

Missiologie évangélique

Vol. 7, n° 1, 2019



Comité de rédaction

McTair Wall (Directeur de publication)

Daniel Hillion

Walter Rapold

Evert Van de Poll

Hannes Wiher

Missiologie évangélique est publiée deux fois par an sous la responsabilité du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF). Son objectif est de permettre la publication de travaux, d'études et de recherches missiologiques dans une perspective évangélique. La Bibliothèque Nationale de France a attribué un numéro ISSN à la revue (ISSN 2426-0452). Les auteurs qui souhaitent soumettre un article pour publication sont invités à prendre contact à l'adresse suivante :
missiologie.evangelique@gmail.com

Par ailleurs, nous souhaitons signaler que les auteurs des textes portent la seule responsabilité des opinions exprimées dans les articles, affirmations qui ne sont pas forcément celles de la rédaction.

Sommaire

- Les chrétiens d'origine maghrébine en France. Le rôle des valeurs sociales, culturelles et religieuses dans les processus de conversion et d'affiliation, partie 1 (Richard Kronk)
- Comment susciter des vocations missionnaires en Europe francophones aujourd'hui, partie 1 (Damien Wary)
- Kā Mana, une théologie de la reconstruction pour l'Afrique (Julien Coffinet)
- L'évangélisation : une activité intentionnelle ? (David Brown)
- Les réseaux sociaux : une nouvelle culture de honte ? (Lula Godoy)
- Recension de Stefan Paas, *Church Planting in the Secular West. Learning from the European Experience* (Hannes Wiher)
- Nouveautés

LES CHRÉTIENS D'ORIGINE MAGHRÉBINE EN FRANCE. LE RÔLE DES VALEURS SOCIALES, CULTURELLES ET RELIGIEUSES DANS LES PROCESSUS DE CONVERSION ET D'AFFILIATION (PARTIE 1)

Par Richard Kronk¹

1. Arrière-plan et objectifs de la recherche

L'implication de la France dans les pays du Maghreb à l'époque coloniale a favorisé, à partir du milieu du xx^e siècle, l'immigration de centaines de milliers de Maghrébins en France comme travailleurs agricoles, soldats ou encore étudiants. Ils ont fini par devenir des résidents en France et des citoyens français. Avec chaque vague de nouveaux arrivants s'est posée la question des différences et de la compatibilité entre la culture des immigrants maghrébins et la culture de leur pays d'accueil, la France. A l'époque des premières vagues d'immigration, ces questions de compatibilité culturelle et religieuse n'ont pas vraiment reçu de réponse et sont restées en suspens. Mais l'afflux important d'immigrants du Maghreb, souvent des familles entières, à partir du début des années 1970 a mis en lumière des différences fondamentales et apparemment irréductibles entre ces Maghrébins, musulmans dans leur grande majorité, et la France. Un aspect de ces différences se voit dans la séparation de la religion et l'État, la laïcité française.

Historiquement, les Églises chrétiennes, catholiques et protestantes, ont eu de nombreux contacts et échanges avec le monde musulman, depuis l'apparition de l'Islam au vi^e siècle². Bien que ces interactions aient été souvent conflictuelles et marquées par une méfiance mutuelle, l'Église de France (à la fois dans ses expressions catholique et protestante), depuis presque deux siècles, a consacré une partie de son effort missionnaire à l'annonce de l'Évangile parmi les musulmans. Depuis le milieu du xix^e siècle, cet effort a été tantôt facilité, tantôt gêné, par la domination coloniale de la France sur ce que l'on appelle aujourd'hui l'Algérie, la Tunisie et le Maroc. Bien que les résultats de cette entreprise missionnaire, mesurés en priorité par le nombre de convertis à la foi chrétienne, soient difficiles à quantifier³ on trouve des preuves de l'existence de chrétiens d'arrière-plan musulman dans les revues missionnaires, et sur les registres de

¹ Richard Kronk est professeur de missiologie au Toccoa Falls College en Georgia, USA. Cette étude est basée sur sa thèse de doctorat, obtenue à la Faculté de théologie évangélique de Louvain. Il a exercé un ministère parmi les maghrébins en France pendant plus de quinze.

² Sur ce sujet, on peut voir Karim AREZKI, « Les musulmans en France », *Les Cahiers de l'école pastorale*, 73, 2009, p. 26-48 ; Karim AREZKI, « Raisons théologiques et historiques du fondamentalisme islamique », *Théologie évangélique* 9, 3, 2010, p. 259-277 ; Karim AREZKI, « Naissance et développement de l'hostilité. L'islam radical, raisons et conséquences », *Théologie évangélique* 18, 1, 2019, p. 73-104.

³ Due à l'absence presque totale de statistiques historiques.

baptêmes⁴ des premières Églises fondées en France ou au Maghreb. Et l'on observe que le nombre de convertis de l'Islam au christianisme a augmenté, notamment avec l'extension de l'effort missionnaire envers les Maghrébins au cours du XIX^e et du XX^e siècle.

Les difficultés d'intégration des personnes d'origine maghrébine dans la société française en général ont fait l'objet d'innombrables études, et ont été la matière d'un grand nombre de débats politiques et sociaux. Ces difficultés s'expliquent par la différence de racines culturelles, politiques, sociales et religieuses entre la communauté maghrébine et la communauté française. Cette situation se trouve encore compliquée par la période coloniale, entre les années 1830 et le milieu du XX^e siècle. Alors qu'en Tunisie et au Maroc l'indépendance politique a été obtenue par des négociations avec la France, en Algérie l'indépendance a été arrachée à la France par un conflit militaire (entre 1954 et 1962). Ce dernier a laissé beaucoup d'amertume dans les deux camps.

À côté de ces aspects sociaux et culturels de l'immigration, et leurs implications pour le processus d'intégration, il y a aussi le fait que la conversion au christianisme amène des personnes d'origine maghrébine (dont l'immense majorité sont d'ex-musulmans) à entrer en contact avec la communauté chrétienne de France. Par définition, la conversion n'est pas seulement un phénomène individuel, mais aussi un phénomène social⁵. Alors, l'immigrant converti d'origine maghrébine est confronté au défi de l'intégration dans une sous-culture, dans les Églises protestantes évangéliques françaises (EPEF)⁶. Le converti vit des changements au niveau de sa vision du monde, de son cadre rituel et de son univers symbolique, processus que l'on considère comme la conséquence normale de la conversion⁷. Mais celui qui est d'origine maghrébine doit aussi s'adapter au groupe d'accueil et à la culture de celui-ci. Cela implique une adaptation à un nouveau réseau de relations, à un nouveau style de vie et à de nouveaux protocoles sociaux. Dans ce sens, on peut caractériser la conversion comme un processus de reconstruction de l'identité du converti, au cours duquel il doit négocier, souvent à travers une série d'événements d'affiliation et de désaffiliation, un nouveau « lieu de définition de soi ». Dans ce

⁴ Voir p. ex., Abu BANAAT, « Daisy Marsh. Missionary to the Kabyles, Effective Christian Kabyle Radio Ministry in the Light of Discriminatory Algerian Language Policies: 1973 – 1990 », *St. Francis Magazine*, vol. 2, n° 3, 2006, et Robin DANIEL, *This Holy Seed. Faith, Hope and Love in the Early Churches of North Africa*, Chester, Tamarisk Publications, 2010.

⁵ Voir Andrew BUCKSER et Stephen D. GLAZIER, *The Anthropology of Religious Conversion*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003 ; Lewis RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993 ; James RICHARDSON, « The Active vs. Passive Convert. Paradigm Conflict in Conversion - Recruitment Research », *Journal for the Scientific Study of Religion* 24.2, 1985, p. 163-179 ; Rodney STARK, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, San Francisco, Harper Collins Publishers, 1996 ; cf. Rodney STARK, *L'essor du christianisme. Un sociologue revisite l'histoire du christianisme des premiers siècles*, trad. Philippe Malidor, Charols, Excelsis, 2013.

⁶ Nous utiliserons le sigle EPEF dans la suite de ce travail pour désigner les Églises protestantes évangéliques françaises (affiliées au Conseil national des évangéliques de France).

⁷ RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, p. 14.

processus, il est amené à construire un nouveau groupe de référence au sein de la communauté religieuse qu'il a rejointe⁸.

Bien que des sources, tant catholiques⁹ que protestantes¹⁰, décrivent des expériences de conversion¹¹ et d'affiliation, la présente recherche s'est limitée aux expériences de conversion et d'affiliation de personnes d'origine maghrébine au sein des EPEF. On peut mentionner deux raisons de cette orientation particulière. Tout d'abord, la nature conversionniste des EPEF¹², ainsi que leur objectif « missionnel » fournissent un contexte idéal pour observer les interactions entre personnes d'origine maghrébine et les EPEF. Il est possible d'analyser et d'évaluer les processus de conversion et d'affiliation à partir de ces interactions. Deuxièmement, la présente recherche est née de l'intérêt de l'auteur pour les chrétiens d'origine maghrébine (COM) et les communautés évangéliques en France. Elle a été motivée par l'expérience acquise par l'auteur au cours de plus de quinze années d'activité missionnaire en France, à la fois dans les communautés des COM et dans des EPEF.

Les documents concernant l'histoire et le contexte de l'immigration en provenance d'Afrique du Nord montrent que la communauté maghrébine en France est un mélange de différentes origines nationales, de générations qui ont immigré à différents moments, et de sous-groupes religieux. Bien que majoritairement musulmane, cette communauté comprend aussi des populations minoritaires de chrétiens, de juifs et de personnes se déclarant sans religion. La présente recherche tente d'identifier les caractéristiques du processus de conversion et d'affiliation des COM, tout en repérant celles qui sont spécifiques à chaque sous-groupe de personnes d'origine maghrébine. Afin de mieux connaître la nature et les valeurs qui influencent la communauté des COM et de déterminer lesquelles s'appliquent à des sous-groupes de cette communauté, nous avons formulé les sous-questions suivantes :

⁸ Robert W. HEFNER, sous dir., *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 17.

⁹ Selon un article du journal catholique *La Croix* de juillet 2013, l'Église catholique de France accueille chaque année près de 300 convertis venant de l'Islam, dont l'immense majorité sont des personnes d'origine maghrébine. En ligne : <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/L-accueil-delicat-des-convertis-catholiques-venus-de-l-islam-2013-07-14-986203> (consulté le 14 octobre 2014).

¹⁰ L'étude académique la plus récente sur ce sujet est celle d'Evelyne Reisacher. Sa thèse de doctorat explore les défis de l'intégration des chrétiens algériens dans les EPEF de Paris. Voir Evelyne REISACHER, « The Process of Attachment between the Algerians and French within the Christian Community in France », thèse de doctorat soutenue au Fuller Theological Seminary en 2001.

¹¹ Les conversions à l'Islam ont aussi suscité l'intérêt des sociologues spécialistes des dynamiques de la situation religieuse en France. Un récent article de *La Croix* indique qu'il y aurait peut-être jusqu'à 3600 conversions à l'Islam par an en France, et jusqu'à une fourchette de 30 000 à 70 000 convertis au total. Voir Pierre SCHMIDT, « Les Nouveaux Convertis de l'Islam », *La Croix*, 24 août 2006. En ligne : http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-nouveaux-convertis-de-l-islam-NG_-2006-08-24-516065 (consulté le 16 octobre 2014).

¹² L'évangélisme a quatre traits caractéristiques : le bibliocentrisme, le crucicentrisme, l'appel à la conversion et l'activisme (sous la forme du service accompli pour Dieu). Voir David BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, Londres, Unwin & Hyman, 1989, p. 19.

- a) Qui sont les COM, où les trouve-t-on, et comment les identifier ? Quelles normes et valeurs sociales, culturelles et/ou religieuses peut-on identifier chez les COM, en rapport avec la conversion et l'affiliation ?
- b) Comment ces normes et valeurs agissent-elles comme inhibiteurs ou comme facilitateurs dans les processus de conversion et d'affiliation ?
- c) Comment les COM décrivent-ils les processus de conversion et d'affiliation qu'ils ont vécus ? Ces descriptions révèlent-elles des convergences autour de certains thèmes, ce qui pourrait permettre d'établir une typologie des conversions ?
- d) Dans quelle mesure des variables indépendantes, telles que l'âge, le sexe ou la génération d'une personne originaire du Maghreb peuvent-elles influencer son processus de conversion et d'affiliation ?

Étant donné que cette recherche porte aussi sur les réactions de la communauté religieuse à laquelle s'affilie les COM, les sous-questions suivantes concernant les EPEF ont été formulées :

- a) Quels traits caractéristiques d'une EPEF, dans ses rapports avec un COM, ont conduit à une affiliation à long terme de ce dernier ?
- b) Quelles sont les familles d'Églises (ou dénominations) qui sont mentionnées le plus fréquemment dans les récits de conversion et d'affiliation des COM ?
- c) Quelles sont les normes et valeurs sociales, culturelles et/ou religieuses présentes dans les EPEF qui contribuent au succès d'un processus de conversion et d'affiliation ?

En tant qu'organisation constituée de volontaires, l'Église, dans ce cas précis les EPEF, a besoin d'un apport net de conversions et d'affiliations réussies, pour pouvoir maintenir ses activités et se perpétuer jusque dans les générations futures. Si une communauté ne parvient pas à maintenir une croissance nette en nouveaux membres, elle est promise à terme à un effondrement¹³.

On peut aussi argumenter que les EPEF n'ont nullement besoin d'attirer de nouveaux membres issus de l'immigration, comme la communauté maghrébine, pour maintenir leur existence. De toute façon, la population majoritaire des Français qui ne sont pas membres d'une communauté immigrée, et qui sont des convertis et affiliés potentiels, est bien plus nombreuse que celles des communautés minoritaires¹⁴. Et bien

¹³ Si elle souffre, p. ex., d'un taux trop élevé de désaffiliation.

¹⁴ Selon les résultats du recensement de 2010, la France compte 64,7 millions d'habitants. Sur ce total, on estime qu'il y a 2 millions de protestants, soit de « culture » soit de conviction, parmi lesquels 750 000 seraient de tendance évangélique. Voir Sébastien FATH, « Praticants et lieux de culte », in Sébastien FATH et Jean-Paul WILLAIME, sous dir., *La Nouvelle France Protestante. Essor et recomposition au XXIème siècle*, Paris, Labor et Fides, 2011, p. 55. D'après des données de recensement publiées par l'INSEE en 2011, il y a 5,6 millions d'immigrants en France. En ligne : http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=NATTEF02162 (consulté le 17 novembre 2014). Sur la base de ces chiffres, si l'on compte 64,7 millions d'habitants moins 750 000 évangéliques moins 5,6 millions d'immigrants, cela laisse approximativement 58,4 millions de Français qui ne sont ni immigrants ni évangéliques, et qui sont des convertis et des affiliés potentiels.

que la croissance des Églises évangéliques issues de l'immigration ait été importante au cours des 30 dernières années¹⁵, celle-ci n'explique pas à elle seule la progression de l'évangélisme français¹⁶. Selon certaines estimations, le nombre d'évangéliques pratiquants en France est passé de 395 000 en 2005 à 460 000 en 2010¹⁷. Ces chiffres montrent qu'il y a suffisamment de conversions et d'affiliations à l'évangélisme parmi la population française non-immigrée pour permettre une croissance nette de la population évangélique en général.

Suite à l'arrivée de certains missionnaires américains en France dans les années 1980, une nouvelle approche a mis l'accent sur l'implantation d'Églises ethniques parmi les COM, selon le « principe de l'unité homogène » (*homogeneous unit principle*) développé principalement par le missiologue américain Donald McGavran¹⁸. La constatation de McGavran, que « les gens aiment devenir chrétiens sans avoir à franchir de frontières raciales ou linguistiques ou de classes sociales »¹⁹ a eu une grande influence et a donné naissance à une approche particulière, notamment au niveau des efforts missionnaires orientés vers les maghrébins. Certains missionnaires ont donc encouragé l'établissement d'Églises ethniques conservant les caractéristiques culturelles et linguistiques de la communauté maghrébine. Des convertis maghrébins ont dès lors pu s'affilier à des Églises composées de COM. Cependant, malgré l'attrait qu'elles peuvent exercer sur le plan culturel, seul un petit nombre d'Églises ethniques maghrébines de ce type ont vu le jour dans quelques agglomérations urbaines de France. De ce fait, la plupart des COM ont entamé un processus d'affiliation à des EPEF dans l'hexagone.

À l'image des dynamiques qui forment le contexte des échanges entre les personnes d'origine maghrébine et la culture d'accueil française, le processus de conversion et d'affiliation des COM au sein des EPEF est quelque chose de complexe, notamment sur le plan des valeurs sociales, culturelles et religieuses. Car comme nous l'avons suggéré, cela implique l'abandon de l'affiliation religieuse antérieure et l'adoption d'une nouvelle affiliation. S'affilier à une nouvelle communauté religieuse n'est pas une tâche facile. Comme Diane Austin-Broos explique : « Se convertir veut dire adopter une nouvelle identité, être prêt à apprendre, et à réorganiser et réorienter sa vie. Cela implique un ensemble de modes de transformation qui interagissent entre eux, qui généralement durent un certain temps et définissent une trajectoire cohérente. La conversion, ce n'est

¹⁵ Fath note en effet que le nombre d'Églises ethniques en France a augmenté de façon spectaculaire au cours de ces 30 dernières années. Voir Sébastien FATH, *Du Ghetto au Réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800 – 2005*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 227-228.

¹⁶ Fath a estimé qu'en 2005 les Églises évangéliques de migrants comptaient environ 45 000 personnes. Voir FATH, *Du Ghetto au Réseau*, p. 13.

¹⁷ Voir FATH, *La Nouvelle France Protestante*, p. 50.

¹⁸ Voir Donald MCGAVRAN, *Bridges of God. A Study in the Strategy of 1981 Missions*, New York, Friendship Press, 1955 ; Donald MCGAVRAN et Peter WAGNER, *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

¹⁹ MCGAVRAN, *Bridges of God*, p. 163.

ni faire du syncrétisme, ni simplement couper les ponts de manière absolue avec sa vie sociale passée. Ce processus d'apprentissage demande d'intégrer de nouvelles connaissances et une nouvelle expérience, et il prend du temps. »²⁰.

2. Méthode de la recherche

Nous avons mené un projet pilote²¹ à Mulhouse, en mai et juin 2012, pour tester l'hypothèse selon laquelle la réussite ou non d'une affiliation dans une EPEF était liée à l'expérience religieuse du COM. Pendant les entretiens menés dans le cadre de cette étude initiale, les COM ont décrit une série d'expériences d'affiliation, qui ont montré une multitude de défis par rapport à leur identité aux niveaux social, culturel et religieux. Certains ont décrit comment ils avaient réussi à relever ces défis avec succès, et à négocier une nouvelle identité construite sur leur nouvelle affiliation religieuse. Mais d'autres ont parlé de leur échec, malgré tous les efforts.

Les résultats de la Phase I suggéraient que l'expérience d'affiliation du COM était un processus complexe, qui allait bien au-delà d'un simple réagencement de la vie religieuse du COM. Il y avait en jeu aussi des aspects sociaux et culturels qui, étant donné le contexte de la présence des maghrébins en France, plaçaient le COM souhaitant s'affilier devant des défis particuliers. Par exemple, le fait de devoir adopter les valeurs et les normes de sa nouvelle communauté de foi, ou le fait de devoir établir de nouvelles relations tout en négociant des changements avec les relations anciennes – en particulier les amis et la famille qui ne faisaient pas partie de la nouvelle communauté religieuse.

