

par
**Samuel
ESCOBAR,**
*Théologien,
missiologue
Sud-Américain*

LE DYNAMISME MISSIONNAIRE EN QUÊTE DE DISCERNEMENT MISSIOLOGIQUE¹

UNE PERSPECTIVE ÉVANGÉLIQUE SUR LA MISSION

Mots clés : mission, Lausanne, œcuménique, Esprit Saint, christologie, évangélique, Eglise

Demandez à un missionnaire évangélique de définir brièvement et simplement l'objectif de la mission chrétienne, sa réponse sera certainement : « Proclamer l'Evangile et appeler les êtres humains à une foi vivante en Jésus Christ, Sauveur et Seigneur ». Une étude historique montre que les origines de l'effort missionnaire évangélique s'enracinent dans les mouvements protestants de renouveau spirituel qui ont mis l'accent sur la foi et l'engagement personnel. On peut faire remonter ce concept missionnaire aux principes théologiques de la Réforme du 16^e siècle, influencés ensuite par le piétisme et par les Réveils. Selon l'historien Latourette, « le protestantisme a insisté sur l'individu, la conversion individuelle, ainsi que sur le droit et le devoir de chaque chrétien à penser par lui-même. Ceci est particulièrement vrai au sein de ses milieux les plus actifs dans la diffusion de la foi »². Les évangéliques peuvent s'engager clairement pour la mission et se consacrer largement et avec enthousiasme à l'entreprise missionnaire chrétienne sans avoir une ecclésiologie bien définie.

Dans cet article sur le concept évangélique de la mission, mon intention est d'enrichir notre dialogue de quelques questions missiologiques. Le choix de ces questions et la manière dont je les traiterai seront empreints

¹ La version originale de cet article a paru en anglais dans la revue *Evangelical Review of Theology*, vol. 23/1, janvier 1999. Il a été traduit par Pierre et Anne-Laetitia de Mareuil et David Gonzalez.

² Kenneth Scott Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, vol. 4, Harper and Row, New York, 1941, p. 45.

de mon expérience d'évangélique latino-américain. Je suis cependant également sensible aux approches d'évangéliques et de mouvements évangéliques à travers le monde avec lesquels j'entretiens des relations. Certaines de ces questions alimentent désormais les conversations courantes entre différents camps mais également à l'intérieur de chacun d'eux. Les questions à l'origine de ces conversations et débats sont posées par des missiologues ou des théologiens qui essaient d'interpréter la situation missionnaire dans le monde, à l'aube d'un nouveau siècle. Malgré les barrières presque insurmontables qui les divisent, l'expérience et les écrits de plusieurs de ces missiologues et théologiens montrent la voie de l'ouverture au dialogue et à la reconnaissance mutuelle³. Il ne faut pas oublier que l'engagement évangélique en faveur de la mission fut à l'origine du mouvement œcuménique protestant de notre siècle. Le dialogue, la réflexion et la mise en perspective théologique étaient alors entretenus par des questions et des élans qui venaient des « situations-frontières » rencontrées sur le terrain. La perte de cette dimension missionnaire au sein du Conseil Œcuménique des Eglises a provoqué la plainte des évangéliques.

Origines des développements missiologiques chez les évangéliques

Afin de bien comprendre ce dialogue, il est nécessaire de rappeler les tendances générales et les mouvements qui se sont développés durant la deuxième moitié du 20^e siècle. On peut signaler en particulier des événements tels que la naissance de l'Alliance Évangélique Universelle (AEU), la croissance de la vitalité missionnaire évangélique américaine, le Concile Vatican II et le mouvement de Lausanne. Je m'attarderai un moment sur ce dernier à cause de l'importance qu'il a pour la compréhension évangélique de la mission. Il fut précédé par trois mouvements évangéliques vigoureux à la suite de la Seconde Guerre mondiale. Il y eut *premièrement* le renouveau de l'évangélisation de masse qui attira l'attention du public grâce à Billy Graham, en 1949, à Los Angeles. Le protestantisme, associé à l'utilisation des médias de masse, a secoué la routine religieuse somnolente des populations d'Amérique du Nord puis d'Europe, en particulier dans les grandes villes. On assista, *en deuxième lieu*, à un renouveau solide des recherches bibliques académiques et de la réflexion théologique chez les évangéliques. Il fut suivi d'un renouveau de la vie universitaire évangélique en Europe et plus particulièrement en Grande-Bretagne. *Troisièmement*, l'activité missionnaire fervente en Amérique du Nord et en Europe, après la Seconde Guerre mondiale, a entraîné l'émergence d'Eglises et de mouvements évan-

³ Il y a au sein de la Société Américaine de Missiologie (American Society of Missiology) ainsi que du Centre d'Etude des Ministères d'Outre-mer (Overseas Ministries Study Center) une coopération active et de valeur entre des protestants (non-évangéliques), des catholiques et des évangéliques.

géliques actifs et vigoureux à travers le monde. L'implantation d'Eglises, la traduction de l'Ecriture et l'évangélisation des masses du Tiers-Monde privées de paix furent les principales préoccupations d'une nouvelle génération. Celle-ci, représentée par des « missions de foi » indépendantes, a joué un rôle important dans l'expansion de ces mouvements.

Ces trois mouvements représentent les Eglises, organisations missionnaires et groupes évangéliques dont l'intérêt pour l'unité et la coopération chrétiennes, dans des alliances comme l'AEU ou le mouvement de Lausanne, est fortement marqué. Les tensions qui se développent à l'intérieur de ces alliances ou mouvements fédératifs s'expliquent en partie par leur difficulté à intégrer leur diversité. Le volontarisme, génie particulier du mode de vie et de la mission évangélique, est un facteur clé pour comprendre ces évolutions. Dans le Tiers-Monde, l'activité missionnaire de type « mission de foi » contribue à l'émergence d'Eglises évangéliques fortes, indépendantes et sans liaison avec les confessions protestantes historiques. Dans ces Eglises indépendantes, l'ecclésiologie est vague. Leur participation aux alliances évangéliques les met en contact avec des évangéliques issus des Eglises traditionnelles. La rencontre enrichit les deux parties, mais elle provoque aussi un processus long et compliqué de dialogue et de définition théologique. Une interaction dialectique se produit entre la vitalité de ces mouvements de base, et la direction et stimulation que les alliances procurent d'elles-mêmes. Afin de comprendre la position évangélique, il faut tenir compte autant des aspects prometteurs que de la précarité de ce dynamisme et il faut en évaluer la signification historique d'un point de vue théologique.

Les trois mouvements mentionnés ci-dessus se sont retrouvés à Berlin en 1966 à la Conférence mondiale sur l'Evangélisation, dirigée par le théologien Carl F.H. Henry. On célébrait alors les dix ans du magazine *Christianity Today*. La vision de la Conférence de Berlin est résumée dans son slogan : « Une race, un Evangile, une vocation ». L'événement notable de Berlin est que les évangéliques ont reconnu et accepté la validité et l'importance du mouvement pentecôtiste. Lors des conférences qui suivirent celle de Berlin, on réaffirma les vérités évangéliques et l'on fit des considérations mesurées quant aux besoins spirituels du monde. Le pragmatisme des évangéliques nord-américains et la sensibilité théologique et missiologique des européens furent alors égalés par l'infatigable sens missionnaire des jeunes Eglises venant du Tiers-Monde ou des minorités opprimées. La profondeur théologique des missionnaires et des Eglises, tant évangéliques que non évangéliques, était alors mise à l'épreuve par le nationalisme, les bouleversements sociaux et les conflits idéologiques. C'est ainsi que s'imposèrent les questions brûlantes de ceux qui témoignaient de leur foi en Jésus Christ dans ces situations précaires. Lausanne 74 fut ainsi précédée des conférences régionales de Singapour (1968), Minneapolis (1969), Bogota (1969), Ottawa (1970), Amsterdam (1971) et Madrid (1974).

La Déclaration de Lausanne exprime cet événement missiologique exceptionnel. A l'instant précis de l'histoire où le christianisme évangélique

prenait joyeusement conscience de sa dimension globale, il se rendait douloureusement compte de ses graves défauts. Libérés par la poussée missionnaire des chaînes du fondamentalisme stérile, les évangéliques pouvaient redécouvrir les dimensions holistiques, globales, de la mission chrétienne, clairement présentées dans la Bible. La Déclaration de Lausanne réaffirme les convictions caractéristiques des évangéliques. Elle commence par une confession trinitaire, une affirmation de l'autorité de la Bible et une expression des convictions évangéliques quant à la christologie (Déclaration de Lausanne [DL], §§ 1-3). En même temps, la Déclaration exprime sa repentance pour les fautes et les manquements de l'œuvre missionnaire évangélique. La pratique missionnaire du 20^e siècle mena à une réflexion sur les questions missiologiques telles que la nature de l'évangélisation, la responsabilité sociale des chrétiens, l'Eglise et l'évangélisation, Evangile et culture, la nécessité d'un projet de coopération et de nouvelles formes de partenariat ainsi que l'urgence de la tâche évangélique (DL, §§ 4-11). Des affirmations au sujet de l'espérance chrétienne au milieu des persécutions, la conviction de la puissance du Saint-Esprit, et l'attente du retour du Christ complètent la confession de foi et le projet du consensus de Lausanne (DL, §§ 12-15).

