Jean-François ZORN

Jean-François ZORN est professeur d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut Protestant de Théologie de la Faculté libre de Montpellier. Il a écrit et collaboré à plusieurs ouvrages sur la mission, sa spécialité, dont *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique* (Labor et Fides, 2004).

De la mission conquête à la mission requête

Aujourd'hui, les Églises d'Occident engagées dans la mission mondiale depuis deux siècles, n'osent plus parler de conquête missionnaire. Or, au début du XIXe siècle, ce langage était courant. Il s'agissait alors de « conquérir des âmes », à un moment où, précédant de quelques décennies la colonisation territoriale, la mission n'était pas en relation directe avec le pouvoir politique et s'adressait à des individus à convertir. Lorsque, vers le milieu du siècle, la colonisation a pénétré les continents et les îles, il s'agissait alors de « conquérir des peuples » et la mission s'est adressée à des groupes ethniques à christianiser. Ce passage d'une mission individuelle à une mission collective constitue l'une des premières mutations de la mission Outre-Mer à l'époque contemporaine. Elle s'est traduite sur le plan missiologique par le changement ou l'enrichissement du motif missionnaire[1] : non plus seulement convertir des individus à Christ, mais christianiser la société.

1. J'utilise à dessein ce terme simple de « motif missionnaire » à la suite du missiologue Klauspeter Blaser. Des termes plus scientifiques ont été utilisés pour expliquer les mutations de la mission : ainsi la notion de modèle par les historiens (Jacques Gadille), ou celle de paradigme par les théologiens (David Bosch).

A l'intersection de ces deux objectifs se situe l'Église ; missionnaire par nature, elle est le « peuple des appelés » qui doit annoncer l'Évangile à tout homme (individuellement) et à tous les hommes (collectivement). Sur le terrain de cette annonce des questions de méthode se posent. Elles dépendent des traditions confessionnelles (de type catholique et de type protestant, pour simplifier) qui s'affrontent et façonnent différemment l'évangélisation des individus et la christianisation des sociétés. Mais au-delà de ces différences, sources de maints conflits, une se-

conde mutation de la mission Outre-Mer à l'époque contemporaine s'est produite touchant toutes les confessions : le bouleversement du contexte mondial suite aux deux grandes guerres du XXe siècle ; elles ont provoqué le déclin simultané de l'Occident et du christianisme jusque-là associés dans la conquête des individus et des sociétés.

Aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale, l'alternative était relativement simple pour le christianisme : soit il considérait que son destin était intrinsèquement lié à l'Occident, et connaissait le déclin comme les rebonds de cette civilisation, mais perdait toute autonomie ; soit il se désolidarisait de l'Occident, affirmait son universalité et cherchait les voies et moyens d'être une offre de salut à tout homme et à tous les hommes. C'est cette seconde voie qui fut choisie par les principales traditions confessionnelles jusqu'à ce jour, mais ce fut au prix d'un changement profond du motif missionnaire initial : non plus convertir et christianiser mais laisser Dieu convertir et le christianisme se faire adopter par les sociétés. Est-ce encore de la mission ? Cet article ambitionne de répondre à cette question en passant en revue quelques-unes des principales mutations de l'époque contemporaine ayant affecté le projet missionnaire.

Non plus convertir et christianiser mais laisser Dieu convertir et le christianisme se faire adopter par les sociétés.

Réveil/renouveau de la mission à l'époque contemporaine

Depuis que le christianisme se répand dans le monde, il connaît des réveils et des reculs. Toute l'histoire de l'Église est scandée par cette alternance, que le recul soit provoqué par la persécution ou par l'assoupissement des chrétiens. Un réveil général du christianisme s'est produit en contexte protestant anglo-saxon (*Revival*) à la fin du XVIIIe siècle ; il a mis l'accent sur l'expérience religieuse personnelle plus que sur l'adhésion à des doctrines. Sur bien des points, ce réveil protestant correspond à son homologue catholique, généralement désigné comme renouveau missionnaire.