L'enquête initiale constituée par la Phase I a donc permis de confirmer l'hypothèse de départ concernant l'affiliation. Deux autres phases ont ensuite été menées, en partie pour valider les résultats de la Phase I, mais aussi pour étendre le champ de l'enquête en augmentant le nombre de répondants, et pour tenter de déterminer si des particularités régionales pouvaient être identifiées, concernant les processus de conversion et d'affiliation des COM. La Phase II, menée en mai-juin et octobre-novembre 2013, a consisté en une répétition de l'enquête de terrain de la Phase I, ainsi que des entretiens semi-directifs des COM à Marseille et en Île-de-France.

Enfin, la Phase III a été conçue pour fournir un moyen de s'interroger sur une partie des résultats des entretiens des Phases I et II, sous une autre perspective. L'idée était de les comparer à l'ensemble des données concernant les normes et les valeurs des EPEF. Ces données ont été obtenues par des entretiens approfondis avec les pasteurs de certaines EPEF qui avaient été mentionnées dans les récits de conversion et d'affiliation obtenus dans les entretiens avec les COM. Dans cette troisième phase, le but était de voir comment les représentants des communautés religieuses d'accueil percevaient les processus de conversion et d'affiliation des COM. Ces entretiens étaient aussi calibrés de

²⁰ Diane Austin-Broos, « The Anthropology of Conversion. An Introduction », in BUCKSER et GLAZIER, *The Anthropology of Conversion*, p. 2.

²¹ Appelé ci-après « Phase I ».

manière à comprendre comment ces Églises avaient réagi aux efforts des COM pour s'affilier. Le but était aussi d'identifier le rôle que certaines normes et valeurs de ces communautés ont joué dans le succès ou l'échec des processus d'affiliation.

3. Résultats et analyse

3.1 Conversion

Les efforts menés durant les Phases I et II nous ont permis de réaliser des entretiens avec 55 COM²² : 15 de Mulhouse, 20 de Marseille et 20 de Paris. Le Tableau 1 détaille la représentativité relative des répondants par groupe ethnique et nationalité.

Tableau 1 - Représentativité relative des répondants par groupe ethnique et nationalité

Ethnie et nationalité	Population*	% de la PM** totale	Nombre de répondants	% du total
Arabe d'Algérie	800 000	37,9%	18	32,7%
Kabyle d'Algérie	537 000	25,4%	22	40%
Arabe du Maroc	525 000	24,9%	11	20%
Arabe de Tunisie	250 000	11,8%	4	7,3%
Total	2 112 000		55	

(*Voir note en bas de page²³)

(**PM = Population d'origine maghrébine)

La représentativité des répondants par sexe apparaît sur le Tableau 2. Il est intéressant de noter que la répartition relative par sexe de l'échantillon est environ la même que celle donnée par les statistiques démographiques officielles pour la population totale d'origine maghrébine.

²² Ce taux de réponse peut sembler faible, mais le but n'était pas de faire une recherche quantitative. En réalité cet échantillon représente une bonne moyenne pour effectuer une analyse qualitative suffisante pour la question traitée dans cette recherche. Evelyne Reisacher, p. ex., a basé sa recherche qualitative sur un échantillon de cinquante répondants à Paris (voir REISACHER, « The Process of Attachment between the Algerians and French within the Christian Community in France ») ; cf. David GREENLEE et Rick Love, sous dir., *In From the Straight Path to the Narrow Way. Journeys of Faith*, Waynesboro, Authentic Media, 2006 ; Seckler base sa recherche sur un échantillon de quarante répondants au Cambodge (voir Thomas SECKLER, « Experiencing the Gospel. An Examination of Muslim Conversion to Christianity in Cambodia », thèse de doctorat soutenue à la Trinity Evangelical Divinity School en 2018). On peut aussi noter le défi d'obtenir des entretiens dans la population visée. Étant donné qu'il s'agissait d'entretiens personnels et non pas de sondage anonymes, le nombre de répondants reste toujours modeste.

²³ Source : Global Research, International Mission Board, Global Status of Evangelical Christianity, Listing of Unreached People Groups, Church Planting Progress Indicators Database, état des données à la date du 1er février 2014 ; <http://public.imb.org/globalresearch/Pages/ResearchData.aspx> (consulté le 3 mars 2014). D'autres groupes ethniques originaires du Maghreb (comme les Berbères du Rif et du Moyen Atlas au Maroc, et les Chaouis d'Algérie) sont présents en nombre restreint en France. Comme leur nombre est de beaucoup inférieur à celui des groupes principaux cités, nous ne les avons pas inclus en tant que tels dans cet étude.

Tableau 2 - Représentativité relative des répondants par sexe

Sexe	Population***	% de la P M totale****	Nombre de répondants	% du total
Hommes	1 136 860	53,8%	33	60%
Femmes	975 140	46,2%	22	40%
Total	2 112 000		55	

(***Voir note en bas de page²⁴)

(****Voir la note 16 ci-dessus)

Les entretiens approfondis menés dans le cadre de cette recherche ont suivi la méthode semi-directive. Il a été demandé aux participants de raconter leurs expériences de conversion. À partir des entretiens effectués, des catalyseurs de conversion ont été repérés, intégrés dans une base de données, et plus tard révisés et consolidés. Le Tableau 3 donne un résumé des principaux facteurs ou « valeurs attractives » que les COM ont identifiés qui ont contribué de manière importante à leur expérience de conversion.

Tableau 3 - Comparaison entre les catalyseurs / « valeurs attractives » ayant influencé la conversion de COM à Mulhouse, à Marseille et à Paris

Catalyseurs / « valeurs attractives »	Mulhouse (n=15)	Marseille (n=20)	Paris (n=20)	Total général (n=55)	Pourcentage du total général
Église	11	11	15	37	70
Ami(e)	10	6	13	29	53
Membre la famille	5	8	5	18	34
Bible	6	5	7	18	34
« Événement surnaturel »	4	3	6	13	25
Médias chrétiens	0	5	3	8	15
Crise	2	4	1	7	13
Missionnaire	3	2	1	6	11
Pasteur / Responsable d'Église	0	0	1	1	2

Plusieurs choses importantes ressortent des données de ce tableau. Premièrement, le nombre d'aspects cités montre de façon évidente que beaucoup de COM identifient plus d'un facteur ayant joué un rôle crucial dans leur conversion. Ce fait est corroboré

²⁴ Chiffres repris de « Fiches Thématiques », *Immigrés et descendants d'immigrés en France*, édition 2012. En ligne : http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ref/IMMFRA12_g_Flot1_pop.pdf (consulté le 3 mars 2014).

par les résultats de plusieurs autres études qui attribuent aussi la conversion à de multiples facteurs, qui avec le temps ont contribué à présenter à la personne une réalité spirituelle alternative suffisamment plausible pour qu'elle y adhère finalement et se convertisse²⁵.

Deuxièmement, les données du tableau montrent la prédominance de deux aspects : l'Église et l'ami(e). Ces influences ont été mentionnées respectivement par 70% et 53% des répondants comme étant des facteurs déterminants dans leur conversion.

Le rôle essentiel de l'Église dans le processus de conversion est intéressant pour plusieurs raisons. Mais avant d'examiner l'impact supposé de « l'Église », il est important de clarifier le fait que ce terme ne désigne pas le bâtiment où les chrétiens se réunissent. En effet, aucun des répondants n'a mentionné une seule fois une Église chrétienne comme étant un bâtiment, situé dans un certain lieu et avec une architecture particulière. Cela semble être dû en partie au fait que les bâtiments d'églises de la plupart des EPEF n'ont vraiment rien de remarquable, souvent pour des raisons financières. Mais on peut aussi expliquer cela par le fait que les chrétiens évangéliques insistent sur la dimension spirituelle et théologique de l'Église. Dans ce sens, « l'Église » désigne en priorité la communauté des croyants. Mais une communauté qui se réunit en général le dimanche matin pour exprimer leur identité chrétienne par un rassemblement et un culte publics comprenant une dimension rituelle²⁶. Mais le terme « Église » peut aussi faire référence à d'autres réunions²⁷ qui ont lieu à des moments autres que le dimanche matin et dans des endroits autres que le bâtiment d'église, le plus souvent au domicile de membres de l'Église. La perspective de Penny Becker dans son étude sur les Églises locales chrétiennes est pertinente à ce sujet.

Appeler une congrégation (ou Église locale) un « lieu de culte » peut sembler une redondance. En effet, par définition une congrégation religieuse est une communauté qui pratique un culte [...]. Nous entendons « culte » ici au sens large. Cela comprend les messes ou services qui ont lieu chaque semaine, le dimanche ou le samedi (ou parfois un autre jour) selon la tradition particulière et la taille de la

²⁵ Voir HEFNER, sous dir., *Conversion to Christianity* ; Simon Coleman, « Continuous Conversion ? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion », in BUCKSER et GLAZIER, *The Anthropology of Conversion*, p. 15-28 ; GREENLEE et LOVE, sous dir., *From the Straight Path to the Narrow Way* ; Dudley J. WOODBURY, Russell G. SHUBIN et G. MARKS, « Why Muslims Follow Jesus. The results from a recent survey of converts from Islam », *Christianity Today*, vol. 51, n° 10, 2007, 80-84

²⁶ Voir Nancy T. AMMERMAN, *et al.*, sous dir., *Studying Congregations. A New Handbook*. Nashville, Abingdon Press, 1998 ; Penney Edgell BECKER, *Congregations in Conflict. Cultural Models of Local Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. AMMERMAN, *et al.*, p. 87, appellent la communion fraternelle.

²⁷ Souvent sous la forme de sous-groupes affinitaires, plus petits que la grande communauté.

congrégation. Mais cela comprend aussi la vie religieuse de la congrégation dans un sens plus large.²⁸

La mention de l'Église dans le Tableau 3 ci-dessus qui joue un rôle clé dans la conversion veut donc dire que la personne d'origine maghrébine a eu, d'une manière ou d'une autre, un contact avec une EPEF avant sa conversion. La mise en valeur de ce contact avec l'Église et que cette personne considère que ce contact a contribué à sa conversion, d'où le fait qu'elle ait mentionné ce contact dans son récit de conversion.

Au regard de la signification attachée au mot « Église » que nous venons d'évoquer, et du rôle que celle-ci peut jouer dans la conversion au christianisme de personnes originaires du Maghreb, il est intéressant de noter que la théologie islamique tente de décourager les musulmans d'entrer dans des églises ou de participer aux activités des communautés chrétiennes. Ceci est dû en grande partie au fait que la pratique religieuse des chrétiens est considérée comme une abomination par les musulmans, en comparaison de leur propre pratique. Car le culte que les chrétiens rendent à Jésus contredit les doctrines fondamentales de l'islam concernant l'unicité d'Allah²⁹. En conséquence, les personnes d'origine maghrébine, qui ont subi une forte influence islamique dans leur enfance³⁰, sont en général prédisposées à éviter tout contact intentionnel avec les Églises chrétiennes.

Troisièmement, étant donné les différences sociales, culturelles et religieuses qui existent entre les personnes originaires du Maghreb et les membres des EPEF, on peut s'attendre à ce que ces différences soient des obstacles à la conversion plutôt que des facteurs favorables. Cela peut s'expliquer par le fait que les Églises locales développent progressivement, au cours de leur vie, une culture distincte qui reflète en partie l'héritage socioculturel commun de ses membres. Cela est particulièrement vrai pour les Églises qui suivent le modèle professant et d'affiliation volontaire³¹. Ainsi, avec le temps, une congrégation développe « un réseau complexe de signes, de symboles et de conventions – en un mot, une sous-culture – qui acquiert sa propre logique et qui

²⁸ BECKER, *Congregations in Conflict*, p. 55-56. À partir de son étude sur les Églises américaines, Becker identifie quatre types d'Églises locales : 1) l'Église en tant que fournisseur de biens et de services, 2) l'Église en tant que famille, 3) l'Église en tant que communauté de relations proches et de valeurs partagées, et 4) l'Église en tant qu'acteur engagé dans son environnement social. Chacun de ces types, selon Becker, est le reflet d'un « ensemble de façons particulières de comprendre la mission et l'identité de l'Église dans son environnement culturel local... [ce qui conduit à définir]... des façons particulières de comprendre comment l'Église doit s'organiser en vue d'obtenir tels ou tels résultats » (Voir BECKER, *Congregations in Conflict*, p. 11). Une question intéressante à explorer serait de se demander si certains types d'Églises sont plus favorables que d'autres à la réussite d'une affiliation durable des COM. Mais cette question dépasse malheureusement les limites de notre recherche.

²⁹ Voir Christine SCHIRRMACHER, *The Islamic View of Major Christian Teachings. The Role of Jesus Christ, Sin, Faith and Forgiveness - Essays*, vol. 2, coll. The WEA Global Issues Series, Bonn, Culture and Science Publications, 2008 ; cf. Christine SCHIRRMACHER, *L'islam. Histoire – Doctrines – Islam et christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Jacques Streng, Charols, Excelsis, 2016, p. 237-253.

³⁰ Ce qui n'est pas le cas de toutes.

³¹ Voir AMMERMAN, *et al.*, *Studying Congregations* ; BECKER, *Congregations in Conflict*.

fonctionne selon une manière particulière à ce groupe »³². Dans les EPEF, la sous-culture qui est produite est façonnée par les membres qui ne sont pas d'origine maghrébine. Ainsi, cette sous-culture va vraisemblablement refléter les normes et les valeurs qui ne correspondront pas forcément aux valeurs culturelles des maghrébins. Cela peut même donner lieu à un conflit culturel³³. La « distance culturelle » qui peut exister entre les membres des EPEF et les gens qui sont à l'extérieur de ces communautés (*outsiders*) se trouve exacerbée lorsque ces *outsiders* sont des immigrants d'origine maghrébine. En fin de compte, au regard de la distance sociale, culturelle et religieuse, si évidente, entre les EPEF et les personnes originaires du Maghreb, l'influence de l'Église sur la conversion des COM apparaît d'autant plus étonnante.

Quatrièmement, il est évident que la missiologie évangélique a fait des progrès substantiels en ce qui concerne la compréhension d'autres cultures et la nécessité de développer des normes et valeurs permettant de construire des ponts transculturels. Cependant, les résultats des entretiens montrent que la plupart du temps, les EPEF ne faisaient pas d'efforts pour construire des passerelles qui faciliteraient l'accueil des personnes d'origine maghrébine. Quand nous avons demandé aux COM quels efforts visibles les Églises avaient faits pour les accueillir, la plupart ont répondu « aucun ».

Cinquièmement, étant donné la nature relationnelle des personnes d'origine maghrébine, on n'est pas surpris de constater que la dimension relationnelle a eu une grande importance dans leur cheminement vers la conversion. Les spécialistes des modèles de conversion³⁴ sont d'accord pour dire que le fait d'acquérir et de conserver du capital social joue un rôle crucial dans le processus de conversion et dans la décision ultime que la conversion implique. Rambo note :

Une observation constante, dans les études sur la conversion, c'est l'importance d'établir très tôt un lien entre le converti potentiel et un membre du nouveau groupe religieux. Ce lien est au cœur de la gratification émotionnelle que la nouvelle communauté religieuse peut apporter. Pour certains, c'est le contact avec un leader charismatique qui est marquant et important. Pour d'autres, établir un lien (ou intensifier un lien préexistant) avec une personne ordinaire sera suffisamment important en soi. *De nombreux chercheurs ont observé qu'une part importante des conversions se fait au travers de liens d'amitié ou familiaux.*³⁵

³² AMMERMAN, *et al.*, *Studying Congregations*, p. 78.

³³ À ce propos, Ammerman et al., estime que les membres d'une Église ont des chances « de parler le même langage, probablement avec le même accent ; de venir d'arrière-plans semblables au niveau de leur éducation, leur profession et leur statut social ; de faire partie du même groupe ethnique. Les croyants ont en effet tendance, avec le temps, à se constituer en sousgroupes, où ils peuvent s'asseoir à côté de gens avec qui ils ont des affinités et des ressemblances. » (Ammerman et al., 80). Voir aussi : "Donald A. McGavran and C. Peter Wagner and the development of the homogeneous unit principle as an essential factor for church growth", *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 3rd edition, 1991).

³⁴ Voir Laurence Iannaccone, « Religious Practice. A Human Capital Approach », *Journal for the Scientific Study of Religion* 29.3, 1990, p. 297-314 ; RAMBO, *Understanding Religious Conversion* ; Rodney STARK et Roger FINKE, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Los Angeles, University of California Press, 2000.

³⁵ RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, p. 83. Ce n'est pas l'auteur qui le souligne.

D'autres chercheurs vont encore plus loin, en insistant sur le fait que les relations interpersonnelles entre le converti potentiel et un membre de la nouvelle communauté religieuse sont une condition essentielle de la conversion. Selon David Snow et Cynthia Phillips :

Parmi les supposés facteurs déclencheurs d'une conversion, celui que l'on considère comme le plus important c'est qu'un lien interpersonnel positif se développe entre le converti potentiel et l'un ou l'autre des membres du nouveau mouvement... Le fait qu'une relation affective interpersonnelle entre le converti potentiel et un ou plusieurs membre(s) de la nouvelle communauté constitue une condition nécessaire de la conversion n'a rien de surprenant. Ce type de lien peut permettre de combler le déficit d'information qui existe entre le converti potentiel et le nouveau mouvement, (et) d'accroître la crédibilité du message et de sa cause (...).³⁶

L'importance de ce lien relationnel pour les personnes d'origine maghrébine est décrite dans l'expérience d'une répondante de la manière suivante :

[Un jour] après être sortie d'un magasin, j'ai perdu mon chemin. J'ai rencontré une dame à un arrêt de bus. En fait, elle n'attendait pas le bus mais elle venait de sortir d'un bureau de poste situé juste devant. Je lui ai demandé le chemin et quel bus je devais prendre pour aller là où je souhaitais. Mais elle m'a dit : « J'ai une voiture, et si vous voulez, je peux vous ramener chez vous, ce n'est pas loin. » C'est vrai que le bus devait faire un grand détour avant d'arriver chez moi, alors qu'en voiture c'était plus direct. Donc, elle m'a ramenée à la maison, et en chemin nous avons parlé de plein de choses. À un moment elle m'a dit qu'elle était chrétienne. Je lui ai dit que j'étais musulmane mais pas vraiment pratiquante ; chaque année j'essayais de suivre le jeûne musulman, mais c'était tout. Après ce jour-là, la dame me rendait visite de temps en temps, et j'écoutais ce qu'elle avait à me dire. Je ne connaissais personne d'autre en France. Un jour, elle est venue chez moi et elle m'a dit que le dimanche suivant une rencontre allait avoir lieu dans son église, et que si je voulais venir je serais vraiment la bienvenue. Et donc, ce dimanche-là, je suis allée avec elle à l'église.³⁷

L'accompagnement d'un(e) ami(e) est important dans le processus de conversion aussi pour d'autres raisons³⁸ :

1. Un(e) ami(e) est généralement perçu comme quelqu'un en qui on peut avoir confiance, et comme une source fiable d'information. Les croyances religieuses paraissent souvent bien étranges ou bizarres aux non-initiés, mais quand une personne que l'on connaît et en qui l'on a confiance adhère à ces croyances, on est plus enclin à les considérer comme valides et à s'y intéresser davantage.

