

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

28
1994

Sommaire

	Page
Éditorial	
Silvain DUPERTUIS	3
<i>Association Francophone Oecuménique de Missiologie</i>	
L'AFOM ou une missiologie en chantier	
Jean-Marie AUBERT	5
Questions, enjeux, lieux missiologiques pour le protestantisme de type luthéro-réformé en Europe francophone	
Jean-François ZORN	7
Lieux et nouveaux appels de la mission en Afrique	
Kä MANA	13
Enjeux et lieux missiologiques actuels	
Quelques points de repère d'un point de vue évangélique	
Silvain DUPERTUIS	23
Aujourd'hui, où situer la missiologie dans le champ théologique? – Un point de vue catholique français	
Joseph LÉVESQUE	35
Enjeux missiologiques du dialogue entre les Églises catholiques de Belgique et du Zaïre	
Henri DERROITTE	39
Dans le champ catholique francophone, quelques lieux missiologiques	
Jean-Marie AUBERT	51
Justice pour et en Afrique... La perplexité d'un missionnaire	
Bernard UGEUX	56
Ambivalence de l'identité ethnique	
Débat avec Tinyioko S. MALULEKE	63
Recensions	76

Éditorial

L'année 1994 aura été caractérisée par plusieurs événements marquants, qui peuvent offrir autant de raisons d'espérer que de désespérer, et qui nous invitent chacun à leur manière à une réflexion sur notre manière de concevoir la mission.

Tout d'abord la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, qui a été l'occasion dans le domaine missiologique d'un débat sur la question de l'homogénéité ethnique, dont nous nous sommes faits l'écho avec l'article de Maluleke dans le numéro 27 et le texte collectif qui lui répond dans le présent numéro. Cette homogénéité est-elle un atout qui permet à un peuple de recevoir et d'exprimer l'Évangile selon son génie propre, ou un handicap qui l'isole et un obstacle à la vocation prophétique de l'Église ?

Dans le même sens, le processus de paix entamé entre Juifs et Palestiniens, malgré sa fragilité, malgré l'opposition des intégristes des deux bords, nous réjouit et appelle notre prière. On peut y ajouter l'entrée en vigueur d'un cessez-le-feu (au jour où je rédige ces lignes) en Irlande du Nord, qui espère mettre fin à un conflit héritier des anciennes « guerres de religion » des XVI^e et XVII^e siècles dont l'Europe n'est pas fière. On ne peut que saluer le courage des hommes et des femmes qui dans ces divers contextes ont pris le risque de tenter de bâtir la paix.

Mais le drame du Rwanda-Burundi, qu'il est peut-être simpliste de réduire à un seul « conflit ethnique », avec ce massacre qui se préparait depuis plusieurs années, laisse derrière lui des questions sans réponses. Comment un tel déchaînement du mal dans un pays si christianisé a-t-il pu se produire ? Notre évangélisation aurait-elle passé à côté de l'essentiel ? Chacun comprendra que de telles interrogations débordent largement les frontières confessionnelles. Le texte d'un missionnaire catholique que nous publions dans nos

colonnes rejoint les interrogations fondamentales auxquelles tous les chrétiens sont confrontés.

C'est dans ce contexte d'un monde en crise et des interrogations qu'il suscite que nous sommes appelés à la réflexion sur la mission. Dans le cadre des pays francophones des deux hémisphères, cette année sera celle de la création de l'AFOM. Cette association œcuménique de missiologie, déjà annoncée par l'éditorial de Jean-François Zorn dans le numéro 26, est la concrétisation d'un projet qui a mûri progressivement au sein de l'équipe de rédaction de *Perspectives Missionnaires*, et qui a pris forme par la rencontre d'autres personnes partageant les mêmes préoccupations.

Né au sein de la mouvance évangélique, avec sa vocation d'ouverture œcuménique qui la caractérise depuis le début, *Perspectives Missionnaires* garde cet ancrage. Avec la naissance de l'AFOM, le dialogue entre « évangéliques » et « œcuméniques » s'enrichit en s'élargissant davantage au monde catholique, et *PM* est appelée à s'ouvrir aux recherches et aux débats de cette association. Cela explique la place importante accordée à des plumes catholiques dans ce numéro. Cette pluralité, un langage parfois différent, une approche audacieuse de certaines questions pourraient surprendre les uns ou déconcerter les autres. Nous les invitons tous à entrer dans le dialogue et à nous faire part de leurs réactions.

