues depuis

<sup>16</sup> René Holvast, *Spiritual mapping in the United States and Argentina, 1989-2005. A geography of fear*, Leiden, Brill, 2009 ; Philippe Gonzalez, Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique, *Terrain*, n° 50, 2008, pp. 44-61 ; à paraître : « Défaire le démon, refaire la nation. Le combat spirituel évangélique entre science, religion et politique. » in R. Zeebroek (éd.), *Anges et Démons. Actes du colloque de Bastogne*. Bruxelles, Ministère de la Communauté française de Belgique.

<sup>17</sup> Donald McGavran, *Art. cit.*, 1986, p. 54.

le XVI<sup>e</sup> siècle. Wagner se fait alors le promoteur d'une nouvelle forme de « gouvernement » ecclésial permettant de mener à bien cette évangélisation : le Saint-Esprit, et non une assemblée démocratique, élit ces nouveaux « apôtres » – par cooptation au sein de réseaux internationaux formés de véritables « entrepreneurs religieux » s'affranchissant du devoir de rendre compte de leurs actes auprès d'instances ecclésiales<sup>18</sup>.

## Résistances et relais

Les développements introduits par Wagner ne sont pas allés sans susciter de résistances au sein de *Fuller Seminary*. Des oppositions sont venues de collègues missiologues (dont Paul G. Hiebert), mais surtout de professeurs de théologie. Après le départ de Wagner, la *School of World Mission* a lancé une consultation de deux ans, afin de changer le nom et l'orientation de la Faculté qui est devenue, en 2003, « l'École des études interculturelles » [*School of Intercultural Studies*]. Or, un examen du site Internet de Fuller semble indiquer que le changement d'appellation n'est pas sans lien avec la volonté de faire disparaître le souvenir de Wagner : en effet, celui-ci n'apparaît même plus dans la liste des professeurs émérites. Toujours à propos des résistances suscitées par les innovations wagnériennes, si *Lausanne II*, réunie à Manille en 1989, a vu la consécration des thèses du missiologue sur le combat spirituel<sup>19</sup>, celles-ci ont été vivement combattues lors de consultations suivantes, en particulier par son ancien collègue Hiebert<sup>20</sup>.

Malgré ces oppositions, les idées de Wagner n'ont cessé de gagner en influence au sein du monde évangélique, en particulier parmi les cercles charismatiques, de loin les plus dynamiques dans l'évangé-

lisme mondial<sup>21</sup>. Ces idées ont été largement acclimatées par l'un des principaux mouvements missionnaires, Jeunesse en Mission (*Youth With A Mission*) qui, par son dispositif de formation, exerce un ascendant considérable sur l'ensemble du protestantisme évangélique et au-delà<sup>22</sup>. Ce faisant, elles contribuent toujours davantage à transformer la perception que les évangéliques se font de la mission : l'évangélisation n'engage plus seulement la conversion des individus, mais aussi la « transformation » ou la « réforme » de groupes sociaux et de pans entiers de la société<sup>23</sup>, au point d'envisager la mission comme une forme de restauration de l'hégémonie politique et culturelle qui était celle du christianisme avant l'avènement de la modernité, du pluralisme religieux, et de la sécularisation (de l'État, si ce n'est de l'espace public). Une modernité, un pluralisme et une sécularisation dont se réclament historiquement les protestantismes évangéliques et que certaines de leurs conceptions les plus contemporaines de la mission s'efforcent paradoxalement de défaire.

---

<sup>18</sup> C. Peter Wagner, *Op. cit.*, 2010, pp. 204-219.

<sup>19</sup> Voir l'affirmation 11 du Manifeste de Manille : « Nous affirmons que le combat spirituel exige des armes spirituelles : nous devons à la fois prêcher la Parole par la puissance de l'Esprit et prier constamment pour pouvoir entrer dans la victoire du Christ sur les principautés et les puissances du mal ». De même, le point 5 sur « Dieu l'Évangéliste » : « Toute évangélisation implique un combat spirituel contre les principautés et les puissances mauvaises ; dans ce conflit, seules les armes spirituelles sont adéquates, en particulier la Parole et l'Esprit, avec la prière ».

<sup>20</sup> Voir le « Statement on Spiritual Warfare » (1993), ainsi que la consultation de Nairobi (2000).

---

<sup>21</sup> Philip Jenkins, *The next christendom. The coming of global Christianity*, Oxford, Oxford University Press, [2002] 2011.

<sup>22</sup> Yannick Fer, *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides, 2010.

<sup>23</sup> Voir, du fondateur de YWAM, Loren Cunningham & Janice Rogers, *The book that transforms nations : the power of the Bible to change any country*, Seattle, WA, YWAM Publishing, 2007.

## Jeunesse en Mission dans le Pacifique : un réseau missionnaire aux frontières de la politique et de la religion

Yannick FER

Pour les réseaux missionnaires de jeunesse nés entre 1944 et 1960 en terrain évangélique nord-américain, le Pacifique a d'abord été un trait d'union avec l'Asie, dans un contexte idéologique marqué par la guerre froide : entre l'Est, dominé par le communisme et les religions non-chrétiennes, et l'Ouest guidé par les États-Unis, hérauts du « monde libre ». Les premiers réseaux comme *Youth for Christ* (YFC, fondé en 1944), héritiers du fondamentalisme évangélique, se donnaient en effet pour objectif de propager la bonne parole dans le monde et de fortifier l'état moral de la nation américaine. Leur vision du monde rejoignait alors celle du président Truman, qui déclarait en mars 1946, dans un discours adressé aux représentants du conseil fédéral des Églises, que « sans un réveil moral et spirituel », l'Amérique perdrait le combat<sup>1</sup>.

En s'implantant durablement en Australie, en Nouvelle-Zélande, puis dans les îles du Pacifique Sud, ces réseaux ont toutefois élargi leurs horizons. Car le Pacifique est une des régions du monde où s'est progressivement affirmé un « christianisme du Sud », qui revendique l'identité chrétienne comme un trait culturel distinctif, opposé à la domination et à la déchristianisation de l'Occident. Ces réseaux missionnaires sont donc aussi devenus des acteurs locaux, en même temps qu'ils inscrivaient le militantisme océanien dans la globalisation évangélique.

Créé en 1960 en Californie, d'orientation évangélique charismatique, *Youth With a Mission* (YWAM, Jeunesse en Mission en version française) s'est tourné très tôt vers les îles du Pacifique, avec de premières visites à Samoa en 1965 et un développement rapide en

<sup>1</sup> Joel A. Carpenter, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 171.

Nouvelle-Zélande dès la fin des années 1960. Il a donc tissé des relations particulières avec ces sociétés insulaires. Parce que religion, culture et politique y sont souvent étroitement liées, YWAM a exercé dans cette région du monde une influence durable. Il a ainsi participé à la redéfinition contemporaine des identités personnelles et collectives, alors que le paysage religieux se diversifiait sur fond de déclin du protestantisme traditionnel et d'intensification des circulations régionales<sup>2</sup>.

### Le Pacifique, « tremplin vers l'Asie »

En 1958, alors qu'il est encore pasteur de jeunesse au sein des assemblées de Dieu de Los Angeles, Loren Cunningham – le fondateur de YWAM – emmène une centaine de jeunes en voyage missionnaire à Hawaii mais, écrit-il, « les résultats furent médiocres ; seule une moitié du groupe souhaitait témoigner de sa foi, l'autre moitié préférant aller à la plage »<sup>3</sup>. Vues des côtes californiennes, les îles Hawaii ne sont pourtant pas seulement une destination touristique, mais aussi un point de rencontre entre l'Est et l'Ouest : une perspective géopolitique qui, en 1961, inspire au Congrès américain la décision d'y implanter le *East-West Center*, conçu comme un lieu d'échanges culturels et techniques entre l'Asie et l'Occident. La même vision s'impose à L. Cunningham et son épouse Darlene au milieu des années 1970, sous la forme d'un « phare sur le Pacifique et l'Asie » : « Soixante pour cent de la population mondiale se trouvait là et un pour cent seulement de toute l'Asie confessait avoir une relation personnelle avec Jésus-Christ. Nous savions maintenant *tous les deux* où aurait lieu notre prochaine aventure. Nous allions élargir notre horizon. Hawaii, après tout, c'était le tremplin vers l'Asie »<sup>4</sup>. Ce projet se concrétise en 1978 avec l'ouverture à Kona (Big Island) de la *Pacific and Asia Christian University* (rebaptisée en 1988 *University of the Nations*). La majorité des étudiants qui fréquentent aujourd'hui ce campus viennent de Corée du Sud, devenue au cours des années 1980 une des places fortes du protestantisme charismatique

<sup>2</sup> Manfred Ernst (dir.), *Globalization and the Re-shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Pacific Theological College, Suva (Fidji).

<sup>3</sup> Loren Cunningham, *Est-ce bien toi, Seigneur ?*, Lausanne, éd. Jeunesse en Mission, 1985, p. 44.

<sup>4</sup> Idem, p. 159.

mondial. Et c'est à Kona qu'est basée la *China Focus Team*, une équipe spécialisée dans l'action missionnaire en Chine.

Les îles du Pacifique sont donc une étape vers le « réveil » en Asie, qui dans la perspective eschatologique défendue par les réseaux missionnaires évangéliques, marquerait une avancée décisive vers l'achèvement de l'histoire. Les premiers équipiers recrutés par YWAM dans le Pacifique ont ainsi pris part à l'implantation de nouvelles missions aux Philippines, à Hong Kong, à Singapour, en Inde, en Indonésie ou au Japon, tandis qu'un Polynésien – Kalafi Moala, originaire de Tonga – devenait directeur de la région Asie-Pacifique. Mais en prenant pied dans le Pacifique, YWAM s'est aussi trouvée associée à un ensemble de dynamiques politico-religieuses locales, qui l'ont conduite à s'engager plus avant sur le terrain politique et ont infléchi son approche – très nord-américaine – des identités culturelles.

### Réveil charismatique en Nouvelle-Zélande

Les premiers pas de YWAM en Nouvelle-Zélande, en 1967, coïncident avec un mouvement de « charismatisation » du christianisme néo-zélandais, nourri par les visites d'évangélistes américains dans le sillage de la *Billy Graham Crusade* de 1959 (qui avait attiré plusieurs centaines de milliers de personnes). La société néo-zélandaise s'est constituée au 19<sup>ème</sup> siècle par l'arrivée de vagues d'immigrants britanniques, le plus souvent de culture anglicane ou protestante, et l'hymne national, composé en 1876, proclame toujours « God defend New Zealand<sup>5</sup> ». Mais au cours des décennies 1960-70, la fréquentation des Églises historiques subit un effondrement spectaculaire. Ces Églises apparaissent en décalage complet avec les aspirations des générations d'après-guerre, qui se mobilisent pour le droit à la contraception, contre la guerre du Vietnam ou l'apartheid et fuient les contraintes de la vie d'Église. « Les jeunes – écrit James Veitch – découvriraient un autre monde dans lequel l'Église que beaucoup avaient connue en tant qu'enfants de l'école du dimanche ne semblait pas avoir sa place »<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> « Que Dieu protège la Nouvelle-Zélande ».

<sup>6</sup> James Veitch, « Christianity : Protestants Since the 1960s » dans : P. Donovan (dir.), *Religions of New Zealanders*, Palmersthor North, The Dunmore Press, 1996, p. 91.

L'émancipation de cette génération conduit à la fois au déclin du christianisme institutionnel, à une sécularisation rapide de la société néo-zélandaise, et à un puissant « réveil » charismatique, qui touche d'abord les Églises protestantes historiques puis contribue à partir des années 1970 à l'expansion de nouvelles Églises pentecôtistes/charismatiques. Ces jeunes chrétiens « nés de nouveau » revendiquent une grande liberté individuelle dans la recherche d'une expérience « spirituelle mais pas religieuse », tout en prônant pour le pays une contre-révolution conservatrice fondée sur un « retour » aux principes bibliques. Ils sont aux avant-postes d'une offensive évangélique qui a vu progressivement, dans la plupart des pays occidentaux, une partie des évangéliques charismatiques s'avancer sur le terrain de la contestation sociale et de l'action politique, en s'élevant contre la libéralisation des valeurs dominantes au nom d'un christianisme militant<sup>7</sup>. Les nombreux missionnaires néo-zélandais recrutés par YWAM durant les décennies 1970-80, issus de ce terreau charismatique revivaliste<sup>8</sup>, ont donc pesé sur son évolution idéologique. En retour, YWAM a participé localement à la cristallisation d'une nouvelle droite chrétienne, minoritaire mais influente, qui s'est d'abord structurée en réseaux associatifs autour de la défense des « valeurs familiales » et de médias évangéliques, avant d'entrer en politique au cours des années 1990.