En fonction de l'ecclésiologie propre aux différentes confessions chrétiennes, ce réveil/renouveau a donné naissance à de nouvelles Eglises. Ces Églises ont pu à leur tour être à la

fois objet et sujet d'un réveil/renouveau missionnaire, tant il est vrai que la routine a souvent figé les jeunes Églises dans le formalisme et le conservatisme engendrés par le souci de rester fidèles aux missions fondatrices. Mais cette fixation sur soi a également produit son contraire, comme si le souvenir des origines « charismatiques » de la mission ne pouvait s'éteindre de sitôt : l'histoire des jeunes Églises d'Afrique, d'Asie et du Pacifique est jalonnée d'épisodes de réveils qui, quelquefois, entraînent des schismes et la création d'Églises indépendantes, mais, généralement, revitalisent la mission même de ces Églises. Le réveil/renouveau a eu des effets ecclésiologiques analogues en Occident au cours du XIXe siècle : généralement établies dans le cadre des cultes reconnus, les Églises ont connu un processus de « désétablissement » qui a conduit à la création de nouvelles Églises dans et hors des confessions établies, à la création de nombreuses œuvres diaconales, enfin à la séparation des Églises et de l'État ; ce processus se poursuit de nos jours avec des effets quelquefois insoupçonnables.

Mission et colonisation

En filigrane de cette question du réveil/renouveau, se profile celle des rapports de la mission et de la colonisation, et par voie de conséquence celle de l'association de la contrainte religieuse et de la violence politique. Depuis l'Antiquité, la colonisation est le processus par lequel un colon pérennise sa présence dans une territoire étranger en systématisant son action grâce à des méthodes appropriées au terrain mais généralement conçues ailleurs. A partir de là, il est aisé de comprendre en quoi la mission a pu être liée à la colonisation. Au XIXe siècle, c'est l'aspect civilisateur et universel de la colonisation, chanté par les hommes politiques libéraux et républicains occidentaux, qui a séduit les missionnaires souvent présents sur le terrain avant les colons. Mais ce noble objectif de la colonisation ne tarda pas à passer au second plan. Après la conférence africaine de Berlin (1884-1885) qui devait fixer des règles de bonne conduite de la colonisation, celle-ci devint un projet explicite de conquête d'espaces nouveaux par des nations occidentales rivales à la recherche de débouchés politiques et économiques. La conférence de Berlin avait néanmoins reconnu aux missions chrétiennes le droit de se

développer librement dans le monde et les avait même associées à la lutte contre les survivances de l'esclavage.

Aussi, jusqu'à la Première Guerre mondiale, la mission chrétienne a tenté de se présenter comme « l'âme de la colonisation », notamment à travers ses œuvres scolaires, sanitaires et artisanales, contribution qui ne pouvait que s'opposer aux nouvelles formes aliénantes de la colonisation telles que les mauvais traitements et le travail forcé. C'est en restant sur ce terrain que les missions se sont engagées sur la voie de la décolonisation, voie qu'elles ont souvent contribué à ouvrir : après la Première Guerre mondiale, la formation du clergé ou du pastorat indigène devint un leitmotiv tant des encycliques papales (*Maximum illud* de 1919, *Rerum Ecclesiæ* de 1926) que des conférences du Conseil international des Missions du côté protestant (Jérusalem en 1928, Madras en 1938). Confier des responsabilités ecclésiales aux autochtones c'était, avant même que la décolonisation politique ne se produise, créer les conditions d'une autonomie des Églises nées de la mission selon chaque tradition : l'Église nationale en régime protestant depuis 1957, l'Église locale telle que l'encyclique *Fidei donum* de la même année la décrit en régime catholique.

Parallèlement à cette décolonisation ecclésiastique, le droit à l'indépendance politique des nations fut reconnu à partir de 1945, d'abord avec modération du côté du Vatican puis avec enthousiasme de la part des mouvements d'action catholique et de jeunesse étudiante[2]. Du côté protestant on observe une nette prise de position favorable à la décolonisation avec la création en 1946 de la Commission des Églises pour les affaires internationales ; elle anticipe la création du Conseil œcuménique des Églises (1948), en incluant dans sa charte le principe de décolonisation politique et en intervenant régulièrement auprès de l'ONU dans les années 1950 en faveur de l'indépendance des jeunes nations.

2. Ainsi l'aumonerie des étudiants, d'outre-mer à Paris, dirigée entre 1950 et 1958 par le Père Joseph MICHEL, auteur d'un texte engagé, *Le Devoir de décolonisation* (1954).