Il me semble possible de résumer la direction et le processus de l'événement de Lausanne 74, ainsi que le contenu de l'accord qui en est issu en quatre points. Ceux-ci expriment un défi exigeant et stimulant : adopter une nouvelle forme de pratique missionnaire pour l'évangélisation mondiale, et reformuler une théologie adéquate. Cela suppose *premièrement* un engagement pour une mission *holistique*, globale. Celui-ci maintient l'accentuation évangélique sur la proclamation de l'évangile de Jésus Christ tout en décrivant aussi le genre de présence missionnaire requise, ainsi que l'appel au discipulat et l'intégration dans l'Eglise (DL, § 4). Une auto-critique du type de spiritualisation dualiste, qui était devenue prédominante dans la pratique des missionnaires évangéliques, doit accompagner cette nouvelle approche. La mission aborde toutes les sphères des besoins humains. Néanmoins, pour la plupart des évangéliques, le principal composant de la mission holistique reste l'évangélisation : « Dans sa mission de service sacerdotal, l'Eglise doit accorder la primauté à l'évangélisation » (DL, § 6).

En second lieu venait l'appel à la *coopération* dans l'œuvre missionnaire – entre Eglises et para-églises, Eglises traditionnelles et évangéliques, pentecôtistes et réformées – uniquement basé sur la passion missionnaire partagée durant Lausanne, et les consensus théologiques élaborés pour la Déclaration elle-même. La grandeur pure et simple de la tâche de l'évangélisation du monde, mais aussi le scandale des divisions stériles et de la compétition entre organismes missionnaires, exigeaient une attitude nouvelle. Le sentiment d'urgence, lié au sort des personnes non atteintes par l'Evangile, fait aussi de la place à la préoccupation qui sous-tendait l'appel à un « moratorium » (DL, §§ 7-9).

Le troisième aspect, intimement relié au point précédent, concernait la prise de conscience que, dans l'ère post-impérialiste dans laquelle nous

vivons, les tâches missionnaires et théologiques prennent une dimension *globale*. Chrétiens et missionnaires des régions européennes et nord-américaines, autrefois bastions de la foi évangélique, ont dû reconnaître leur déclin spirituel et l'épanouissement de nouvelles Eglises florissantes en Afrique, Asie et Amérique Latine. En sorte que ni l'impérialisme ni le provincialisme ne pouvaient être tolérés.

Quatrièmement, venait l'engagement à considérer sérieusement le *contexte* de la mission. On aborda des questions telles que la culture, l'éducation des dirigeants, les conflits spirituels et les persécutions (DL, §§ 10-13). On a reconnu le besoin d'une évaluation des luttes sociales, idéologiques et spirituelles qui entourent et conditionnent l'entreprise missionnaire, afin d'établir un type de discipulat pertinent pour notre époque.

Grâce à tout ce qui l'avait précédée, la Conférence de Lausanne ne fut pas le monologue missiologique et théologique des évangéliques européens ou nord-américains, mais le dialogue fraternel d'une communauté globale qui a grandi au-delà de toute espérance à travers le monde entier. Ce dialogue recherchait les manières d'obéir aux impératifs missionnaires de Jésus, notre Sauveur et Seigneur. A travers ce processus, on ne donna pas beaucoup d'attention à la question des relations avec le catholicisme, bien qu'à plusieurs moments les convictions particulières qui séparent évangéliques et catholiques furent exprimées. Des observateurs catholiques étaient présents au Congrès de Lausanne, mais ils n'ont reçu aucune attention ou visibilité particulières.

Après Lausanne, le dialogue et la recherche d'une coopération se sont poursuivis dans une tension créatrice entre deux pôles. Il y avait d'un côté ceux qui essayaient d'élaborer la vision nouvellement perçue de la mission holistique. De l'autre, certains, comme le missiologue Donald McGavran et le mouvement Church Growth (« croissance de l'Eglise »), ont continué d'accentuer l'évangélisation comme foyer central de la mission. McGavran écrivait : « Dans la mission d'aujourd'hui, on doit mener à bien de nombreuses tâches ; toutefois la multiplicité d'activités bénéfiques doit contribuer à une réconciliation maximale des hommes avec Dieu dans l'Eglise de Jésus Christ, et non pas l'entraver ». A la Consultation de Pattaya (1980), il est apparu comme une évidence que les évangéliques américains de ce secteur cherchaient une approche méthodologique plus pragmatique qui élaborerait un agenda missionnaire plus restreint. Il y avait un fort accent sur les missions-frontières et sur les peuples qui n'avaient jamais entendu l'Evangile. Ceci fut considéré comme les objectifs principaux des efforts missionnaires et des projets globaux. On développa le concept de « peuples non atteints », ainsi que celui de la « fenêtre 10/40 », sensée être la portion de la planète où la plupart de ces masses non atteintes sont localisées. L'approche gestionnaire, caractéristique de cette missiologie, a insisté sur des étapes stratégiques, basées sur des banques de données et une gestion par objectifs.

Pour commémorer les quinze ans du mouvement de Lausanne, une conférence « Lausanne II » fut organisée fin 1989, à Manille, aux Philippines⁴. Le département Church Growth organisa une « Consultation Globale sur l'Évangélisation Mondiale » (Global Consultation on World Evangelization – GCOWE) à Singapour, en janvier de la même année, et adopta un « Manifeste du Mandat Missionnaire » (Great Commission Manifesto) avec le slogan « Une Église pour chaque peuple et l'Évangile pour chacun d'ici l'an 2000 ». Des mouvements comme « AD 2000 » (« avant l'an 2000 ») et « DAWN » (Discipling A Whole Nation – « Faire de toute une nation des disciples ») se sont engagés à accomplir ce programme⁵. Thomas Wang résume leur objectif ainsi :

Le projet est de motiver et de regrouper les dirigeants des Églises en canalisant notre vision à travers des consultations, des efforts de prière et du matériel écrit, pour promouvoir l'établissement d'un mouvement d'implantation d'Églises, orienté pour la mission dans chaque peuple et centre urbain non atteints. L'objectif est ainsi que d'ici l'an 2000, chaque peuple ait la possibilité d'expérimenter l'amour, la vérité et la puissance salvatrice de Jésus Christ⁶.

Il y a, à l'intérieur de ces mouvements, une réticence à se confronter aux questions théologiques. On considère qu'elles ont déjà été traitées à Lausanne en 1974 et que l'aspect pratique reste à accomplir. Il faut souligner, avec Alistair McGrath, que les évangéliques forment en fait un mouvement de rétablissement de l'orthodoxie chrétienne, exprimée dans les credos œcuméniques. A ceci doit être ajoutée une accentuation sur la nécessité d'une appropriation personnelle de la foi ainsi qu'une « réticence marquée à permettre à quoi que ce soit de moindre importance d'entraver la proclamation et l'application de l'Évangile »⁷.

Évangéliques et catholiques

Beaucoup d'évangéliques, qui reconnaissent dans la Déclaration de Lausanne une expression adéquate de leurs convictions, ont aussi accueilli chaleureusement l'exhortation apostolique du pape Paul VI *Evangelii nun-*

⁴ La revue *Hokhma*, en 1991, a publié une partie des contributions du Congrès de Lausanne II (n° 46-47).

⁵ On peut trouver de brèves descriptions et interprétations de ces développements chez Arthur F. Glasser, « The Evangelicals : Unwavering Commitment, Troublesome Divisions », in Gerald H. Anderson et alii (éds), *Mission in the Nineteen 90s*, Grand Rapids/New Haven, Eerdmans/OMSC, 1991.

⁶ « What does « reached » mean ? An EMQ survey », *Evangelical Missions Quarterly*, juillet 1990, p. 323.

⁷ Alistair McGrath, *Evangelicalism & the Future of Christianity*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 1995, p. 65.

tiandi. Les théologiens évangéliques de la mission tels que David Bosch et John Stott ont souligné d'importants signes de convergence et de coïncidence. En effet, sans aucune intention d'autosatisfaction triomphaliste, on pourrait mesurer l'impact de la vitalité missionnaire évangélique sur les missiologues catholiques. Cette convergence a joué un rôle important dans l'inauguration du Dialogue Évangélique – Catholique sur la Mission (DECM, en anglais ERCDOM, Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission) entre 1977 et 1984⁸. Le Rapport Officiel montre le nombre important de points d'accord entre évangéliques et catholiques. Il est organisé autour de sept thèmes : Révélation et Autorité, Nature de la Mission, l'Évangile du Salut, Notre réponse à l'Évangile dans l'Esprit Saint, Église et Évangile, Évangile et Culture et Possibilités d'un témoignage commun. Le Rapport expose aussi très clairement les points de désaccord et les limites du dialogue. Cependant il se termine sur une note d'espérance : « Nous espérons que le dialogue sur la mission entre catholiques et évangéliques continuera, de préférence au niveau local ou régional, afin que les progrès à venir soient accomplis vers une compréhension commune, dans le partage et la proclamation de 'la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes' (Jude 3) ».