Ces nouveaux acteurs politiques adoptent une stratégie de déconfessionnalisation inspirée à la fois par des considérations pragmatiques – dans une société profondément sécularisée, un parti implicitement chrétien est voué à l'échec – et par la théologie du combat spirituel : il s'agit moins de convaincre la majorité que d'acquérir une influence décisive au sein des institutions politiques, par le jeu des alliances que favorise le scrutin proportionnel. En 1998, Antony J. Walton, pasteur de l'Église charismatique *The Rock* (Wellington), ouvre la voie en rebaptisant le *Christian Democrat Party* (proche de la droite la plus conservatrice) qu'il préside en *Future New Zealand*, et en nouant une alliance avec un parti centriste. C'est sous cette bannière centriste qu'en 2002, deux anciens directeurs nationaux de YWAM (respectivement en Nouvelle-Zélande et

<sup>7</sup> Yannick Fer, *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides, 2010.

<sup>8</sup> Tout au long des années 1980, la Nouvelle-Zélande est le premier pays (proportionnellement à sa population) pour le nombre de missionnaires engagés au sein de YWAM.

aux Philippines), Bernie Ogilvy et Larry Baldock, entrent au Parlement néo-zélandais. Ils sont aujourd'hui à la tête d'un petit parti de droite, le *Kiwi Party* (fondé en 2008), dont la plupart des dirigeants sont issus de YWAM et qui s'est notamment illustré en obtenant la tenue en 2009 d'un référendum consultatif sur l'abrogation de « la loi anti-fessée » (*Anti-Smacking Bill*), une loi pénalisant les châtiments corporels adoptée à l'initiative du parti écologiste et dénoncée par les milieux évangéliques conservateurs comme contraires aux principes d'une bonne éducation chrétienne.

### Dans les îles du Pacifique, émancipation individuelle et « gouvernements chrétiens »

En s'implantant en Nouvelle-Zélande en 1967, YWAM avait surtout en tête de « chercher des recrues pour l'évangélisation du Pacifique Sud »<sup>9</sup> parmi les *Pacific Peoples*, migrants originaires des îles de Polynésie présents en Nouvelle-Zélande depuis les années 1950 et qui y représentent aujourd'hui 6,9 % de la population totale. Le Pacifique Sud a pourtant été christianisé dès le XIX<sup>e</sup> siècle par les missions protestantes et catholiques, secondées par des convertis polynésiens ; et les « principes chrétiens » figurent en préambule de toutes les Constitutions des États océaniques qui ont acquis leur indépendance politique entre 1962 (Samoa) et 1980 (Vanuatu). Mais aux yeux de YWAM, deux périls menacent le christianisme océanique : l'essor des Églises mormones à partir des années 1980 et la faiblesse spirituelle des Églises protestantes historiques. Ses ambitions se situent donc avant tout sur le terrain religieux mais, dans cette entreprise missionnaire, YWAM recherche autant le soutien des responsables d'Église que celui des dirigeants politiques.

À Tonga, où la monarchie est étroitement liée à la *Free Wesleyan Church*, première Église protestante du pays, Tom Bauer, responsable international de YWAM, s'entretient avec le roi Tupou IV : « Je reviens juste de Tonga », écrit-il en 1984 à des dirigeants protestants de Polynésie française, « où j'ai personnellement rencontré le roi et des responsables d'Église, inquiets de l'activité des Mormons à Tonga »<sup>10</sup>. À ce premier argument s'ajoute les préoccupations des Églises protestantes historiques face à la désaffection des jeunes

<sup>9</sup> Loren Cunningham, op.cit., p. 91.

<sup>10</sup> Lettre du 26 avril 1984 de Tom Bauer à John Doom, secrétaire général de l'Église évangélique de Polynésie française (archives EEPF).

générations. Les réseaux évangéliques missionnaires comme YWAM ou YFC se présentent en experts des activités de jeunesse et nouent des partenariats officiels avec ces Églises, comme en Polynésie française où YWAM organise en 1985 des sessions de formation destinées aux leaders des mouvements de jeunesse de l'Église protestante. « On devait apprendre à ces jeunes à évangéliser », explique une des missionnaires de YWAM, « mais on s'est rendu compte assez vite que la plupart ne connaissaient pas le Seigneur »<sup>11</sup>. Plus qu'une revitalisation des Églises historiques, ces réseaux missionnaires contribuent ainsi à la progression des courants pentecôtistes/charismatiques. YWAM bouscule en outre les rapports traditionnels entre culture et religion, dans ces îles où le protestantisme historique a participé à l'élaboration d'une « tradition chrétienne » qui maintient hors du temple des expressions culturelles comme la danse : au début des années 1980, le mouvement *Island Breeze* lancé au sein de YWAM par le Samoan Sosene Le'au revendique le retour de la danse polynésienne comme expression légitime de la foi chrétienne et instrument d'évangélisation<sup>12</sup>. Il rencontre un écho considérable dans les îles polynésiennes et parmi les jeunes *Pacific Peoples* protestants de Nouvelle-Zélande.

Ce credo charismatique qui valorise la liberté d'expression et l'engagement personnel a des effets politiques qui contredisent parfois les stratégies d'alliance entre les responsables internationaux de YWAM et les chefs d'État polynésiens, comme le montre le cas exemplaire de Kalafi Moala à Tonga. Tandis que Loren Cunningham parlait en 2005 du roi Tupou IV comme d'un « bon ami et un homme bien »<sup>13</sup>, K. Moala militait en effet depuis 1988 (date à laquelle il quitte YWAM pour fonder le journal *Taimi o Tonga*) dans son pays contre la monarchie de droit divin et pour l'avènement d'une démocratie parlementaire, au nom des libertés et des droits que Dieu accorde aux hommes : « Quand une force (quelle qu'elle soit) vole aux hommes leur droit de choisir, on doit s'opposer à cette force. Et tous les autres droits de l'homme, qui sont fondés sur la Bible, sont donnés par Dieu : le droit à la vie, à la santé, au bonheur, à l'éducation, etc. »<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Entretien du 6 décembre 2001 avec Isabelle et Richard Betts, à Tahiti.

<sup>12</sup> Yannick Fer, op. cit., pp. 99-118.

<sup>13</sup> « The king is a good friend and he is a good man », entretien du 6 mai 2005 avec L. Cunningham, à Kona (Hawaii).

<sup>14</sup> Échange de correspondance avec K. Moala, courrier du 6 décembre 2005.

On retrouve ainsi dans le Pacifique l'ambiguïté fondamentale qui caractérise l'entrée en politique des courants charismatiques proches de YWAM partout dans le monde. Leur promotion de la liberté d'expression et d'expérimentation personnelle, hors des contraintes des hiérarchies ecclésiales et communautaires, inspire dans beaucoup d'îles océaniques des trajectoires d'émancipation individuelle et des aspirations démocratiques. Mais en revendiquant l'instauration de « gouvernements chrétiens » dans la région, YWAM et les mouvements océaniques qui sont nés dans son sillage – notamment la *Pacific Assembly of Prayer*, un réseau charismatique régional lancé en 1991 aux îles Salomon – tendent *in fine* à subordonner l'exercice de cette liberté individuelle à un second objectif : l'imposition des « valeurs de la Bible » à l'ensemble de la société, car il s'agit de « sauver » les nations autant que les individus.

---

Yannick FER est chargé de recherche au CNRS, docteur en sociologie. Il est membre du programme de recherche ANR « MYSTOU » (Conception de l'individu et conditions d'émergence du protestantisme évangélique : Europe, Maghreb, Arctique, Océanie).

## Dynamiques pentecôtistes à l'île de La Réunion

Valérie AUBOURG

Après trois siècles de monopole catholique<sup>1</sup>, on assiste à l'île de La Réunion au développement d'assemblées évangéliques et luthéro-réformées diverses<sup>2</sup>. Parmi elles, les groupes pentecôtistes remportent un succès particulier. Nos recherches à leur sujet<sup>3</sup> mettent en lumière deux types d'éléments paraissant expliquer le développement de cette mouvance : la situation socio-historique de La Réunion tout d'abord, des dynamiques religieuses propres aux Églises ensuite.

### Un contexte en mutation

L'étude du pentecôtisme à La Réunion fait apparaître deux « moments » dans l'implantation de cette mouvance : de 1966 à 1982 puis de 1983 à nos jours.

### Le monopole des Assemblées de Dieu (1960- 1982)

Dans une première phase, celle des années 1960-1970, la société réunionnaise connaît un bouleversement profond. L'île est en pleine mutation. En trois décennies, les habitants de La Réunion passent d'une situation de très grande précarité à une amélioration considérable de leurs conditions matérielles d'existence. Mais le train de la modernité laisse également une partie de la population au bord du chemin. C'est dans ce contexte, qu'Aimé Cizeron, un pasteur métropolitain des Assemblées de Dieu, s'installe à La Réunion en

---

<sup>1</sup> 75 % des enfants qui naissent à La Réunion sont encore, actuellement, baptisés dans l'Église catholique.

<sup>2</sup> Le protestantisme dans l'île concerne 37 500 insulaires (pour 808 000 habitants) répartis entre cinq types d'Églises : adventistes, pentecôtistes (Assemblées de Dieu), évangéliques, néo-pentecôtistes (ou évangéliques-charismatiques), luthéro-réformées. À elles seules, les Églises pentecôtistes et néo-pentecôtistes comptent 32 000 membres.

<sup>3</sup> Recherches menées de 2005 à 2010.

1966. Il inaugure la Mission Salut et Guérison. Le mouvement prend rapidement de l'ampleur. En moins de deux ans, un temple pentecôtiste est ouvert dans les principales agglomérations insulaires et le nombre d'adeptes se chiffre en dizaine de milliers de personnes. Pour Bernard Boutter<sup>4</sup>, qui a particulièrement étudié la Mission Salut et Guérison, deux traits la caractérisent : elle est tout à la fois refuge et vecteur de modernité.

En effet, tout en condamnant avec force le « continuum religieux créole »<sup>5</sup>, ces groupes renouent avec des traits spécifiques à la religiosité populaire : extase, miracle et délivrance. Ils privilégient un christianisme charismatique qui favorise les signes tangibles de l'agir divin. Ils mettent l'accent sur la guérison, imputée à l'œuvre du Saint-Esprit alors que l'origine de la maladie continue à être attribuée à une source surnaturelle. Alors que certains courants catholiques se rallient aux acquis de la modernité en épousant une vision rationalisante du monde tendant à délégitimer les références religieuses populaires, les assemblées pentecôtistes n'évacuent pas les structures magico-religieuses locales. Au contraire, elles offrent un refuge aux croyants qui ne veulent ou ne peuvent emprunter ce chemin de métaphorisation des contenus religieux. STOP

Par ailleurs, ces groupes – qui rallient à eux des Réunionnais issus des couches sociales les plus modestes, voire les plus pauvres de l'île – octroient à leurs fidèles la possibilité de donner un sens à l'infortune, de maîtriser symboliquement leur existence et de rationaliser leurs comportements. En enjoignant leurs membres de respecter une orthopraxie rigoureuse, ils les conduisent à s'élever sur l'échelle sociale. Les convertis deviennent d'honnêtes travailleurs, des époux fidèles, des citoyens intègres qui cessent de dilapider leurs économies dans des jeux de hasard et dans l'alcool. Ainsi, pour les membres de la Mission Salut et Guérison, les bénéfices spirituels engrangés sont

<sup>4</sup> Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?* Paris, L'Harmattan, 2002.

