

entleihen Glaubenselemente aus traditionellen Religionsformen und Religionsgemeinschaften. Das bezieht sich auf die Symbolik, kultische Praktiken, Lehrsätze oder moralische Verhaltensweisen. Da diese Elemente jedoch in ihrem ursprünglichen Kontext zu einer Glaubensgemeinschaft gehören und diese Gemeinschaft konstitutiv formen, sind sie Elemente, die eine »Religion« konstituieren. Losgelöst von ihrem Kontext und willkürlich zu einem neuen individuellen »Glaubensgebilde« zusammengestellt, konstituieren sie im religionswissenschaftlichen Sinn nicht eine neue »Religion«. Andererseits muss man dem A. zustimmen, wenn er schreibt: »Insoweit können Esoterik und Okkultismus als eine neue Form der Religion angesehen werden, die unter den Bedingungen der Trennung von Staat und Kirche, Religion und Gesellschaft und der Privatisierung von Religion für alle Menschen möglich geworden ist [...] Der Markt der Religionen erscheint insoweit als Konsequenz und Verwirklichung der Individualisierung von Religion. Die freie Wahl und der Markt lösen dabei freilich ein wesentliches Merkmal vormoderner Religion auf: eine moralische Verbindlichkeit in einer Gesellschaft oder einer Gemeinschaft herzustellen« (109–110).

Es stellt sich dann das Problem »Was ist Religion« und »Was ist Nicht-Religion« (121). Im Laufe der Geschichte der Religionswissenschaft hat man Hunderte von Definitionen des Begriffs »Religion« entworfen, sodass man fast den Eindruck erhält, es wäre besser, keine Definition zu wagen. Andererseits stellt das Phänomen »Religion« ein soziales und gesellschaftliches Faktum dar, das man gegenüber anderen gesellschaftlichen Erscheinungen abgrenzen muss. Religion ist kein natürliches Element, sondern ein vom Menschen entwickelter Deutungshorizont seiner eigenen Existenz, das in einen sozialen Kontext eingebunden ist. Insofern gehört zur Religion die Verbindlichkeit eines gemeinschaftlichen Glaubens und gemeinschaftlicher Verhaltensweisen. Esoterik und Okkultismus sind »Religion«, insofern sie ein Deutungshorizont menschlicher Existenz sind; sie sind aber »Nicht-Religion« als ihnen keine Verbindlichkeit sozialer Art zukommt.

In einem letzten Kapitel VIII »Epilog. Warum Esoterik? – Einige Thesen« (127–135) versucht der A. eine Einordnung der Esoterik in die kulturelle Situation der heutigen Zeit. Die von Jugendlichen und Erwachsenen am meisten genannten Gründe für das Interesse an Esoterik und Okkultismus sind »Neugier«, »Interesse am Außergewöhnlichen«, »Unterhaltung« und mit langem Abstand »Orientierungs- und Entscheidungshilfe«. Das spricht dafür, dass für die meisten Praktikanten der Anreiz zu etwas Aufregendem und Außergewöhnlichem im Vordergrund steht. Orientierungs- und Entscheidungshilfe wird Esoterik dann, wenn die

Menschen sich überfordert sehen, ihr eigenes Leben rational durchschauen und ihre Emotionalität in den Griff bekommen zu können. Die Verantwortung für Lebensentscheidungen wird dann auf okkulte Einflüsse des Jenseits, Geister oder transzendente Kräfte abgeschoben. Esoterik wirkt somit als Entlastungstheorie für das eigene Ich. Auf der anderen Seite erscheint Esoterik auch als »Resultat des Zerfallsprozesses eines Wissenschaftsglaubens« (131). Die rationalen Wissenschaften, aber auch die modernen rationalen Deutungen christlichen Glaubens scheinen nicht das Bedürfnis nach einer umfassenden Sinngebung des Lebens und einer dafür nützlichen Beherrschung transzendenter Mächte zu befriedigen. Die »Entzauberung der Welt« (Max Weber) und die »Entmythologisierung« der christlichen Heiligen Schriften (Rudolf Bultmann) haben »Leerstellen« auf dem Verstehenshorizont der Menschen hinterlassen, die jetzt mit neuen mythischen Elementen und okkulten Praktiken ausgefüllt werden. Die merkantile Dimension des Alltagslebens hat diese Lücken längst erkannt und Kapital daraus geschlagen.