Cependant, le mouvement de Lausanne n'est pas un mouvement où les Églises et les dénominations sont officiellement représentées. Les organismes évangéliques qui représentent les dénominations et Églises, comme l'Alliance Évangélique Universelle (AEU, World Evangelical Fellowship – WEF), traitent quelques-unes des questions difficiles qui apparaissent après l'évangélisation et après la première étape missionnaire d'implantation d'Églises. En 1980, l'AEU a demandé à une commission sur les sujets œcuméniques de travailler à un document concernant une perspective évangélique contemporaine sur le catholicisme. La commission a achevé son rapport en 1985, il fut approuvé en 1986 et publié en 1987⁹. Quand le *Rapport du DECM* fut rendu public, son ton était évidemment plus irénique et nuancé que celui de *Perspective AEU*. Cependant, une lecture attentive des deux documents montre que les convictions évangéliques convergent largement, même sur des points où les positions catholiques divergent.

Dans les régions les plus critiques du monde où le dialogue entre évangéliques et catholiques serait le plus nécessaire, telles qu'en Amérique Latine et en Europe Latine, il n'y a guère eu d'activité de ce côté, ni même de volonté de part et d'autre de poursuivre le dialogue. Le *Rapport du DECM* a officiellement été traduit en espagnol et publié par le Secrétariat Général de la Fraternité Latino-américaine de Théologie¹⁰. Je n'en ai pourtant

⁸ Basil Meeking et John Stott, *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission 1977-1984, A Report*, Eerdmans-Paternoster, Grand Rapids, 1986, p. 29.

⁹ Je ferai désormais référence à ce document comme *Perspective AEU*.

¹⁰ Document traduit et publié en espagnol par C. René Padilla, *Diálogo sobre la misión*, Nueva Creación, Grand Rapid/Buenos Aires, 1988.

trouvé aucune recension ou référence dans des sources catholiques espagnoles ou latino-américaines. De plus, le langage et le ton des documents émanant du Pape et des Evêques du CELAM (Conférence des Evêques d'Amérique Latine) à Santo Domingo (1992) étaient loin de ceux du *Rapport du DECM*. Ils représentaient même un recul certain par rapport aux documents de l'assemblée des Evêques de Medellin (1968) et même de Puebla (1979).

Les réactions évangéliques espagnoles et latino-américaines au *Rapport du DECM* ont été plutôt rares. Il semble que le DECM ait eu lieu entre les plus progressistes des deux camps, ce qui doit être pris en compte dans le dialogue entre les catholiques et l'AEU. Ceci souligne le manque de relations entre théologiens ou missiologues d'une part, et les officiels des Eglises et la direction des missions de l'autre. Ce qui n'est pas difficile à détecter du côté évangélique. Cependant, les effets du *Rapport du DECM* en Amérique Latine pourraient être les mêmes du côté catholique. La question demeure donc de savoir comment un tel dialogue peut influencer les dirigeants qui prennent les décisions. Les dialogues et les discussions semblent avoir perdu de leur enthousiasme dans les années 90. Un aperçu rapide de publications évangéliques telles que *The Evangelical Missions Quarterly*, *The Evangelical Quarterly* et *The Evangelical Review of Theology* montre que quasiment aucun commentaire, réponse ou même remarque n'a été porté sur l'encyclique *Redemptoris Missio*.

Il vaut ici la peine de se pencher sur une évolution au sein du GCOWE et du mouvement AD 2000. L'importance que ces organismes missionnaires accordent à l'évangélisation des populations non atteintes par l'Evangile a conduit à débattre de la question de leur attitude envers les catholiques. Les champions d'une concentration stratégique sur ces populations considèrent que l'effort missionnaire ne doit pas se diriger vers ceux qui se disent déjà chrétiens, mais vers ceux qui n'ont jamais entendu l'Evangile. En pratique, définir quelles sont ces populations demande qu'une décision soit prise quant aux chrétiens protestants non évangéliques, catholiques et orthodoxes. Ainsi, par exemple, David Barrett les inclut dans ses statistiques de populations déjà évangélisées. Il en est de même pour Ralph Winter. On pourrait attendre de ces évangéliques qu'ils soient plus actifs dans le dialogue avec les catholiques, mais il n'en a pas été ainsi¹¹.

Convictions évangéliques et dynamisme missionnaire

Nul n'est besoin d'être évangélique, ou même protestant, pour reconnaître les faits de l'histoire de la mission. Selon Latourette, historien classique des missions, durant les 19^e et 20^e siècles la vitalité missionnaire portait,

¹¹ Pour une étude critique sympathisante et fraternelle de ce secteur voir E. Michael Jaffarian, « World Evangelization by A.D. 2000 : Will we make it ? », *Evangelical Mission Quarterly*, janvier 1994, pp. 18-28.

dans le monde protestant, la marque de la philosophie évangélique¹². Le mouvement missionnaire protestant est né des rangs du piétisme en Europe centrale et des Réveils spirituels du 19^e siècle dans le monde anglophone. L'activité missionnaire trouve, d'après lui, son origine dans la vitalité spirituelle et il soutient qu'en Europe les minorités protestantes actives et vigoureuses viennent principalement d'une « tradition puritaine-piétiste-évangélique ». La croissance hors de l'Europe correspond à la même tendance, « cela signifie que le monde protestant a de plus en plus tendance à être puritain-piétiste-évangélique »¹³.

En choisissant ces trois termes : « puritain », « piétiste » et « évangélique », Latourette propose une description des milieux évangéliques ayant gardé l'initiative de l'activité missionnaire dans le monde. Nous étudierons ces termes dans une optique missiologique qui inclut leur contenu théologique ainsi que leurs aspects sociologiques et méthodologiques. Ainsi nous y trouvons la philosophie d'un mouvement qui valorise la conversion individuelle et où la croyance est suivie d'une transformation morale. Celle-ci réagit contre la religiosité conventionnelle nourrie de sacramentalisme, et crée des structures où la masse des chrétiens peut prendre part à l'activité missionnaire de l'Eglise.

Certaines caractéristiques évangéliques s'expriment dans la perspective évangélique de la mission. Toutefois, définir les caractéristiques évangéliques est une tâche impressionnante, étant donnée la variété des positions et des accents différents que l'on rencontre dans les communautés telles que celles qui sont regroupées dans l'AEU. N'oublions pas non plus que nous ne pouvons pas prendre comme seules caractéristiques un ensemble de points doctrinaux. En effet, il y a aussi une philosophie évangélique qui peut être définie par les deux autres termes que Latourette associe aux évangéliques : puritain et piétiste. Une telle philosophie implique une piété, une image de soi et une éthique personnelle et sociale ; tout ceci s'infiltre dans la pratique missionnaire.

Les caractéristiques évangéliques sont clairement exposées dans des documents comme la *Déclaration de Lausanne*, le *Rapport du DECM*, et *Perspectives AEU*. Nous pouvons en extraire un ensemble de convictions étroitement liées, nous procurant ainsi le raisonnement logique qui soutient le dynamisme missionnaire des évangéliques. L'importance donnée à l'impératif missionnaire biblique vient de leur croyance en l'autorité suprême des Ecritures en tant que source de la connaissance de Dieu et guide pour la vie chrétienne ; ce qui fait de la traduction de la Bible un élément clé de la pratique missionnaire évangélique. Le zèle missionnaire est dû au respect profond pour la majesté de Jésus Christ, Dieu incarné et Seigneur,

¹² Latourette, Kenneth Scott, *History of the Expansion of Christianity*, vol. 7, « Advance through Storm ». Dans ce dernier volume de son histoire classique, Latourette fournit la base de mon argumentation et de la sienne que je cite plus loin.

¹³ Latourette, *Desafío a los protestantes*, La Aurora, Buenos Aires, 1957, p. 78.

Sauveur de l'humanité pécheresse ; il est donc le centre de leur message. Le fait qu'ils insistent sur le besoin d'une réponse personnelle à l'œuvre salvatrice de Jésus Christ renvoie à leur insistance sur la conversion et à l'engagement missionnaire. La flexibilité des structures et la participation de tous les croyants à la mission expriment l'ouverture à l'action du Saint-Esprit dont la Seigneurie est ainsi reconnue. Même sans ecclésiologie clairement définie, ils sont convaincus de l'importance de la communauté chrétienne pour la fraternité, la croissance et l'enrichissement spirituels. McGrath souligne la cohésion des doctrines et convictions évangéliques autour d'un noyau christologique et de l'initiative missionnaire. « L'évangélisation n'a guère de sens sans une conviction véritable et passionnée du caractère unique du Christ, de son œuvre expiatoire sur la croix et de la nécessité d'une réponse de foi personnelle de la part de ceux qui entendent le message de l'Evangile »¹⁴.

Cette liste de caractéristiques correspond largement à la Confession de Foi de l'AEU. Les mêmes éléments apparaissent aussi, dans un ordre différent, dans les affirmations évangéliques formulées dans le *Rapport du DECM*. Certains, plus explicitement liés à la mission, se trouvent dans la section concernant la « Nature de la Mission ». Je ferai référence à certaines de ces caractéristiques évangéliques dans mes commentaires sur ce qui s'est passé depuis la publication des documents mentionnés ci-dessus.