<sup>5</sup> Dans *Hindouismes créoles*, Jean Benoist, aborde la question des divers niveaux de l'hindouisme et de leur relation avec le christianisme ; il propose de traiter cela comme un continuum et non comme des sous-ensembles contrastés. « ... Cette possibilité, qui ne choque personne, édifie le continuum religieux et social de tout le monde créole... » (Paris, CTHS, 1998, p. 174). Stéphane Nicaise, qui prépare alors sa thèse avec Jean Benoist, reprend et développe ensuite cette idée en forgeant l'expression « continuum religieux créole ». Stéphane Nicaise, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de la Réunion ?* Thèse de doctorat d'anthropologie, Université d'Aix-Marseille, 1999.

accompagnés de bénéfices économiques et sociaux notoires. La place qu'ils n'ont pas pu prendre dans la société civile, ils la conquièrent après avoir intégré une assemblée pentecôtiste. Le « monde » dont ils se trouvaient au préalable exclus leur offre dorénavant une seconde chance : celle de sortir de ses marges en intégrant le tissu social insulaire.

## Fragmentation du mouvement pentecôtiste (1983-2000)

Dans une seconde phase : celle des années 1980, l'application outre-mer des lois de décentralisation libère l'expression des identités : *Malbar, Kaf, Malgash, Shinoi*. Ce mouvement en faveur d'une reprise culturelle se traduit par un renouveau religieux qui, dans chaque milieu ethno-culturel, donne lieu à des cumuls ou à des retours aux matrices culturelles originelles.

Simultanément, dans les marges du pentecôtisme, une autre forme de réponse est apportée à la question de l'identité réunionnaise à travers la diffusion d'un pentecôtisme « nouvelle vague ». En effet, à partir de 1983, le paysage pentecôtiste réunionnais est bouleversé par un processus de fragmentation. Il correspond à de multiples divisions produites à partir des Assemblées de Dieu sous l'égide de leaders locaux. Ces nouvelles structures ecclésiales sont fortement influencées par le courant néo-pentecôtiste<sup>6</sup>. Né au tournant des années

<sup>6</sup> Le courant néo-pentecôtiste encore désigné sous le terme d'évangélique-charismatique ou néo-charismatique est né aux États-Unis à la fin des années 1970. Ce nouveau mouvement se distingue par l'accent spécifique qu'il fait porter sur le combat spirituel (*spiritual warfare*) et la puissance de l'Évangile (*power evangelism*). Influencés par les ouvrages de Frank Perreti, Pat Roberstson et C. Peter Wagner. Ces promoteurs de ce christianisme nouvelle vague dénoncent une « conjuration satanique » en décrivant une véritable cosmologie constituée de forces angéliques aux prises avec des forces ténébreuses. Ce postulat s'inscrit dans une position post-millénariste. Cette vision eschatologique favorise le développement d'une théologie de la prospérité. Puisque ce règne de Dieu est déjà présent, il se doit d'être tangible : plus ses élus reçoivent des bénédictions et sont en mesure d'afficher leur succès, plus la gloire de Dieu est-elle rendue visible et ce, dans tous les domaines de l'existence : non seulement physiques avec la santé, mais également économiques à travers la réussite financière. Une des conséquences de ce credo post-millénariste se situe aussi sur le terrain politique où les néo-pentecôtistes vont chercher à s'engager. Enfin, le néo-pentecôtisme se différencie du pentecôtisme historique (type Assemblées de Dieu) par les manifestations charismatiques qu'il encourage : plus spectaculaires et plus diverses.

1970-1980, ce dernier fait rapidement des émules en Afrique du Sud puis à l'île Maurice. C'est par le biais de ces deux pays que trois jeunes pasteurs des Assemblées de Dieu réunionnaises se rallient à cette nouvelle mouvance pentecôtiste. Ils quittent alors la Mission Salut et Guérison pour fonder l'Église du plein Évangile. Par la suite, de division en division, une cinquantaine d'assemblées indépendantes se constituent dans l'île. Ces nouvelles structures ecclésiales revêtent trois caractéristiques principales :

– Tout d'abord, il s'agit d'assemblées endémiques : autonomes localement, les leaders de ces Églises sont particulièrement attachés à leur indépendance. Ainsi, la multiplication du nombre d'assemblées de ce type correspond à une nouvelle phase dans l'histoire du pentecôtisme insulaire : celle de la mise en place d'assemblées identifiées comme totalement indigènes : des *groupes péi*<sup>7</sup>.

– Ensuite, ces groupes remobilisent des éléments propres à la culture et à la sensibilité religieuse créole : ceci s'observe notamment à travers leur insistance sur la démonologie et une absolutisation de l'expérience sensible. Plus largement, le langage du corps, si familier à la culture populaire créole – que ce soit à travers la guérison, la danse, mais aussi la transe –, trouve dans ces assemblées une nouvelle voie d'expression.

– Enfin, phénomène étonnant, ces nouvelles formations religieuses sont quasiment toutes concentrées dans un triangle compris entre Saint-Joseph, la Plaine des Cafres et Saint-Louis. Leur prospérité dans cette zone Sud de l'île aboutit à la constitution d'un nouveau « terroir charismatique » qui, comme le souligne le sociologue Yannick Fer, « renvoie à un ensemble de dispositions particulières héritées notamment de l'histoire des structures agricoles dans cette partie de l'île, marquée par une mentalité plus entrepreneuriale et indépendante qu'au Nord<sup>8</sup>. »

<sup>7</sup> Groupes pays.

<sup>8</sup> Yannick Fer, « Du Pacifique à la Réunion : les nouveaux visages du christianisme contemporain », [En ligne] Disponible sur : <http://yannickfer.hautetfort.com/tag/val%C3%A9rie%20aubourg>

## Des dynamiques religieuses propres aux Églises

Outre les changements en cours dans la société réunionnaise, la naissance et le développement des différents mouvements pentecôtistes résulte également de deux dynamiques à proprement parler religieuses.

La première dynamique est celle de la globalisation, qui met en lumière les reconfigurations des pratiques et croyances religieuses locales au sein d'un monde devenu transnational. En effet, force est de constater le rôle joué par les voyages, les outils informatiques et les moyens multimédias, qui ont introduit dans l'île de nouvelles tendances théologiques, diffusé de nouvelles pratiques charismatiques et contribué à la création de nouvelles communautés pentecôtistes. Certes, les pasteurs à la tête des nouvelles assemblées pentecôtistes se sont détachés des Assemblées de Dieu pour fonder des Églises indépendantes, mais ils ont eu tôt fait d'intégrer des réseaux internationaux ramifiés. Fréquemment, ils invitent des prédicateurs étrangers à venir prêcher lors des cultes hebdomadaires. C'est par leur biais que l'évangile de la prospérité – élaboré aux États-Unis puis diffusé sur le continent africain –, fut introduit à La Réunion. Quant aux fidèles, ils circulent d'île en île et de site internet en site internet en quête de nouvelles expériences pentecôtistes. Sans renier leur identité réunionnaise, ils ont le sentiment d'appartenir à la grande famille planétaire des « frères et sœurs en Christ ».

La seconde dynamique expliquant l'évolution de la mouvance pentecôtiste insulaire est celle de la régulation du pentecôtisme première « vague » qui montre comment la normalisation de la Mission Salut et Guérison s'accompagne d'une différenciation interne à la mouvance pentecôtiste. En effet, plus elle a évolué dans le temps et plus la Mission Salut et Guérison s'est institutionnalisée. Et, cette évolution explique l'attrait exercé par les nouveaux groupes pentecôtistes qui se sont mis en place à partir des années 1980. En réponse à la normalisation de la Mission Salut et Guérison, le pentecôtisme « nouvelle vague » défend une logique de différenciation et insiste prioritairement sur la liberté : liberté d'expression laissée aux fidèles durant les réunions de prière mais également liberté pour celui qui s'estime « appelé » de créer sa propre assemblée et de l'affilier ensuite à un réseau d'Églises. Ainsi, la liberté et la spontanéité régnant dans ces nouvelles Églises conduisent des convertis à s'éloigner de la Mission Salut et Guérison. Tel est le cas de Flavienne par exemple. Cette célibataire d'une cinquantaine d'années était auparavant

membre des Assemblées de Dieu. Elle vient aujourd'hui d'intégrer une nouvelle Église pentecôtiste. Qu'a-t-elle trouvé de particulier en ce lieu ? Elle répond à notre interrogation : « Quelque chose de plus fort [...] Plein de choses intéressantes [...] C'était fort, c'était fort<sup>9</sup> ! » À l'instar de Flavienne, invariablement, la recherche d'un groupe « plus fort » demeure le premier motif évoqué par ceux qui changent d'assemblée. Qu'est-ce que ces croyants entendent par le mot « force » ? Des manifestations charismatiques surprenantes et particulièrement extraordinaires lors des réunions de prière, des guérisons spectaculaires, des libérations démoniaques, des prédications vibrantes, des pasteurs endurants usant de fermeté, des musiques intenses, des assemblées enthousiastes, bref de la vigueur, de la fougue, en un mot : plus de puissance. L'attitude de ces croyants, délaissant une Mission Salut et Guérison s'institutionnalisant pour de nouvelles communautés pentecôtistes mobilisant une intensité exceptionnelle des affects, fait ici écho à la thématique classique de la sociologie des religions<sup>10</sup>.

À travers cette présentation rapide du pentecôtisme à La Réunion, nous avons tout d'abord souligné les liens observables entre le développement de cette mouvance religieuse et les changements en cours dans la société réunionnaise. En effet, nous avons constaté comment, dans un premier temps, les croyants qui rejoignirent la Mission Salut et Guérison ont trouvé tout à la fois la possibilité d'échapper au « monde » et d'y obtenir une place. Ce mouvement leur apporta une réponse aux mutations rapides enregistrées par La Réunion et à ses conséquences néfastes sur le tissu social traditionnel.

<sup>9</sup> Saint-Pierre, entretien du 13. 04. 2007.

<sup>10</sup> À la suite d'Émile Durkheim, la sociologie des religions observe un double palier du phénomène religieux se décomposant comme suit : le palier primaire est constitué par l'expérience effusive et momentanée de communication avec le sacré, mettant en jeu les sentiments de ceux qui la vivent de manière effervescente et intense. Le second palier correspond au moment où la ferveur initiale se « cristallise » et se « minéralise » – selon les termes de Bastide – en de nouvelles institutions. Plusieurs auteurs prolongent approximativement la distinction durkheimienne entre paliers primaire et secondaire. Citons par exemple Joachim Wach avec la distinction entre l'*expérience* et les *expressions théoriques* ou *pratiques*, Friedrich Schleiermacher ou Søren Kierkegaard avec le *sentiment religieux* et les *religions instituées*, Ernst Troeltsch et sa combinaison inversement proportionnelle de l'*intensif* et de l'*extensif* dans les Églises multitudinistes et les groupes de confessants, ou encore Roger Bastide et sa distinction entre la *religion vécue* et la *religion en conserve*.

Dans un second temps, l'analyse du développement du pentecôtisme insulaire fit apparaître la constitution de groupes indigènes, comme réplique au pentecôtisme importé depuis la Métropole. La constitution d'assemblées pentecôtistes autonomes se présente alors comme autant de réactions de la part d'une société se sentant tout à la fois agressée par une culture exogène et menacée par ses propres transformations socio-économiques.

Simultanément, nous avons vu comment l'évolution du pentecôtisme insulaire pouvait être lue à la lumière de deux dynamiques le traversant : celle de transnationalisation des pratiques religieuses d'une part, et celle de régulation du pentecôtisme initial, d'autre part.

Cette présentation des motifs – essentiellement socio-historiques – pouvant expliquer l'implantation des mouvements de Pentecôte à La Réunion déconcertera peut-être le lecteur cherchant à déceler dans cette situation l'œuvre du Saint-Esprit. Une analyse d'ordre théologique du phénomène pentecôtiste reste à produire et nous l'appelons de nos vœux.

À notre niveau, nous nuancerons simplement notre propos en rappelant que, bien que sociaux – et donc soumis à un certain « déterminisme » –, les faits religieux ne se réduisent pas exclusivement aux structures sociales qui les ont produits. L'anthropologue Roger Bastide l'affirmait déjà : « il ne faut pas convertir cette description en une explication de la religion et [...] ne voir dans la religion qu'une hypostase de la société »<sup>11</sup>. En conséquence, regarder le pentecôtisme à travers le prisme de la société dont il est tributaire et des dynamiques religieuses qui le traversent, n'invalide pas pour autant l'éventuelle action divine qui le favorise d'une part, et l'autonomie des sujets croyants, d'autre part. Mais il s'agit là d'une autre piste à creuser.