N'est-ce pas précisément répondre à notre vocation missionnaire que d'accepter de nous laisser surprendre et interpeller par l'autre, différent par sa sensibilité, sa culture ou sa confession ? Car notre véritable ancrage n'est pas dans une institution, ni même dans nos convictions particulières, mais dans la personne même de Jésus Christ, et notre mission n'est autre que de vivre et de partager ce message de réconciliation unique qu'il nous charge de transmettre et dont notre monde a un si pressant besoin.

Silvain DUPERTUIS

L'AFOM ou une missiologie en chantier

Jean-Marie AUBERT

Les 22 et 23 avril 1994, l'AFOM, Association Francophone Ecuménique de Missiologie, était fondée à Paris. Les participants à cette assemblée constitutive venaient du Canada ou de Côte d'Ivoire, du Zaïre ou de Belgique, de France, de Hollande ou de Suisse, représentant différentes Églises, tant catholique, réformée, luthérienne qu'évangélique.

Une association supplémentaire ? Sans doute. Mais une association dont le but très pragmatique vise à multiplier les contacts, à créer un réseau, dans le champ francophone, entre les praticiens et les théoriciens de la mission universelle de l'Église. Il y a une sorte de déficit de la recherche missiologique francophone, ou en tout cas de sa visibilité par rapport à d'autres pôles comme le champ anglo-saxon ou hispanophone.

Nombre d'acteurs de la mission en Europe ou ailleurs dans le monde sont francophones. Mais le morcellement en congrégations, sociétés, écoles, tendances ou mouvances, tant du point de vue catholique que protestant, fait de la missiologie francophone une discipline en miettes.

La missiologie suscite pourtant un regain d'intérêt au plan universitaire et les appels au témoignage ou à la nouvelle évangélisation se font plus pressants que jamais. Il est d'autant plus urgent d'accompagner la mission en acte d'une réflexion fondamentale et pluridisciplinaire. Les concepts même de mission, témoignage, évangélisation doivent être revisités. Les enjeux présents du dialogue inter-religieux, de l'inculturation et

du parti pris pour les pauvres invitent à reformuler non seulement le discours missiologique mais aussi la dogmatique ou l'ecclesiologie. C'est dans cette perspective que veut se situer l'AFOM. La rencontre avec l'autre, en Europe ou ailleurs, avec les autres cultures ou les autres traditions religieuses, est chemin d'évangélisation : un Évangile que nous recevons en le partageant.

Lors de l'assemblée constitutive d'avril dernier, nous avons voulu croiser les problématiques catholiques et protestantes, et souligner dans le champ francophone, quelles questions, quels enjeux, quels "lieux missiologiques" nous paraissent émerger. Six brèves interventions ont été proposées, pour entrer en missiologie : non pas seulement parler de missiologie, mais faire de la missiologie. Et dresser un état de la question pour établir un programme d'action.

Ces exposés, que nous vous proposons ci-après, font percevoir dans leur différence même, les centres d'intérêt communs, les interpellations réciproques et les chantiers ouverts de la missiologie francophone.

Jean-Marie AUBERT

Quelles questions, quels enjeux, quels lieux missiologiques pour le protestantisme de type luthéro-réformé en Europe francophone ?

Jean-François ZORN

Cet article tente de répondre à ces questions sur deux niveaux : celui de la missiologie théorique (universitaire plus particulièrement) et celui de la missiologie pratique (celle qui s'élabore sur le terrain missionnaire ici en Europe ou ailleurs dans le monde).

1. La missiologie théorique

Dans le contexte protestant francophone auquel on se réfère ici, les principaux lieux où un effort de théorisation missiologique se produit sont ceux-là même où se développe une pratique missionnaire.

C'est ainsi que nos institutions ou services missionnaires tournés vers l'extérieur de l'Europe, mais aussi ceux qui sont tournés vers l'intérieur de nos pays¹, sont tous porteurs d'une réflexion missiologique. Elle se dégage de leurs magazines et leurs brochures, généralement à partir de la pratique missionnaire de terrain acquise par leurs agents ici en Europe et ailleurs dans le monde.