La mission de Dieu dans l'écriture

Du fait de leur profond respect pour la Parole de Dieu, les évangéliques voient dans la Bible la norme de la foi et de la pratique. Par conséquent, elle est la norme de leur façon de penser et d'agir en ce qui concerne la mission. *Perspective AEU* adopte l'affirmation de la *Déclaration de Lausanne* à propos de la Bible. De son côté, le *Rapport du DECM* montre justement dans quelle mesure évangéliques et catholiques sont d'accord quand ils regardent la Bible comme la base de la mission : « Nous affirmons ensemble l'universalité des projets de Dieu... ». L'Ancien et le Nouveau Testaments sont la référence commune pour affirmer que « la mission jaillit de l'amour sacrificiel du Dieu trinitaire et de son projet éternel ». Il y a aussi accord sur le fait que « l'arrivée du Royaume messianique en Jésus nécessite la proclamation de la Bonne Nouvelle, l'appel à la repentance et à la foi, et le regroupement communautaire du peuple de Dieu ».

Cette volonté de trouver le fondement missionnaire dans les grandes lignes de la révélation de Dieu dans les deux Testaments fait partie de la redécouverte actuelle du thème missionnaire qui traverse toute la Bible. Nous en arrivons ici à un point que les évangéliques se doivent de reconnaître : eux-mêmes ont un long chemin à parcourir pour approfondir leur compréhension du fondement biblique de la mission, ceci afin de ne pas

¹⁴ McGrath, *op. cit.*, p. 164.

établir uniquement sa validité sur des versets isolés, mais sur l'impulsion générale de l'enseignement biblique. En tant qu'évangélique latino-américain, je trouve particulièrement significatif que des universitaires catholiques aient produit des livres qui sont devenus des outils de référence dans le domaine du fondement biblique de la mission. La traduction espagnole de Senior-Stuhlmüller¹⁵ est maintenant un manuel d'études dans plusieurs instituts évangéliques à travers l'Amérique Latine, simplement parce qu'il n'y a aucun équivalent évangélique de même envergure. Le missiologue sud-africain David Bosch fait mention de cette réalité par un commentaire éloquent : « On pourrait même dire que, en général, les universitaires catholiques prennent à présent la dimension missionnaire de l'Écriture plus au sérieux que leurs homologues protestants »¹⁶.

Il y a par ailleurs une pointe d'autocritique à ce propos dans *Perspective AEU* : « Nous devons reconnaître que nous avons souvent placé nos traditions évangéliques au-dessus de l'Écriture. Dans de nombreux cas, nous reconnaissons l'autorité biblique des lèvres, mais en réalité nous accordons une place prédominante à notre héritage dénominationnel et historique ». Ceci est accompagné d'un engagement important pour se lancer dans un dialogue inter-évangélique global, afin d'améliorer la compréhension de l'enseignement biblique sur les missions : « Le temps est venu pour les évangéliques du monde entier de travailler ensemble à une herméneutique contextuelle, qui bénéficiera des diverses expressions de la foi évangélique, enracinée à présent dans de si nombreuses nations et cultures ». Cet appel souligne en fait un principe appliqué ces dernières décennies pour développer la missiologie évangélique, à la fois dans l'AEU et le mouvement de Lausanne. Il s'agit du principe du retour à l'Écriture, dans un souci d'approfondissement de la foi et de rectification de la pratique. La recherche d'un concept missionnaire plus holistique, d'une christologie d'ensemble, et d'une pneumatologie plus dynamique, s'est basée sur une étude sérieuse du texte biblique. En effet, les évangéliques n'ont pas de plus haute autorité que celle des Écritures lorsqu'il s'agit de définition théologique.

Certains des dialogues et débats les plus difficiles au sein du mouvement évangélique concernent le rôle rectificateur des Écritures pour la pratique missionnaire. Nous en avons une illustration par rapport à la stratégie missionnaire connue comme « Guerre Spirituelle ». Elle s'est développée en même temps que le mouvement Church Growth, et a été diffusée dans diverses parties du monde grâce à des organismes évangéliques. Alors que nous assistons à une résurgence de la religiosité un peu partout dans le monde, la Guerre Spirituelle a contribué à renouveler notre attention à

¹⁵ Donald Senior, CP, et Carroll Stuhlmüller, CP, *The Biblical Foundations for Missions*, Orbis, Maryknoll, 1983.

¹⁶ David Bosch, « Reflections on Biblical Models of Mission », in James M. Philips et Robert T. Coote (éds), *Towards the 21st Century in Christian Mission. Essays in Honor of Gerald H. Anderson*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993, p. 178.

la dimension spirituelle de l'œuvre missionnaire. La Déclaration de Lausanne y fait clairement référence : « Nous croyons que nous sommes engagés dans une lutte spirituelle constante contre les principautés et les pouvoirs du mal » (DL, § 12). Cependant, le mouvement de Guerre Spirituelle a pris des directions extrêmes et déroutantes. Le Comité de Lausanne, en 1993, averti de cette évolution, recommande quelques antidotes :

Nous courons le risque de revenir à une vue païenne du monde ou à une application sans discernement des analogies de l'Ancien Testament, qui ont été effectivement réinterprétées en Jésus Christ. Le remède est une étude rigoureuse de l'ensemble des Ecritures, en interprétant toujours l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau¹⁷.

Le retour aux Ecritures en missiologie évangélique signifie la redécouverte constante de la façon dont la mission était menée par l'Eglise pré-constantinienne, particulièrement en ce qui concerne les modèles du Nouveau Testament. Parfois, cette compréhension ne donne pas l'attention nécessaire aux développements historiques. Ce manque de sensibilité historique associé au zèle évangélique peut expliquer certaines pratiques missionnaires que l'on peut bien étiqueter comme étant du prosélytisme. Le dialogue doit créer un espace de compréhension, car, comme un des groupes communs travaillant sur la question du prosélytisme l'a reconnu et affirmé, à propos des personnes engagées dans le prosélytisme : « Elles agissent ainsi avec un souci authentique du salut de ceux à qui elles s'adressent »¹⁸.

Il y a d'autre part, pour les évangéliques, moins d'obstacles conceptuels pour retrouver le dynamisme des modèles scripturaires. Quant à la question de la participation des laïcs à la mission, les mouvements de réveil comme les Vaudois, les anabaptistes, le piétisme et le méthodisme furent capables de retourner au modèle du Nouveau Testament. Ils mirent en place des structures qui ont permis le ministère des laïcs. Les pentecôtistes et les évangéliques de notre siècle firent de même, et ceci particulièrement dans le Tiers-Monde. Des universitaires catholiques comme Alexandre Faivre¹⁹ ou Eduardo Hoornaert²⁰ démontrent que, jusqu'au milieu du 3^e siècle, les laïcs ne semblaient pas être une classe séparée dans l'Eglise. Je m'interroge donc sur le fait que leur découverte puisse entrer en conflit avec les évolutions dogmatiques examinées dans l'article de George Vandervelde sur l'Eglise.

¹⁷ « Lausanne Committee Issues Statement on Spiritual Welfare », *World Evangelization Information Service*, 27 août 1992, p. 3.

¹⁸ Cité dans Cecil B. Robeck Jr., « Mission and Proselitism », *International Bulletin of Missionary Research*, janvier 1996, p. 6.

¹⁹ Alexandre Faivre, *The Emergence of the Laity in the Early Church*, Paulist Press, New York, 1990.

²⁰ Eduardo Hoornaert, *The Memory of Christian People*, Orbis Press, New York, 1987.

McGrath a récemment rappelé que la position évangélique était radicalement centrée sur le Christ. Il relie ceci à la haute considération dans laquelle les évangéliques tiennent l'Écriture : « La christologie et l'autorité scripturaire sont indissolublement liées, du fait que l'Écriture et l'Écriture seule nous donne la connaissance véritable et salvatrice de Jésus Christ »²¹. On pourrait décrire le développement de la mission évangélique, après Berlin (1966), comme la quête d'un nouveau paradigme christologique. Traditionnellement, le mandat missionnaire de Jésus Christ en Matthieu 28,18 a été la devise de la mission évangélique, soulignant bien l'impératif du commandement de Jésus d'aller et d'évangéliser les nations. A Berlin, John Stott démarra ses études bibliques avec l'Évangile selon Jean et insista sur le fait que nous avions là un modèle pour la mission. « Comme le Père m'a envoyé », et voilà l'impératif missionnaire : « A mon tour, je vous envoie ». Beaucoup ont convenu, avec John Stott, que « bien que ces mots représentent la forme la plus simple de l'envoi missionnaire, ils en sont l'expression la plus profonde, la plus stimulante, et pourtant la plus négligée »²².