---

Valérie AUBOURG est docteur de l'Université de La Réunion où elle a soutenu, en mars 2011, une thèse en anthropologie portant sur la mouvance pentecôtiste-charismatique insulaire.

<sup>11</sup> Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock, (1935<sup>1</sup>), 1997, p. 199.

# Panorama du monde évangélique à Madagascar

## Dynamisme et relations avec les autres Églises

Hasinarivo RAZAFINDRAKOTO

Madagascar se trouve souvent classée au nombre des pays dits « chrétiens » ; les estimations statistiques indiquent en effet que la moitié de sa population se rattacherait au christianisme. En principe, les chrétiens malgaches se rattachent à deux groupes d'Églises distincts. Le premier groupe est formé des fidèles des Églises dites historiques et le second des adeptes des Églises à tendance *évangélique* ou *pentecôtiste*. Ce dernier groupe d'entités confessionnelles est fréquemment appelé *Fiangonana vaovao* ou *Fiangonana zandriny*, ce que nous traduirons ici simplement par « nouvelles Églises ».

Dans cet article, nous évoquerons ces nouvelles Églises sans effectuer de distinction entre « évangéliques » et « pentecôtistes ». Notre objectif n'est pas de porter un jugement sur ces nouvelles tendances au sein du christianisme. Nous voulons nous intéresser à leur vitalité et à leur dynamisme dans le domaine missionnaire et à la nature de leurs relations avec les autres Églises de la Grande Ile.

### Petites histoires complexes

Historiquement, la naissance des *Fiangonana vaovao*, de tendance évangélique, a eu lieu après l'indépendance du pays. À ce jour, elles n'ont pas de structure fédérative bien définie à la différence des Églises historiques. À Madagascar, quatre dénominations se sont vues attribuer, pour des raisons historiques, le statut de religions reconnues par l'État. Il s'agit de l'Église catholique (EKAR), l'Église protestante réformée (FJKM), l'Église anglicane (EEM) et l'Église luthérienne (FLM). Celles-ci se trouvent rassemblées au sein du Conseil des Églises chrétiennes à Madagascar (FFKM). Généralement, les deux tendances, historique et nouvelle (évangélique/pentecôtiste), ont du

mal à collaborer, voire même éprouvent des difficultés pour se respecter réciproquement sans empiéter sur le territoire des autres.

À Madagascar, l'histoire du monde évangélique coïncide avec des événements politiques majeurs. En 1963, quelques années après l'indépendance, un couple de missionnaires pentecôtistes, Mounir A. Daoud et sa femme Jane [Daoud] Collins, arrive des États-Unis pour prêcher la Parole de Dieu à Antananarivo et dans les environs. Leur mission s'étend dans les ex-chefs lieux de province (au nombre de six). Deux ans seulement après leur arrivée, en 1965, ce couple américain parvient à fonder une grande église d'une capacité de 25000 personnes qui prend pour nom *Jesosy Mamonjy* (en français *Jésus Sauve*) à Ankorondrano Antananarivo. L'Église *Jesosy Mamonjy* est une des premières implantations de la mouvance pentecôtiste à Madagascar.

Au cours de la période socialiste (1975 – 1991), les Églises chrétiennes historiques ont subi de la part du régime censures et persécutions. Quelques ecclésiastiques issus de cette mouvance ont même été incarcérés arbitrairement. Mais, dans le même temps, plusieurs branches indépendantes voient le jour. On murmure que le gouvernement socialiste favorise la création de ces nouvelles associations culturelles pour contrer les actions menées par le FFKM (créé en 1980). Au nombre de ces associations figure l'Assemblée de Dieu, le *Fiainana ao amin'ny Kristy* (Vivre en Christ) qui parvient à couvrir plusieurs grandes villes malgaches en peu de temps. Cette association connaît des difficultés en raison de dissensions internes. Plusieurs dirigeants « quittent le navire » pour fonder leurs propres entités culturelles. C'est le cas du *Fiangonana Ara-pilazantsara eto Madagasikara* (Église évangélique de Madagascar).

Au début des années 1990, suite aux changements politiques, créer une stations de radio privée devient un phénomène à la mode. Les associations chrétiennes s'efforcent de s'inscrire dans cette dynamique. Plusieurs groupements ouvrent des stations FM pour pouvoir mieux communiquer avec leurs fidèles. Ces radios proposent généralement des programmes d'enseignements bibliques et éthiques correspondant aux aspirations de leurs fondateurs. Pour assurer le suivi de ces programmes d'éducation, l'organisation de rassemblements culturels (cultes d'action de grâces) est rapidement jugée indispensable. Ces rassemblement se muent progressivement en rendez-vous périodiques et aboutissent à la naissance de véritables associations culturelles. À titre d'exemple, on peut citer la naissance

du *Fikambanana Apokalipsy eto Madagasikara* ou FAM (Association Apocalypsie à Madagasikara), fondée en 1996 par un dissident de l'Église adventiste, Mailhol André Christian Dieudonné. Ce dernier commence modestement en enseignant le livre de l'Apocalypse à quelques membres suite à l'appel qu'il a reçu en 1991. Puis, à partir de 1994, il diffuse directement ses idées au moyen d'une chaîne de radio privée. Grâce à la rediffusion de son enseignement sur plusieurs radios et télévisions locales – principalement la chaîne de l'association *Radio Fanambarana* (Radio de la révélation) -, le pasteur Mailhol en vient à couvrir toute l'île dès 2004. L'Église des Messagers Radio Évangéliques ou MRE, une association culturelle très populaire dans la capitale Antananarivo, est née dans des circonstances similaires.

Après la crise politique de 2002, on assiste à l'apparition et à la multiplication de groupements chrétiens divers. Il faut dire que plusieurs entités confessionnelles soutiennent le mouvement populaire de l'époque. Avec l'arrivée de Marc Ravalomanana à la magistrature suprême, ces groupements se voient octroyer, sans discrimination, en guise de récompense par le nouveau pouvoir, une autorisation de création.

Depuis 2009, Madagascar continue de traverser une grave crise politique. Le FFKM, à travers les responsables des quatre Églises historiques, a essayé dès le début de trouver une solution mais la démarche était vouée à l'échec. Des chrétiens en ont profité pour prendre le relais en prônant que seule la « prière » peut aider le pays à trouver une solution à la crise persistante. Petit à petit, ces gens se sont regroupés dans de nouvelles associations culturelles. Actuellement, le pouvoir en place identifie politiquement le FFKM du côté de l'ancien président déchu (Marc Ravalomanana) et facilite du coup les procédures de création pour ces nouvelles associations. Presque toutes les demandes d'autorisation ont reçu une réponse favorable et des associations qui s'étaient vues interdites par le précédent gouvernement ont été autorisées à reprendre leurs activités. Cette logique politico-religieuse se trouve bien illustrée par le sort de la FPVM (Nouvelle Église Protestante à Madagascar).

## Dynamisme missionnaire des *Fiangonana Vaovao* à Madagascar

En principe, l'activité missionnaire des Églises évangéliques à Madagascar se base sur une stratégie facile à mettre en œuvre et à accompagner. Ce n'est pas une mission qui repose sur des rouages institutionnels complexes, comme c'est le cas des Églises historiques qui se trouvent de ce fait retardées dans leurs progrès en matière d'évangélisation. C'est une mission de terrain, aussi sobre qu'efficace. Elle se veut avant tout proclamation de la Bonne Nouvelle de Jésus Christ au cœur de la société, dans toute la diversité des situations concrètes vécues par la population, afin d'aider celle-ci à faire face aux difficultés tant sociales que politiques.

En voici quelques caractéristiques :

### Des dénominations attractives

Pour les évangéliques, le choix du nom d'une nouvelle association culturelle doit indiquer clairement au public cible l'objectif principal de son activité. Contrairement aux Églises historiques qui mettent l'accent sur le fondateur ou l'origine de cette tradition (luthérienne, réformé, anglicane ...) ou encore sur un enracinement géographique (Madagascar, romaine...), les dénominations évangéliques visent surtout à se poser en réponses aux problèmes qui traversent la société. On peut ainsi trouver des noms d'Église comme *Vahao ny oloko* (Libérez mon peuple), *Finoana miasa* (Foi en action), *Jesosy manafaka* (Jésus libère), *Fiainana ao amin'i Kristy* (Vivre en Christ), etc... Les dénominations évangéliques cherchent à faire la preuve de leur prise en compte des problèmes sociaux, politiques, financiers, spirituels de la société malgache, et de leur capacité à guider leurs adeptes vers un monde meilleur, différent de leur réalité quotidienne. Le nom se doit donc d'être porteur à la fois d'une valeur prophétique et d'une dimension publicitaire.

### Des cultes d'adoration périodiques et vivants

Les cultes d'action de grâce organisés par les Églises évangéliques sont bien différents des cultes au sein des Églises historiques. Un office y est célébré chaque jour de telle sorte que les fidèles se sentent vivre en permanence en communion avec leur Sauveur. De plus, le culte dominical dure toute la journée pour que les adeptes vivent déjà

dans un « autre » monde, un « ailleurs » animé par l'Esprit Saint, mais également où l'on cultive l'entraide et le partage. C'est un point fort du monde évangélique : le dimanche est entièrement consacré par les fidèles aux activités de l'Église. La mise en œuvre de programmes missionnaires en découlent tout naturellement.

Mais il faut mentionner également l'ambiance d'un culte évangélique. Pendant les temps de prière tout le monde peut s'adresser librement au Seigneur et lui demander ce qu'il veut ; bien plus, tous les gestes d'adoration sont libres et autorisés, y compris le parler en langue. Chaque séance se termine par des débordements de joie, voire des formes d'extase. Les cantiques sont rythmés, l'ambiance est électrique et soutenue par un orchestre. Les jeunes prennent part massivement au culte avec beaucoup d'enthousiasme, ce qui donne un air de fête familiale au rassemblement. Tout le monde se trouve sur un pied d'égalité et se sent vivre tout près de Jésus. Les talents d'orateur de l'officiant, son charisme ne sont pas étrangers à ce climat. On est loin d'un culte d'adoration tel qu'il se pratique classiquement au sein des Églises historiques : un pasteur s'y exprime à partir de la chaire tandis que des fidèles plus ou moins amorphes l'écoutent passivement dans une ambiance d'ennui. S'ajoute, côté évangélique, l'accueil chaleureux et convivial, très différent de ce qui se rencontre encore une fois du côté des Églises historiques. Une personne en difficulté qui se présente à la porte d'une *Fiangonana vaovao* ne pensera jamais à faire un demi-tour : elle sera toujours accueillie à bras ouverts et sans hypocrisie.

### Une mission de proximité

Ces éléments constituent à coup sûr l'un des atouts des Églises évangéliques à Madagascar. C'est là leur principe de la mission : ne pas instaurer de distance entre l'Église et la société, entre l'Évangile et la population, en fin de compte « entre Jésus et ses brebis ». On peut qualifier d'« évangélisation sans frontières » les actions menées par les Églises évangéliques à Madagascar. Elles envoient leurs adeptes prêcher dans la rue, au marché, voire même en prison ou dans les hôpitaux. L'organisation de séances d'étude biblique hebdomadaires dans un grand restaurant de standing pour cadres et dirigeants d'entreprise n'est pas une chose nouvelle pour les *Fiangonana vaovao*. Il arrive même que des fidèles des classes aisés et issus des Églises dites historiques participent activement à ces rencontres. De

fait, des actions d'évangélisation de ce type sont rares, pour ne pas dire inexistantes, au sein des Églises membres de la FFKM.

Les *Fiangonana vaovao* excellent en matière d'organisation d'événements d'envergure. Elles sont ainsi capables d'organiser sur quatre à cinq jours voire même une semaine, des rassemblements d'évangélisation dans des lieux qui peuvent accueillir jusqu'à 20 000, voire 40 000 personnes. Les gens sont invités à venir écouter la Parole de Dieu, à recevoir la guérison du Christ à travers le Saint-Esprit et à se libérer des forces de satan, etc...