Mission et cultures

Si les rapports entre mission et colonisation ne sont pas simples, ceux de la mission avec les cultures qu'elle a rencontrées ne le sont pas plus. On a souvent affirmé que la mission

chrétienne avait détruit les cultures, privant ainsi les peuples de leurs racines et créant alors de graves déséquilibres sociaux et ethniques. Mais je voudrais défendre une autre thèse, selon laquelle la mission a toujours manifesté son intérêt pour la culture et provoqué sa transformation. Cependant, si la disparition de certains pratiques culturelles peut être le résultat de la conversion au christianisme, toutes les transformations culturelles, voire religieuses, ne sont pas le fait de la mission, car d'autres phénomènes tels que l'urbanisation, la technicisation, la sécularisation, entrent en ligne de compte. Pour rendre compte des rapports entre mission et cultures, on parle d'inculturation dans le catholicisme et de contextualisation dans le protestantisme.

3. Cf. Philippe CHANSON, « Inculturation » (notice n° 44) dans Ion BRIA *et Alii* (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cents mots pour la mission,* Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Cle, 2001, p. 165-170.

Inculturation [3]

L'inculturation est un néologisme théologique datant des années 1970 qui cherche à rendre compte de la synergie entre la foi chrétienne et les cultures. Le processus qu'il désigne n'est cependant pas nouveau. Dès sa naissance, le christianisme s'est inculturé dans les civilisations grecques et romaines où il surgissait. La notion d'inculturation succède à celle d'adaptation, en vogue dans l'Entre-deux-Guerres. Elle fait pendant aux phénomènes d'acculturation qui ont prévalu pendant la colonisation et ont renouvelé l'évangélisation des pays ayant connu la mission. Mais c'est Vatican II qui a consacré le principe de l'inculturation : d'une part, en invitant à rechercher « de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine » (*Ad gentes, 22*) et, d'autre part, en définissant la culture comme totalité organique de l'être humain (*Gaudium et Spes*, 53,2).

Dans le même esprit, Paul VI insistera sur la force critique de l'Évangile face à ce qui, dans la culture, obscurcit les consciences humaines et affadit le sens moral (*Evangelii Nuntiandi*, 19), et poursuivra la promotion du dialogue missionnaire au sein des cultures locales. Dans les années 1970, la réflexion sur le concept d'inculturation a été théorisée par le théologien jésuite espagnol Pedro Arrupe qui propose la définition suivante : « L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superfi-

cielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant à l'origine d'une nouvelle création » [4].

4. Pedro ARRUPE, « Lettre et document de travail sur l'inculturation », *Acta Romana Societatis Iesu,* 1978/2, p. 283.

5. Jean-François ZORN, « Contextualisation », (notice n°16) dans Ion BRIA, *op. cit*. p. 67-69.

Contextualisation [5]

L'usage du néologisme 'contextualisation' en missiologie protestante a été recommandé par l'assemblée du *Fonds pour l'enseignement théologique du Conseil œcuménique des Églises* en 1972. Il correspond à l'idée que tout effort théologique doit être consciemment articulé au contexte dans lequel il se déploie. C'est pourquoi les théologies dites contextuelles font explicitement référence, non plus prioritairement à un concept théologique (espérance, parole, salut, etc.) mais à un contexte déterminé. Il s'agit, par exemple, du peuple souffrant en Corée (*minjung*), du peuple noir descendant d'esclaves en Amérique du Nord ; ou encore de projets émancipateurs tels que la libération en Amérique latine, la reconstruction en Afrique ; enfin de cultures autochtones, celles de la noix de coco dans le Pacifique, du buffle de rivière en Asie, du mil en Afrique sahélienne, etc. D'abord tiers-mondistes, du fait de leur lieu de naissance, ces théologies n'en sont pas moins contemporaines de théologies nées au Nord et influencées par le contexte occidental : ainsi la théologie politique de Jean-Baptiste Metz, les perspectives écologiques de Jürgen Moltmann, la théologie féministe d'Elizabeth Schüssler-Fiorenza, etc. En général, ces théologies réagissent à une approche trop conservatrice et trop spéculative d'une théologie occidentale pas assez engagée au regard des défis posés par le contexte.