³⁶ David Snow et Cynthia Phillips, « The Lofland Stark Conversion Model. A Critical Reassessment », *Social Problems* 27.4, 1980, p. 440.

³⁷ Entretien mené par l'auteur, 2:3.

³⁸ Voir p. ex., AMMERMAN, *et al.*, *Studying Congregations*, p. 109.

2. Les relations personnelles peuvent aussi servir à valider objectivement un système de croyances : un converti potentiel peut observer chez un ami(e) quel impact ses croyances ont dans sa vie.

Sixièmement, un nombre relativement faible de répondants (seulement 2 sur 15) ont cité une crise comme étant un facteur ayant contribué à leur conversion. Et cela, malgré le voyage que leur migration vers la France a impliqué, parfois pour fuir la violence, qu'il s'agisse de la violence d'Etat³⁹ ou des violences familiales. Selon plusieurs modèles théoriques de conversion, la crise est un facteur fondamental de la conversion, notamment lorsqu'il s'agit d'une conversion d'une religion héritée par tradition à une nouvelle religion⁴⁰. Dans ce sens, Rambo affirme : « Une forme de crise précède habituellement la conversion... cette crise peut être d'origine religieuse, politique, psychologique ou culturelle »⁴¹. Les moments de crise peuvent conduire à se concentrer sur la question de la survie dans l'au-delà, question à laquelle les gens vont chercher des réponses dans la religion et la philosophie. Selon Gordon Allport, c'est dans ces moments quand « la conscience religieuse est plus aiguë. Beaucoup de gens sont religieux seulement dans les moments de crise ; le reste du temps, ils mènent leur vie confortablement sans Dieu, en se contentant de laisser dormir leur sentiment religieux... »⁴².

Ainsi, un contexte de crise peut pousser un individu à réévaluer sa culture et sa religion, et leur capacité ou non à donner des réponses adéquates pour résoudre la crise. Dans la mesure où ces réponses religieuses ou philosophiques seront considérées comme insuffisantes ou inadéquates, le contexte de crise peut pousser à explorer de nouvelles alternatives⁴³. Dans le cas de la personne maghrébine, on peut imaginer que le conflit politique des années 1990⁴⁴ a pu inciter beaucoup de personnes d'origine maghrébine à explorer des expressions religieuses alternatives. Cependant, les données collectées lors de nos entretiens ne sont pas suffisantes pour confirmer la thèse selon laquelle la crise serait une composante essentielle de la conversion des Maghrébins au christianisme.

³⁹ Depuis la seconde guerre mondiale, l'Algérie a été le théâtre de deux guerres civiles sanglantes : de 1954 à 1962, la guerre d'indépendance ; et dans les années 1990, le conflit entre le gouvernement et le fondamentalisme islamique. Chacun de ces conflits a entraîné une vague d'immigration vers la France.

⁴⁰ Comme c'est le cas pour les musulmans qui se convertissent au christianisme (voir ALLPORT, *The Individual and His Religion* ; RAMBO, *Understanding Religious Conversion* ; Rodney STARK et William BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Publishers, 1987).

⁴¹ RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, p. 44.

⁴² Gordon ALLPORT, *The Individual and His Religion. A Psychological Interpretation*, Londres, Macmillan Publishing, 1967, p. 10.

⁴³ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁴ Pendant ce temps, la rhétorique et des programmes politiques islamistes étaient très présents, et a provoqué une vague de migration du Maghreb vers la France (et d'autres pays).

COMMENT SUSCITER DES VOCATIONS MISSIONNAIRES EN EUROPE FRANCOPHONNE AUJOURD'HUI (PARTIE 1)

Par Damien Wary¹

INTRODUCTION

« La vocation c'est avoir pour métier sa passion » a affirmé Stendhal. Cette définition a cela de bon qu'elle n'est pas restrictive (au seul « ministère à plein temps »), mais aussi qu'elle lit la vocation à la fois avec une réalité concrète, un métier, et une réalité plus intérieure, la passion. Ainsi, si la vocation dans la Bible est d'abord l'appel de Dieu adressé à tous les croyants pour suivre le Christ, une seconde réalité vient se greffer sur le même modèle : les vocations particulières (pasteur, missionnaire, etc.). Ces vocations sont à la fois une réalité concrète (du temps y est consacré) et une réalité intérieure, une véritable passion. Nous voulons ici mettre en lumière la manière dont ces vocations spécifiques de missionnaires peuvent être suscitées. Bien entendu, d'après le début du chapitre dix de Luc on pourra répondre : Pourquoi se fatiguer à chercher la manière, car le moyen est donné ici clairement : la prière ! Ce n'est pas faux. Mais doit-on s'arrêter là ? Si la prière est décrite ici comme le fondement indispensable, la première action de foi de tout chrétien cherchant à susciter davantage de vocations missionnaires, on ne peut se résoudre à se dédouaner en réduisant tout effort à ce seul moyen. Dans sa grâce, Dieu utilise de multiples procédés pour nous mettre en mouvement, pour nous envoyer en mission. Ainsi, tout en étant conscient du rôle de la souveraineté divine dans la distribution des divers ministères (Eph.4.7-16), on cherchera à mettre à jour les divers ressorts (théologiques, sociologiques, psychologiques, pratiques, historiques, etc.) qui peuvent entrer en jeu dans l'apparition d'une vocation missionnaire². Si Dieu demeure la cause première, celui qui appelle et suscite la vocation missionnaire, cela n'empêche pas de pouvoir discerner les causes secondes, que Dieu utilise dans sa souveraineté, pour susciter des vocations missionnaires³.

Plusieurs auteurs se sont intéressés aux vocations, que ce soit sous l'angle de leur développement individuel ou encore de notre besoin collectif. Force est de constater pourtant que lorsqu'on arrive à tenter de considérer leurs genèses, les informations obtenues se font aussi précises qu'un manuel d'embryologie du XVII^{ème} siècle. Dès que

¹ Damien Wary est pasteur-implanteur avec l'union d'Églises Perspectives en France, doctorant à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine (FLTE) et vice coordinateur du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF).

² Pour le lien entre la prière et les actions qui en résultent dans le désir de susciter des vocations voir, C. TOURAILLE, « Mais priez donc le Maître de la moisson... », *L'appel au ministère presbytéral* n° 1213, mars-avril 1983, p.115-122.

³ Pour une approche simple, claire et lapidaire des notions de causes premières et secondes au sein d'un beau chapitre sur la providence divine, voir Wayne GRUDEM, *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010, p. 338. Pour le lien avec notre sujet, voir Colin MARSHALL et Tony PAYNE, *L'essentiel dans l'Église. Apprendre de la vigne et de son treillis*, Lyon, Clé, 2014, p. 148-149.

l'on parle de *la manière* de susciter une vocation, on en arrive assez rapidement à des considérations purement pragmatiques basées sur l'expérience sans faire recours à un examen plus minutieux des moyens mis en cause. On en arrive souvent alors à se retrouver face un inventaire à la Prévert, certes utile, mais un peu déroutant : « Comme cela ressort de beaucoup de témoignages, la conviction d'une vocation missionnaire peut être suscitée par la lecture de la Bible, d'un article ou d'un livre missionnaire, par l'écoute d'un témoignage ou d'un besoin général ou particulier, ou par le défi lancé par une personne proche. »⁴ En effet, de nombreux ouvrages ou articles se concentrent sur le leadership, la formation de responsables, sans se concentrer sur ce qui peut faire naître une vocation⁵.

Voilà donc un ensemble de considérations qui nous a poussé à formuler notre problématique de la sorte : Comment susciter davantage de vocations missionnaires en Europe francophone aujourd'hui ?

DEFINIR LE PROBLEME

La première partie de notre travail s'intéresse à la circonscription de la problématique en se posant quelques questions de base. On ne pourra pas « refaire la roue », mais il faut néanmoins mettre au clair certains choix cruciaux.

SUSCITER

D'abord le choix du mot « susciter » implique que l'on reconnaisse la présence d'une vocation interne⁶, un appel intérieur dans le cœur de la personne appelée. Il nous semble ainsi que le mot « susciter » tient compte du fait qu'il faille toucher la personne de manière holistique et en profondeur : on rejoint ici la notion biblique de « cœur »⁷. Deux implications en découlent :

⁴ Hannes WIHER, sous dir., « Le ministère missionnaire », in IDEM., *Bible et mission (vol.2). Vers une pratique évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 104. Dans un registre un peu plus développé, mais lié cette fois à la vocation du prêtre catholique, on notera les quelques lignes éclairantes de L. Sempé qui invitent, pour « provoquer l'éveil des vocations », à être soi même l'exemple vivant d'un bon prêtre, lire des biographies de modèles, voir le prêtre en action dans la liturgie, avoir des entretiens personnels, tenir compte de l'influence de la famille proche, faire vivre des expériences sur le terrain et parler régulièrement du sujet de la vocation. Voilà de bonnes pistes encore à confirmer ou infirmer dans le travail qui va suivre. Voir L. SEMPÉ, « Vocation », in A. VACANT *et al.*, sous dir., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome XV, Paris, Letouzey et Ané, 1950, surtout Col. 3175.

⁵ Voir p. ex., Armand HEINIGER, « Comment conseiller les jeunes pour le service chrétien », *Perspectives missionnaires* 6, 1983, p. 52-67 ; Paul BEASLEY-MURRAY, *Dynamic Leadership. Rising above the chaos of the one-man band*, Eastbourne, Marc Publications, 1990 ; MARSHALL et PAYNE, *L'essentiel dans l'Eglise*. On est même étonné de l'absence de mention de ce rôle dans les tâches du missionnaires recensées par Hiebert, particulièrement dans le rôle du missionnaire dans son Église d'envoi (voir Paul G. HIEBERT, *Mission et culture*, Saint-Légier, Editions Emmaüs, 2002, p.297-323. De son côté Oswald Sanders encourage fortement le missionnaire à susciter d'autres missionnaires mais sans forcément proposer des pistes concrètes dans son exhortation (voir Oswald SANDERS, *Spiritual Leadership*, Chicago, Moody Bible Institute, 1967, p. 137-141).

⁶ Cf. 1 Tim.3.1 qui utilise les terme « aspirer » et « désirer » (BDS).

⁷ B.O. BANWELL, « Heart », in J.D. DOUGLAS et N. HILLYER, sous dir., *The Illustrated Bible Dictionary*, vol. 2, Londres, IVP, 1980, p. 625-626.

1. L'approche devra se faire de manière holistique et donc pluridisciplinaire (il faudra prendre en compte l'ensemble de la personne dans ses composantes sociologique, physique, spirituelle, psychologique, etc.)

2. L'approche devra s'axer sur les motivations profondes et non se concentrer uniquement sur les comportements visibles qui en découlent.

Ainsi on entend par « susciter » davantage le fait de mettre en place un environnement favorable tenant compte de toutes les parcelles et de la complexité de la personne humaine, et ceci sans imposer des actes de manière unilatérale mais plutôt en visant le cœur et en s'attendant avec foi à l'intervention divine. Une citation d'Antoine de Saint Exupéry résume cela admirablement : « Quand tu veux construire un bateau, ne commence pas par rassembler du bois, couper des planches et distribuer du travail, mais réveille au sein des hommes le désir de la mer grande et belle »⁸. On entrevoit déjà même une bribe de réponse ici dans le fait que susciter un désir doit amener à replacer le choix à faire (la vocation missionnaire) dans une réalité plus grande et belle (le plan de Dieu, l'Évangile⁹).

Le désir mimétique tel qu'énoncé par René Girard¹⁰ pourrait nous sembler une bonne explication à la vocation. Néanmoins, la tentation du désir mimétique serait d'aboutir à une sorte de dissolution du « je » dans le désir d'un « tu » plutôt qu'à une véritable appropriation du sujet. On obtiendrait alors une sorte d'introjction

⁸ L'origine exacte de la citation est débattue. Plusieurs l'attribuent à Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*, Paris, Gallimard, 2000 (sans préciser la page). Pour plus de détails sur ces débats voir : <http://www.la-grange.net/2010/12/29/saint-exupery> (consulté le 25 janvier 2019).

⁹ Chappuis entrevoit cette réalité à la base de ce qu'il nomme la « passion missionnaire » en montrant comment, au fil de l'Histoire de l'Église, cette passion a évolué (flux et reflux) en se mêlant aux désirs d'expansion économique, culturels et politiques (voir Jean Marc CHAPPUIS, « La passion missionnaire. Son origine, son histoire. A-t-elle un avenir ? », *Perspectives missionnaires* 15, 1988, p. 39-52).

¹⁰ Voir René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p. 307-349. Si l'approche de Girard peut nous aider à mieux saisir l'importance de ce qu'il appelle la psychologie interindividuelle et l'impact effectif du désir d'un sujet sur le désir d'un autre sujet, nous affirmerons néanmoins qu'il peut y avoir désir sans violence et bouc émissaire, comme dans le cas de la vocation missionnaire. Pour une approche de la position de Girard et de Dupuy, et l'argumentation sur une possibilité de désir sans violence mimétique, voir l'article suivant : Gilles LE CARDINAL, « A la recherche de modèles formels de la genèse et de la dynamique des comportements sociaux. A partir des travaux de Jean Pierre Dupuy et de René Girard », *Revue d'éthique et de théologie morale* 253, mars 2009, p. 69-99. L'auteur affirme notamment qu'« il existe un vrai désir, propre à chacun, qui consiste à mettre au monde l'être unique que nous sommes appelés par le père à devenir ». Nous suivons cette thèse sur la possibilité d'un désir autre que mimétique, mais aussi d'un « désir mimétique-attraire » bénéfique. En effet, le désir mimétique peut toujours jouer une part dans le processus de jaillissement d'un désir personnel sans pour autant impliquer la violence car la représentation de l'objet désiré que chaque être se fait est multiple (contrairement à l'objet qui lui est unique) mais aussi car elle ne prive pas forcément l'autre de l'objet désiré. De plus, dans notre cas, l'objet désiré (la mission) n'étant pas un besoin personnel à combler mais plutôt à l'inverse, un sacrifice du moi (et non d'un tiers) au profit d'un être transcendant, le désir peut d'autant plus être à la fois mimétique et sans rivalité, sans violence. C'est d'ailleurs cette délosion de la transcendance dans le système girardien qui est l'une des principales critiques à relever (voir C. DESPLANQUE, « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? La réponse de René Girard », *Hokhma* 39, 1988, p. 61-62. Voir aussi la brève évaluation du système girardien (et les notes pour plus de références) par Henri BLOCHER, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-seine, Edifac, 2000, p. 98.

pathologique (lié davantage, d'après certains psychanalystes, au stade oral¹¹ et à l'incorporation, plutôt qu'au stade anal et au plaisir de faire par soi-même) et non à une saine identification¹². En fin de compte alors, un désir pleinement approprié et continué, et non juste imité, se transforme en plaisir (qu'il est certes plus dur d'imiter) et finalement en vocation. La vocation naît donc d'une continuation de ce « plaisir de faire », lui-même engendré par le « désir de faire » initial que Marc Oraison développe avec sa description du stade anal comme joie de faire quelque chose par soi-même sur la demande (appel) éducatrice de sa mère¹³. Ceci nous poussera à orienter nos recherches vers le fait qu'un modèle soit important pour susciter le désir mais aussi que la découverte dans la pratique soit aussi déterminante (pour transformer le désir en plaisir).

DAVANTAGE

Pour le « davantage », plusieurs chiffres peuvent être avancés. Premièrement, il nous faut d'abord faire un pas en arrière afin de constater que la mobilisation pour la mission à travers le monde connaît un déclin ces 20 dernières années. Dave Datema et Dan Scribner, dans un article pour les 40 ans de *Frontier Ventures*, mettent en corrélation les chiffres, pour la période de 1900 à 2050, du nombre de missionnaires envoyés et ceux du pourcentage de la population mondiale non-évangélisée¹⁴. Le ralentissement concomitant de ces deux courbes à partir de 2000 est frappant. C'est la première fois depuis plus d'un siècle que le nombre de missionnaires envoyés est en baisse depuis l'année 2000 ! Et ce constat général, bien qu'à prendre avec toutes les précautions qu'il se doit, est néanmoins un premier indicateur de la difficulté à susciter de nouvelles vocations missionnaires ces dernières années. Mais essayons de préciser les choses pour l'Europe francophone... Un chiffre peut être mis en avant pour démontrer la pertinence de notre entreprise. Ce chiffre est celui du nombre de missionnaires originaire d'Europe francophone.

De notre côté, après plusieurs mois de recherches auprès des différents organismes, associations et fédérations, nous arrivons aux chiffres qui suivent¹⁵.

¹¹ Sandor Ferenczi introduit le terme d'introjection en psychanalyse en 1909 et Karl Abraham, fidèle freudien s'il en est, développe le lien entre stade oral et introjection et distingue le désir sain qui se fait sur le mode de l'identification. Voir en ligne : https://www.universalis.fr/encyclopedie/introjection/#i_427.

¹² Godin dépeint clairement la dernière étape de la vocation (qui démarre selon lui d'abord par un désir égocentrique) où « le désir d'imiter le personnage idéalisé devient le moyen de répondre à divers appels possibles que la réalité fera apparaître. On n'est plus prisonnier ni du modèle ni même de la valeur qu'il incarnait. Ainsi les fonctions où l'on s'engage pourront-elles varier sans que la "vocation" soit détruite. » (A. GODIN, « Psychologie de la vocation », p.183-184). Cet article est très riche et documenté mais se concentre surtout sur la vocation de prêtre qui implique célibat.

¹³ Voir Marc ORAISON, *Vocation. Phénomène humain*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 21-25.

¹⁴ On trouve l'article en ligne : <http://www.missionfrontiers.org/issue/article/40-years-of-unreached-peoples-effort> (consulté le 14 septembre 2018).

¹⁵ Bien entendu il est difficile de les comparer à ceux de Mandryk car notre manière de compter diffère (notamment sur la question de qui est missionnaire). Voir Jason MANDRYK, *Operation World. The Definitive Prayer Guide to Every Nation*, 7^e éd., Downers Grove, IVP, 2010 (à paraître en français chez Excelsis).

- Missionnaires originaires d'Europe francophone à l'étranger : environ 200¹⁶
- Missionnaires originaires d'Europe francophone en France : estimation d'environ 180¹⁷
- Missionnaire Suisse romand en Suisse (et France) : 32
- Missionnaire Belges en Belgique : environ 20¹⁸
- Missionnaire luxembourgeois : environ 4

Certes ces chiffres ne tiennent pas totalement¹⁹ compte des missionnaires intra-europe francophone mais ce reliquat semble assez négligeable au vu de l'ensemble. Finalement, nous arrivons à un chiffre de missionnaires d'Europe francophone d'environ 450. A savoir que le nombre d'églises évangéliques en Europe francophone est d'environ :

¹⁶ Cette estimation se base en grande partie sur les chiffres que nous tenons directement de la FMEF (devenu Connect Mission en 2018) pour l'année 2016. Ils comptabilisent environ 140 missionnaires à l'étranger auquel nous pouvons ajouter ceux d'autres missions (hors FMEF) comme JEM par exemple ou d'autres missions étrangères. Ainsi on peut estimer à environ 200 le nombre de missionnaires originaires d'Europe francophone à l'étranger. Nous n'avons pas comptabilisé les missionnaires en France ni les missionnaires travaillant en Suisse car ces derniers travaillent essentiellement sur des bases d'envoi. Nous discuterons de la définition du missionnaire dans la suite de notre travail.