De tels événements bénéficient d'une importante couverture médiatique : matraquage publicitaire audiovisuel, pose d'affiches géantes en quadrichromie dans les lieux les plus divers, distribution de tracts et visites de porte à porte sont réalisés par des groupes de fidèles bien organisés et prêts à tout faire pour sensibiliser la population à venir en masse au rassemblement. Les organisateurs veillent en outre à donner une dimension internationale à l'événement en conviant des prédicateurs ou missionnaires étrangers (souvent anglophones) pour animer la réunion. Par ailleurs, les organisateurs s'attachent à souligner l'importance et la raison d'être d'un tel événement. Le choix du thème du rassemblement compte énormément ; il doit traduire au plus près le déroulement ainsi que le résultat escompté. Citons quelques exemples : *Rallye miracle, Défi et adoration à haute dimension, Fiderana lehibe handraisam-panasitranana* (Grande adoration pour recevoir la guérison), *Fivahinianana masina antendrombohitra handraisana ny Fanahy Masina* (Pèlerinage en haute montagne pour recevoir le Saint-Esprit), *Fiderana manaka-danitra* (Adoration qui touche le ciel), *Herinandrom-bavaka hamahana olanao* (Semaine de prières pour vous libérer de vos problèmes) etc... Bref, le thème n'est surtout pas choisi au hasard mais il s'efforce toujours d'évoquer l'idée d'une solution aux problèmes socio-économiques du moment.

Les Églises historiques voient dans l'organisation de tels événements la preuve que les *Fiangonana vaovao* sont des « sectes ». Notons qu'à Madagascar, on classe généralement au nombre des « sectes » les associations culturelles et les *Fiangonana vaovao* qui ne sont pas membres de la FFKM. Nous pensons que ce sujet demande un traitement à part entière ; c'est pourquoi nous avons choisi de ne pas aborder ici la différence entre « secte » et « Église évangélique ».

## Défi œcuménique face aux *Fiangonana vaovao*

Un article des statuts du FFKM stipule que « si une Église chrétienne veut adhérer au FFKM, il faut que sa candidature soit soutenue par une Église déjà membre » (traduction de l'auteur). Certes, cet article traduit la prudence du FFKM qui souhaite éviter l'adhésion massive d'autres associations. D'un autre côté, il peut représenter un frein à l'évolution de l'œcuménisme à Madagascar. En effet, le FFKM après trente ans d'existence, n'a connu aucune évolution dans le nombre de ses membres. Les relations entre le FFKM et les *Fiangonana vaovao* sont quasi inexistantes. Quelques Églises évangéliques ont déjà tâté le terrain en direction des Églises historiques mais sans résultat. La réponse est toujours négative et on se demande si cette grande entité œcuménique de l'Océan indien, voire même de l'Afrique, se prétend la seule association capable de réaliser la prière de Jésus en Jean 17, 21.

Par humilité et par amour pour la mission et l'œcuménisme, nous pensons que notre devoir est de trouver une solution pour avancer ensemble dans l'évangélisation et l'annonce de l'Évangile de Jésus Christ. Il serait bon que les chrétiens des Églises historiques, en particulier les spécialistes de la mission, s'intéressent au dynamisme missionnaire des *Fiangonana vaovao*. Certes, les nouvelles Églises qui émergent à Madagascar ont leurs défauts, des défauts qui ne facilitent pas nos relations avec elles. Mais leur vitalité et leur créativité en matière missionnaire méritent qu'on les étudie. La FJKM travaille d'ailleurs déjà avec certaines d'entre elles, qu'elle préfère appeler *Fiangonana zandriny* (Églises récentes). La collaboration n'en est qu'au commencement et avance à petits pas.

Pour le moment, les relations des *Fiangonana vaovao* avec le FFKM sont encore inexistantes, mais nous croyons que la recherche d'une voie possible visant à entamer une collaboration entre ces deux groupes est un défi à relever absolument, surtout pour les Églises dites historiques.

---

Hasinarivo RAZAFINDRAKOTO est pasteur, enseignant chargé de la missiologie et de l'œcuménisme à la Faculté de théologie FJKM d'Ambatonakanga à Antananarivo, Madagascar.

## BRÈVES

### I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

#### ÉVÉNEMENTS À VENIR

**Colloque du CREDIC** (Réseau international de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme) **du 28 août 2012 au 1<sup>er</sup> septembre 2012** à Montpellier, France.

Thème : La mission au cinéma : sous la direction d'Annie Bart, Emilie Gangnat et Jean-François Zorn. « En 2008, le colloque du CREDIC de Lyon « *Images et diffusions du christianisme* » s'intéressait aux images fixes et aux expressions graphiques en contexte missionnaire. En effet l'image occupe une place importante au sein des missions chrétiennes. Doublement utilisée par les organisations missionnaires (congrégations, sociétés, services) « en amont » pour leur communication et en « aval » pour la catéchèse et l'évangélisation, l'image est très tôt devenue un adjuvant de l'écrit. Le colloque de 2012 à Montpellier souhaite poursuivre cette exploration de l'image et de ses usages en contexte missionnaire en se penchant sur l'image animée à travers le cinéma. L'approche de la thématique pourra être historique, anthropologique, artistique, etc. »  
Plus d'information : <http://sites.google.com/site/credicmonde/colloque-montpellier-2012>

**Colloque du GRIEM** (Groupe de Recherche Interdisciplinaire sur les Ecrits Missionnaires) **du 30 au 31 mars 2012** à l'Institut Catholique de Paris sur le thème : « Les soutiens spirituels aux missionnaires et à la mission, XVII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle ».

En savoir plus : <http://sites.google.com/site/credicmonde/colloque-montpellier-2012>

**Assemblée générale et congrès de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM), les 7-8 juin 2012**, au Département Service protestant de mission, 102 Bd Arago, Paris 14<sup>e</sup>.

Thèmes débattus : La mission à Vatican II, chantiers sur la théologie latino-américaine et océanienne.

**Colloque international Eugène Casalis, à Thaba Bosiu, Lesotho, 29-30-31 octobre 2012**

« À l'occasion du bicentenaire de la naissance du missionnaire Eugène Casalis (1812-1891) de la Société des missions évangéliques de Paris, ce

colloque, qui se tiendra dans le pays où il œuvra pendant vingt-deux ans, souhaite évaluer le rôle des missions européennes en Afrique avant, pendant et après la colonisation. Plus largement, il se propose de réfléchir aux liens entre religion et colonisation, religion et « race », voire aux rapports, depuis l'époque de Casalis jusqu'à nos jours, entre Nord et Sud. »

Le colloque est organisé à l'initiative du GRER ICT (UR 337) de l'Université Paris Diderot et de l'ENS (Ecole normale supérieure) de Cachan, avec la National University of Lesotho à Roma et le soutien de l'Alliance française du Lesotho.

Propositions de communication et renseignements :

Marie-Claude Barbier : mc.barbier.mosimann@orange.fr ou

Michel Prum : prum.michel@wanadoo.fr

## II – OUVRAGES REÇUS

BERGUNDER, Michael

The South Indian pentecostal movement in the twentieth century. – Grand Rapids, Mich ; Cambridge, UK : W. B. Eerdmans, 2008. – XII–380 p. – (Studies in the history of christian missions). – Trad. de : « Die südinische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert : eine historische und systematische Untersuchung ». – ISBN 978-0-8028-2734-0

BEVANS, Stephen B.

An introduction to theology in global perspective. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2011. – XVI–384 p. – (Theology in global perspective series). – ISBN 978-1-57075-852-2

BROCKMAN, David R. ; Habito, Ruben L. F. (éd.)

The Gospel among religions : christian ministry, theology and spirituality in a multifaith world. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2010. – XIII–240 p. – ISBN 978-1-57075-899-7

BURROWS, William R. ; GORNIK, Mark R. ; MCLEAN, Janice A. (éd.)

Understanding world christianity : the vision and work of Andrew F. Walls. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2011. – IX–294 p. – ISBN 978-1-57075-949-9

CAREY, Hilary M.

God's empire : religion and colonialism in the British world, c. 1801. – New York ; Cambridge ; Melbourne : Cambridge university press, 2011. – XXIII–421 p. – ISBN 978-0-521-19410-5

COX, Jeffrey

The British missionary enterprise since 1700. – New York ; London : Routledge, 2010. – XII–315 p. – (Christianity and society in the modern world). – ISBN 978-0-415-57271-2

DRONEN, Tomas Sundnes

Communication and conversion in northern Cameroon : the Dii people and Norwegian missionaries, 1934-1960. – Leiden ; Boston : Brill, 2009. – XIV–234 p. – (Studies in christian mission ; 37). – ISBN 978-90-04-17754-3

FABRE, Olivier

Protestantisme et colonisation : l'évolution du discours de la mission protestante française au XX<sup>e</sup> siècle. – Paris : Karthala, 2011. – 437 p. – (Hommes et sociétés). – ISBN 978-2-8111-0501-3

FLEYFEL, Antoine,

La théologie contextuelle arabe : modèle libanais. – Paris : L'Harmattan, 2011. – 328 p. – ISBN 978-2-296-54976-0

GIFFORD, Paul

Christianity, politics and public life in Kenya. – London : C. Hurst, 2009. – IX–283 p. – ISBN 978-1-85065-935-8

GRELLIER Isabelle ; Roy, Alain (dir.)

Églises aux marges, Église en marche : vers de nouvelles modalités d'Église. – Strasbourg : Association des publications de la Faculté de théologie protestante, 2011. – 210 p. – (Travaux de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg ; 15). – ISBN 978-2-9538635-0-5

HOWARD, Thomas Albert

God and the Atlantic : America, Europe and the religious divide. – Oxford : Oxford university press, 2011. – XII–255 p. – ISBN 978-0-19-956551-1

HOWARD-BROOK, Wes

Come out my people : God's call out of empire in the Bible and beyond. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2010. – XVIII–525 p. – ISBN 978-1-57075-892-8

JENSZ, Felicity

German moravian missionaries in the British colony of Victoria, Australia, 1848-1908 : influential strangers. – Leiden : Brill, 2010. – XV–274 p. – (Studies in christian mission ; 38). – ISBN 978-90-04-17921-9

JOHNSTON, Anna

Missionary writing and empire, 1860-1960. – London : C. Hurst, 2009. – XII–262 p. – (Cambridge studies in nineteenth-century literature and culture). – ISBN 0-521-04955-5

- LIEB, Michael ; Mason, Emma ; Roberts, Jonathan (éd.)  
The Oxford handbook of the reception history of the Bible. – Oxford : Oxford university press, 2011. – XV–725 p. – ISBN 978-0-19-920454-0
- LUTZ, Jessie Gregory  
Opening China : Karl F. A. Gützlaff and sino-Western relations, 1827-1852. – Grand Rapids : W. B. Eerdmans, 2008. – XVII–364 p. – (Studies in the history of christian missions). – ISBN 978-0-8028-3180-4
- MAIRE, Charles-Daniel  
Identité subie ou identité choisie ? – Lyon : Olivétan, 2009. – 156 p. – ISBN 978-2-35479-095-0
- MCGEE, Gary B.  
Miracles, missions and American Pentecostalism. – Maryknoll : Orbis books, 2010. – XXV–326 p. – (American society of missiology series ; 45). – ISBN 978-1-57075-854-6
- NIELSSEN, Hilde ; OKKENHAUG, Inger Marie ; HESTAD SKEIE, Karina (éd.)  
Protestant missions and local encounters in the nineteenth and twentieth centuries : unto the ends of the world . – Leiden : Brill, 2011. – XVI–420 p. – (Studies in christian mission ; 40). – ISBN 978-90-04-20298-6
- NOLAN, Albert  
Hope in an age of despair : and other talks and writings, ed. and introd. by Stan Muyebe. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2010. – XIV–178 p. – ISBN 978-1-57075-835-5
- PENYAK, Lee M. ; Petry, Walter J. (éd.)  
Religion and society in Latin America : perspective essays from conquest to present. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2009. – XXII–298 p. – ISBN 978-1-57075-850-8
- PREVOST, Elizabeth E.  
The communion of women : missions and gender in colonial Africa and the British metropole. – Oxford : Oxford university press, 2010. – X–312 p. – ISBN 978-0-19-957074-4
- ROBERT, Dana L.  
Christian mission : how Christianity became a world religion. – Chichester, UK : Wiley-Blackwell, 2009. – XI–214 p. – (Blackwell brief histories of religion series). – ISBN 978-0-631-23620-7
- SAPPRIA, Caroline ; Servais, Olivier (dir.)  
Mission et engagement politique après 1945 : Afrique, Amérique latine, Europe : actes du 30e colloque du CREDIC [Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du

christianisme] tenu à Bruxelles, Belgique, août 2009. – Paris : Karthala, 2010. – 345 p. – (Mémoire d'Églises). – ISBN 978-2-8111-0408-8

SILL, Ulrike

Encounters in the quest of Christian womanhood : the Basel mission in pre- and early colonial Ghana. – Leiden : Brill, 2010. – XVI–420 p. – (Studies in christian mission ; 39). – ISBN 978-90-04-18888-4

TROLL, Christian W.