Contextualisation et inculturation sont deux concepts souvent confondus. Il est vrai qu'ils sont contemporains. Selon la terminologie du théologien Paul Tillich, l'inculturation relèverait plutôt de la « substance catholique » qui met l'accent sur la présence spirituelle de Dieu dans tout ce qui existe et postule un lien, voire une continuité, entre Dieu, l'homme, la nature et la culture. Au contraire, la contextualisation s'inscrit dans une logique théologique d'un « principe protestant » qui prend acte d'une séparation de Dieu et du monde et travaille à leur rapprochement sur le registre prophétique de la Parole qui retentit dans le monde, un monde qui l'entend mais ne la reçoit pas, la rejette même (Jn 1,10).

Quelle que soit l'approche adoptée, on voit qu'en prônant le geste fondamental de traduire l'Évangile dans des catégories culturelles et sociales, la mission chrétienne prend le risque de mettre l'Évangile en tension avec la culture et la société dans un processus de renouvellement réciproque. On est loin du temps où la mission se situait en surplomb d'un monde qu'elle cherchait à conquérir en convertissant les individus et en christianisant la société.

La *Missio Dei*

Le débat sur le rapport entre mission, culture et société, débat engendré lui-même par celui entre mission et colonisation, s'articule à un autre débat qui provoque aujourd'hui la mutation du motif théologique de la mission lui-même. Si, comme je l'ai écrit plus haut, ce motif était au début du XIXe siècle la conversion individuelle, puis à compter du milieu du siècle, le changement social, ce motif fut inclus, jusque dans les années 1950, dans les catégories de la fondation de l'Eglise dans l'Outre-Mer dit « non chrétien » (ou païen) et de sa refondation dans l'Occident dit « chrétien ». La création du Conseil œcuménique des Eglises (COE) en 1948 qui, dès son assemblée de 1961, va intégrer le mouvement missionnaire jusque-là autonome dans son organisation ecclésiale, suivie de la tenue du Concile Vatican II de 1962 à 1965, avec son grand décret sur l'activité missionnaire de l'Église, constituent le sommet de l'« ecclésification » de la mission.

Karl Barth envisage la mission sous l'angle théologique comme envoi du Fils et de l'Esprit dans le monde.

Mais dès les années 1930, ce motif ecclésiologique de la mission encore en gestation subissait les assauts de la théologie dialectique incarnée par Karl Barth. Celui-ci s'est demandé si l'objectif de la plantation de l'Église ne constituait pas une autojustification de la mission, plus arbitraire qu'obéissante à la volonté de Dieu, une défense de positions acquises et menacées plus que l'offre désarmée de l'Évangile au monde. Aussi suggérait-il que l'on envisage à nouveau la mission sous l'angle théologique comme envoi du Fils et de l'Esprit dans le monde. Dès lors, « la mission découlait de la nature même de Dieu. Elle était replacée au cœur de la doctrine de la Trinité et non en ecclésiologie ni même en sotériologie. La doctrine classique de la *Missio*

Dei, comme envoi du Fils par le Père et envoi de l'Esprit par le Père et le Fils, était élargie de façon à inclure un autre "mouvement" : l'envoi de l'Église dans le monde par le Père, le Fils et l'Esprit », écrit le missiologue David Bosch pour traduire les effets de la révolution barthienne en missiologie[6]. L'ensemble des confessions chrétiennes adoptèrent ce point de vue dès les années 1950. Des théologiens catholiques tels qu'André Rétif développèrent une missiologie trinitaire. Le décret conciliaire sur la mission *Ad gentes* définit à son tour la mission comme « manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire » et affirma que « l'Église, en son pèlerinage terrestre, est missionnaire par nature, puisqu'elle n'a d'autre origine que la Mission du Fils, la Mission de l'Esprit Saint, selon le dessein de Dieu le Père » (AG, 2).

6. David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires,* Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 526.