Le paradigme christologique de la mission, tel qu'on le trouve dans les évangiles, témoigne de l'incarnation et manifeste un esprit de service. Il s'enracine dans le message des prophètes, comme Esaïe, ainsi que dans l'élaboration théologique de la christologie par Paul, Pierre, Jean et les autres écrivains apostoliques. Ce paradigme a été compris comme un correctif apporté au triomphalisme évangélique et, par conséquent, fut pris très au sérieux par les évangéliques du monde entier²³. Il y eut un changement significatif d'attention dans la réflexion évangélique, accordée désormais à la version johannique de l'envoi missionnaire. De là, une nouvelle appréciation de l'humanité de Jésus Christ réévalua l'importance de son style de vie missionnaire « incarné ». Elle devint la source de l'évaluation et de l'auto-critique de l'entreprise missionnaire évangélique. Le paradigme christologique est un des thèmes de la Déclaration de Lausanne et une clé herméneutique dans plusieurs documents produits plus tard par le mouvement de Lausanne et par l'AEU.

René Padilla a bien exprimé une perspective évangélique rétablie grâce une lecture originale des évangiles : « Jésus Christ est le missionnaire de Dieu par excellence, et il engage personnellement ceux qui le suivent

²¹ McGrath, *op. cit.*

²² John R.W. Stott, « The Great Commission », in Carl F.H. Henry et Stanley Mooneyham (éds.), *One Race, One Gospel, One Task*, vol. I, Minneapolis, World Wide Publications, 1967, p. 39.

²³ Voir, par exemple, C. René Padilla (éd.), *The New Face of Evangelicalism*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 1976 ; Vinay Samuel et Chris Sugden (éds.), *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.

dans sa mission »²⁴. Nous le relevons dans les évangiles : la mission de Jésus comprend « la pêche pour le royaume », autrement dit, l'appel à se convertir à Jésus Christ, le chemin, la vérité et la vie. C'est cette conversion à Jésus qui fonde la base sur laquelle la communauté chrétienne est formée. La mission inclut donc la « compassion » comme résultat de l'immersion parmi les multitudes. Il n'est pas question d'un élan sentimental et émotionnel ou d'une option académique en faveur des pauvres, mais d'actions de service volontaires et déterminées. Ceci afin de « nourrir les multitudes » avec du pain *pour* vivre autant qu'avec du Pain *de* vie. La mission implique la « confrontation » entre les puissances de la mort et la puissance du Serviteur Souffrant. Cette « souffrance » est une marque de la mission messianique de Jésus, résultant du combat de sa puissance contre les injustices humaines. Dans une obéissance créative et adaptée à son contexte, la mission de Jésus est source d'inspiration fertile. Elle possède en elle-même les semences de modèles nouveaux, expérimentés aujourd'hui par la pratique et la réflexion. Ces modèles impliquent un style de vie simple, une mission holistique qui prend en compte tous les besoins du milieu dans lequel elle évolue, l'unité de l'Eglise pour la mission, le Royaume de Dieu comme paradigme missiologique et le conflit spirituel qui découle de la mission.

Dans le cadre de la position évangélique concernant la mission, on a donné une dimension missiologique au thème de l'*imitatio Christi*. C'est ainsi que l'on a pu dire, dans le cas de l'Amérique Latine, qu'il y avait là quelques convergences avec des formes de théologie de la libération. Quoi qu'il en soit, il est clair pour les évangéliques que la christologie biblique inclut également la référence sans équivoque à l'œuvre expiatoire de Jésus Christ à la croix, ainsi que la nécessité pour chacun d'y répondre. **Il ne peut y avoir d'imitation de Jésus Christ, au sens biblique, sans une nouvelle naissance.** Celle-ci peut être une expérience soudaine ou un long cheminement, mais il s'agit d'être conscient de son importance. En réponse aux théologiens de la libération qui soulignent la dimension socio-politique de la mort de Jésus, Padilla, par exemple, reconnaît que l'examen des textes des évangiles révèle que la mort de Jésus fut la conséquence historique de son style de vie, et que ce qu'il a souffert pour la cause de la justice nous met clairement au défi de faire de même. Mais c'est ici qu'une mise en garde est nécessaire. Car,

si la mort du Christ n'est pas considérée comme étant l'œuvre par laquelle Dieu a pourvu gratuitement à l'expiation du péché, il n'y a plus de base pour le pardon. Les pécheurs sont alors laissés sans aucun espoir de justification... Nous sommes sauvés par grâce, au moyen de la foi... Rien ne devrait être retranché de la générosité

²⁴ C. René Padilla, « Bible Studies », *Missiology*, 10 (3), pp. 319-338.

de la miséricorde de Dieu et de son amour, qui est la base d'une obéissance joyeuse au Seigneur Jésus Christ²⁵.

A partir de là, nous sommes en mesure de mieux évaluer un point de divergence important entre catholiques et évangéliques. Il apparaît dans la section du *Rapport du DECM* qui décrit la base biblique de la mission. Au début de ce rapport se trouve un résumé des accords et des désaccords, introduit par cette phrase concise : « Tandis que des deux côtés, il est affirmé que l'Eglise pèlerine est missionnaire par sa nature même, son activité missionnaire elle-même est différemment comprise ». Le texte rapporte la définition de l'Eglise selon Vatican II : « Sacrement du salut... signe et promesse de rédemption pour tous et chacun sans exception ». Il est ensuite précisé que la plupart des évangéliques a une position différente : « L'Eglise est le commencement et l'anticipation de la nouvelle création, première-née d'entre ses créatures. Si tous meurent en Adam, tous ne sont pas automatiquement en Christ. La vie en Christ se reçoit par grâce, avec repentance, par la foi. **Avec ardeur et supplication, les évangéliques appellent chacun à une réponse personnelle à l'œuvre expiatoire de Jésus Christ, dans sa mort et sa résurrection.** Pourtant, ils savent aussi que si tous sont appelés, tous ne sont pas élus » (c'est moi qui souligne). Cette conviction se reflète dans l'activité missionnaire : « L'évangélisation est en conséquence l'appel de ceux du dehors à avancer, comme enfants du Père, vers la plénitude de la vie éternelle en Christ, par l'Esprit Saint, et à entrer dans la joie d'une communauté aimante, la fraternité de l'Eglise ».

Cet appel à la conversion est crucial pour la mission évangélique. Une rencontre personnelle avec Jésus Christ change radicalement les gens : il y a dans ce concept de conversion un aspect de transformation morale. Comme l'a fait remarquer un historien, au sujet du revivalisme évangélique de John Wesley, nous trouvons à la fois un fort pessimisme au sujet de la nature humaine, caractéristique de l'anthropologie biblique de Calvin, et un bel optimisme produit par la grâce de Dieu, hérité de l'arminianisme évangélique. Je dirais que cette vision équilibrée mais précaire a été une des particularités de la mission évangélique et de ses efforts d'évangélisation. Le sang de Jésus Christ a le pouvoir de régénérer les personnes, par la puissance du Saint-Esprit. Cette conviction a été réaffirmée avec force en 1988 par un comité mixte composé de membres de l'AEU et du Mouvement de Lausanne :

« Se convertir signifie se repentir du péché et se tourner vers le Christ dans la foi. Par la foi, les croyants sont pardonnés et justifiés, ils sont adoptés dans la famille des enfants de Dieu et deviennent héritiers. Dans le changement de direction qui s'opère, ils sont invités en Christ crucifié et ressuscité, par le Saint-Esprit qui les pousse à mourir aux désirs pécheurs de leur vieille nature, à être libérés de

²⁵ Vinay Samuel et Chris Sugden (éds.), *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, p. 28.

toute servitude satanique et à devenir en Lui une nouvelle créature. Ceci constitue leur passage de l'état de mort spirituelle à l'état de vie spirituelle que les Ecritures appellent régénération ou nouvelle naissance (Jn 3,5) »²⁶.

Parce que la mission implique fréquemment une action transculturelle, il est important d'être vigilant par rapport aux formes d'évangélisation et de conversion qui s'apparentent plus à l'imposition de modèles culturels étrangers qu'à autre chose. La Déclaration de Lausanne avait rappelé à ce propos que « trop souvent, les missions ont exporté, en même temps que l'Evangile, une culture étrangère et les Eglises ont été parfois esclaves de la culture, plutôt que de l'Ecriture » (DL, § 10). « L'appel de Hong Kong » nous rappelle de manière plus spécifique « qu'il y a une discontinuité radicale dans toutes les conversions, dans ce sens que le converti 'se tourne des ténèbres vers la lumière, et du pouvoir de Satan vers Dieu' (Ac 26,18) ». Il établit aussi clairement que pour autant :

la conversion ne devrait pas « déculter », déposséder de leur culture, ceux qui se convertissent. Ceux-ci devraient pouvoir demeurer membres de leur communauté culturelle, et autant que possible conserver les valeurs qui ne sont pas contraires à la révélation biblique. En aucun cas les convertis ne devraient être contraints à « se convertir » à la culture du missionnaire étranger²⁷.