¹⁷ Voici comment on arrive à cette estimation avec l'aide notamment de Daniel Liechti, responsable de la commission implantation d'Églises du CNEF (voir aussi son analyse, plus large pour les ministères pastoraux : Daniel LIECHTI, « Comment favoriser l'émergence de nouvelles vocations pastorales », *GBU Magazine* 18, 2018, p. 6). Si on considère que 35 Églises naissent chaque année et que cela met environ 8 ans pour qu'elles deviennent majeures, alors $35 \times 8 = 280$ missionnaires devraient travailler pour obtenir ce résultat. En comptabilisant environ 150 missionnaires originaires d'Europe francophone dans le CNEF (on a pu obtenir les chiffres suivant avec lesquels nous avons fait l'estimation pour l'ensemble du CNEF : Association Baptiste 16, CEPEE 11, UDEM 3, Perspectives 40, Fédération Baptiste 14, CAEF 12) et sachant que plusieurs implantations demeurent indépendantes du CNEF, on constate que ces chiffres obtenus séparément démontrent la cohérence de l'ensemble. On peut également noter que nombres d'initiatives hors du CNEF sont entreprises par des Églises issues de l'immigration ne relevant pas directement de notre étude se bornant aux missionnaires originaires d'Europe francophone. Ainsi, il paraît plus juste d'estimer le nombre de missionnaires originaires d'Europe francophone en France à environ 180.

¹⁸ Ils sont 83 d'après Mandryk (cf. *Operation World*), mais, avec notre définition de missionnaires, il faut ajouter plusieurs planteurs notamment dans les unions d'Églises suivantes : la Mission Évangélique Belge (MEB), l'Association des Églises Évangéliques de Belgique (AEPEB), l'union des Baptistes en Belgique (UBB), le réseau Antioche, les Assemblées de Dieu (ADD), les Églises de réveil, l'Association Baptiste, le réseau des églises indépendantes, les Assemblées Protestantes Évangéliques de Belgique (APEB). A titre d'exemple pour la « Mission évangélique Belge » le nombre d'implanteurs belges est de 7. Voilà pourquoi, comparant avec la France et la Suisse romande, et tenant compte des statistiques de Mandryk sur les missionnaires belges à l'étranger (83), nous avons estimé, avec l'aide d'Eric Zander notamment, à une vingtaine le nombre de missionnaires belges en Belgique.

¹⁹ Nous avons pu recenser certains missionnaires Suisse travaillant en France sans être totalement certains d'avoir réellement pu être exhaustif sur la question. Nous avons choisi de les intégrer au chiffre des missionnaires suisse romand en Suisse (et en France).

2263 en France métropolitaine²⁰, environ 1500 en Suisse romande²¹, 415 en Belgique francophone²² et environ 10 au Luxembourg²³. Ce qui nous donne un total d'environ 4208 Églises. On peut donc calculer le ratio du nombre de missionnaires envoyés par nombre d'Églises évangéliques qui nous donne : 4188 / 450 soit environ 1 missionnaire envoyé pour 9 Églises. Il est aussi intéressant de faire le rapport avec le nombre d'évangéliques. Le nombre d'évangéliques est de : 500 000 en France métropolitaine²⁴, environ 50 000 en Suisse romande²⁵, environ 40 000 en Belgique²⁶ et environ 1 000 au Luxembourg²⁷.

Ce qui nous donne un total d'environ 591 000 évangéliques en Europe francophone. On peut donc calculer le ratio du nombre de missionnaires envoyés sur le nombre d'évangéliques qui nous donne : 591 000 / 450 soit environ 1 missionnaire envoyé pour 1313 évangéliques.

Maintenant pour mieux comparer avec d'autres pays, on peut se référer au document que la faculté de *Gordon Conwell*, possédant un département spécialisé dans la missiologie, a produit pour évaluer le nombre de missionnaires envoyés par un pays en rapport au nombre de chrétiens dans ce pays²⁸. Les données accessibles ne touchent que les 10 premiers pays envoyant le plus de missionnaires en rapport au nombre de chrétiens dans ce pays et tiennent compte de l'ensemble des chrétiens. Néanmoins cela nous donne déjà un ordre de grandeur intéressant. Les chiffres sont les suivants (l'intitulé étant « missionnaires envoyés par million de membres d'Églises ») : 1. Palestine 3401 ; 2. Irlande ; 3. Malte 1994 ; Samoa 1802 ; Corée du Sud 1014 ; Belgique²⁹ 872 ; Singapour 815 ; Tonga 619 ; États-Unis 614 ; Pays-Bas 602. Ainsi, en considérant nos données pour l'Europe francophone le chiffre qui peut être avancé pour les évangéliques en Europe francophone est d'environ 266 (450 x 0,591=265,95).

²⁰ Voir en ligne sur le site du CNEF : www.lecnef.org/cartes-et-chiffres/livret-cartographique-2017.

²¹ RÉSEAU ÉVANGÉLIQUE SUISSE, *Qui sont les évangéliques ? Petit lexique pour mieux comprendre cette branche du protestantisme*, Genève, Réseau évangélique Suisse, 2014, p. 4-8.

²² D'après le site officiel du culte protestant et évangélique en Belgique : <http://cacpe.be/annuaires/lieux-de-culte/> (consulté le 14 Septembre 2018).

²³ Voir l'article suivant en ligne : https://www.forum.lu/wp-content/uploads/2015/11/5441_254_Goerens.pdf
L'auteur en dénombre 26 en 2005, mais la plupart ne sont pas francophones (voir notamment p. 42-43).

²⁴ Voir en ligne sur le site du CNEF : <http://lecnef.org/images/LIVRET.Statistiques.CNEF.2017.v4sanstrait2.pdf>

²⁵ Voir RÉSEAU ÉVANGÉLIQUE SUISSE, *Qui sont les évangéliques ?*, p. 4-8. Ce réseau donne pour 2014 le chiffre de 42 000 qu'on peut raisonnablement arrondir à 50 000 pour aujourd'hui.

²⁶ D'après le site officiel du culte protestant et évangélique en Belgique : <http://cacpe.be/annuaires/lieux-de-culte/> (consulté le 14 Septembre 2018). Le site indique un nombre de 120 000 évangéliques dans toute la Belgique mais une majeure partie concerne les Flandres et non la Wallonie.

²⁷ On pourra consulter l'article suivant en ligne : https://www.forum.lu/wp-content/uploads/2015/11/5441_254_Goerens.pdf. L'auteur fait l'estimation de 1 000 évangéliques en 2005 (p. 43).

²⁸ On pourra consulter l'entièreté du document (voir surtout p. 76) en ligne : <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/ChristianityinitsGlobalContext.pdf> (consulté le 14 Septembre 2018).

²⁹ On notera que la Belgique est présente dans cette liste, mais cela est dû à son dynamisme missionnaire dans sa partie flamande mais aussi à la prise en compte du catholicisme. Cela est confirmé par le nombre de missionnaires envoyés par la France que le document recense : 21 000 ! Bien loin des chiffres que nous avons pu avancer pour les seuls rangs évangéliques en France.

On peut donc constater avec ces données statistiques que le dynamisme missionnaire en Europe francophone semble assez faible. L'objet de la partie sociologique de cette présente étude sera alors de mener une enquête tentant d'expliquer ces données existantes par le recueil et l'analyse de nouvelles données. On tentera ensuite d'explorer des pistes pour proposer des solutions à ce problème du besoin de vocations missionnaires³⁰.

VOCATION MISSIONNAIRE

Il faut maintenant définir le terme « vocation missionnaire ». Nous avons déjà touché un mot sur la notion de vocation, mais il nous faut définir plus en avant le terme de missionnaire. Dans la nébuleuse des définitions que l'on donne aujourd'hui au terme de « missionnaire », il est intéressant de se poser la question du plus petit facteur de dénomination commun. Ainsi, sans tomber dans la position universaliste (tout chrétien est missionnaire³¹) ni renier le témoignage de Christ que chaque chrétien se doit d'apporter (seuls les missionnaires apportent le message du Christ), la position intermédiaire tend à reconnaître une vocation missionnaire spécifique sans pour autant s'affranchir de la responsabilité de tout chrétien de témoigner de la Bonne nouvelle³². De façon sommaire, le missionnaire peut alors être défini comme un messenger³³ traversant des barrières culturelles³⁴ pour communiquer l'Évangile à ceux qui ne le connaissent pas. Une telle définition ne restreint donc pas le champ d'action du missionnaire ni sur le plan géographique (au loin ou auprès), ni sur les diverses composantes de la nature précise de son activité (la communication se fait certes par la proclamation mais implique aussi d'autres canaux, comme l'implication sociale), ni sur le temps imparti à cette tâche (plein temps ou bivocationnel).

³⁰ Comme l'exprime bien Charles Guillet : « On peut "condamner" des solutions, on ne condamne pas un problème, surtout si c'est un vrai problème. » (Charles M. GUILLET, « La crise du clergé en France, 1970-1980. Vocation — Formation », *Revue d'éthique et de théologie morale. Le supplément* 131, Paris, Cerf, 1979, p. 528.

³¹ Certes tout chrétien doit avoir un intérêt et même être impliqué dans la mission car c'est la mission de l'Église (voir p. ex., Claude BAECHER, « Pour une mission crédible », in P. LUGBULL *et al.*, *Disciples... donc en mission !*, Montbéliard, Éditions mennonites, 2003, p. 10-31), mais distingue ici cette implication nécessaire de tous, de la vocation missionnaire particulière, comme on l'a vu dans la partie précédente, et ceci afin de tenter de définir plus précisément le rôle spécifique de celui qui a reçu une vocation missionnaire.

³² Pour une bonne approche succincte du terme de « missionnaire » à travers l'histoire de l'Église jusqu'à nos jours, voir William D. TAYLOR, « Missionary », in *Evangelical Dictionary of World Missions*, in Scott A. MOREAU, sous dir., Grand Rapids, Baker Books, 2000, p. 644-645. On notera que le terme latin *mitto* est employé par la mission moderne (depuis Carey) en réaction à la minimisation de la mission dans la période de la réformation, elle-même en réaction face aux ambitions missionnaires de l'Église Catholique romaine de la fin du Moyen-âge.

³³ Jacques BUCHHOLD, « Apôtre » et « Évangéliste », in Christophe PAYA, sous dir., *Dictionnaire de théologie pratique*, Charols, Excelsis, 2011, p.90-5 et p.383-90. D'après Buchhold, s'il paraît difficile d'appliquer strictement le terme biblique *apostolos* (apôtre) à l'activité missionnaire, on peut remarquer néanmoins que l'une des activités de l'apôtre était d'évangéliser (*euangelizomai*). Ainsi, les missionnaires actuels semblent reliés à la notion d'apôtre non de façon directe mais en tant que leur activité recoupe une des activités des apôtres. D'un autre côté, le missionnaire est clairement lié à la notion d'évangéliste.

³⁴ Suivant les définitions ces barrières peuvent être de divers ordres mais ce qui nous semble au cœur de la démarche missionnaire est le fait de rejoindre l'autre dans sa culture pour lui transmettre le message de façon pertinente.

SURVOL BIBLIQUE

Dans ce dossier biblique, nous nous sommes concentrés sur quelques exemples de vocations missionnaires et sur la manière dont elles ont pu à la fois être suscitées et en susciter d'autres à leur tour³⁵. Ce qui nous a intéressé est « la chaîne » des vocations missionnaires dans la Nouveau Testament (Barnabas, Marc, Paul, Silas, Timothée, Luc, Priscille et Aquilas, Apollos, etc.). Par le choix d'une telle méthodologie, sans occulter les multiples facteurs présents dans la décision liée à une vocation missionnaire, nous ne dissimulons pas que c'est aussi sous l'angle de l'impact d'un missionnaire sur un futur missionnaire que nous abordons le sujet³⁶. Nous verrons ensemble si cette prémisse s'avère fondée ou non, ou encore si elle doit être complétée ou abandonnée, à travers notre étude. Nous parlerons donc de génération n, n+1, n+2, etc., pour mettre en évidence les générations successives de missionnaires. Nous n'avons pas la place ici de faire un survol pour chaque missionnaire cité dans le Nouveau Testament³⁷. Nous nous contenterons alors d'en venir aux conclusions que nous avons pu tirer de ce survol. Voici la liste récapitulative des facteurs essentiels qui ont permis, dans les débuts de l'Église, de voir l'expansion de la mission et davantage de missionnaires suscités :

1. une compréhension profonde de l'Évangile et de la place actuelle de la mission ;
2. un accès à des informations sur les besoins concrets de la mission dans un temps et lieu donné ;
3. une maturation et appropriation personnelle de ces informations ;
4. l'exemple motivant et attrayant d'un missionnaire (directement ou par le biais d'une biographie) qui a été sur le champ de mission et auquel on peut facilement s'identifier (lien familial, professionnel, etc.) ;
5. l'impact cumulé de plusieurs missionnaires ;
6. l'exemple poignant d'un missionnaire qui a continué avec foi au milieu des persécutions (voir Ph 1.14) ;
7. l'exemple encourageant des fruits que la mission peut porter ;

³⁵ Il faudrait aussi analyser d'autres textes bibliques en profondeur comme Eph 4.7-16 et les textes vétérotestamentaires cités par Paul dans ses épîtres pour fonder la vocation missionnaire (on pense à Rom. 10.14-18 notamment), mais ce faisant, on dépasserait ici largement le cadre de ce survol.

³⁶ Plusieurs auteurs ouvrent la voie (sans aller malheureusement plus loin que la seule évocation et la simple constatation générale) pour montrer l'importance des missionnaires eux-mêmes pour susciter d'autres missionnaires. Voir Donald P. SMITH, « Missionary Recruitment and Selection », in *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, S. NEILL *et al.*, sous dir., Londres, Lutterworth Press, 1971, p. 412 ; SEMPÉ, « Vocation », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome XV, col. 3175-3176 (pour l'éveil des vocations de prêtres, mais pertinent également dans notre étude) ; Thomas L. AUSTIN, « The Missionary Call », in MOREAU, *Evangelical Dictionary of World Missions*, p. 646 ; voir aussi l'article d'Andreas Köstenberger sur son site internet : <https://www.biblicalfoundations.org/the-priority-of-mentoring/> (consulté le 6 Mars 2019).

³⁷ Pour aller plus loin, on peut lire le mémoire de l'auteur d'où découle cet article.

8. une expérience concrète sur le terrain de mission ;
9. un discernement au sein d'une Église par le biais des frères et sœurs et des responsables locaux ;
10. un contexte d'Église ouvert sur l'extérieur, lié à la mission dans son ontologie la plus profonde aussi bien que dans sa réalité existentielle la plus quotidienne (prières, finances, etc.) ;
11. une vraie prise en compte du côté pragmatique, les dispositions matérielles, légales voir stratégiques, qu'implique la mission ;
12. un contexte baigné de prière qui met en avant une saine dépendance de Dieu et de la direction de l'Esprit saint ;
13. une valorisation de l'arrière-plan existentiel, et particulièrement professionnel, comme ferment et non obstacle à la mission³⁸ (notamment sur le plan des finances, de la situation familiale, de la contextualisation et pour le déploiement naturel de nouvelles relations) ;
14. une prise de contact rapide, sans tarder, des personnes manifestant des dispositions pour la mission.

En définitive, un point important à soulever est le fait que pour chaque vocation suscitée de multiples facteurs (et non un élément unique) sont entrés en jeu. De plus, pour chacun une combinaison différente et complexe de facteurs a été mise en œuvre.

Pour conforter notre position faisant des missionnaires un élément important pour susciter d'autres missionnaires, il nous faut noter au terme de notre étude que dans tous les cas que nous avons étudiés, l'impact d'un missionnaire (ou de plusieurs) est avéré ! Ainsi avoir des missionnaires eux-mêmes conscients de leur rôle de multiplicateurs, et des divers facteurs entrant en jeu, semble être une clef pour susciter et multiplier les vocations missionnaires. Ainsi leur formation, non seulement à la mission, mais aussi à la multiplication de leur vocation (et pas seulement l'addition, car la multiplication est le fait de chercher à susciter des missionnaires qui eux-mêmes susciteront d'autres missionnaires à leur tour) devient un enjeu central. Enfin, il ne faudra pas non plus négliger l'importance du lien entre ces missionnaires multiplicateurs de vocations et les

³⁸ A la fin de ce survol, une remarque générale peut être faite sur les bivocationnels. On note que les missionnaires qui vont vers les non-Juifs sont presque tous bivocationnels (Paul, Priscille et Aquilas, Luc, Apollos, etc.). En effet, ils ont jugé nécessaire d'intégrer la société et donc les corporations pour pouvoir annoncer de manière pertinente la Bonne Nouvelle à ces populations. Quant aux missionnaires d'origine juive se tournant vers les juifs, ils semblent nettement moins impliqués dans ce sens (Barnabas et Marc, Silas, Pierre... Pour Timothée c'est un peu différent car comme on l'a vu, son ministère est peut-être un peu plus orienté de manière pastorale, moins lié aux situations pionnières, et de plus, son père est grec ce qui lui permet d'avoir un pied dans ce monde aussi) ; ils prenaient sans doute davantage part à la société juive axée plutôt sur le temple à Jérusalem et sur les synagogues dans la diaspora. Ainsi, l'aspect bivocationnel d'une vocation missionnaire dans les débuts de l'Église ne semble pas découler premièrement de l'avantage financier à en tirer ou encore du tiraillement pour ne pas laisser une activité que l'on aime, mais relève surtout d'une volonté déterminée de vivre dans un milieu où l'Évangile n'a pas encore été proclamé.

responsables de l'Église locale. Le rôle de multiplicateur se fait ainsi à la fois sur le terrain de la mission (on a vu le lien qui pouvait exister entre le missionnaire qui a joué un rôle dans la conversion de quelqu'un lors de sa vocation ensuite) mais surtout dans le contexte des Églises locales, main dans la main avec les responsables locaux. Les allers retours d'un missionnaire entre son champ de mission (au loin ou auprès) et les Églises locales établies ne doivent pas être motivées premièrement par le fait de rendre des comptes à ceux qui le soutiennent financièrement ou encore le besoin de ressourcement et de congés³⁹, mais avant tout soutenus par un profond désir de pouvoir susciter davantage de vocations missionnaires par son exemple⁴⁰. Comment ? Eh bien, en prenant tout d'abord conscience des facteurs que notre survol biblique a mis en relief et ensuite en mettant en place des actions concrètes et réfléchies. Nous allons développer cet aspect davantage lié à la théologie pratique dans la seconde partie de cet article.

³⁹ Voir HIEBERT, *Mission et cultures*, p. 136-137. Sans vouloir récuser la nécessité de ces faits mis en avant par Hiebert, il nous semble néanmoins qu'il ne devrait pas prendre le pas sur le rôle de multiplicateur des vocations missionnaires que devrait avoir le missionnaire dans les Églises locales.