Dialogue and difference : clarity in christian-muslim relations. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2009. – VII–182 p. – (Faith meets faith series). – Trad. de : "Unterscheiden um zu klären : Orientierung im christlich-islamischen Dialog". – ISBN 978-1-57075-856-0

USTORF, Werner

Robinson Crusoe tries again : missiology and European constructions of self and other in a global world, 1789-2010 : selected essays ; ed. by Roland Löffler. – Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht, 2010. – 271 p. – (Research in contemporary religion ; 9). – ISBN 978-3-525-60444-1

WIHER Hannes (dir.)

La mission de l'Église au XXIe siècle : les nouveaux défis. – Charols : Excelsis, 2010. – 214 p. – ISBN 978-2-7550-0117-4

### III – RECENSIONS

*Nous republions ci-dessous l'intégralité de la recension de Christian Delord sur l'ouvrage « Les chrétiens et la diversité religieuse », dont une version involontairement tronquée a déjà paru dans le numéro 61 de PM.*



**Cevaa-Communauté d'Églises en Mission, Les chrétiens et la diversité religieuse : les voies de l'ouverture et de la rencontre, textes éd. par Jean-Claude Basset et Samuel Désiré Johnson, Paris, Karthala, 2011**

Qui dit « mission » dit partage d'une conviction avec d'autres, ces autres appartenant souvent eux-mêmes à une religion autre que le christianisme. Pour la Cevaa, communauté d'Églises en mission rassemblant une quarantaine d'Églises réparties sur plusieurs continents, il est apparu important que les Églises réfléchissent ensemble d'une part aux diverses façons dont s'effectue la rencontre entre le christianisme et les autres religions, et d'autre part à la façon dont elles peuvent, également ensemble et plus généralement, comprendre cette rencontre. C'est ainsi

que la Cevaa a organisé en 2009 une consultation théologique sur ce thème.

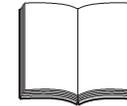
On ne cherchera pas dans cette publication une vision d'ensemble sur la question, compte tenu de la grande diversité des auteurs, de leurs horizons théologiques et géographiques, même si à deux exceptions près, ils sont européens ou africains, et masculins. Quelques exemples de contributions : Karen Smith, théologienne américaine, traite des relations islamo-chrétiennes en Afrique du Nord ; Joël Hoiore, théologien polynésien, aborde les relations inter-Églises et inter-religions en Polynésie, tandis que le Français Marc Boss propose un plaidoyer pour ce qu'il nomme un peu mystérieusement « inclusivisme paradoxal ». C'est donc plutôt la diversité et l'originalité des contributions qui pourront intéresser le lecteur. Le titre de l'ouvrage, au-delà même de son évocation de la diversité religieuse, pourrait tout aussi bien évoquer la diversité rencontrée au sein même des Églises chrétiennes dans leur rapport aux autres religions.

On appréciera le souci pédagogique qui a présidé à la publication de ces actes de la consultation théologique de Rome : après une préface institutionnelle du pasteur Célestin Kiki, secrétaire général de la Cevaa, on trouve une introduction signée par les co-directeurs de la publication de ce livre, les pasteurs Samuel Désiré Johnson, secrétaire exécutif de la Cevaa et Jean-Claude Basset, chargé de cours à l'université de Lausanne. Cette introduction résume clairement chacune des treize contributions. Ce souci pédagogique apparaît aussi dans les deux annexes (une vingtaine de pages sur les 260 du livre) qui seront très utiles à celles et ceux qui, dans la situation particulière de leur Église et de leur pays, souhaitent réfléchir seul ou avec d'autres sur leur relation personnelle et celle de leur communauté avec les autres communautés religieuses. La première annexe est un guide pour l'animation, avec des suggestions aussi concrètes que : « enquête de voisinage » ou « organiser une rencontre interreligieuse ». La deuxième annexe comporte six fiches avec une question et une proposition de réponse. Par exemple : « la question des sectes, jusqu'où dialoguer ? ». Enfin treize brèves notices présentent les auteurs des diverses contributions.

Saluons donc ce souci de la Cevaa d'avoir osé aborder ce chantier si important des relations entre le christianisme et les autres religions et de l'avoir fait avec le souci pédagogique déjà indiqué. Regrettons cependant qu'une intervention majeure, il est vrai fort bien résumée en français, soit publiée en anglais. Ce sont les vingt pages proposées par le pasteur luthérien Hans Ucko, président de « Religions pour la paix Europe », sur le thème « Défis d'une théologie chrétienne des religions ». Pour lui, « nous avons besoin d'une autre lecture de la tradition chrétienne, où Dieu

est présent parmi les peuples de la terre... » Il invite le lecteur à voir dans la théologie une « sorte de poésie, un moyen d'éclairer l'imagination, avec des images à voir et de la musique à écouter... » Tout un programme.

*Christian DELORD*



**La mission de l'Église au XXI<sup>e</sup> siècle. Les nouveaux défis. Sous la direction de Hannes Wiher. Charols, Excelsis, 2010.**

Voici la première publication du fraîchement né « Réseau de missiologie pour l'Europe francophone ». Et peut-être le premier ouvrage de la francophonie évangélique qui soit à proprement parler un livre de missiologie.

Ce réseau et ce livre sont nés de l'initiative de Hannes Wiher, longtemps missionnaire avec l'Alliance missionnaire évangélique. Rentré en Europe pour raisons de santé, il consacre son temps à donner corps à la missiologie évangélique, et il a rassemblé une dizaine de missiologues et personnes engagées dans la mission de l'espace francophone évangélique pour lancer une réflexion commune dont ce livre à plusieurs voix est le résultat.

## Une missiologie en mouvement

Si la conviction que l'Église est en mission est au cœur de l'Église dès les premiers temps du christianisme, la missiologie en tant que discipline théologique n'apparaît que vers le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans le monde évangélique, c'est le plus souvent au « comment » qu'on s'intéresse – comment évangéliser, comment atteindre... en bref, comment être efficace.

Mais on a parcouru du chemin en un demi-siècle. En 1968 paraissait « La mission de l'Église dans le monde », publié par les Groupes missionnaires. Ce livre rend compte du Congrès de Wheaton (États-Unis) de 1966. L'évangélisme y présente un visage conquérant, antioécuménique, et axé sur l'évangélisation-proclamation. La « Déclaration de Wheaton » affirme clairement la primauté de la proclamation sur toute autre action.

En 1975 paraît un livre de John Stott, le théologien phare du Congrès de Lausanne de 1974. La traduction française est publiée par les Groupes missionnaires en 1977 sous le titre « Mission chrétienne dans le monde moderne ». L'auteur y prend une position diamétralement opposée quant à l'articulation entre proclamation et action. Ce Congrès de Lausanne, avec sa Déclaration qui reste une référence aujourd'hui, marque un

véritable tournant dans la missiologie évangélique, notamment sur ce point.

### Une réflexion novatrice

« La mission de l'Église au XXI<sup>e</sup> siècle » entre dans une véritable réflexion sur la mission, novatrice dans la mouvance évangélique francophone, et qui aborde de front les aspects théologiques, les questionnements de l'histoire, les défis du monde d'aujourd'hui – la post- ou ultra-modernité.

Dépassée l'opposition si souvent faite entre proclamation et action sociopolitique (le terme ne fait plus peur) : elles font toutes deux partie d'une mission désormais « holistique ». Finie la séparation entre mission au près et au loin. Hannes Wiher propose le terme, emprunté à un missiologie anglo-saxon, d'engagement « glocal » (qui englobe le global et le local). Les « extrémités de la terre » nous ont rejoints à travers les migrations d'une part, et par la distance qui s'instaure entre les chrétiens et leurs voisins dans une culture dont les racines chrétiennes se sont estompées.

Oubliée aussi la méfiance à l'égard des sciences humaines. En effet, pour répondre à ces défis, la réflexion théologique doit s'accompagner d'une analyse sérieuse de notre contexte actuel. « L'Évangile, affirme Hannes Wiher, s'adresse à l'homme dans toutes ses dimensions humaines. Au XXI<sup>e</sup> siècle, nous ne pouvons plus faire abstraction des sciences humaines. À une exégèse biblique en profondeur doit s'ajouter une analyse culturelle en profondeur. » Et pas seulement de la société des « autres », mais des formes de pensée dont nous sommes nous-mêmes tributaires – comme le fait particulièrement ressortir le chapitre qui traite de l'évolution des motivations pour la mission aujourd'hui.

Le livre allie ces réflexions de fond à des chapitres plus pratiques ou pragmatiques. Ces parties de l'ouvrage font référence à un contexte hexagonal fort différent de la Suisse dans ses aspects historiques et ecclésiastiques. Néanmoins, pour ce qui est de notre société post-moderne, nous sommes dans le même bateau, et l'invitation de David Brown à inventer des « passerelles » pour rejoindre nos contemporains, à vivre un culte ouvert et compréhensible, à accompagner une découverte de la foi dans la durée plutôt que dans l'instant, sont très pertinentes.

Neal Blough, missiologue et historien mennonite, nous propose un idéal d'Église qui transcende les différences de contexte dans lesquelles nous sommes en mission : « L'existence de communautés vivantes, tournées vers l'extérieur, fait partie intégrante de l'évangélisation. L'Église, c'est l'espace public de l'Évangile, c'est le lieu où se concrétise

sent et se vivent les valeurs de l'Évangile ; c'est une communauté de paix, de pardon, de guérison et de réconciliation. »

Ce livre intéressera donc aussi bien ceux qui s'intéressent à la « mission au loin » que ceux qui s'interrogent sur la manière dont nos Églises sont appelées à vivre leur témoignage ici et maintenant.

Silvain DUPERTUIS

## IV – SOMMAIRES DE REVUES

*Exchange* n° 1, 2011 [eng]

Karel Steenbrink, Aggiornamento et unité : la théologie œcuménique ambitieuse de Anton Houtepen, 1940-2010, pp. 3-18. – Robert Schreiter, Cosmopolitisme, hybridité des identités et religion, pp. 19-34. – Mevy Kolimon, « Empowerment » : fécondité de ce nouveau thème pour la mission chrétienne dans un monde globalisé, pp. 35-56. – Peter Tze Ming, Christianisme global et contextes locaux : le cas de K. H. Ting et de l'Église des Trois Autonomies en Chine, pp. 57-70. – Paul Kamuba Musolo W'Isuka, Aller à la rencontre des pygmées : un défi à la mission en République démocratique du Congo, pp. 71-88. – Adriann S. van Klinken, La persistance du défi du HIV et du Sida pour la théologie africaine : survol critique des publications sur le sujet, pp. 89-108.

*Exchange* n° 2, 2011 [eng]

John Mansford Prior, Le cri silencieux d'une histoire réduite au silence : le massacre de Maumere [Indonésie] en 1966, pp. 117-143. – Vitalis Mshanga, La vision œcuménique de l'apôtre Paul et sa pertinence pour la recherche contemporaine d'une unité plénière de tous les chrétiens, pp. 144-169. – Jean-François Zorn, Calvin, promoteur ou obstacle à la mission ?, pp. 170-191. – Vatghese J. Manimala, *The Rhythm of Being* : les *Gifford lectures* de Raimon Panikkar : recension, pp. 192-200.