Le christocentrisme radical des évangéliques a également sa place dans leurs communications et leurs relations avec les autres religions. Le document *Perspective AEU* emploie un langage fort lorsqu'il critique les pratiques syncrétistes. Lors des conférences de Lausanne II à Manille (1989), Canon Colin Chapman, ancien missionnaire auprès des musulmans, a reconnu que les évangéliques ont encore beaucoup à apprendre pour mieux comprendre comment la Bible traite la question de la religion en général²⁸. Cette question est devenue encore plus urgente ces derniers temps, du fait du regain de la religiosité en Occident, et de la tension croissante entre le pluralisme d'un côté et les fondamentalismes de l'autre dans différentes parties du monde. Une piste se dessine grâce au travail de théologiens venant de ces parties du monde où la rencontre avec la foi des autres religions fait partie de la vie quotidienne du missionnaire et de la communauté chrétienne. Les évangéliques asiatiques et africains contribuent à une meilleure compréhension de l'unicité-exclusivité de Jésus Christ. Il y a, certes, de la fermeté dans leur conviction évangélique, mais aussi une conscience claire des dangers du triomphalisme occidental qui a pu teinter les positions évangéliques par le passé. Vinoth Ramachandra par exemple,

²⁶ « The Hong Kong Call to Conversion », *Evangelical Review of Theology*, 16 (3), 1992, p. 264.

²⁷ *Ibid.*, p. 267.

²⁸ *Hokbma* 46-47, « Le défi des autres religions », pp. 122-128.

évangélique du Sri Lanka, examine de manière critique la compréhension missiologique de trois théologiens catholiques asiatiques, Samartha, Pieris et Pannikar, et avance prudemment un développement christologique orthodoxe en dialogue avec les religions et la modernité. De sa christologie naît une position qui évite l'arrogance : « Cette sorte de position théologique, qui recherche un équilibre biblique entre confiance et humilité, dépasse le classement habituel des catégories exclusiviste, pluraliste et inclusiviste, auxquelles les vues chrétiennes sur les autres religions sont liées »²⁹.

Ces dernières décennies et plus récemment en Amérique Latine, il y a eu un gros travail théologique et pastoral (et très peu de dialogue) auprès des personnes de religion populaire, effectué en même temps par les catholiques et les évangéliques. D'un côté, il y a l'effort des catholiques pour comprendre en termes critiques ces formes syncrétistes de christianisme, particulièrement parmi les peuples amérindiens, ce qu'il est maintenant convenu d'appeler « le visage indien de Dieu ». De l'autre, il y a l'existence de formes populaires de protestantisme qui se sont développées au-delà de toute attente. Aujourd'hui, tous ceux qui sont familiers de la situation de ce continent savent que la question de la religiosité populaire n'a pas seulement un angle pastoral, mais aussi politique, lequel pourrait devenir la source de désaccords plus sérieux.

Le théologien méthodiste, José Miguez Bonino, qui insiste sur sa position évangélique, a récemment écrit un livre pour inciter les évangéliques d'Amérique Latine à traiter sérieusement les questions que posent les autres religions. Il croit que l'axe d'une christologie trinitaire peut nous servir de guide. « Nous ne devons pas séparer le Jésus Christ du Nouveau Testament, de la Parole 'qui était dès le commencement et qui était tournée vers Dieu et qui était Dieu' ». Il nous invite à voir dans l'expérience humaine la présence de cette Parole et de cet Esprit. Ce qui n'est pas « donner dans le paganisme » mais bien plutôt confesser l'Unique, « car tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui » (Jn 1,3). Son avertissement évangélique nous parvient avec force et clarté :

Il n'est pas moins vrai, de toute manière, que la théologie chrétienne ne peut pas dissocier le Verbe et l'Esprit de Dieu de la « chair » du fils de Marie – de son enseignement, de son message, de sa vie et de sa mort, de sa résurrection et de sa seigneurie. C'est ici que nous trouvons les signes de l'authentique Parole et Esprit du Dieu de l'alliance. A la mesure du discernement de la présence de Dieu en Jésus Christ se mesure toute présence présumée de Dieu dans l'histoire humaine³⁰.

²⁹ Vinoth Ramachandra, *The Recovery of Mission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 275. Pour une définition des termes exclusiviste, pluraliste et inclusiviste, voir par exemple Colin Chapman, « Le défi des autres religions », *Hokbma* 46-47, p. 124 (note de l'éditeur).

³⁰ José Miguez Bonino, *Faces of Latin American Protestantism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 120.

Depuis que le missiologue anglican Rolland Allen, ancien missionnaire en Chine, a publié son livre *The Spontaneous Expansion of the Church* (« L'expansion spontanée de l'Eglise ») en 1912, la question d'un retour aux modèles missionnaires du Nouveau Testament a été suivie de près en missiologie protestante. Allen commença par des questions de méthodologie, mais il constata rapidement qu'il devait accorder une sérieuse attention à la présence et à la puissance du Saint-Esprit dans la mission. Il revenait en fait à un point clé de la pratique et de la théologie des piétistes et des revivalistes dans l'histoire des missions. C'était un thème important pour les champions évangéliques impliqués dans l'œuvre missionnaire des « mouvements de sainteté » (*Holiness movements*), des personnes telles que A.B. Simpson, A.J. Gordon ou A.T. Pierson. Dans la seconde moitié du 20^e siècle, la croissance du mouvement pentecôtiste, marqué d'une forte impulsion missionnaire depuis ses débuts, ramena finalement la question du niveau missiologique au domaine des études bibliques et historiques. Le mouvement pentecôtiste devint en lui-même un vaste champ de recherche³¹.

La compréhension de l'initiative du Saint-Esprit dans la mission a été enrichie par les contributions de plusieurs universitaires évangéliques. Leur travail fournit un solide fondement pour une meilleure compréhension de la pratique missionnaire évangélique³². Dans son livre *Pentecost and Mission* (« La Pentecôte et la mission »), Hary Boer nous rappelait que l'usage de l'expression « Great Commission » (« mandat missionnaire » – Mt 28,16-20), comme devise évangélique signifiant l'impératif du travail missionnaire, était en fait un développement relativement récent. Selon les modèles bibliques, la présence et la puissance du Saint-Esprit dans la vie de l'Eglise sont la source du dynamisme missionnaire. Ce n'est pas un nouveau légalisme, mais l'expression joyeuse et libre d'une expérience renouvelée de la grâce de Dieu. Nous avons ici une clé plus adéquate pour comprendre quelle est cette source qui provoque une poussée missionnaire spontanée dans les missions et les Eglises évangéliques à travers le monde.

Comme cela a déjà été noté, il y a divers types de pentecôtismes à l'intérieur des rangs évangéliques, à la fois dans l'AEU et dans le Mouvement de Lausanne. Dans tous les cas, la reconnaissance de leurs contributions spécifiques comme mouvements inspirés et habilités par l'Esprit Saint, n'a pas été facilement acceptée par d'autres évangéliques. Sur ce point, nous

³¹ A. Murray Dempster, Byron D. Klaus et Douglas Peterson (éds.), *Called and Empowered : Global Mission in Pentecostal Perspective*, Hendrickson, Peabody, 1991.

³² En pensant à Harry R. Boer, *Pentecost and Mission* ; John V. Taylor, *The Go-between God* ; à plusieurs travaux de D.G. Dunn ; et plus récemment à Gordon Fee, *God's Empowering Presence*.

pouvons témoigner d'une avancée significative au cours de ces dernières années. Une section importante du *Rapport du DECM* est consacrée à l'œuvre de l'Esprit Saint dans la mission, et c'est aussi sur ce point qu'existent des accords significatifs entre catholiques et évangéliques. Parallèlement, il est étonnant de voir la petite place consacrée à l'œuvre du Saint-Esprit dans le document *Perspective AEU*. Par contraste, les *Summary Reports*, documents de la consultation de la commission théologique de l'AEU « Foi et espoir pour le futur » en 1995, sont structurés par une affirmation trinitaire et une confession de foi et d'espoir en l'œuvre missionnaire du Saint-Esprit.

Les missions évangéliques du 20^e siècle, comme cela a déjà été indiqué, furent davantage inspirées par les réveils wesleyiens et les pionniers moraves de la mission que par la réforme magistérielles du 16^e siècle. Le dynamisme du protestantisme missionnaire est venu des mouvements de réveil des 18^e et 19^e siècles. Ils avaient saisi une vérité sur l'Esprit Saint qui a maintenant commencé à prendre sens. Cela, quoi qu'il en soit, ne représente pas le tableau d'ensemble. L'aptitude d'hommes tels que Wesley et Zinzendorf à quitter les anciennes structures d'Eglise pour créer de nouvelles structures missionnaires ne fut rendue possible que parce qu'ils étaient ouverts au mouvement de l'Esprit. C'est à une telle attitude d'ouverture à l'Esprit qu'appelle le missiologue brésilien Valdir Steurnagel : « La mission comprise dans un langage pneumatologique est un acte en deux étapes. Il s'agit d'abord de percevoir le souffle de l'Esprit et la direction d'où il vient. Il s'agit ensuite de courir dans la même direction »³³. Je fais partie des évangéliques qui pensent que le discernement du souffle de l'Esprit requiert une attitude ouverte. Il faut savoir reconnaître que la force et la vigueur de l'Esprit Saint peuvent être à l'œuvre derrière les choses parfois nouvelles et inhabituelles. L'acte d'obéissance exige de la créativité afin de former des structures nouvelles qui seront des instruments appropriés pour l'action missionnaire, à un moment donné de l'histoire.