⁴⁰ Le contact avec un missionnaire a aussi pour but une démythologisation de la fonction. Pour combler ce fossé, qui pour beaucoup paraît infranchissable, entre les chrétiens « ordinaires » et les missionnaires, il faudra construire des ponts par des rencontres sincères et honnêtes où ces deux mondes s'apprivoisent et se découvrent dans la durée.

KÄ MANA, UNE THÉOLOGIE DE LA RECONSTRUCTION POUR L'AFRIQUE¹

par Julien Coffinet²

Enfance et formation³

Kä Mana naît le 3 novembre 1953 en République Démocratique du Congo dans une famille catholique, d'un père ayant été polygame. De 1967 à 1972, il fait ses études secondaires au Petit séminaire. A cette époque, il a un temps l'intention de devenir prêtre dans la Congrégation des Joséphites. Il se lance finalement dans des études supérieures de philosophie à l'Institut Jésuite en 1974-1975 puis de philosophie et religion africaine à la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa de 1975 à 1980. A cette époque, il se fait également connaître comme poète et critique.

Il part ensuite pour l'Europe afin d'y faire ses études doctorales et soutient deux thèses : une en philosophie à l'Université libre de Bruxelles ayant pour sujet la poésie française et l'autre en théologie à l'Université de Strasbourg sur l'éthique de la culture en Afrique.

Expériences pastorales⁴

Kä Mana raconte avoir trouvé le sens de sa profession dès sa première expérience pastorale dans l'Eglise luthérienne de Haute-pierre, dans la banlieue populaire de Strasbourg : « créer, inventer en permanence la réponse concrète et pratique de Dieu dans le combat contre la détresse humaine »⁵. Il décrit ce ministère comme dynamique, appuyé sur une vision du Christ comme « anti-fatalité » et vivant une référence spirituelle à Dieu « moins mystique qu'éthique ». Il en perçoit cependant la limite dans le fait que cette « anti-fatalité » réduise l'action pastorale à un registre purement humanitaire local et ne s'élargisse pas dans la lutte contre les structures socio-économiques de l'ordre international.

Après son ministère alsacien, Kä Mana arrive comme pasteur de la paroisse du Christ-Roi à Bangui en République Centrafricaine. Il y vit un profond échec pastoral où son désir d'engagement politique au nom de l'Eglise ne trouve échos que chez le président du Conseil paroissial et chez aucun autre dirigeant de l'Eglise. Il analyse cette

¹ Ce travail a été présenté dans le cadre d'un séminaire de Master de Recherche à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine en 2016.

² Julien Coffinet a étudié la théologie à l'Université de Strasbourg, puis à l'Institut protestant de théologie de Montpellier où il a obtenu son Master professionnel. Aujourd'hui il est pasteur de l'Eglise protestante unie de France à Saint Germain en Laye et étudiant en Master recherche à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

³ Kalemba MWAMBAZAMBI, « Kä Mana, Un défenseur de la théologie de la reconstruction », dans *Théologie africaine au XXI^e siècle, Quelques figures, vol. III*, Bénédet Bujo, sous dir., Academic Press Fribourg, 2013.

⁴ KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala-Ceta-Clé-Haho, 1994, p. 118-143.

⁵ KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, p 119.

paroisse comme un refuge pour des chrétiens évangéliques cherchant dans l'Église réformée une échappatoire au moralisme. Il voit ces chrétiens vivant la figure du Christ comme « fétiche » dont il décrit ainsi le fonctionnement : « une médiation avec l'invisible dans un commerce spirituel qui fait l'économie de la responsabilité créatrice individuelle, et rappelle constamment que le destin du monde dépend des décisions prises directement dans un arrière-monde métaphysique »⁶. Au terme de cette expérience, il est expulsé du pays et renvoyé en Europe avec un décret stipulant : « moralité douteuse et activité incompatible avec les fonctions de bon pasteur ».

Kä Mana travaille ensuite au Département Français d'Action Apostolique (DEFAP) à l'animation missionnaire dans les paroisses. Il y fait à échelle nationale les mêmes constats que dans sa paroisse alsacienne : « si dans l'ensemble l'humanitaire actualise, même au cœur du christianisme, l'intuition culturelle majeure du monde occidental, l'anti-fatalité, relativement à l'idée de la « mission », il l'actualise mal en se coupant de l'action politique qui seul rend le social efficace et fécond »⁷.

Fort de ces expériences, de ses déceptions et de ses convictions, il part en 1990 pour la paroisse protestante de Dakar. Il décrit cette Eglise comme un « christianisme simulacre » aux multiples conflits et enjeux de pouvoirs, vide de Christ et vivant « l'enflure de l'irrationnel »⁸. Il quitte la paroisse dans un état de dépression en constatant que son projet de lier en une seule dynamique de foi, l'humanitaire, le social et le politique ne correspondait tout simplement pas aux données de la réalité.

Enseignement et représentations institutionnelles⁹

Après son expérience sénégalaise, Kä Mana enseigna à l'Institut Supérieur de Théologie Protestante de Ndougoué au Cameroun et à l'Institut Protestant de Théologie de Porto Novo au Bénin. Il fut également Animateur théologien au Centre International pour la Promotion de la Création (CIPRE-Cameroun), Professeur visiteur pendant un temps à la Faculté de Théologie Protestante de Paris, à l'Université de Lausanne, à l'Institut Catholique de Paris et à l'Université des Pays des Grands Lacs. Il assumait également la responsabilité de la pastorale des intellectuels de la diaspora africaine en Europe (Fondation Afrique Avenir) pour le compte de la mission intérieure de l'Eglise luthérienne à Paris. En 2013, Kä Mana était encore Prédicateur dans l'Eglise Harriste et Pasteur de l'Eglise Réformée Africaine (ERAF). Membre de l'Académie Scat pour la Revitalisation des Valeurs Africaines et de l'Académie Africaine (réseau africain de coopération universitaire), il animait le Centre d'Etudes et Recherches œcuméniques et Sociales (CEROS) à Yaoundé. Enfin, il était également Secrétaire Général de l'Association Œcuménique des Théologiens Africains (AOTA) en Afrique francophone.

⁶ KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, p 130.

⁷ KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, p 135.

⁸ KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, p 136-143.

⁹ Nous reprenons presque *in extenso* dans ce paragraphe les lignes de MWAMBAZAMBI, « Kä Mana, Un défenseur de la théologie de la reconstruction », p 151.

Présentation de la théologie de la reconstruction

a) Prolongement des théologies de l'identité et des théologies de la libération¹⁰

Au sein de l'histoire de la pensée africaine, Kä Mana situe sa théologie dans le prolongement de deux tentatives théologiques qu'il distingue tout en reconnaissant le mouvement profond qui les unit : la théologie de l'identité et la théologie de la libération.

Il décrit deux voies ouvertes par la théologie de l'identité. La première essayait d'adapter la foi chrétienne à l'univers culturel africain en essayant de mettre en lumière tous les points d'ancrages possibles dans la culture des pays. La deuxième voie contestant ce « badigeonnage culturel » ou ce « concordisme » essayait de structurer la foi chrétienne à partir de l'expérience religieuse africaine et de son « maquis de sens » ou « bosquet initiatique » dans une théologie de l'incarnation. Cette voie se voulait un dialogue entre l'Afrique et le Christ où il s'agit « pour l'Afrique de recréer le Christ, et pour le Christ, de recréer l'Afrique »¹¹. La théologie de la libération se voulait, selon Kä Mana, moins idéologiquement culturaliste et plus désireuse d'apporter une réponse évangélique concrète aux problèmes sociaux-économiques concrets.

Kä Mana analyse ces deux théologies comme émanant théoriquement d'une « même volonté de se mesurer à l'occident », prenant en considération fondamentalement le même « cri, d'un peuple qui cherche à se donner une consistance intérieure et à sortir du traumatisme que sa défaite face au monde occidental a inscrit dans sa propre chair, dans sa propre conscience et dans son esprit »¹². À partir de sa théologie de la reconstruction, il entendra proposer une nouvelle synthèse assumant ces deux théologies sous un nouvel éclairage et en intégrant libération, identité et reconstruction comme trois pôles indissociables d'une même expérience de vie¹³.

b) Son ancrage historique et politique

Kä Mana introduit sa théologie par une lecture du contexte politique africain au sens large, s'intéressant aux données économique, sociale, politique mais également aux structures mentales qui les sous-tend. Les outils de réflexion mobilisés sont surtout d'ordre philosophique et visent la description d'une conscience collective en crise avec ses conséquences pour l'Afrique et les Africains.

A plusieurs reprises, Kä Mana affirme « la primauté de l'agir sur la rigueur de l'orthodoxie dogmatique » et pour cette raison l'évaluation de la crise africaine fonctionne comme l'ancrage indispensable de la théologie conçue principalement comme une éthique de l'action¹⁴.

¹⁰ KÄ MANA, *Théologie Africaine pour temps de crise, Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993, p. 35-46.

¹¹ KÄ MANA, *Théologie Africaine pour temps de crise*, p. 39.

¹² KÄ MANA, *Théologie Africaine pour temps de crise*, p. 42.

¹³ KÄ MANA, *Théologie Africaine pour temps de crise*, p. 196-199.

¹⁴ KÄ MANA, *Théologie Africaine pour temps de crise*, p. 184ss.

c) Son herméneutique biblique

Si l'ancrage historico-politique constitue chez Kā Mana le préalable au déploiement de sa théologie en tant que crise qui demande une réponse concrète, il fonctionne également, *de facto* comme clef d'interprétation de l'Écriture. Kā Mana propose des relectures de la Bible dans un sens symbolique à dimension politique. Sans exactement définir les notions qu'il emploie¹⁵, Kā Mana évoque le christianisme comme « la religion d'utopisme par excellence » et trouve dans les récits bibliques une « dynamique de créativité » susceptible d'éveiller « la meilleure conscience pour des changements en profondeur dans l'Afrique d'aujourd'hui »¹⁶.

Dans cette perspective, Kā Mana donne une interprétation symbolique, politique et collective des grandes narrations de l'Écriture. Les récits de la Genèse, de l'Exode ou de l'Exil sont traités comme des « mythes fondateurs » des « drames en plusieurs actes », des « paraboles politico-sociales ». L'histoire du Christ elle-même, sa vie, sa passion et sa résurrection est appelée « mythe du Sauveur incarné ¹⁷ » et traitée de manière à ouvrir à une nouvelle dynamique de l'existence en transformant l'imaginaire : incarnation et rédemption sont « moins un événement qu'une structure d'existence, le tissu divin de notre vie »¹⁸.

Le traitement des figures adverses (Pharaon ou les divinités Baal) est symétrique. Elles sont utilisées en tant que figures symboliques représentant un principe contradictoire au principe « novateur » de Dieu.

d) Sa relecture des mythes africains

Il est possible que le positionnement de Kā Mana ait évolué concernant la relation aux mythes africains. Dans son livre de 1993, il présente de manière extérieure les ambitions théologiques de recours à l'Égypte en tant que matrice du monde africain (en particulier le théologien et égyptologue zaïrois Mubabingue Bilolo) et prédit qu'elles seraient le grand chantier intellectuel à venir¹⁹. Il évoque également la reprises des religions traditionnelles africaines d'André Illunge-Kabongo et conclut sévèrement qu'elle « participe à tout le mouvement de fascination par l'ésotérisme qui hypnotise l'Afrique contemporaine. Elle en présente une face et en manifeste l'ambition fondamentale : l'élaboration d'une gnose africaine comme fondement d'une nouvelle force politique ».

¹⁵ Kā Mana donne toutefois une définition de ce qu'il entend par mythe dans le cadre de son approche des récits d'Égypte dans, KĀ MANA, *Chrétiens et Eglises d'Afrique : penser l'avenir*, Yaoundé-Lomé, Clé-Haho, 1999, p. 39 : « Le mythe est ici perçu comme l'expression d'une tradition sacrée irréductible à toute tentative de son enfermement dans une clôture de sens, selon une norme unique, éternelle et immuable depuis la fondation du monde jusqu'à la fin des temps. [...] ».

¹⁶ KĀ MANA, *Chrétiens et Eglises d'Afrique*, p. 127.

¹⁷ KĀ MANA, *Chrétiens et Eglise d'Afrique*, p. 87.

¹⁸ KĀ MANA, *Chrétiens et Eglises d'Afrique*, p. 170.

¹⁹ KĀ MANA, *Théologie africaine*, p. 71-75.

Dans un livre postérieur, il déclare avoir participé à des travaux d'intellectuels africains dans cette dynamique théologique où la civilisation pharaonique est perçue comme « essentiellement nègre » et où Jésus-Christ est interprété dans l'horizon de ses dynamiques spirituelles. Il reste néanmoins à distance en dénonçant « les exubérances discursives et les affirmations péremptoires » mais se dit en attente de voir ces énergies potentielles « s'affirmer comme ambition et s'inscrire dans la trame de nos batailles politiques, économiques, sociales, culturelles, morales et spirituelles »²⁰.

Dans un troisième livre publié en 1999, Kā Mana semble avoir passé le pas pour participer plus activement à ce type d'entreprise théologique pour « penser l'humanisme africain comme lieu essentiel de la quête du sens, espace de vie et d'action où le dialogue avec Jésus-Christ offre à l'Afrique de nouvelles possibilités pour la lutte contre l'insignifiance de notre être [...] »²¹. Il étudie alors trois mythes, l'un tiré de la mythologie égyptienne et les deux autres de cosmogonies africaines.

L'ambition de Kā Mana dans l'analyse de ces mythes est d'en faire surgir « l'espace de sens pour que l'Afrique entre en dialogue avec le Christ » et ainsi clarifier les bases d'une christologie du salut : « en mettant en dialogue le Christ et les fondements mythologiques de la société africaine, on l'accueille comme l'un des nôtres »²².

Conclusion

Au terme de ce survol de la riche pensée de Kā Mana, poète, philosophe et théologien, il apparaît que la dimension cardinale de sa réflexion est avant tout politique. Africain au contact des intellectuels d'Afrique et de la diaspora européenne, Kā Mana est profondément mobilisé par l'ambition d'apporter une réponse à la crise africaine. Déclarant lui-même un goût plus prononcé pour l'éthique que pour la dogmatique, il pourrait être interrogé sur les rapports qu'il entretient entre la politique et la théologie, tant la pensée politique semble piloter, voir utiliser, la réflexion théologique.

D'un point de vue d'une herméneutique évangélique, il est évident que le statut accordé au texte biblique ne peut qu'être lui aussi interrogé. La réduction du récit biblique au statut de mythe ne correspond pas à la prétention historique dont nous pensons que la Bible se réclame. Les conclusions auxquelles arrivent Kā Mana dans ses interprétations sont parfois, au moins superficiellement, concordantes avec les interprétations classiques, mais si elles sont coupées de leur réalité historique pour être traitées seulement d'un point de vue narratif et symbolique, il nous semble qu'elles affaiblissent considérablement le texte en le traitant idéologiquement. Il serait alors tentant d'expliquer l'écart entre Kā Mana et l'orthodoxie chrétienne sur certains thèmes centraux (la conversion, la rédemption, la résurrection) par le fait que l'idéologie humaniste de Kā Mana prévale sur le texte biblique lui-même. Ce dernier serait alors

²⁰ KĀ MANA, *Christ d'Afrique*, p. 64-79.

²¹ KĀ MANA, *Chrétiens et Eglises d'Afrique*, p. 39.

²² KĀ MANA, *Chrétiens et Eglises d'Afrique*, p. 77.

simplement utilisé comme prétexte et univers de symboles disponibles. Le traitement réservé aux mythes africains ne peut que redoubler notre suspicion à cet égard tant la différence d'approche avec les textes bibliques nous semble ténue. Nous nous demanderons par conséquent quelle est la raison qui confère encore une autorité particulière au texte biblique ? Pourquoi « Christ », puisque le principe dont il est la figure suffit ? A quoi sert le Saint-Esprit ?

Enfin, il nous a semblé frappant pour une théologie qui ambitionne d'être « africaine » de constater une utilisation si abondante d'outils conceptuels apparentés à la philosophie herméneutique (Hannah Arendt, Paul Ricoeur) ou à la théologie libérale (Gabriel Vahanian), si marqués de leur ancrage occidental. De ce point de vue, la synthèse de Kā Mana, aussi brillante soit-elle, nous apparaît difficilement féconde pour répondre à ses ambitions de proposer une théologie de la reconstruction pour l'Afrique en tant de crise.

Pour aller plus loin

KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise, Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, 1993.

KĀ MANA, *Christ d'Afrique, Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala-Ceta-Clé-Haho, 1994.

KĀ MANA, *Chrétiens et Eglises d'Afrique : penser l'avenir*, Clé-Haho, 1999.

MWAMBAZAMBI, Kalemba, « Kā Mana, Un défenseur de la théologie de la reconstruction », dans *Théologie africaine au XXI^e siècle, Quelques figures, Vol. III*, Bénédet Bujo (sous dir.), Academic Press Fribourg, 2013.

MWABAZAMBI, Kalemba, *La contribution de l'Afrique francophone à la théologie africaine : spécialement le travail de Kā Mana*, Thèse de doctorat en théologie (non publiée), sous la direction de T.S. Maluleke, University of South Africa, 2008. En ligne : <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/1928/thesis.pdf?sequence=1> (consulté le 31 mars 2016).

L'ÉVANGÉLISATION : UNE ACTIVITÉ INTENTIONNELLE ?¹

David Brown²

L'usage du concept d'intentionnalité dans la réflexion missiologique évangélique

Quand on tape le mot « intentionnel » dans Google, il propose tout de suite deux possibilités de recherche : « évangélisation intentionnelle » et « discipulat intentionnel ». Le moteur de recherche constate donc la fréquence de ce mot « intentionnel » dans le vocabulaire des évangéliques francophones. Et en cliquant sur ces liens des dizaines de pages sont proposées par des unions d'églises, des missions, des missiologues, des associations d'évangélisation, des planteurs d'Église, des pasteurs, des évangélistes, etc.

Quelle est la question fondamentale soulevée par cette famille de mots ? Dans quelle mesure peut-on affirmer que l'on a des intentions en matière d'évangélisation ? Y a-t-il des domaines où l'idée même de l'intention ne convient pas car elle ne serait pas compatible avec la souveraineté de Dieu ? À contrario, existe-t-il des aspects de notre vie chrétienne où Dieu désire que l'on ait des intentions ?

Dans cet article je vais proposer une thèse sur le sujet de l'intentionnalité et examiner son bien-fondé d'après le vécu de l'apôtre Paul dans le livre des Actes.

Faut-il être intentionnel dans l'évangélisation ?

L'histoire de William Carey est bien connue. Que ce soit un récit historique ou un mythe qui perdure, elle pose bien une question qui reste pertinente dans la réflexion missiologique jusqu'à aujourd'hui. C'est en 1786 que Carey (celui qu'on appellera par la suite le Père des missions modernes) souleva la question de l'évangélisation mondiale au cours d'une réunion de pasteurs. Il soutenait qu'il était du devoir des chrétiens de répandre l'Évangile à travers le monde, mais le respectable président de la réunion aurait rétorqué : « Jeune homme, asseyez-vous. S'il plaît à Dieu de convertir les païens, il le fera sans votre aide ni la mienne ». Cinq ans plus tard, devenu pasteur à plein temps, Carey publia un livre consacré à cette question : « *An Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathens* » (« Un examen des moyens que les chrétiens doivent utiliser en vue de la conversion des païens »). En une centaine de pages, Carey brosse la base biblique de la mission, retrace l'histoire de ceux qui en ont donné l'exemple (comme les Frères moraves), fournit des statistiques concernant la population et les religions de tous les pays du monde, et propose la création d'une Société missionnaire baptiste.