Eine Zukunftsprognose wagt der A. nicht. So besteht die Möglichkeit, dass Esoterik mehr und mehr die traditionelle christliche Religion verdrängt oder auch wieder verschwindet, weil sich die Verbindlichkeit von Religion in einer kirchlichen Gemeinschaft als tragfähiger erweist. In diesem relativ kleinen Band gibt der A. einen überschaulichen und umfassenden Einblick in die heutige Welt der Esoterik und des Okkultismus, der lesenswert ist. Sein kritischer Standpunkt gegenüber dem Selbstanspruch der Esoterik ist nicht zu übersehen. Den etwas verwässerten Gebrauch von »esoterisch« und »okkult« bei politischen Entscheidungen im Sinne von »undurchschaubar« und »nicht beeinflussbar« (130) hätte man zur Deutlichkeit der Begriffe vermeiden können.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

**Association francophone
œcuménique de la missiologie –
Robert, Marie-Hélène /
Matthey, Jacques /
Vialle, Catherine (dir.)**

*Figures bibliques de la mission.
Exégèse et théologie de la mission.
Approches catholiques et protestantes
(Lectio divina 234)
Cerf / Paris 2010, 272 p.*

De façon remarquable, l'AFOM (Association Francophone Œcuménique de la Missiologie) s'applique à déployer une réflexion théologique et pluridisciplinaire sur l'avenir de la mission au XXI^e siècle. Après d'autres publications, dont certaines conduites

conjointement avec le CREDIC (le Centre de Recherche Européen sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme), toutes menées de manière œcuménique et intercontinentale, l'AFOM tente d'élaborer avec ce nouveau volume une réflexion sur les perspectives futures de la missiologie à partir de la Parole de Dieu.

Ainsi que l'indique dans sa Préface descriptive l'exégète à l'Institut catholique de Lyon, Philippe ABADIE, l'ouvrage se compose de dix contributions d'auteurs différents (trois catholiques et sept protestants, trois femmes et sept hommes, trois Africains et sept Européens), distribuées en trois parties: La première, intitulée «La Geste de Dieu», interprète la «Missio Dei», c'est-à-dire la présence, la volonté et l'action du Seigneur dans le monde qui précède tout engagement humain ou ecclésial. Placée sous le titre «Figures missionnaire», la deuxième partie envisage des exemples de réponses à l'invitation divine de participer à son œuvre, soit à partir de personnages prêts à suivre le Christ, soit à travers diverses formes que peut prendre la mission dans des contextes particuliers. Enfin, la troisième partie, dénommée «Réceptions», évoque le rôle des communautés chrétiennes néotestamentaires dans leur désir de transformer la société de leur temps et d'y ouvrir des espaces de vie nouvelle en vue de l'avènement du Royaume.

Le résultat global est intéressant mais manque un peu de cohérence, d'une part parce que certains des biblistes convoqués ne se soucient que latéralement de missiologie, d'autre part parce qu'à part la synthèse conclusive de Jacques MATTHEY, la recherche de fond sur les rapports entre approches scripturaire et théologique de la mission demeure somme toute assez marginale. À cet égard, on eût attendu de la Préface qu'elle dessine quelques constantes de l'ouvrage selon ce point de vue de l'articulation «exégèse – missiologie», ce qu'elle ne fait guère.

Dans la première étude, le théologien vétérotestamentaire Jean-Daniel MACCHI (Genève) présente «la bénédiction dans la Bible hébraïque» (23-48) comme l'offre inconditionnelle faite par Dieu à toute l'humanité, soit lors de la création, soit après le déluge. C'est à l'intérieur de cette bénédiction universelle qu'il faut situer l'Alliance articulée et établie avec le peuple d'Israël.

Puis l'exégète de Lille Catherine VIALLE met en perspective «le rôle des païens dans le plan de Dieu» selon les livres d'Esther et de Judith (49-72). Pour le premier, elle nuance le «nationalisme» du texte massorétique avec les additions des versions grecques, qui présentent le roi Assuérus comme mieux intentionné à l'égard de la nation juive du fait de ses dispositions naturelles – on eût espéré sur ce point une réflexion quant à la valeur de la Septante au plan de la Révélation et de la missiologie. Tandis que la conversion de l'Ammonite Achior

dans le livre de Judith prélude l'accès au peuple élu de tout païen prêt à une démarche de foi, comme c'est le cas pour Ninive dans l'histoire de Jonas.

Dans l'importante contribution conclusive de ce premier ensemble («Identité d'Israël et mission dans l'Écriture», 73-97), la missiologue lyonnaise Marie-Hélène ROBERT situe la mission «apostolique» de l'Église dans le prolongement de celle «ontologique» d'Israël chargé d'être la «lumière des nations». Ce que Dieu inscrit dans «l'identité d'Israël» depuis les alliances avec Adam, Noé et Abraham, l'Église est chargée de le déployer en vue du Royaume révélé pleinement en Jésus. L'auteure souligne ainsi la continuité entre les deux Testaments, ce qui peut s'avérer fructueux pour le dialogue judéo-chrétien, peut-être un peu cependant au détriment de la nouveauté apportée par le Christ.

Cette rupture est davantage mise en exergue dans l'article de l'exégète néotestamentaire Étienne CUVILLIER (Montpellier) ouvrant la deuxième séquence («Paul missionnaire. Approche historique et théologique», 101-118). La vocation missionnaire de Paul s'inscrit profondément dans son expérience personnelle de foi: en Jésus-Christ toutes les barrières ethniques, sociales et culturelles volent en éclat. Si bien que la prédication paulinienne prend nettement ses distances avec le régime de la Loi et le judaïsme de son temps. À l'universalisme de l'Empire romain, Paul oppose celui de l'Évangile enraciné dans la reconnaissance de l'amour inconditionnel du Père pour chaque être humain.