Dans cette perspective, une double dimension de la notion d'envoi se précise et s'ordonne : c'est la *Missio Dei* qui commande la *Missio Ecclesiae* et non l'inverse. Plusieurs thèmes missiologiques actuels découlent de la redécouverte de la *Missio Dei* et constituent les bases du consensus missionnaire actuel. En se conformant à cette dynamique, l'Église entre dans la suivance du Christ. Elle n'est donc pas le lieu du salut, mais le sacrement (conception catholique) ou le signe (conception protestante) offert au monde. C'est l'Église tout entière, universelle et locale, et plus seulement des agents spécialisés, qui sont porteurs de la mission. L'Esprit Saint est « puissance créatrice dans la mission » dira la conférence missionnaire du COE de San Antonio (Texas) en 1989, ou « protagoniste de la mission » selon l'Encyclique *Redemptoris Missio* de Jean-Paul II en 1990, dans une optique de partage avec les plus souffrants et de dialogue avec les adeptes des autres religions.

Vers une mission « requête »

Une conséquence anecdotique de ce changement historique du motif théologique fondamental de la mission, c'est qu'on ne devrait plus parler des missions (au pluriel) mais de la mission (au singulier) pour rappeler l'origine et le fondement de la mission : Dieu lui-même qui, en son Fils et son Esprit envoie sa parole aux humains afin qu'en Église les chrétiens témoignent de la bonne nouvelle de l'Évangile. On passe alors de la « mission missile »

à la « mission transmission », selon les expressions imagées du théologien Shafique Kesjavé. La conséquence profonde de ce changement, c'est qu'on ne peut plus fonder ni même décrire la mission par ses seules œuvres humaines, procédé qui a pourtant fait les belles heures de l'apologétique missionnaire triomphante.

Alors que reste-t-il de la mission aujourd'hui si elle n'est plus cette conquête des individus et des sociétés qu'elle fut ? Si elle refuse de se présenter comme une conquête de peuples non encore atteints par l'Évangile, comme se plaisent à dire certains groupes évangéliques ? Si elle renonce à être une reconquête d'espaces perdus (l'Europe…) comme la nouvelle évangélisation prônée par l'Église catholique pourrait le laisser présager ?

Ce changement du motif théologique de la mission ne constitue-t-il pas une nouvelle phase du réveil missionnaire plutôt que son recul ? Dès lors que l'on cherche à redonner à Dieu l'initiative de la mission, c'est bien parce que les œuvres humaines qui l'ont caractérisée et portée jusque-là ont fini de produire leurs fruits : ainsi en va-t-il du mouvement permanent de réforme dans l'Église. C'est pourquoi la mission demain ne refera pas nécessairement ce qu'elle a fait hier, par exemple, des écoles, des hôpitaux, en bref du développement, mais cherchera de nouveaux sites de l'évangélisation où elle pourra renouveler la contribution de l'évangile au salut des individus et à la sauvegarde des sociétés. Car, à ces deux niveaux, l'Évangile doit continuer de répondre aux attentes des humains : il est même requis de répondre s'il veut rester le sel de la terre et la lumière du monde [7].

7. Cf. Geneviève COMEAU et Jean-François ZORN (dir.), *Appel à témoins. Mutations sociales et avenir de la mission,* Cerf, 2004. Ce livre au titre significatif requiert des chrétiens le devoir d'être des témoins dans la société en réponse aux défis qu'elle pose et qui ne peuvent rester sans réponse de leur part.

Une dernière question se pose à ce endroit : que reste-t-il du motif initial de la mission contemporaine : « convertir » ? A ce sujet une nouvelle prise de conscience s'impose aussi : on ne convertit jamais les autres, pas plus qu'on ne se convertit soi-même, tout au plus est-on converti par un autre. Pour les chrétiens, cet « autre » n'est autre que Jésus le Christ, le sujet de la foi chrétienne ; c'est lui qui oblige les missionnaires-témoins-chrétiens à présenter la conversion comme un événement survenant de l'extérieur au cœur d'une existence humaine concrète. La redécouverte de cette altérité de la conversion, dont témoigne de nombreux récits de conversion d'hier et d'aujourd'hui, la sauve du naufrage de la manipulation et de la coercition, qui ont produit tant de contrefaçons [8].

8. Cf. Ian BORM, Bernard COTTRET, Jean-François ZORN (dir.), *Convertir, se convertir. Regards croisés sur l'histoire des missions chrétiennes,* Paris, Nolin, 2006.

Jean-François ZORN