Il me semble que la démonstration de Carey a été totalement reçue dans les milieux évangéliques aujourd'hui, que son plaidoyer sur la nécessité d'utiliser « des moyens » en

¹ Une version plus longue de cet article a été publiée dans *Théologie Évangélique*, vol. 15, n° 3, 2016.

² David Brown est pasteur de l'Église Perspectives à Paris-Villiers (17^e arrondissement) et il préside la Commission évangélisation du Conseil national des évangéliques de France (CNEF).

vue de l'évangélisation d'hommes et de femmes du monde entier a été entendu et qu'un concept de la souveraineté de Dieu qui agirait sans la collaboration des chrétiens (cf. 1 Co 3.9) a quasiment disparu. Mais le débat s'est déplacé aujourd'hui vers la notion d'intentionnalité : dans quelle mesure le chrétien doit-il évangéliser « intentionnellement » ?

Il est vrai que le mandat missionnaire semble aller tout à fait dans le sens de l'intentionnalité : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à mettre en pratique tout ce que je vous ai prescrit. » (Mt 28.19-20).³

En revanche le petit nombre de versets du Nouveau Testament qui évoquent l'idée de l'évangélisation comme l'affaire de tous les chrétiens appelle à la prudence.

Devant ce constat, Lesslie Newbigin, a apporté un élément de réponse intéressant :

Ce qui doit être dit, c'est que là où l'Église est fidèle à son Seigneur, la puissance du Royaume est présente et les gens commencent à poser la question à laquelle l'Évangile est la réponse. C'est pourquoi, je pense, les épîtres de St Paul contiennent tant d'exhortations à la fidélité mais aucune invitant à être actif dans la mission.⁴

Cette réflexion de Lesslie Newbigin porte sur la relation entre le discipulat et l'évangélisation et elle pose autrement la question de l'*intentionnalité*. Il est vrai que le discipulat et l'évangélisation ne peuvent être séparés mais où se situe la priorité selon le Nouveau Testament ? Il semble que c'est bien du côté de la vie du chrétien si on se réfère au nombre de textes portant sur celle-ci et sur son impact dans l'entourage du chrétien. « Ayez une bonne conduite au milieu des non-croyants, afin que, là même où ils vous calomnient comme si vous faisiez le mal, ils remarquent votre belle manière d'agir et rendent gloire à Dieu le jour où il interviendra » (1 Pi 2.12)⁵. On peut légitimement se demander où est l'intentionnalité ici puisqu'il s'agit d'attendre que Dieu agisse.

La question reste donc entière : comment vivre la souveraineté de Dieu et la responsabilité humaine dans l'évangélisation ? Comment concilier d'une part la conviction de Carey qui voulait chercher quels moyens utiliser pour la propagation de l'évangile et d'autre part la conviction (certainement mal exprimée) de celui qui s'opposait à lui au nom de l'initiative de Dieu ? Sans avoir la prétention, bien entendu, de résoudre cette question de façon définitive, il me semble que la Bible nous indique une approche qui nous aidera à vivre concrètement et aujourd'hui la souveraineté de Dieu et la responsabilité humaine quand on aborde le sujet par le biais de l'intentionnalité.

³ « Faites des disciples parmi tous les peuples » [version du Semeur]

⁴ Lesslie NEWBIGIN, *The Gospel in a pluralist society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 119. Traduction de Jacques Nussbaumer dans « Y a-t-il un malentendu sur la notion de "mission" ? », *Théologie Évangélique*, vol. 13, n° 2, 2014, p. 31-32.

⁵ La version de la Bible utilisée dans cet article est la SEG21, sauf autre indication.

Ma thèse est la suivante : Dieu prépare, appelle et envoie certaines personnes, en leur accordant des dons spirituels et naturels, pour qu'ils se consacrent à des missions précises :

- l'envoi vers un pays, un peuple, une ville, un quartier
- l'envoi avec une tâche précise : l'implantation d'Églises, la consolidation d'Églises existantes, la traduction de la Bible dans une nouvelle langue, la mise en place d'un hôpital ou d'une école et ainsi de suite. Et une partie importante de cette tâche sera de faire des disciples.

Il s'agit bien d'une vocation, perçue par la personne concernée et reconnue par ses pairs dans la foi, et ceux-ci vont souvent s'organiser pour que la personne ayant reçu l'appel puisse partir avec un soutien spirituel, moral et financier adéquat.

En revanche, une fois sur place, une fois engagé dans son ministère, c'est Dieu qui va conduire ses envoyés à réaliser leur objectif de façon qu'il n'est pas possible de prévoir à l'avance et qui tiennent de sa souveraineté. C'est ainsi que l'envoyé a le devoir de guetter les personnes que Dieu va mettre sur son chemin et de repérer les occasions qui se présentent à lui : c'est ainsi qu'il va reconnaître qu'il s'agit véritablement de la mission de Dieu.

Mais est-ce que cela correspond à l'expérience de l'apôtre Paul ? Je propose que c'est effectivement le cas.

Le premier voyage missionnaire de Paul (Actes 13.1-14.28)

De par le Saint-Esprit l'Église d'Antioche reçoit l'ordre de mettre à part Barnabas et Paul « pour la tâche à laquelle je les ai appelés » et ils sont envoyés, par le Saint-Esprit, sur l'île de Chypre. Ils décident d'annoncer la parole dans la synagogue, mais le récit de ce séjour chypriote porte surtout sur une rencontre tout à fait fortuite avec un prétendu prophète juif du nom de Bar-Jésus. Celui-ci les introduit dans l'entourage du gouverneur Sergius Paulus, « un homme intelligent » qui finit par se convertir à Christ.

Ensuite, Paul et Barnabas traversent la mer pour arriver dans la Turquie actuelle. Malheureusement Jean les quitte à ce moment-là pour retourner à Jérusalem. De leur côté Paul et Barnabas poursuivent leur route jusqu'à Antioche de Pisidie, où, très logiquement, ils s'adressent de nouveau au peuple juif de la diaspora dans la synagogue. Ils ne peuvent pas savoir cependant comment les choses vont se passer : la parole de Dieu se propage dans tout le pays mais ils sont chassés du territoire par des personnalités de la ville. La même chose arrive à Iconium, et ils sont obligés de se réfugier dans les villes voisines de Lystre et Derbe.

A Lystre une nouvelle rencontre fortuite ouvre la porte à une prise de parole publique de Paul : il s'adresse aux paysans lycaoniens pour leur présenter le Dieu unique, créateur, qui est à l'origine de leurs récoltes et qui remplit leur cœur de joie. Mais de nouveau son ministère est interrompu par l'arrivée de ses opposants d'Antioche

et d'Iconium, et il est obligé de partir à Derbe. Ils évangélisent cette ville et font un certain nombre de disciples sans que Dieu juge nécessaire de préciser dans la Bible comment cela a été réalisé.

Pour terminer ce périple Paul et Barnabas retournent (on suppose de façon incognito) dans les villes de Lystre, d'Iconium et d'Antioche de Pisidie pour fortifier et encourager les disciples - notamment en enseignant que « C'est à travers beaucoup de difficultés qu'il nous faut entrer dans le royaume de Dieu ».

La conclusion de ce voyage est révélatrice. D'abord le texte précise qu'ils retournent à Antioche, « leur point de départ où on les avait confiés à la grâce de Dieu pour la tâche qu'ils venaient d'accomplir » : effectivement, c'est par la grâce de Dieu et conduits par le Saint-Esprit qu'ils ont accompli la tâche car ils ignoraient au moment de partir comment les événements se dérouleraient. Mais cela n'enlève aucunement leur conviction d'être envoyés par Dieu. Ensuite le texte ajoute que Paul et Barnabas racontent leur voyage à l'Église, en insistant sur le fait que c'est « ce que Dieu avait fait avec eux », et surtout que Dieu a « ouvert la porte de la foi aux non-Juifs ». Ils sont les instruments entre les mains de Dieu. Il était nécessaire qu'ils partent en répondant à l'appel de Dieu, mais leur ministère consistait surtout, et continuellement, à capter les circonstances dans lesquelles Dieu les avait conduits pour qu'ils annoncent la parole.

Le deuxième voyage missionnaire de Paul (Actes 15.36-18.22)

C'est Paul qui lance le deuxième voyage missionnaire en proposant à Barnabas de retourner voir les frères « dans toutes les villes où nous avons annoncé la parole du Seigneur » (15.36). Il s'agit bien d'un projet intentionnel d'aller vers certaines villes avec un objectif clair : fortifier les Églises (15.41). Et malgré le désaccord déchirant avec Barnabas, Paul ainsi que Silas dont il a fait le choix comme co-équipier partent, recommandés par les frères à la grâce du Seigneur (15 .40), ce qui constitue une forte indication du consensus par rapport au projet intentionnel de Paul.

Ils se rendent donc à Derbe et à Lystre et ils font la connaissance de Timothée dont ils n'avaient visiblement jamais entendu parler en partant d'Antioche. Paul décide de l'embaucher pour son équipe et le fait circoncrire en raison de l'ambiguïté de son statut (mère juive et père grec) – une décision étonnante vu la décision du conseil de Jérusalem qu'ils viennent de vivre, mais qui s'explique par le pragmatisme de Paul devant cette situation précise.

La suite de l'histoire démontre l'impossibilité d'être intentionnel jusqu'au bout, à partir du moment où on croit que Dieu est capable de fermer et d'ouvrir des portes, de conduire par les circonstances que l'on ne pourrait pas imaginer au moment de partir en mission. Le Saint-Esprit empêche Paul et ses compagnons d'annoncer la parole en Asie, puis d'entrer en Bithynie, et finalement Paul reçoit la vision du Macédonien qui lui demande instamment : « Passe en Macédoine et secours-nous ! ». Un petit détail est

intéressant : Paul reçoit la vision, mais la décision est prise par l'équipe « concluant que le Seigneur nous appelait à y annoncer la bonne nouvelle » (16.6-10).

Une fois arrivés à Philippes, que devaient-ils faire ? Comment annoncer la Parole à cette population européenne ? Certes Paul a pu envisager d'apporter l'Évangile d'abord au peuple juif, comme lors de son premier voyage, mais il y avait un problème de taille : il n'existait pas de synagogue à Philippes. Dans ce contexte il me semble évident que Paul n'a ni élaboré une stratégie pour toucher les femmes d'affaires ni proposé à ses coéquipiers de lancer un ministère auprès des gardiens de prison. La rencontre avec Lydie, marchande de pourpre, s'est faite à un lieu de prière informel au bord d'une rivière, et la prison a été la conséquence d'un engrenage d'événements suite à la rencontre fortuite d'une servante avec un esprit de divination.

Obligés de quitter Philippes, Paul et Silas ont vécu par deux fois la même histoire, à Thessalonique et à Bérée : des discussions avec les Juifs à la synagogue, des conversions à la fois de Juifs, de Grecs craignant Dieu, de femmes de la haute société ainsi que des hommes – mais le texte ne nous renseigne pas sur la manière dont les non-Juifs ont entendu l'évangile ni sur les circonstances qui l'ont permis. Et dans les deux villes Paul et Silas finissent par être chassés de la ville par la racaille excitée par des Juifs jaloux du « succès » de Paul.

L'apôtre se déplace ensuite à Athènes, capitale intellectuelle de l'empire romain. De nouveau il dialogue avec les Juifs à la synagogue, mais aussi « sur la place publique avec ceux qu'il rencontrait » (17.17). Des rencontres non planifiées donc mais qui se sont faites suite au constat de l'apôtre que ce genre de communication de l'évangile était possible à Athènes où « tous les Athéniens et les étrangers qui résidaient dans leur ville passaient le plus clair de leur temps à dire ou à écouter les dernières nouvelles » (17.21, version du Semeur). Suite à ces échanges Paul est invité (certains diraient convoqué) à se présenter devant l'Aréopage pour exposer ses idées de façon plus suivie.

Ensuite Paul se rend à Corinthe, où « il trouva » (littéralement) Aquilas et Priscille. Il décide de demeurer chez eux en exerçant son métier, et de nouveau il prend la parole à la synagogue pour chercher à convaincre les Juifs que Jésus est le Christ. Et de nouveau il est mentionné que des Grecs entendent également le message sans précision quant aux circonstances. Mais cette fois-ci il reste dix-huit mois dans la ville, car le Seigneur rassure Paul par une vision nocturne qu'il a un peuple nombreux dans la ville et que par conséquent il doit parler et ne pas se taire. Comme cela s'est passé dans d'autres villes, les Juifs cherchent à chasser Paul, cette fois-ci en saisissant la justice mais ils sont déboutés par le tribunal. Finalement Paul revient à Antioche en passant par Éphèse.

Le troisième voyage missionnaire de Paul (Actes 18.23-21.8)

Paul part avec l'objectif intentionnel de fortifier les disciples (18.23). Il parcourt les hautes provinces de l'Asie (19.1), « les régions montagneuses d'Asie mineure » (version du Semeur) et arrive à Éphèse. Il y trouve (littéralement, mais généralement traduit « il

rencontre ») quelques disciples qui ne connaissent que le baptême de Jean, rencontre évidemment pas prévue mais extrêmement utile pour que ces hommes deviennent vraiment des disciples du Seigneur Jésus. Ensuite Paul parle du « royaume de Dieu » dans la synagogue pendant trois mois, jusqu'au moment où il rencontre une telle opposition qu'il se retire et continue son enseignement dans l'école d'un certain Tyrannus, et cela tous les jours pendant deux ans. Il en a résulté que « tous les habitants de l'Asie, juifs et non-juifs, entendirent la parole du Seigneur » (19.10).

Pourquoi est-il resté deux ans dans cette ville alors qu'il n'a fait que passer dans d'autres localités ? On a proposé plusieurs réponses à cette question : par exemple, le ministère de Paul était particulièrement fructueux dans la région, ou bien Paul a reconnu qu'il fallait davantage enseigner et former les chrétiens avant d'aller plus loin afin de consolider et pérenniser l'Église d'Éphèse (et les Églises de la région) suite au constat que les nouvelles communautés pouvaient être facilement la proie de faux apôtres ou faux docteurs. Quoi qu'il en soit, le texte est malheureusement laconique et n'érige rien en principe. On peut simplement affirmer que, encore une fois, l'apôtre s'est adapté à une situation qu'il a rencontrée car la suite du texte nous démontre qu'il n'a pas cherché à imposer le même mode opératoire dans les villes où il passera après Éphèse. Et justement, son ministère à Éphèse s'arrête de façon brusque suite à un autre événement non prévu, l'arrivée de quelques exorcistes juifs itinérants. De fil en aiguille, cet incident mène à la crainte de Dieu, plusieurs renoncent aux arts divinatoires et la parole de Dieu se répand de plus en plus.

Un peu plus tard, suite à l'émeute provoquée par les orfèvres d'Éphèse, il part pour la Macédoine (où il a de nombreuses occasions d'encourager les croyants) et il arrive en Grèce pour y passer trois mois. Après ce bref séjour, sa première intention est de s'embarquer pour la Syrie afin de rentrer à Jérusalem mais des Juifs forment un complot et l'empêchent de réaliser ce projet. Il retourne donc en Macédoine et depuis Philippes il fait la traversée jusqu'à Troas où il reste une semaine. De là il regagne Césarée après plusieurs escales, y compris une rencontre avec les anciens d'Éphèse à Milet.

La lecture de ces récits concernant l'apôtre Paul tirés des Actes des apôtres confirme donc ma thèse : le chrétien est appelé à faire des projets, Dieu peut l'appeler à un ministère précis mais la réalisation de ce projet dépend surtout de l'action imprévisible de Dieu à travers les gens rencontrés et le concours de circonstances dans lequel on se trouve.

Qu'en est-il de tous les chrétiens ?

Nous avons déjà signalé le peu de versets du Nouveau Testament qui invitent le chrétien à évangéliser. Certes il ne faut pas mettre de côté l'importance du rôle des évangélistes, ceux et celles à qui Dieu a accordé ce don. Mais qu'en est-il des autres chrétiens ? La réponse la plus bibliquement fondée serait certainement d'affirmer que chacun est appelé à mettre en pratique le deuxième plus grand

commandement, selon l'enseignement de Jésus : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 22.39). Pour mettre du concret dans le mot plutôt galvaudé « amour », il serait parfois utile d'utiliser une autre expression répétée à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament : « faire du bien ».

- « Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez: Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous détestent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous maltraitent. (...) Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle reconnaissance en avez-vous? En effet, les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment. Si vous faites du bien à ceux qui vous font du bien, quelle estime en avez-vous? » (Lc 6.27-28, 32-33).
- « Recherchez toujours le bien, soit entre vous, soit envers tous les hommes. » (1 Th 5.15)
- « Quant à vous, frères et sœurs, ne négligez pas de faire le bien » (2 Th 3.13).

Bien entendu, faire du bien n'est pas synonyme d'évangélisation, mais cet amour concret peut favoriser la réception de l'évangile et provoquer un intérêt de la part de son prochain. En effet, cette serviabilité crée du lien social, ce qui est tellement important vu que le relationnel est au cœur de notre vie chrétienne (comme il l'est d'ailleurs au cœur même de notre Dieu trinitaire). Chercher intentionnellement à faire du bien autour de nous devrait être tout à fait normal pour le chrétien. L'ajout du mot intentionnel soulignerait utilement (pour ceux qui aiment ce vocabulaire) la nécessité de sortir de façon consciente de la bulle de l'égoïsme dans laquelle il n'est que trop facile de s'enfermer. Mais cela appelle deux remarques. D'abord le fait que la mise en place d'une association de bienfaisance se fait forcément de façon intentionnelle, mais que les usagers, les bénéficiaires, ne se commandent pas et il est plus que probable qu'il va falloir continuellement s'adapter à des situations nouvelles. Et deuxièmement faire du bien n'a pas besoin de structures. Il s'agit surtout de garder ses yeux et ses oreilles ouverts car les besoins sont toujours là, autour de nous (« Les pauvres, vous en aurez toujours autour de vous » Mc 14.7, version du Semeur, en citant Dt 15.11). De même, aimer quelqu'un implique le désir de lui parler de l'évangile, mais il faut guetter les bonnes occasions (Col 4.5), en évitant de jeter nos perles devant des porcs (Mt 7.6), car tout le monde n'est pas réceptif à tout moment. On peut donc chercher des occasions de faire du bien de façon intentionnelle, mais c'est Dieu qui crée ces occasions, qui met des gens sur notre chemin. Aux chrétiens de saisir ces occasions.

Deux sondages récents apportent un éclairage intéressant en rapport avec le témoignage dans le contexte français, en suivant le principe évoqué par l'apôtre Paul : « Je me suis fait tout à tous afin d'en sauver de toute manière quelques-uns » (1 Co 9.22).

Une première enquête a été réalisée en 2013 par la Commission évangélisation du CNEF (le Conseil National de Évangéliques de France) auprès des pasteurs évangéliques et des responsables d'associations d'évangélisation. 341 réponses ont été reçues et

traitées. Cette enquête anonyme a permis d'analyser les résultats selon plusieurs critères : le type d'Église, l'âge des personnes interrogées, l'ancienneté dans le ministère, la taille de l'assemblée, le lieu d'habitation (l'Île de France, une grande ville, une ville de taille moyenne, une petite ville/une zone rurale). Cependant, très peu de spécificités significatives liées à ces catégories ont été observées.