La bibliste protestante de Yaoundé Priscille DJOMHOUÉ décrit ensuite la Samaritaine comme «une pionnière de la mission évangélistique» dans le Nouveau Testament (119-134): formée et envoyée par le Christ auprès de ses concitoyens, elle sert d'exemple aux ministères féminins qui méritent d'être mieux reconnus.

Enfin, au terme de cette partie (135-157), l'historien du christianisme Jean-François ZORN (Montpellier) montre, à l'aide d'une herméneutique des récits de commencement (P. Gibert) et de rêve, comment «l'appel du Macédonien» lancé à Paul (en Ac 16,9-10) a pu être reçu et actualisé comme un «récit biblique fondateur de la mission»: d'abord dans le cas de la création de l'Église du Lesotho (à la fin du XIX^e siècle par la société des missions de Londres), puis pour l'établissement de la mission évangélique ouvrière à Belleville-Paris (par le missionnaire écossais Robert Whittaker Mc All en 1872). Pour l'auteur, le «paradigme du Macédonien», repris par l'Église catholique seulement depuis l'Exhortation de Jean-Paul II «Ecclesia in Europa» (2003) dans le contexte d'une Europe déchristianisée, invite en toute entreprise missionnaire à s'en remettre constamment à l'initiative surprenante de Dieu.

Le dernier ensemble se compose de quatre contributions: Dans la première, le théologien évangélique Christopho PAYA (Vaux-sur-Seine) dégage le lien étroit établi par le discours apostolique de Matthieu (9,35-11,1) entre l'agir du Christ et le témoignage de ses disciples, appelés à se laisser transformer par son message jusqu'à s'identifier à sa Passion (pp. 161-176). Dans la deuxième, l'exégète baptiste Marc SCHÖNI (Court) expose de manière originale la complémentarité entre »le modèle centrifuge de la mission de l'Église selon Luc – Actes et le modèle centripète selon Jean« (177-194). Contrairement à ce qui est souvent retenu, la théologie johannique comporte elle aussi une dimension missionnaire. Ce que la visée lucanienne déploie plutôt »en extension«, par l'envoi apostolique jusqu'aux extrémités de la terre, la perspective du quatrième évangile le présente »en intension«, à travers le témoignage de la communauté des disciples ancrée dans l'amour trinitaire »pour que le monde croie«.

Quant à la lecture du récit de la Pentecôte (Ac 2,1-41) par le bibliste catholique de Yaoundé Paulin POUCOUTA (195-210), elle place »la mission sous le signe de l'altérité«. Conduite par l'Esprit qui brise les résistances (comme en Ac 10-11) et transmet le même amour dans toutes les langues de l'univers, la mission entraîne l'Église sur un chemin de différenciation entre les communautés, ce qui est d'importance pour les jeunes Églises comme celles d'Afrique.

Finalement, le directeur du programme »Unité, mission, évangélisation et spiritualité« du Conseil œcuménique des Églises (COE, Genève), le missiologue protestant J. MATTHEY, aborde dans un autre registre la problématique du charisme de guérison dans un cadre missionnaire (»Mission et guérison. Le rôle des communautés chrétiennes selon quelques textes choisis du Nouveau Testament«, 211-240). Il adopte une position équilibrée et prophétique: à la fois il rejette le spectaculaire de certains »cultes de guérison« qui peuvent faire obstacle à la vérité de l'action de l'Esprit selon l'argumentation de 1 Co 12-14 notamment; mais en même temps il prône une attention pastorale soutenue à l'égard des situations de détresses et de maladies, ouverte à la possibilité de guérisons y compris physiques, comme l'évoque le texte de Jc 5,13-20 sur l'onction.

Le même auteur conclut l'ouvrage en relevant les »convergences et divergences« comme »pôles dynamiques« de la mission (241-253).

L'initiative de Dieu est une et universelle, pourtant elle se réalise en des altérités voulues par l'Esprit. La mission du peuple de Dieu est une, cependant elle ne peut faire abstraction des autres traditions religieuses qui se présentent également comme des voies de salut. L'Église ne s'identifie

pas au Royaume, toutefois elle demeure la seule communauté humaine qui permet de relier l'action divine aujourd'hui à la venue de Jésus-Christ il y a 2000 ans. Le témoignage est commun, néanmoins il passe par une étonnante multiplicité de dons de l'Esprit et une grande diversité de ministères. En bref, malgré son côté un peu »éclaté«, cet ouvrage interdisciplinaire a le mérite de donner des bases bibliques au plaidoyer en faveur de la mission au XXI^e siècle, dans une perspective œcuménique et interreligieuse.

François-Xavier Amherdt / Fribourg