Nous trouvons ce modèle dans la pratique missionnaire paulinienne. La christologie de Paul est le développement de l'enseignement pastoral, doctrinal et éthique provenant du Christ. Paul élabore sa christologie en répondant aux besoins et aux questions des Eglises nées de l'Esprit. Celles-ci montraient des signes évidents de vie nouvelle, mais n'articulaient pas encore leur croyance dans un enseignement ordonné. Les destinataires de ces lettres ont compris ce qu'est la seigneurie du Christ et leurs yeux ont été ouverts par l'Esprit pour voir la gloire de Dieu en la personne de Jésus Christ, ils n'avaient cependant pas encore de christologie claire. Ce que nous avons dans le monde aujourd'hui, ce sont des gens qui peuvent répéter chaque semaine minutieusement un credo christologique, mais qui n'ont pas la vie nouvelle en Christ que donne l'Esprit. D'un autre côté, nous avons des Eglises en croissance qui montrent les signes de la puissance

³³ Steurnagel, Valdir R., *Obediencia missionaria e pratica historica. Em busca de modelos*, Sao Paulo, ABU Editora, 1993.

de l'Esprit à l'œuvre, mais où un travail théologique est nécessaire, selon les axes suivis par l'apôtre Paul dans son ministère.

La théologie évangélique a toujours représenté un effort pour maintenir unies l'impulsion missionnaire et la fidélité à la vérité révélée. Notre insistance n'a pas porté sur une continuité exprimée par une institution hiérarchique terrestre, mais sur une continuité rendue possible par la révélation de la Parole de Dieu aux êtres humains. Dans tous les champs missionnaires qui traversent les frontières, dans tous les efforts de contextualisation, la missiologie évangélique a souligné une continuité de foi en la Parole. Dans la situation contemporaine, nous devons prendre en compte ce qu'Emile Brunner a écrit au milieu du 20^e siècle : « ... La tradition ne veut pas dire seulement continuité de la Parole, conservation de la doctrine originelle, mais aussi continuité d'une vie, de la vie que donne le Saint-Esprit. La communauté de Jésus vit du Saint-Esprit. C'est le secret de toute son existence. Le Saint-Esprit est le secret de sa cohésion et de sa puissance »³⁴.

Je situe ici la question de la tension entre charisme et institution, quant à l'initiative et à l'autorité dans la mission, telle qu'elle est abordée dans le *Rapport du DECM*. Ce dernier mentionne que cette tension existe aussi bien chez les catholiques que chez les évangéliques. Je pense que l'on peut découvrir cette tension tout au long de l'histoire de l'Eglise. Lorsqu'il arrive à la description des contrastes, le *Rapport du DECM* souligne d'un côté l'importance des structures hiérarchiques de l'autorité pastorale et doctrinale dans l'activité missionnaire catholique, et de l'autre, l'insistance évangélique sur l'expérience personnelle : « **Traditionnellement, les évangéliques ont souligné le droit personnel de tout croyant de profiter d'un accès direct à Dieu et aux Ecritures** » (c'est moi qui souligne).

Arrivés à ce point, nous sommes aux prises avec l'activité missionnaire et la méthodologie, mais aussi avec un principe fondamental de la position évangélique, par rapport auquel d'autres convictions évangéliques deviennent fonctionnelles, par exemple le sacerdoce universel des croyants. L'engagement personnel et la réponse directe à Dieu engendrent un fort sens de la responsabilité, qui se reflète dans le volontarisme. C'est la source continue des acteurs de l'œuvre missionnaire, ainsi que de ses supporters financiers. Comme le *Rapport du DECM* le déclare : « Pour les évangéliques, l'agent de la proclamation est l'ensemble de la communauté des croyants équipés pour cette tâche par ceux qui sont nommés pour le ministère pastoral (Ep 4,11-12) ». On peut dire que cette conviction autorise plus d'ouverture et de promptitude à suivre l'Esprit Saint, ainsi que des structures d'engagement et d'implication plus souples pour tous les membres de l'Eglise. En même temps, des formes extrêmes de volontarisme et d'individualisme ont cours dans des actions missionnaires évangéliques que l'on pourrait décrire comme du prosélytisme. Inversement, en tant qu'évangélique, je considère qu'il est important de prendre en compte ce que le *Rapport du*

³⁴ Emil Brunner, *Le malentendu de l'Eglise*, Meissegger, Neuchâtel, 1956, p. 58.

DECM déclare sur l'importance du rôle joué par les évêques dans l'entreprise missionnaire à l'intérieur de l'Eglise catholique. Ici, l'argument pourrait être avancé selon lequel la centralité de l'eucharistie dans la vie et la mission catholique est un autre moyen de garder l'initiative missionnaire connectée à la fonction magistérielles. Au moins en théorie, ceci pourrait garantir que l'action missionnaire ne tombe pas dans des modèles négatifs comme le prosélytisme. Cependant, d'un autre côté, ces faits pourraient être liés aux difficultés que les catholiques rencontrent pour mobiliser les fidèles à s'investir dans la mission, non seulement au plan de l'engagement dans l'œuvre missionnaire, mais également de son soutien financier. Je considère que quelques-unes des questions ecclésiologiques posées en Amérique Latine par les communautés de base et par des théologiens comme Leonardo Boff sont reliées à ce point précis.

Les éléments que j'ai examinés nous autorisent à établir une corrélation entre les convictions théologiques et le dynamisme d'évangélisation dans la pratique missionnaire évangélique. Les divergences évangéliques dans les autres parties du *Rapport du DECM* pourraient aussi être utilisées pour illustrer le point que j'indique. Quelques-unes de ces convictions sont présentées avec plus de force et de manière moins irénique dans le document *Perspective AEU*.

La vitalité missionnaire sans définition ecclésiologique

Au cours de ces dernières années, les missiologues catholiques ont considéré de manière plus positive, et parfois manifesté de l'admiration, pour la vitalité missionnaire des évangéliques. Je dois souligner que cette nouvelle attitude vient tout particulièrement des missiologues. Ils saisissent la situation à travers l'histoire des missions en même temps que le souci de la continuité de l'œuvre missionnaire dans le siècle qui vient. Dans cette perspective, on peut lire par exemple les écrits du missiologue suisse Walbert Bühlman, qui a fait plus que jeter un bref coup d'œil sur l'avenir de la mission à long terme. Dans ses livres, il décrit, avec une admiration claire mais critique, le zèle missionnaire évangélique comme valant la peine d'être imité. Il donne quelques exemples en Afrique et en Asie, où les évangéliques ont exercé dans ce domaine une influence sur les catholiques. Il ajoute même quelques commentaires sur l'Amérique Latine, où les missions évangéliques ont été fortement critiquées vis-à-vis du catholicisme : « En dernier recours, avec leur activité vivante, ils nous ont secoués et aidés à nous convertir du centralisme, du cléricisme et du sacramentalisme de clocher, à une approche laïque Bible en main »³⁵.

³⁵ Walbert Bühlman, *The Coming of the Third Church*, Maryknoll, Orbis Press 1978, p. 218.

Je laisse le théologien américain Avery Dulles décrire, du point de vue nord-américain, la passivité missionnaire des catholiques face à la dimension évangélisatrice de la mission. Il écrivait en 1992 :

Les catholiques, dans leur majorité, ne sont pas fortement enclins à l'évangélisation. L'expression même a pour eux une résonance protestante. L'Eglise catholique est hautement institutionnelle, sacramentelle et hiérarchique dans ses structures. Ses activités sont principalement tournées vers l'instruction et le soin pastoral de ses propres membres, qui par leurs besoins et leurs demandes mettent à l'épreuve les limites de l'institution. Absorbés par les problèmes internes de l'Eglise, et occasionnellement par les questions de paix et de justice, les catholiques contemporains se sentent relativement peu responsables de la propagation de la foi³⁶.

Dulles voit les signes positifs d'une « nouvelle mutation dans la tradition catholique » et met en lumière l'insistance du pape Jean Paul II sur l'évangélisation. Pour ce théologien, il y aurait un bénéfice mutuel dans un dialogue entre catholiques et évangéliques, et il souligne d'autres intérêts. Dans sa description des points forts des évangéliques dans l'évangélisation, il cite Kenneth Caycroft :

Les évangéliques apportent au projet le sens de l'urgence et la ferveur. Ils sont convertis et enfants de convertis, avec tout ce que cela entraîne comme zèle énergique. Leur insistance sur une vie de disciple personnelle et active, sur un engagement vis-à-vis des Ecritures Saintes, fait des évangéliques le levain dans la pâte³⁷.

Pour Dulles, les catholiques pourraient aider les évangéliques « à avoir un enracinement plus profond dans la tradition, une vie sacramentelle plus riche, un sens plus vivant de la communauté universelle et un jugement plus vif de la responsabilité socio-politique »³⁸.

On pourrait se référer ici à la troisième partie du Rapport du DECM sur la « Nature de la Mission ». Elle traite de la relation entre évangélisation et activité socio-politique. Elle indique qu'il y a des controverses sur l'aboutissement de la réflexion dans les deux camps, et souligne les points d'accord qui reflètent l'histoire récente de l'Eglise, aussi bien que la réflexion théologique de chaque côté. Il est important d'ajouter qu'une grande part de la réticence des évangéliques « à souscrire à un principe considérant comme une unité indissociable l'annonce de l'Evangile et l'engagement socio-politique », comme le fait le rapport, provient de la peur de perdre ou d'édulcorer les convictions concernant l'urgence de l'évangélisation. Plusieurs d'entre

³⁶ Avery Dulles, « John Paul and the New Evangelization », *America*, 1^{er} février 1992, p. 52.