En revanche, la Commission a trouvé significative la réaction à la question : « Quelles sont les meilleures formes d'évangélisation aujourd'hui ? ». La réponse la plus fréquente, loin devant les autres formes d'ailleurs, est la suivante : « Encourager les membres de l'Église à bâtir des relations avec des non-chrétiens » (87,6% des personnes interrogées).

Sans surprise, en réponse à la question : « Quels types de formation seraient les plus utiles dans le contexte contemporain ? », nous trouvons en premier lieu : « comment construire des relations avec les non-chrétiens et leur parler de l'Évangile » réclamé par 75,3% des sondés.

En 2015 la Commission évangélisation du CNEF a fait réaliser un deuxième sondage, cette fois-ci de façon professionnelle, en faisant appel à l'Institut de sondage BVA. Celui-ci a effectué le sondage auprès d'un échantillon de 1106 personnes, représentatif de la population française, âgées de 18 ans et plus. BVA précise : « La représentativité de l'échantillon a été assurée par la méthode des quotas appliqués aux variables suivantes : le sexe, l'âge, la profession du chef de famille et la profession de l'interviewé, après stratification par régions et catégories d'agglomération ». L'objectif du sondage était de déterminer comment le public aimerait être informé sur une religion (autrement dit, il s'agissait de l'évangélisation, mais sans utiliser le mot).

La conclusion de BVA a été la suivante : « Une grande majorité de Français préfère obtenir des informations sur une religion directement auprès de personnes de la communauté concernée », et notamment 23 % de la population a indiqué « parler autour d'un café avec une personne appartenant à cette religion » : ce chiffre monte jusqu'à 37% en ce qui concerne les 18-24 ans et 49% s'agissant des musulmans.

En matière d'intentionnalité, pour revenir au vocabulaire qui fait l'objet de cet article, il semble donc important d'encourager (voire de former) les chrétiens à développer de façon décidée et préméditée des relations saines avec leur entourage, et de prier pour des occasions de faire du bien et de parler de leur foi en Jésus. Mais comme le proverbe populaire le dit (sans avoir peur du mot !) : « Le chemin de l'enfer est pavé de bonnes intentions ». On peut avoir l'intention de faire quelque chose et ne jamais le faire. Même en substituant le mot plus rigoureux « objectif », on peut faire un constat similaire. D'ailleurs, l'étude déjà mentionnée réalisée en 2013 confirme cette observation. Certes 87,6% des sondés ont indiqué que la meilleure méthode d'évangélisation était « encourager les membres de l'Église à bâtir des relations avec des non-chrétiens » ... mais seulement 13,7% étaient « tout à fait d'accord » par rapport aux

73,9% « plutôt d'accord ». Aux yeux de la Commission évangélisation, cela semble trahir un certain doute quant à la mise en œuvre de l'intention.

De toute façon, dans tous les cas de figure, le vécu sur le terrain n'est pas prévisible. Mais l'intention reste valable : celle de vivre en envoyés du Seigneur dans son milieu, avec passion (et non pas avec passivité), même si les résultats tardent à venir. Il est tentant de se lancer dans une activité plus visible (comme une campagne d'évangélisation) tout comme un syndicat sait qu'il n'y a rien de tel qu'une bonne grève pour mobiliser les troupes !

La formation intentionnelle doit comporter donc une bonne dose d'encouragement à garder l'objectif dans le long terme : accompagner ses amis au match, au cinéma, au café même s'ils ne posent pas de question sur la foi pendant des années, tout en leur rendant visite quand ils sont malades, et en leur témoignant de la sympathie ou de la compassion à l'occasion d'un deuil, d'un licenciement ou de toute autre épreuve. Pour ce faire, on aura recours à la prière avec instance (comme Élie, Jc 5.17-18), en se souvenant du verset : « Ils verront vos bonnes actions et loueront Dieu le jour où il interviendra dans leur vie » (1 Pi 2.12, version du Semeur).

Quelques conclusions sur l'intentionnalité

Le concept d'intentionnalité est omniprésent sur les sites internet et dans les livres et articles évangéliques portant sur le développement de l'Église.

Suite à un examen des données bibliques et compte tenu de notre culture européenne, en particulier francophone, il apparaît qu'il faudrait faire preuve de circonspection quant à l'usage du terme intentionnalité pour éviter de tomber dans des démarches purement pragmatiques. En particulier, au niveau de l'évangélisation, il convient de distinguer entre la vocation suivie de l'envoi en mission de certains chrétiens et la mise en œuvre de leur ministère qui dépendra des personnes et des circonstances rencontrées sur le lieu de mission.

Si le mot intention et ses dérivés traduisent le désir de glorifier Dieu de façon délibérée, en évitant la paresse, la passivité et une vie chrétienne machinale, cela semble conforme aux exhortations bibliques. En tant que chrétiens évangéliques, attachés à l'autorité de la Parole, nous devrions être bien placés pour éviter de confondre le caractère conjoncturel de la responsabilité humaine avec l'action souveraine de Dieu. « Si une maison n'est pas construite par l'Éternel, ceux qui la construisent travaillent inutilement » (Ps 127.1).

LES RÉSEAUX SOCIAUX : UNE NOUVELLE CULTURE DE HONTE ?

Par Lula Godoy¹

France, en 2014. Robin, 23 ans, se suicide après avoir été harcelé sur les réseaux sociaux². Peu de temps auparavant, il avait été condamné à quatre mois de prison ferme pour avoir torturé un chat avec des amis. D'après ses proches, il recherchait tout simplement un peu d'attention. Il avait besoin de reconnaissance et c'est pour cela qu'il avait, entre autres, pu attaquer le félin domestique sans défense. Comme beaucoup le savent, les chats sont les rois d'internet³, et le jeune homme se trouva vite insulté de toutes parts, critiqué pour avoir été cruel envers l'animal. C'est donc la pression sociale qui poussa le boulanger, jeune fiancé, à commettre l'acte irréparable. Mais pourquoi l'avis d'étrangers, dans une culture occidentale basée sur la culpabilité, peut pousser un être à se suicider ? Cet article va tenter de débroussailler la question, par le biais du regard des réseaux sociaux.

Les réseaux sociaux sont une vitrine, une carte de visite. L'angle flatteur sous lequel on choisit de se montrer. En effet, il est rare de voir des post Instagram avec des photos peu flatteuses et en légende une histoire dégradante sur l'auteur de la publication. Le regard à travers les réseaux sont devenus la norme pour beaucoup de jeunes gens. En effet, les filtres Instagram et Snapchat ont même influencé les demandes envers les chirurgies esthétiques⁴, les *influencers* voulant à tous prix se rapprocher du canon de beauté *online*. Le succès, dorénavant, se mesure en *likes* et en *followers*.

En effet, dorénavant, la réussite ou l'approbation ne se mesure plus en qualité mais bien en quantité. Le cachet de quelque chose, dans le monde connecté, est mesuré non pas par l'expertise mais par la popularité. C'est ainsi que quelqu'un va consulter un site web comme Doctissimo afin d'établir un diagnostic de son état de santé plutôt que de prendre rendez-vous chez son médecin généraliste qualifié. (A noter que la génération d'internet est plus impatiente que la précédente⁵, et va donc plus souvent suivre la loi du moindre effort ; le royaume d'internet promet une recherche simple et rapide.) C'est donc ainsi que la personne populaire sur les réseaux va se retrouver spécialiste. Ce n'est plus l'expérience, les études universitaires ou supérieures, mais bien la popularité qui compte.

¹ Lula Godoy est étudiante en théologie à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

² <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/10/23/01016-20141023ARTFIG00199-harcele-sur-les-reseaux-sociaux-un-jeune-homme-se-suicide.php> (consulté le 11 mai 2019).

³ https://www.lemonde.fr/m-actu/article/2016/08/08/pourquoi-les-chats-ont-pris-le-pouvoir-sur-le-web_4979830_4497186.html (consulté le 11 mai 2019).

⁴ <https://www.vanityfair.fr/style/beaute/story/la-chirurgie-esthetique-a-lerc-dinstagram/1666#1> (consulté le 11 mai 2019).

⁵ <https://www.bostonglobe.com/lifestyle/style/2013/02/01/the-growing-culture-impatience-where-instant-gratification-makes-crave-more-instant-gratification/q8tWdNGeJB2mm45fQxfTQP/story.html> (consulté le 13 mai 2019).

C'est ce qui nous amène à la notion de honte. Ce n'est donc plus notre perception individuelle, nos propres valeurs qui dictent notre réussite, notre fierté et notre paix, mais l'approbation d'une majorité ou d'un bon nombre d'inconnus. La norme devient le juge. C'est comme cette maman australienne⁶ qui a déclenché les débats en vendant un cours en ligne sur la vie de famille et sur son mode de vie. Ce qui lui a donné la légitimité de faire ce programme et de le vendre, ce ne sont pas des études sur le sujet, mais bien sa popularité sur Instagram. Un autre exemple, les deux youtubeurs français McFly et Carlito repassent cette année leur baccalauréat⁷. Se réinscrire pour ce diplôme annule automatiquement les résultats du premier. C'est donc un gros risque que les deux hommes prennent. Bien sûr, cela rajoute à la tension de l'expérience et améliore sans doute le nombre de vues, mais ils n'en ont fondamentalement plus besoin. Leur crédibilité est validée par la popularité de leur chaîne sur le réseau social. Ce ne sont plus des examens qui évaluent leurs capacités, ce sont les regards de leur public sur leur contenu. En somme, nos actions peuvent être approuvées par le web tout en étant répréhensibles et inversement. La foule virtuelle fait pression, mais fait également foi.

Le manque de filtres et le sentiment de légitimité de la part de tous transforme également le rapport aux autres. Comme cette publication aux États-Unis qui condamne une employée des transports publics qui mangeait son petit-déjeuner alors que c'est interdit⁸. Ici, la personne présente sur les réseaux sociaux se place comme juge légitime de cette contrôleuse. Ce n'est pas son patron qui la menace ou la remet à sa place, (il prend d'ailleurs sa défense), mais bien le public qui la juge. La personne ayant posté le tweet a reçu des propos racistes, et a dû en conséquence fermer son propre site web et ses comptes sur les réseaux sociaux. Elle risque également de perdre son contrat de publication de son livre, livre n'ayant aucun liens avec l'incident. Certains mots ou commentaires sont extrêmement plus violents et rudes que ce que l'on pourrait entendre en face à face. Tout est sans filtre ; le web devient un catalyseur de toutes les émotions des internautes. La culture de la honte est donc exacerbée dans cette situation. Des inconnus peuvent déverser leur approbation et leur amour comme on le verrait très rarement *IRL* (acronyme pour dire *in real life*), mais également des mots d'une brutalité inouïe. Cette histoire démontre à quel point la pression sociale présente sur internet a des conséquences très concrètes. L'avis populaire est donc comme un jeune enfant capricieux et tout-puissant, en élevant quelqu'un brièvement et fortement, mais qui va le descendre un peu plus tard avec la même force et la même vitesse.

⁶ https://www.buzzfeednews.com/article/tanyachen/mommy-influencer-courtney-adamo-defending-her-online?utm_source=dynamic&utm_campaign=bfbbuzzfeednews&ref=bfbbuzzfeednews&fbclid=IwAR2NIqV5IRNN2-_ZYHgDrZkEuj665252rStC8qc9Mdx9KZwiNTXicpZis (consulté le 13 mai 2019).

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=5UeG3TFg-VM&t=1541s> (consulté le 13 mai 2019).

⁸ https://www.buzzfeednews.com/article/tasneemnashrulla/dc-metro-worker-eating-train-viral-tweet-author?utm_source=dynamic&utm_campaign=bfbbuzzfeednews&ref=bfbbuzzfeednews&fbclid=IwAR3VIDRAELLq5F-mWF7-S7A_dloLRuUakTIItqCVMtgHFhO64y_F42Eq4LgU (consulté le 14 mai 2019).

Une culture de la honte pervertie ?

C'est peut-être une vision très axée sur la culpabilité plus que sur la honte occidentale qui me pousse à dire cela, mais je pense que la vision donnée par le virtuel n'est pas une vision saine d'un point de vue chrétien. L'enseignement du Christ me paraît très loin de ce que prônent les réseaux sociaux. Une culture de la honte n'est pas une mauvaise chose en soi comme.. C'est, comme son nom l'indique, une culture. En revanche, une manière de faire exacerbée et déformée peut être destructrice. La valeur, dans le cadre des réseaux sociaux, émane uniquement de l'extérieur. Ils sont conçus afin de laisser le public, la majorité, le nombre, évaluer et donner l'approbation ou la désapprobation. C'est un monde libre, constitué d'extrêmes, très rarement mesuré dans ses propos. Les gens se permettent de dire des choses qui ne seraient pas dites dans la société, dans les contenus comme dans les commentaires. Si un enfant est plongé dans ce monde, c'est comme s'il avait été élevé, d'une certaine manière, par une multitude de personnes et de personnalités différentes. C'est un des critères qui peut définir ou indiquer une culture de la honte. Mais à cette échelle, avec tous ces inconnus, à qui se fier dans cet univers-là ? Les repères sont inexistants puisqu'il n'y a pas de hiérarchie, de personnes formées ni de confiance. Les vues sont plus importantes que l'expérience, qui était déjà une compétence bancaire sous certains angles. Il n'y a pas d'experts, de personnes de référence. C'est une sorte de loi de la jungle, avec peu de lien avec le monde réel.

Et l'Évangile dans tout cela ?

Comment parler de Christ et de Sa vision pour nous dans cette culture du web ? Comment affirmer la valeur d'une personne par un seul canal : Dieu ? C'est ce que nous allons essayer d'esquisser. Déterminons d'abord les réflexes qui découlent des réseaux sociaux. Premièrement dans la conception d'une personne imbibée du web et de son fonctionnement, la gloire, la reconnaissance et la croissance constituent un équilibre très fragile. Il faut constamment le travailler, le peaufiner et y veiller afin de le conserver. Parfois, et même souvent, l'équilibre se brise, le vent tourne sans que l'on ne puisse rien y faire. Deuxièmement, les choses sont souvent aléatoires. En effet, il est difficile de prévoir ce qui va fonctionner ou ne pas fonctionner. C'est donc beaucoup la chance qui intervient dans les succès. Troisièmement, la vision globale de la vie est altérée. Celui qui compare sa vie à celles dépeintes sur les réseaux sociaux peut vite se sentir complexé, moins bien et anormal. Il va peut-être espérer que la vie soit comme sur ses écrans, « comme dans les films ». En effet, à moins qu'il y ait une fuite d'informations ou de photos, les différentes personnes choisissent ce qu'ils mettent en avant. Un repas parfait, un voyage de rêves, une promotion ou encore une relation amoureuse idyllique, tout est mis en scène pour être le plus *instagram-worthy*. C'est donc ce que nous voyons des gens. Leurs plus belles réussites avec un filtre méticuleusement choisi et un *hashtag* ravageur.

C'est ce mensonge que dénonce une vidéo⁹, et qui mets à la lumière le cercle vicieux de la comparaison en ligne. Enfin, la peur que cette bulle que nous nous somme créée explose. En effet, vu que l'individu se sent inférieur lorsqu'il voit l'image que les autres se sont façonnée, ce dernier va tenter d'imiter la manière chimérique d'exposer sa vie, et va avoir donc peur de briser cette fausse représentation.

L'Évangile, en face, va donc essayer de recentrer ces présomptions sur la Vérité biblique. Jésus nous enseigne une valeur inébranlable. En effet, ce n'est pas les *likes* qui font qu'une personne est précieuse ou non. Ce ne sont pas sa réputation, son nombre d'amis ; c'est sa valeur en Dieu qui compte. Ce prix ne va pas changer ou fluctuer pour le Seigneur, il est immuable, on ne peut rien faire pour l'altérer ou l'augmenter. L'amour et la reconnaissance de Dieu fonctionnent de manière totalement différente de celles des réseaux sociaux. Il est donc important, pour le chrétien, de savoir faire clairement dans son esprit la différence entre les deux fonctionnements. Le Seigneur aime son enfant pour ce qu'il est, ce qu'il est vraiment. Il le connaît, profondément. Sûrement que le processus d'acceptation pour le chrétien serait similaire à celui du psalmiste au psaume 139. Le chrétien, en introspection, va essayer de fuir la bienveillance de Dieu. Elle paraît trop énorme, fausse. Mais le repentant se rend compte de la fidélité de Dieu et à quel point le Seigneur le connaît ; en effet, c'est Lui qui l'a créé ! C'est Lui qui l'aime, qui l'aimait et qui l'aimera. Il a la possibilité d'être lui-même, complètement, face à son créateur.

En somme, les réseaux sociaux sont un outil puissant, et comme tout outil puissant, il peut être dangereux. Je suis persuadée que le web peut apporter d'innombrables bonnes choses pour le chrétien. En effet, on peut y trouver des communautés, des moyens de rapprochements et de communication impensables auparavant. Mais les réseaux sociaux ont aussi profondément modifié la manière d'appréhender sa position et sa valeur face aux autres. Je pense que cette nouvelle manière pour les occidentaux influencés par les réseaux sociaux s'apparente à une notion culturelle de la honte, mais de manière pervertie. C'est également une ressource très jeune. Nous commençons à peine d'esquisser ses caractéristiques ainsi que ses dangers et ses particularités. Les médias virtuels ont grandi extrêmement vite, bien plus vite qu'une culture standard humaine. Il est donc difficile de prévoir la manière dont les réseaux sociaux vont évoluer et faire leur place, de manière plus ou moins permanente dans notre société. C'est donc une chose, en tant que chrétien, où il faut faire attention. Afin d'en tirer le meilleur et prévoir le pire, et faire tout cela pour la gloire de Dieu.

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=0EFHbruKEmw> (consulté le 21 mai 2019).

Recension de Stefan PAAS, *Church Planting in the Secular West. Learning from the European Experience*, coll. *The Gospel and Our Culture*, Grand Rapids, Eerdmans, 2016, 304 p., ISBN: 978-0-8026-7348-4.

Hannes WIHER

Stefan Paas est professeur de missiologie et de théologie interculturelle à l'Université libre d'Amsterdam et professeur de missiologie à l'Université de Kampen en Hollande. Il a été impliqué dans l'implantation de deux Églises aux Pays Bas. Le fait que l'ouvrage ait été publié par les éditions Eerdmans dans la collection « *The Gospel and Our Culture* » montre que les missiologues et planteurs d'Églises nord-américains sont aussi intéressés par les réflexions de Paas. L'intérêt principal de l'ouvrage est d'évaluer les stratégies d'implantation d'Églises dans l'Europe contemporaine sécularisée et de mener une réflexion théologique solide sur le sujet. Après avoir présenté dans le chapitre 1 les modèles historiques d'implantation d'Églises, il analyse dans les chapitres 2 à 4 trois motifs pour l'implantation d'Églises et leurs théories sous-jacentes : planter de « meilleures » Églises (implantation d'Églises confessionnelle), « davantage » d'Églises (théorie de la croissance de l'Église), et de « nouvelles » Églises (innovation). Dans le chapitre 5, Paas finalise sa vue d'ensemble avec une justification théologique de l'implantation d'Églises en Europe. Dans la suite de cette recension la référence aux pages dans l'ouvrage de Paas sera indiquée par des chiffres entre parenthèses à l'intérieur du texte.