*Histoire et missions chrétiennes*, n° 16, 2010 [fre]

Dossier : L'autre visage de la mission : les femmes sous la dir. de Sarah Curtis

Sarah Curtis, A la découverte de la femme missionnaire, pp. 5-18. – Heidi Keller-Lapp, Devenir des Jésuitesses : les missionnaires ursulines du monde atlantique, pp. 19-52. – Isabelle Denis, Les religieuses de Saint-Joseph de Cluny à Mayotte, 1846-1905, pp. 53-72. – Elizabeth A. Foster, En mission, il faut se faire à tout : les sœurs de l'Immaculée Conception de Castres au Sénégal, 1880-1900, pp. 73-108. – Hélène Baillot, De la mission à l'ethnologie : le parcours d'Idelette Allier au Cameroun,

pp. 109-129. – *Varia* : Michèle Rault, Missionnaires dans le monde ouvrier : naissance de la mission de France féminine, pp. 1325-142. – Hui-Chen Lee, Le mystère d'une Bible en langue taïwanaise traduite en alphabet latin, pp. 143-150.

*Histoire et missions chrétiennes*, n° 17, 2011 [fre]

Dossier : Missionnaires catholiques français aux États-Unis, 1791-1920. – Tangi Villerbu, Introduction, pp. 5-14. – Steven M. Avella, Jacques Marquette et Junipero Serra : deux destins mémoriels aux États-Unis, pp. 15-34. – Guillaume Teasdale, Les débuts de l'Église catholique américaine et le monde atlantique français : le cas de l'ancienne colonie française de Détroit, pp. 35-58. – Sarah A. Curtis, Traverser les frontières : Philippine Duchesne et les Sœurs du Sacré-Cœur dans le Missouri des années 1820 aux années 1840, pp. 59-82. – Tangi Villerbu, La religion des bûcherons : Lucien Galtier dans la vallée de la Chippewa, juin 1842, pp. 85-105. – *Varia* : Catherine Fino, Des « amazones » pour Dieu : la force de la foi et la créativité sociale des hospitalières missionnaires en Nouvelle-France, pp. 111-134. – Maixant Mebiame Zomo, Le protestantisme évangélique français *versus* le pentecôtisme et ses modes d'acculturation au Gabon et en Afrique centrale à partir de 1935, pp. 135-158.

*IBMR*, n° 1, 2011 [eng]

Jonathan J. Bonk, La mission en chiffres, pp. 1-2. – Conférence d'Edimbourg 2010 : l'Appel commun, p. 3. – Janet Carroll, Edimbourg 2010, centenaire de la Conférence missionnaire mondiale de 1910 : rapport, p. 4. – Allen Yeh, Tokyo 2010 : une consultation sur la mission globale, p. 5-6. – Stanley W. Green, Rapport sur la Conférence de Cape Town 2010, pp. 7-9. – Norman E. Thomas, Boston 2010 : évolutions des contours de la mission et du christianisme dans le monde, pp. 10-11. – A. Scott Moreau, Un instantané des missions protestantes nord-américaines, pp. 12-17. – Dyron B. Daugherty, Le christianisme se déplace du Nord au Sud – mais qu'en est-il à l'Est ?, pp. 18-22. – Mary Motte, L'héritage d'Hélène Chappotin [Marie de la Passion, 1839-1934, fondatrice de l'ordre des Sœurs franciscaines missionnaires de Marie], pp. 23-27. – Todd M. Johnson, David B. Barrett et Peter F. Crossing, Christianisme 2011 : martyrs et réveil du religieux, pp. 28-29. – James Elisha Taneti, Réinterpréter sa culture : les *Biblewomen* Telugu et les missionnaires protestants face au mariage chrétien, pp. 30-35. – Evolutions statistiques des ressources humaines au sein du catholicisme mondial, pp. 36-37. – William J. Yoder, Mon pèlerinage en mission, pp. 40-44.

*IBMR*, n° 2, 2011 [eng]

L'Engagement de Cape Town : confession de foi et appel à l'action, pp. 59-50. – Robert A. Hunt, L'histoire du Mouvement de Lausanne, 1974-2010, pp. 81-85. – C. René Padilla, L'avenir du Mouvement de Lausanne, pp. 86-87. – Robert J. Schreiter, De la Déclaration de Lausanne à l'Engagement de Cape Town : une évaluation théologique, pp. 88-91. – Dietrich Werner, L'éducation théologique dans le christianisme mondial traversé par des bouleversements : une tâche à poursuivre, pp. 92-99. – Dana L. Robert, De l'amitié par delà les frontières culturelles et de la constitution d'un christianisme mondial au XXI<sup>e</sup> siècle, pp. 100-108.

*Interkulturelle Theologie* (Zeitschrift für Missionswissenschaft), 2011, n° 1

Thème : A l'occasion du 70<sup>e</sup> anniversaire de Theodor Ahrens

Giancarlo Collet, Répondre de ses convictions : quelques réflexions sur le témoignage, pp. 8-18. – Werner Kahl, pp. 19-30. – Hans Martin Gutman, Fidélité à soi et respect de l'étranger/de l'autre, pp. 31-39. – Ulrich Dehn, Marcher dans la clarté : phases et coordination du dialogue interreligieux, pp. 40-52. – Klaus Hock, Théologie interculturelle : des mises en lien programmatiques, pp. 53-69. – Stephan von Twardowski, Présence chrétienne dans un monde déchiré : en chemin vers une théologie de la paix œcuménique, pp. 70-82. – Michael Biehl, Dialogue et mission – avec un regard sur Edimbourg 1910-2010, pp. 95-106. – Klaus Baier, De l'avenir du christianisme : Theodor Ahrens et la transformation du christianisme dans un contexte de globalisation, pp. 95-106.

*IRM*, 2011, vol. 100, n° 1 (392) [eng]

Thème : Ministère multiculturel

Gerrit Noort, Les Églises émergentes qui sont des Églises de migrants aux Pays-Bas : défis missiologiques et frontières de la mission, pp. 4-16. – Katalina Tahaafe-Williams, Ministère multiculturel : un appel à agir avec justice !, pp. 17-25. – Jin S. Kin, De l'émergence d'une Église nouvelle, pp. 26-36. – Claudio Carvalhaes, *Communitas* : liturgie et identité, pp. 37-47. – Hyuk Cho, « Nous ne sommes pas seuls » : le parcours historique de la réponse de l'Église Unie du Canada à devenir une Église interculturelle, pp. 48-61. – Raafat Girgis, « Une maison de prière pour tous les peuples » : fondement biblique d'un ministère multiculturel, pp. 62-73. – Peter Cruchley-Jones, « Rechercher l'Absent » : une perspective européenne sur l'évangélisation dans le sillage d'un « Dieu sauvage », pp. 74-84. – Sung Gun Kim, Le sionisme chrétien en Corée : une étude sociologique de la mission, pp. 85-95. – Samuel George, Voix et visions des marginalisés sur la mission et l'unité : une lecture de la

métaphore de Paul sur l'Église comme corps du Christ à la lumière du handicap, pp. 96-103. – Documents : Rapport sur la Consultation sur la mission et l'ecclésiologie des Églises de migrants organisée par le Conseil œcuménique des Églises à Utrecht, Pays-Bas, en novembre 2010. – Réseau œcuménique pour les ministères multiculturels. – Mission dans le contexte de l'Empire : affirmation théologique 2010 du Council for World Mission (CWM).

*Missiology*, 2010, n°4 [eng]

Gemma Tulud Cruz, Les armes du faible : les formes culturelles de résistance et leurs implications sur la théologie et la pratique missionnaires, pp. 383-394. – Jim Harries, Perceptions de la nature de Dieu en Afrique et en Europe : prendre au sérieux la « différence » en théologie, en mettant l'accent sur « les états altérés de la conscience », pp. 395-410. – Mantae Kim, Une étude de missiologie comparée : les attitudes des Sri-lankais bouddhistes et des Sri-lankais chrétiens à l'égard des rituels de puberté, pp. 411-431. – Daniel Rodriguez, Ministère en milieu hispanique où la langue n'est plus une barrière : la croissance de l'Église parmi les Latinos anglophones nés aux États-Unis, pp. 432-443. – Nathan D. Showalter et Yichao Tu, Billy Graham, les évangéliques américains et les relations sino-américaines, pp. 444-459. – Timothy D. Stabell, « La modernité de la sorcellerie » et l'Évangile en Afrique, pp. 460-474.

*Missiology*, 2011, n°1 [eng]

Miriam Adeney, Des initiatives de toutes les couleurs : les diasporas nord-américaines engagées dans la mission, pp. 5-24. – Daniel Shinjong Baeq, Myunghee Lee, Sokpyo Hong et Jonathan Ro, Les Églises de migrants missionnaires auprès des minorités ethniques : une brève évaluation de l'Église coréenne américaine en mission, pp. 25-38. – Diana E. Barrera, Somos Su Pueblo, pp. 39-44. – Sam George, Diaspora : un lien caché avec une missiologie « de partout vers partout », pp. 45-58. – R. D. K. Herman, La vie du pays : une géographie missionnaire dans les îles d'Hawaï [au XIX<sup>e</sup> siècle], pp. 59-78. – Brian Howell, Multiculturalisme, immigration et l'Église d'Amérique du Nord : repenser la contextualisation, pp. 79-86. – Terry LeBlanc, NAIITS [North American Institute for Indigenous Theological Studies] : mission contextuelle, contexte indigène, pp. 87-100.

*Mission de l'Église*, n° 170, 2011 [fre]

Thème : Crise et mission

François Houtard, Une interpellation théologique face à la crise, pp. 14-19. – Gabriel Katuvadioko, Les migrants interrogent notre foi, pp. 19-20. – Vito del Prete, La crise de l'évangélisation en Europe, pp. 21-22. –

Achiel Peelman, L'inculturation ou le choc des représentations, pp. 23-26. – Jean-Paul Avrillon, Crise de croissance, pp. 27-31. – Pierre Diarra, Crise ou changement de paradigme ?, pp. 32-35. – Maurice Pivot, Mission et vérité, pp. 36-40. – Pierre d'Ornellas, Questions bioéthiques, pp. 41-43.

*Mission de l'Église*, n° 170, 2011 [fre] Hors Série

Thème : Femmes et mission

Catherine Vialle, Les femmes au regard de la mission : au commencement, pp. 2-4. – Pierre Diarra, Nicole Pelletier-Delamare, L'Action catholique des femmes, pp. 5-8. – Cécile Ngalula, Jeannette Kasela et Hyacinthe Nguezi Ya Kuiza, Les discriminations et les violences contre les femmes, pp. 9-13. – Marie-Christine Baron, Marie figure missionnaire, pp. 14-17. – Sophie Ramond, Abigayil, figure de sagesse, pp. 18-21. – Elisabeth Dufourcq, L'engagement des chrétiennes dans la mission au cours de l'histoire de l'Église, pp. 22-25. – Hyacinthe Nguezi Ya Kuiza, Quand une femme relit la Bible du point de vue féminin, pp. 26-30. – Christiane Elmer, Femmes en Église, pp. 31-34. – Gertrude Kusa Kubulana, Ministère des femmes dans la communauté protestante en R.D. du Congo, pp. 35-38. – Anne Minguet, La place des femmes dans l'annonce de l'Évangile, en Amérique latine, pp. 39-43. – Joséé Ngalula, Formation d'une nouvelle génération de femmes africaines missionnaires, pp. 44-47. – Virginia Saldanha, Rôle des femmes dans la mission de l'Église en Asie, pp. 48-50. – Mehrézia Labidi-Maïza, Lettre ouverte à mes sœurs qui portent le voile intégral, pp. 51-55. – Pierre Diarra, Conclusion et synthèse : Dieu créa l'humain homme et femme, pp. 56-57.

*Mission de l'Église*, n° 171, 2011 [fre]

Eléazar Lopez Hernandez, Tu aimeras ton prochain comme toi-même : une vision des Indiens d'Amérique centrale, pp. 22-25. – Jean-Yves Baziou, Pour une pastorale de l'estime, pp. 26-29. – Claude Berruer, L'attention au prochain à l'école, pp. 30-33. – Geneviève Comeau, Solidarité et créativité, pp. 34-37. – Guak Gisuk, La préoccupation du salut d'autrui, pp. 38-41. – Dossier : Océanie : Claire Laux, L'arrivée de l'Évangile en Océanie, pp. 43-47. – Magulue Paul Fizin, Quelques caractéristiques de l'expansion chrétienne dans le Pacifique insulaire, pp. 48-53. – Yannick Essertel, Mgr Jean-Baptiste Pompallier hier et aujourd'hui, pp. 54-57. – Pierre Diarra et Sr Jean Camus, Défis missionnaires en Océanie, pp. 58-61. – Conférence des évêques d'Océanie, L'impulsion de la grâce divine, pp. 62-63.