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁸ *Ibid.*

nous ont lutté, à l'intérieur du Mouvement de Lausanne et de l'Alliance Évangélique Universelle, pour une base plus biblique du concept de globalité dans la mission évangélique. Quoi qu'il en soit, nous devons admettre que la peur de certains évangéliques pourrait ne pas être infondée. En fait, pour beaucoup d'évangéliques impliqués dans la mission, le pire pour leurs Eglises serait qu'elles deviennent comme les catholiques décrits plus haut par le Père Dulles.

Pour en revenir à l'Amérique Latine où la présence des évangéliques a souvent été considérée par les catholiques comme un exemple de prosélytisme injuste, nous trouvons maintenant des missiologues catholiques qui recommandent les Eglises évangéliques pour leur dynamisme missionnaire. Evidemment, ils continuent d'utiliser le terme « secte » pour s'y référer. Ainsi, des observateurs du protestantisme évangélique populaire constatent sa remarquable capacité à mobiliser tous les membres de ses Eglises pour le travail missionnaire. « Tous les convertis sont des membres actifs qui doivent promouvoir la vie de la secte et le travail de conversion des gens qui ne sont pas encore convertis »³⁹, affirme le Passioniste suisse Roger Aubry. Il critique ensuite le fait qu'il y ait parfois plus d'esprit de prosélytisme que d'évangélisation, et ajoute par rapport aux catholiques : « Nous devons confesser pour notre part, en dépit des sérieux efforts qui sont faits, qu'il y a peu de personnes laïques impliquées activement dans la vie pastorale de leur paroisse ou de leur Eglise »⁴⁰.

Franz Damen, un missionnaire belge en Bolivie, observe que parmi les évangéliques, « le rôle de l'évangélisation n'est pas assigné à des personnes spécialisées parce que c'est là la mission de chaque membre de la communauté »⁴¹. Il abandonne l'idée que l'argent soit un facteur de motivation, car les groupes les plus évangélistes sont ceux qui n'ont pas de réseau extérieur. Il souligne ensuite qu'avec la plus petite force missionnaire, pentecôtiste par exemple, on a à peu près le plus haut quotient de croissance numérique. Dans son article, Damen réfute également l'idée selon laquelle les convertis évangéliques seraient des victimes passives d'une « avalanche » étrangère. Il croit que la rhétorique catholique est plus une expression de consternation, parce que les privilèges du monopole religieux sont retirés à l'Eglise catholique.

Le missionnaire jésuite espagnol José L. Idigoras, qui a travaillé pendant plusieurs dizaines d'années au Pérou, a analysé attentivement la méthode du protestantisme populaire, avec ses grands rassemblements en plein air et son style de prédication populaire sur le mode narratif. Il souligne le fait que les activités d'évangélisation ne se limitaient pas au seuil du

³⁹ Mgr. Roger Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1990, p. 111.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁴¹ Franz Damen, « Las sectas ? avalancha o desalfo ? », *Cuarto intermedio* (magazine jésuite), Cochabamba, Bolivie, mai 1989, pp. 60-61.

bâtiment de l'Eglise, mais que des groupes avaient envahi les rues et les parcs, et « avec audace allaient même de maison en maison, parlant 'à temps et à contretemps' », et ajoute qu'un prêtre catholique, de par sa formation, ne serait pas à sa place dans de telles situations. Certains écrivains catholiques, ainsi que certains documents officiels catholiques, réservent le terme « Eglise » à des dénominations actives dans le mouvement œcuménique, qui, la plupart du temps, n'ont pas une solide position d'évangélisation. Pour les Eglises qui évangélisent et croissent (par exemple les Baptistes, l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, les Assemblées de Dieu, les Nazaréens), le terme employé est celui de « secte ».

Les Eglises évangéliques sont également apparues parmi les hispaniques aux Etats-Unis. L'habituelle « théorie de la conspiration », utilisée pour expliquer cette croissance en Amérique Latine, l'attribuant à d'obscurs desseins de la CIA ou aux plans de Rockefeller, ne peut être invoquée en Amérique du Nord. Des réactions catholiques ont révélé la même panique que celle critiquée par Damen en Bolivie. D'autres ont pris une approche plus pastorale. Par exemple le jésuite espagnol Juan Diaz Vilar qui dirige le Département d'Evangélisation Catholique du Centre Catholique Hispanique du Nord-Est de New York :

Ces sectes, telles que je les vois, ne sont pas une menace ou une invasion, pas plus qu'un fanatisme qui devrait éventuellement disparaître. Mais elles sont un défi pour notre but et notre programme pastoral. Les sectes nous montrent les manques de notre effort d'évangélisation et de nos soins pastoraux. En un sens, elles peuvent être une aide en alertant l'Eglise catholique sur le besoin de provoquer un mouvement vers une Eglise qui soit plus personnelle, prévenante et communautaire – une Eglise où chacun, sans considération de race, d'ethnie, d'origine ou de langage, pourrait se sentir utile et désiré, « à la maison »⁴².

Il est frappant de voir le nombre de méthodes d'évangélisation et de mission caractéristiques des évangéliques, qui ont été adoptées par les catholiques ces dernières décennies en Amérique Latine. Il y a maintenant des missions catholiques américaines au Chili qui prêchent à midi en plein air, exactement comme les évangéliques le font. Il y a maintenant des prêtres charismatiques espagnols au Pérou qui reçoivent des milliers de demandes de prière par courrier, et ils « les prient » lors de programmes de télévision. Des témoignages de guérison sont entrecoupés par des « concerts » évangéliques, de telle manière que par bien des aspects, on ne sait plus s'il s'agit d'un programme catholique ou évangélique. Une paroisse catholique très active de Mexico City a développé un manuel d'évangélisation basé sur les « quatre lois spirituelles » de Campus pour Christ.

⁴² Juan Diaz Vilar S.J. « Hispanics and the Sects in the United States », *The Catholic World*, nov.-déc. 1990, p. 265.

Progressant d'une observation empirique et de l'imitation méthodologique à la réflexion théologique, je propose trois catégories de questions que nous devons nous poser en vue d'un dialogue fructueux. *Premièrement*, à quel degré le dynamisme missionnaire évangélique, que les missiologues catholiques admirent désormais, et la créativité méthodologique, qu'ils imitent maintenant, sont une conséquence directe d'une théologie évangélique de la mission ? Est-ce que cela est conduit par l'Esprit Saint ? Dans ce cas, que dit l'Esprit à l'Eglise catholique ? *Deuxièmement*, de quelles manières ces faits défient-ils les positions de l'ecclésiologie et de la soteriologie catholiques, et inversement, quelles sont les faiblesses que les évangéliques doivent travailler dans l'expression de leur théologie et leur pratique missionnaires ? Quelle sorte d'oecuménisme n'émoussera pas le zèle missionnaire ? *Troisièmement*, comment éviter que cela ne soit qu'une compétition méthodologique, comment arriver au niveau du dialogue qui implique la reconnaissance mutuelle, la vision missionnaire à long terme et le regard dû à l'enseignement biblique sur l'Eglise et son unité ? ■

Notes bibliographiques⁴³ :

Outre les références citées en notes par Samuel Escobar, nous proposons, pour approfondir l'étude du sujet, les références suivantes :

Blaser, Klauspeter (éd.), *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire, perspectives œcuméniques* (Association francophone œcuménique de missiologie 1), Paris, Genève, Cerf, Labor et Fides, 2000.

Bosch, David J., *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, 1991. Lomé, Paris, Genève, Haho, Karthala, Labor et Fides, 1995 (contient une bibliographie détaillée en anglais et en français).

Sur *la mission dans les Ecritures* voir sa première partie : « Les modèles de mission dans le Nouveau Testament », pp. 27-238. Sur *la dimension œcuménique de la mission* voir en particulier sa troisième partie : « Vers une missiologie pertinente », pp. 473-694.

Hollenweger, Walter J., *Pentecostalism, Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Hendrickson Publishers, 1997 (contient 80 pages de bibliographie sur le pentecôtisme).

Voir au sujet des *relations catholiques/pentecôtistes* le chapitre 13 : « Pentecostals and Catholics », pp. 153-180 ; et à propos de *la dimension*

⁴³ Etablies par les traducteurs.

œcuménique du pentecôtisme la cinquième partie : « The Ecumenical Root », pp. 334-400.

Hollenweger, Walter J., « Le ministère prophétique de l'Eglise dans la société », *Hokhma* 72/1999, pp. 109-23.

Version française de quelques-uns des documents cités dans le texte :

Déclaration de Lausanne en français : Blaser, *Repères pour la mission chrétienne*, pp. 112-122.

Evangelii Nutiani : Blaser, *Repères pour la mission chrétienne*, pp. 97-100.

Manille (Lausane II) : Blaser, *Repères pour la mission chrétienne*, pp. 445-464.

Redemptoris Missio : Blaser, *Repères pour la mission chrétienne*, pp. 469-479.