Dans le chapitre 1, Paas remarque que la terminologie « planter l'Église » ne se trouve pas dans la Bible. L'objet de l'acte de planter et d'arroser est l'Évangile de Jésus-Christ plutôt que l'Église (1 Co 3.5-7) (12). Pour Paas l'évidence biblique semble indiquer que l'Église est vue comme résultat de l'acte de planter plutôt que comme son objet. Irénée de Lyon a été le premier à utiliser le terme « planter » en connexion avec la notion d'Église. Il voit l'Église comme une, universelle et transculturelle, plantée par Dieu dans le monde (15). Passant en revue l'époque médiévale, Gisbertus Voetius, Gustav Warneck, Joseph Schmidlin et Pierre Charles, Paas conclut que le « modèle classique » de la « plantation de l'Église » (du latin *plantatio ecclesiae*) consiste en un processus en trois étapes : 1) l'évangélisation (avec la conversion), 2) le rassemblement (avec le baptême et la formation d'une communauté) et 3) la plantation (avec la constitution de l'Église) (31). Dans cette perspective l'implantation de l'Église est distinguée de l'évangélisation. Le « modèle moderne » implique, selon Paas, une mutation de la plantation de l'Église à l'implantation d'Églises. Dans la perspective de la croissance de l'Église et vu l'urgence de l'évangélisation mondiale, le processus est accéléré et les différentes étapes du processus fondues en une étape : l'« évangélisation comme implantation » (Roland Allen, Donald McGavran). Peter Wagner résume cela dans une devise : « La méthode d'évangélisation la plus efficace est l'implantation d'Églises » (40). Dans cette conception il n'y a pas de place pour une évangélisation dont le résultat n'est pas l'implantation d'Églises. L'implantation d'Églises n'est plus un résultat de l'évangélisation comme dans le modèle classique mais en est un

instrument. L'approche de la notion d'Église est ainsi instrumentalisée et l'importance accordée à l'ecclésiologie diminuée. L'implantation d'Églises dans l'Europe contemporaine avec des initiatives innovantes comme DAWN (*Discipling a Whole Nation*) et celles de *Fresh Expressions* conduit à ce que Paas appelle le « modèle de la modernité tardive » : l'implantation d'Églises comme innovation (43).

Dans le chapitre 2, Paas observe que depuis la Réformation jusqu'au xx^e siècle l'implantation d'Églises confessionnelle a été la motivation la plus importante en Europe. Si les Églises existantes, selon cette logique, n'évangélisent plus leurs nations, de nouvelles Églises pures en doctrine et en pratique (de « meilleures » Églises) doivent remplacer ou compléter celles qui sont devenues hérétiques ou paresseuses (52). Cette motivation est sous-jacente aux mouvements anabaptistes, baptistes, piétistes, moraves, puritains et méthodistes, bref, à tous les mouvements évangéliques. L'implantation d'Églises confessionnelle a suscité, selon Paas, une identité missionnaire et une culture d'innovation dans les Églises d'Europe.

Le chapitre 3 traite de la « théorie de la croissance de l'Église » (*Church Growth Theory*) introduite dans les années 1950. Le but de la mission est d'implanter beaucoup de nouvelles Églises par le moyen du recrutement de convertis. Paas voit en elle une adaptation moderne et une mutation pragmatique du modèle confessionnel. Son critère confessionnel est la croissance par conversion (115). D'une part, Paas critique l'approche instrumentaliste et pragmatique de cette théorie. D'autre part, il reconnaît qu'elle constitue une base de survie : n'importe quelle institution humaine ou Église locale qui ne développe pas de méthodes efficaces pour recruter de nouveaux membres disparaît (122). Suivant Orlando Costas il attire l'attention sur le fait que la croissance ne peut être le but ultime de la mission, celui-ci n'étant pas mesuré seulement par le nombre de personnes rassemblées mais par l'établissement de communautés d'amour. Paas fait encore remarquer que l'évidence de l'efficacité de la croissance de l'Église par l'implantation est encore assez mince aujourd'hui (123). Selon lui, la popularité de la théorie de la croissance de l'Église reste néanmoins forte à cause de sa logique qui est de bon sens et à cause de présupposés qui sont enracinés profondément. Il trouve leur base dans la « théorie du marché religieux » (TMR, en anglais : *Religious Market Theory*) introduite en 1967 par le sociologue Peter L. Berger et développée par Rodney Stark, Roger Finke and William Bainbridge. Selon elle, l'effondrement des monopoles religieux en Occident et la pluralité des visions du monde a conduit à un marché religieux compétitif fonctionnant selon la loi de l'offre et de la demande (129). Paas critique la TMR pour son manque de prise en considération d'une rationalité orientée vers les valeurs et des éléments non rationnels. De plus, selon Paas, la TMR ne considérerait que le côté offre du marché et ne prendrait pas en compte le déclin de la demande de la religion et le fait que les Églises ont seulement une capacité et une volonté limitées d'y participer (137). Il pense que la TMR « devrait reconsidérer son hypothèse du marché religieux comme analogue au marché commercial et trouver à sa place une analogie dans des marchés non protégés à but non lucratif de

biens immatériels de grande valeur [*unprotected non-profit markets of immaterial, high-value goods*] comme l'éducation et l'art » (139). Paas remarque que le concept de la croissance de l'Église n'est théologiquement pas neutre mais implique une théologie de l'évangélisation et de la conversion (*an evangelistic conversionist theology*). La croissance de l'Église est difficile à mesurer. En général, ce sont des critères formels comme le nombre de membres, de baptêmes et d'assistants qui la définissent. Le dernier semble être le moins aléatoire. Néanmoins, l'utilité du critère d'assistance diminue face à la pratique croissante du « croire sans appartenir » en Europe. Paas propose de distinguer parmi les assistants ceux qui viennent dans une Église sans une expérience chrétienne préalable, les nouveaux convertis (« *first-timers/initiates* »), de ceux qui reviennent à l'Église après une socialisation chrétienne préalable pendant l'enfance ou la jeunesse (« *returnees* »), et de ceux qui passent d'une Église à une autre (« *switchers* ») et des « transferts » (157). Il présente ensuite les résultats des enquêtes empiriques qui, selon lui, sont pour la plupart peu sérieuses et encore très rares, trop rares pour vraiment pouvoir tirer des conclusions solides. En Europe occidentale « le taux annuel moyen de conversion est aujourd'hui d'une personne convertie sans expérience chrétienne préalable (*unchurched : initiates et returnees*) pour 700 à 800 membres d'Église (un pourcentage annuel d'environ 0.15 %) » (163). Il remarque que, néanmoins, la grande majorité des nouveaux membres sont des transferts ou des changements d'Église (*dechurched*). Plutôt que de dire que la meilleure méthode pour la croissance de l'Église est l'implantation d'Églises, historiquement il est beaucoup plus probable que ce soit l'inverse, c'est-à-dire que l'implantation d'Églises est la réponse à une croissance de la population ou est due à des conversions (178). Pourtant, il semblerait que quelques nouvelles Églises (moins de 5-10 ans d'existence) attirent davantage de convertis que les vieilles Églises. Mais la location de l'implantation, l'effort missionnaire fourni et la qualité du leadership semblent être des facteurs plus importants (179).

Dans le chapitre 4, Paas réfléchit sur l'implantation de nouvelles formes d'Églises, sur l'innovation en général. Il commence par discuter les concepts souvent utilisés de postchrétienté, post-christianisme et postmodernité, la mutation d'une religion publique à une religion privée et du principe d'obligation vers celui du libre choix avec les options « moins d'Église » (chez les Protestants) ou « davantage d'Église » (chez les Catholiques). Il met en garde les planteurs d'Églises sur le « copiage » de modèles importés d'ailleurs (planification horizontale) ou de modèles du passé (planification verticale). Un renouveau en profondeur et l'innovation surviennent seulement quand il n'y a pas de contrôle ni de l'extérieur ni de l'intérieur, et quand nous ne sommes pas braqués sur des résultats mais facilitons des processus et des environnements stimulants. Après que la théorie de la croissance de l'Église ait rendu l'ecclésiologie peu importante, les planteurs d'Églises contemporains ont repris la réflexion sur la notion d'Église. Suivant Nicholas Healy, et en combinant les approches « d'en haut » et « d'en bas », Paas propose de concevoir l'Église comme une réalité spirituelle, théologique, historique et socio-culturelle, et de définir un cadre ecclésiologique se limitant à deux notions : les tâches de l'Église (le témoignage et le

discipulat) et le contexte (210). De plus, suivant ici Stuart Murray, Paas conçoit l'Église comme un processus, évoluant par exemple d'un groupe de maison via une chapelle vers une Église. Il la situe à l'intersection entre l'adoration, la communauté et la mission, représentant les dimensions verticale, intérieure et extérieure (219). En empruntant à la théorie de l'innovation, Paas introduit ensuite trois « biotopes » d'innovation : les « ports libres » (*free havens*), les « laboratoires » et les « incubateurs » (225). Un « port libre » est « un endroit pour des conduites alternatives et non régulée, une légère anarchie », loin du centre de pouvoir, assurant un espace pour des idéalistes radicaux. Dans le passé les monastères ont été des « ports libres » très influents. Les innovations dans les « laboratoires » n'émergent pas tellement par le biais d'un engagement radical dans un nombre limité de pratiques à l'intérieur d'un espace protégé, mais plutôt d'un élargissement d'horizon résultant d'une rencontre de personnes, de compétences et de convictions différentes et conduisant à de nouvelles perspectives par des échanges d'idées (230). Parmi les exemples historiques il y a les réseaux d'échange des « sociétés » du piétisme et du méthodisme. Les « incubateurs » finalement sont des initiatives facilitées et soutenues par des dénominations larges, par exemple les *Fresh Expressions* des Églises anglicane et méthodiste d'Angleterre.

Dans le chapitre 5, Paas entreprend une justification théologique de l'implantation d'Églises en Europe. Il perçoit une différence catégorique entre l'implantation d'Églises pionnière pendant la période du Nouveau Testament et l'évangélisation de l'Europe christianisée séculière pendant la modernité tardive. Il conçoit la proclamation de l'Évangile comme la stratégie, et l'implantation d'Églises comme le résultat désiré et attendu. En conséquence il refuse de voir dans l'implantation d'Églises un mandat biblique comparable au mandat d'évangéliser. Il propose de retourner au modèle classique de la plantation de l'Église avec les trois étapes : l'évangélisation, le rassemblement et la plantation (248). Pareillement, Paas refuse la métaphore biologique de l'implantation d'Églises impliquant une reproduction naturelle de celle-ci. Pour Paas, l'implantation d'Églises n'est pas une obligation en tout temps et tout lieu, mais une implication de notre engagement pour une orthodoxie théologique (le modèle confessionnel du chapitre 2). Il est aussi une conséquence logique du rapport profond entre Église et mission (256). Cependant, selon Paas, le modèle confessionnel de l'implantation d'Églises devient de plus en plus obsolète dans les parties les plus séculières d'Europe parce que beaucoup de grandes dénominations sont aujourd'hui engagées dans l'implantation d'Églises très intentionnellement. Le pape François, par exemple, affirme dans *Evangelii Gaudium* : « L'évangélisation fait partie intégrante de toute l'activité de l'Église ». De plus, Église et mission sont intimement liées par le fait que Jésus a envoyé ses disciples deux à deux (Lc 10), que les communautés chrétiennes sont souvent le résultat organique de l'évangélisation, que les Églises croissantes devraient se diviser quand elles deviennent trop larges, et que finalement, être engagé soi-même dans l'implantation d'une Église et jeté hors de sa zone de confort est la meilleure manière de découvrir la nature missionnaire de l'Église (263).

L'ouvrage *Church Planting in the Secular West* est un livre extrêmement bien pensé et documenté. Il contient une grande richesse de références pour le lecteur intéressé qui souhaite approfondir ses connaissances et son analyse du sujet. Stefan Paas donne quelques orientations et une systématisation de la multiplicité des approches par la grille des trois motivations pour l'implantation d'Églises en Europe (de « meilleures » Églises, « davantage » d'Églises et des Églises « innovantes »). Des décennies d'expérience et de recherche transparaissent dans ce texte. Stefan Paas n'a pas seulement beaucoup de connaissances sur le sujet, mais il est un « praticien qui réfléchit ». Au-delà des aspects scientifique et pratique, le style simple rend la lecture agréable. Comme possible lecture préparatoire au livre, Paas donne une vue d'ensemble de son approche d'analyse de la culture européenne contemporaine dans un article sur les différentes étiquettes « post » dans *Mission Studies* (2011) et de sa vue du rapport entre croissance de l'Église et l'implantation d'Églises dans *International Bulletin of Mission Research* (2016). Quelques points de vue de Stefan Paas semblent être une réaction à l'instrumentalisation de l'Église et de l'implantation d'Églises par la théorie de la croissance de l'Église et les post-évangéliques. La discontinuité forte qu'il perçoit entre la situation pionnière du 1^{er} siècle et l'Europe christianisée séculière du XXI^e siècle pourraient également inclure quelques continuités, comme le fonctionnement relationnel des deux contextes permettant d'adopter une approche potentiellement fructueuse proposée dans l'ouvrage *L'évangélisation en Europe francophone* (2016). La discontinuité rigoureuse entre les trois étapes du modèle classique d'implantation d'Églises (l'évangélisation, le rassemblement et la plantation) pourrait également être perçue comme un processus continu (proposé dans les autres références ci-dessous). Chaque pasteur, théologien, planteur d'Églises et missiologue lira ce trésor d'idées avec un grand profit.

Pour aller plus loin

PAAS, Stefan, « Post-Christian, Post-Christendom, and Post-Modern Europe. Towards the Interaction of Missiology and the Social Sciences », *Mission Studies* 28, 1, 2011, p. 3-25.

PAAS, Stefan & VOS, Arik, « Church Planting and Church Growth in Western Europe. An Analysis », *International Bulletin of Mission Research* 40, 3, 2016, p. 243-252.

KELLER, Timothy, *Une Église centrée sur l'Évangile. La dynamique d'un ministère équilibré au cœur des villes d'aujourd'hui*, Charols, Excelsis, 2015.

NOORT, Gerrit, AVTZI, Kyriaki & PAAS, Stefan (sous dir.), *Sharing Good News. Handbook on Evangelism in Europe*, Genève, COE, 2017.

VAN DE POLL, Evert & APPLETON, Joanne (sous dir.), *Church Planting in Europe*, Eugene, Oregon, Wipf & Stock, 2015.

WIHER, Hannes (sous dir.), *L'évangélisation en Europe francophone*, préface de Bernard HUCK, Charols, Excelsis, 2016.

NOUVEAUTÉS

Patrick JOHNSTONE, *L'Église mondiale, quel avenir ? Histoire, tendances et possibilités*, Charols, Excelsis, 2019, 264 p.



Patrick Johnstone, l'auteur du célèbre guide de prière *Flashes sur le monde*, s'appuie sur ses cinquante ans d'expérience pour nous lancer le défi de notre vision de la place de l'Église chrétienne dans le monde. Il convoque les données de l'histoire, de la démographie et des religions pour former un tableau saisissant – tout en graphiques et en couleurs – du passé, du présent et des avenir possibles de l'Église dans le monde.

En entrouvrant pour nous les scénarios de ce que pourraient être les trente prochaines années de l'histoire de l'humanité, l'auteur met en lumière des tendances significatives qui sont souvent passées sous silence dans les médias.

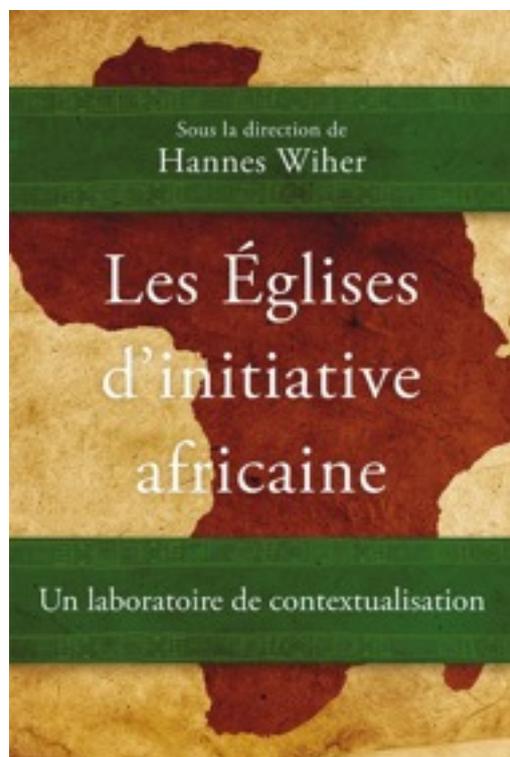
L'Église mondiale, quel avenir ? montre l'influence du christianisme évangélique, tout particulièrement sur les deux siècles écoulés, et documente la stupéfiante croissance du mouvement au cours de ces cinquante dernières années. Patrick Johnstone se concentre sur ce qu'il reste à accomplir dans la mission mondiale. Il fait le point sur la situation des différents peuples, et en particulier de ceux qui sont aujourd'hui les moins atteints par l'Évangile. Enfin, il conclut par le rôle de l'Église locale dans l'évangélisation du monde.

À la lecture de ce livre, on découvre les principales tendances qui vont influencer sur les événements du monde au cours de la génération à venir. Dieu tient notre avenir dans ses mains, mais il nous invite à collaborer avec lui. Quelle est votre place et quelle est la place de votre Église ou organisation dans les projets de Dieu pour les peuples de la terre ?

Vous trouverez dans ce livre :

- Des données et des analyses éclairant les possibles scénarios de l'action évangélique des trente années à venir.
- Des descriptions de l'impact de vingt siècles de christianisme sur l'histoire du monde.
- Des comparaisons de l'influence du christianisme et de celle des autres religions.
- Des présentations de l'apport passé, présent et futur des différents courants du christianisme.

Hannes WIHER, *Les Églises d'initiative africaine. Un laboratoire de contextualisation*, coll. REMIF, Carlisle, Langham, 2019, 360 p., ISBN : 9781783687428.



Contributeurs : Madjibaye Djimalngar, Christine Mayani Kalume, Michel Lompo, Rémy Williams Eméry Moloby, Yves Mulume, Édouard Ngungu, Frank T. Nyongona, Yolande Sandoua, Trudon Yakasongo, Fara Daniel Tolno

Description

Cet ouvrage est le deuxième texte en français sur les Églises d'initiative africaine rédigé dans une perspective évangélique. Il est le résultat d'un travail collectif des doctorants en missiologie de la Faculté de théologie évangélique de Bangui (FATEB), élargi à quelques missiologues du Réseau évangélique des missiologues pour la francophonie (REMIF).

La littérature sur le thème des Églises d'initiative africaine est très abondante en anglais, mais ce phénomène n'est pas encore un sujet de réflexion très abordé et approfondi dans le monde francophone. Cet ouvrage donne la parole à la fois aux membres et missiologues issus des Églises d'initiative africaine et aux voix extérieures pour présenter ce phénomène en faisant une description puis une évaluation de la contextualisation faite par ces Églises et mouvements.