*Mission Studies*, 2011, n° 1 [eng]

Thème : Postmodernisme, postcolonialisme et étude de la mission chrétienne.

Stefan Paas, Une Europe postchrétienne, postmoderne et en situation de postchrétienté : vers une redéfinition de ces termes à l'intersection entre missiologie et sciences sociales, pp. 3-25. – J. Jayakiran, Sebastian, Baptême de mort : une relecture de la vie et de la mort de Lakshmi Kaundinya [jeune femme brahmane du XIX<sup>e</sup> siècle convertie au christianisme], pp. 26-53. – Knut Alfsvag, L'épistémologie post-moderne et la mission de l'Église, pp. 54-70. – Andrew M. Eason, La religion contre le Raj : l'« invasion » de l'Inde par l'Armée du Salut au temps de l'Empire colonial britannique, pp. 71-90. – Darren Cronshaw, Revisiter l'éducation théologique, la mission et l'Église locale, pp. 91-116.

### *Missionalia 2010, n° 2 [eng]*

**Thème :** La formation théologique en Afrique

Nico Botha, Si tout est contextualisation, plus rien ne l'est : perspectives historiques, méthodologiques et épistémologiques, pp. 181-196. – Ezra Chitando, Equipé et prêt à servir ? Théologie de transformation et études des religions en Afrique, pp. 197-210. – J. N. J. Kritzinger, Praxis de formation au ministère dans l'Église réformée unie d'Afrique du sud : une recherche d'inclusivité et d'authenticité, pp. 211-234. – Neville Richardson et Sox Leleki, D'une expérience œcuménique à une nécessité dénominationnelle et à une vision holistique : évolution de la formation ministérielle au sein du méthodisme sud-africain, pp. 235-247. – Philomena Njeri Mwaura, Les associations théologiques régionales et le développement des cursus théologiques en Afrique de l'Est : défis et perspectives d'avenir, pp. 248-258. – Simanga Kumalo et Neville Richardson, Seth Mokitimi et la formation au ministère, pp. 259-274. – Dietrich Werner, Viabilité et perspective œcuméniques pour la formation théologique en Afrique : héritage et nouveaux commencements dans le domaine de la formation théologique en perspective œcuménique / Conseil œcuménique des Églises, pp. 275-293. – James N. Amanze, La globalisation de la formation théologique et le futur de l'Église en Afrique : réflexions critiques dans la perspective d'Edimbourg 2010 et au-delà, pp. 294-306. – Roswith Gerloff, La diaspora africaine et la formation du christianisme africain : perspectives sur la religion, la migration, l'identité et la collaboration, pp. 307-320. – Tharcisse Gatwa, La mission par delà les frontières culturelles : un programme pour la formation théologique en Afrique, pp. 321-342.

### *Social sciences and missions, 2011, n°2-3*

Un état des lieux [de l'étude de la mission] : introduction par Eric Morier-Genoud et Wendy Urban Mead, pp. 145-147. – Jean Comaroff et Eric Morier-Genoud, Vingt ans après la publication de : « Of Revelation and Revolution » : interview avec l'un des auteurs, Jean Comaroff,

pp. 148-170. – Norman Etherington, Une relecture du livre « Missions and Empire » publié en 2006, pp. 171-189. – Barbara Reeves-Ellington, Les femmes, les missions protestantes et l'expansion culturelle américaine, de 1800 à 1938 : une approche historiographique, pp. 190-206. – Derek R. Peterson, De la conversion au christianisme et de la mise au pas de la culture coloniale [en Afrique de l'Est], pp. 207-232. – Tony Ballantyne, Discours humanitaires véhiculés [en Grande-Bretagne au XX<sup>e</sup> siècle sur la culture maori] : une étude des rapports entre travail missionnaire et formation de l'Empire, pp. 233-264.

### *SMT (Swedish missiological themes), 2011, n° 1 [eng]*

Odd Magne Bakke, La déclaration de [l'Assemblée de] Germiston et ses implications : l'Église évangélique luthérienne en Afrique du Sud, la Société des missions norvégiennes et l'apartheid au milieu des années 80, pp. 5-34. – Auli Vähäkangas, Soutien social pour les personnes séropositives en Tanzanie : en contexte traditionnel, en contexte chrétien et dans le contexte de la vie moderne, pp. 35-56. – James N. Amanze et John Hamathi, Le renouveau charismatique et l'Église catholique romaine au Botswana : une étude de l'interaction entre les religions fondées sur l'autorité et les religions fondées sur la spontanéité, pp. 57-78. – Olle Krtistensen, Universalité et particularisme : une contribution à l'interprétation de la réflexion théologique de Gustavo Gutierrez avec un accent sur l'option préférentiel pour les pauvres, pp. 79-100.

### *Spiritus, 2011, n° 202*

**Dossier :** Mission et œcuménisme : Jean-François Zorn, La conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg 1910, pp. 21-36. – Jacques Matthey, Où est la mission ? Cent ans après la conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg : un point de vue protestant, pp. 37-52. – Franck Lemaître, Les tournants œcuméniques du XX<sup>e</sup> siècle et leur lien à la mission, pp. 53-64. – Nicolas Lossky, La mission dans la perspective orthodoxe, pp. 65-75. – Florian Rochat, Œcuménisme et radicalité de l'Évangile, pp. 76-86. – Marie-Hélène Robert, La nouvelle évangélisation, orientations de Vatican II et Edimbourg 2010 : mise en perspective, pp. 87-100.

### *Spiritus, 2011, n° 203*

**Dossier :** Mission et conscience écologique : Jacques Arnould, Une seule Terre, une seule humanité, un seul Sauveur, pp. 153-161. – Clodomiro L. Siller Acuna, Les autochtones, le monde et l'écologie aujourd'hui, pp. 162-169. – Roberto Tornicha Chapura, Vers une nouvelle spiritualité de convivialité respectueuse : mission et conscience écologique, un point de vue de l'Amérique latine, pp. 170-186. – Jose Thayil, Ecothéologie et spiritualité : une perspective asiatique, pp. 187-200. – Bede Ukwuije, Pour

une approche doxologique de l'environnement, pp. 201-210. – *Varia* : Christian de la Bretesche, Pour une inculturation réussie de l'Évangile : un apport de l'ingénierie sociale, pp. 211-232.

## V – INFORMATIONS DIVERSES

Le **CREMIC**, Réseau international de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, s'est doté d'un nouveau site internet : <http://sites.google.com/site/credicmonde/>  
Créé en 1979 à Lyon, le CREMIC a pour but de mener une réflexion historique sur les processus d'évangélisation outre-mer et leurs résultats. Son travail s'inscrit dans une perspective de « laïcité ouverte », visant à respecter les impératifs de la recherche scientifique, tout en établissant un dialogue avec les diverses communautés chrétiennes.

**The Theology in Global Perspective Series** : une collection à découvrir chez Orbis books, éditeur nord-américain (des Maryknoll Fathers) publiant dans le domaine de la missiologie.

Selon son éditeur Peter C Phan, « l'objectif de cette collection est d'entreprendre un réexamen des thèmes fondamentaux et doctrinaux du christianisme à la lumière de la nouvelle réalité mondiale. Alors que la théologie catholique traditionnelle s'enracine dans un point de vue essentiellement européen ou occidental, les ouvrages de la collection s'efforceront de prendre en compte les connaissances ainsi que l'expérience aussi bien des Églises d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine, d'Océanie que d'Europe et d'Amérique du Nord. Les défis que représentent pour la foi chrétienne les questions liées à la justice, à la paix et à l'intégrité de la création seront au cœur des préoccupations. Même si cette collection se veut ancrée dans la tradition catholique, les implications œcuméniques des théologies protestantes, orthodoxes et pentecôtistes (implications pour le monde catholique et réciproquement) ne seront pas négligées. »

Parmi les titres déjà publiés : Stephan B. Bevans, *An introduction to theology in global perspective*, 2011.

## VI – PERSONALIA

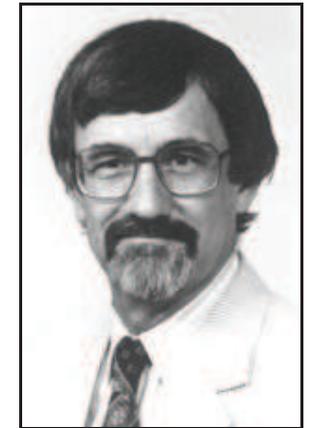
**David B. Barrett** (1929-2011)

David Barrett était connu au plan international, y compris dans le monde des sciences humaines, pour son importante contribution au domaine de la démographie religieuse. Il a été la cheville ouvrière et l'éditeur de la *World Christian Encyclopaedia : A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, 1900-2000*, publiée une première fois en 1985. Il fut co-éditeur de la deuxième édition de cet ouvrage de référence unique dans le domaine des statistiques religieuses parue en 2001 cette fois-ci en deux volumes : volume 1 : *A comparative survey of Churches and Religions in the Modern World* et volume 2 : *World Christian Trends, AD 30-AD 2200 : Interpreting the Annual Christian Megacensus*.

Originaire du Royaume-Uni, David Barrett commence sa carrière professionnelle dans le domaine de l'aéronautique. Consacré pasteur au sein de l'Église anglicane en 1955, il part au Kenya en 1956 comme missionnaire au service de la Church Missionary Society. Là il entreprend une première étude de terrain sur les appartenances ecclésiales. Parti pour les États-Unis en 1963, il étudie successivement à Union Theological Seminary puis Columbia University où il obtient son doctorat. Au cours des vingt années suivantes passées en Afrique de l'Est toujours comme missionnaire anglican, il étend progressivement ses recherches jusqu'à englober l'ensemble des religions sur le continent africain, puis dans le monde entier. En 1965, il fonde dans la capitale kenyane le World Evangelization Research Center, dont le siège se déplace en 1985 à Richmond, Virginie en même temps qu'il devient le Center for the Study of Global Christianity.

David Barrett était devenu chercheur indépendant, professeur dans le domaine de la missiologie (missiometrics) à Regent University, Virginie. Il était en outre conseiller auprès de l'United Bible Societies. Parmi ses nombreuses publications, on retiendra en particulier : *Schism and renewal in Africa : an analysis of six thousand contemporary religious movements* (1968) et *African initiatives in religion : twenty one studies from Eastern and Central Africa* (1971).

Sources : *IBMR*, vol. 35, 2011, n°4, pp. 205. Voir également la notice biographique publiée par le Gordon Conwell Theological Seminary : <http://www.gordonconwell.edu/resources/In-Memoriam-David-B-Barrett.cfm>



## **Assemblée-congrès annuel de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM)**

Paris, Défap, 102 Bd. Arago, 75014-Paris  
Vendredi 8 juin 2012 à 14h au samedi 9 juin à 16h

Au programme :

- le point d'un chantier sur la théologie missionnaire en Amérique latine avec Luis Martinez, la perspective d'un nouveau chantier sur la théologie missionnaire dans le Pacifique
- une réflexion sur la mission et l'évangélisation suite à la tenue de la conférence mondiale sur le sujet du Conseil œcuménique des Églises à Manille du 22 au 27 mars 2012
- une intervention à deux voix avec Jean-François Galinier Pallerola et Christophe Roucou sur les perspectives missionnaires de Vatican II dont on commémore le cinquantième anniversaire.

Renseignements et inscriptions : [info@afom.org](mailto:info@afom.org)

Site web de l'AFOM : <http://www.afom.org/>

✱

## **Colloque annuel du Centre de Recherche et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC)**

Montpellier, Villa Maguelone  
31 ter Rue Saint-Lazare, 34060-Montpellier  
mardi 28 août 2012 à 17h au samedi 1<sup>er</sup> septembre à 12h

Thème du colloque :

«Mission et cinéma. Films missionnaires et missionnaires au cinéma»

Renseignements et inscriptions : [ca.credic@gmail.com](mailto:ca.credic@gmail.com)

Site web du CREDIC : <http://sites.google.com/site/credicmonde/>