Cette situation est heureuse. Elle signifie que la missiologie ainsi conçue a réussi à produire ce que d'autres disciplines

théologiques ne sont pas nécessairement parvenues à mettre en œuvre, à savoir une certaine articulation entre la théorie et la pratique.

Mais cette situation a son revers. Je l'appelle volontiers "la captivité missionnaire de la missiologie". C'est le fait que cette missiologie est souvent considérée par les universitaires comme une affaire de spécialistes et de militants qui n'a pas sa place comme discipline théologique reconnue et enseignée comme telle.

Depuis quelques années cependant, nous avons été quelques-uns à nous battre, tant du côté des organismes missionnaires que des Facultés de théologie, pour que la missiologie soit intégrée au cursus des études en théologie, alors que jusque-là, elle faisait seulement l'objet de conférences facultatives offertes aux étudiants en dehors des heures de cours. Nous y sommes parvenus en 1988 grâce à la signature d'un protocole d'accord entre l'Institut Protestant de Théologie (Paris-Montpellier) et le DÉFAP qui a permis d'inscrire désormais la missiologie parmi les 44 unités de valeur nécessaires à l'obtention de la maîtrise en théologie.

Après cinq ans d'application de ce protocole, trois observations tendent à montrer que "la captivité missionnaire de la missiologie" n'est pas tout à fait terminée :

– Tout d'abord, la missiologie est enseignée dans le Département de théologie pratique mais pas dans les autres départements qui traditionnellement constituent nos Facultés de théologie protestante : le département de théologie systématique incluant souvent la philosophie et l'éthique, celui de théologie biblique, celui de théologie historique. Cette inscription de la missiologie dans la département de théologie pratique aux côtés de la catéchétique, de la liturgique, de l'homilétique, de la diaconique, de l'accompagnement pastoral, etc. obéit à une logique bien compréhensible mais constitue tout de même une forme de "cantonnement" préjudiciable à la missiologie elle-même. On risque d'y réduire la réalité de la mission à ses œuvres et d'oublier que la mission est d'abord mission de Dieu, mouvement de la justice et de l'amour de Dieu en direction de

l'humanité, avant d'être stratégie d'évangélisation et de développement ecclésial.

– Ensuite, il faut se demander si une phase nouvelle de ce combat pour la reconnaissance universitaire de la missiologie ne consisterait pas à tenter de faire prendre en compte la missiologie par les systématiciens et par les biblistes. Ce n'est pas que leurs disciplines soient plus nobles que la pratique, mais parce que dans le contexte mental universitaire protestant de langue française, le *theologos* des biblistes et des systématiciens reprend du poids dans les Églises et qu'il est de plus en plus sollicité en dehors des cercles d'Églises par certaines sphères de la société civile.

– Or, j'observe que les biblistes et les systématiciens que je côtoie n'intègrent pas le vocabulaire missiologique dans leur enseignement. Ils considèrent que cela n'y ajouterait rien et, complaisante concession faite au questionneur, ils déclarent « faire de la missiologie sans le dire », peut-être même sans le savoir... Dans un de ses articles, Marc Spindler² évoque cette « missiologie anonyme » qui affleure dans les disciplines théologiques mais qui, du fait de leur spécialisation, ne parvient pas à rendre compte de manière unifiée du phénomène missionnaire dont Marc Spindler pense, à juste titre, qu'il n'est pas un mirage, mais une réalité massive.

La raison de ce refus des théologiens, appelons-les “spéculatifs”, de passer d'une « missiologie anonyme » à une « missiologie responsable » est double :

– Je crois que la notion de mission continue de faire problème et d'agir comme repoussoir, parce qu'elle n'est pas encore débarrassée de son poids historique lié à la colonisation civilisationnelle, et à ce que Karl Barth appelait le christianisme baroque version jésuite ou version piétiste³.

– Je crois aussi qu'il y a chez nos théologiens un manque de conscience de ce que Marc Spindler appelle « la cohérence du phénomène missionnaire en dépit de la manière fragmentaire, parfois contradictoire, et le plus souvent mystérieuse, dont ce phénomène prend forme dans l'histoire ».

La conclusion de cette première partie serait donc un appel à nos biblistes et à nos systématiciens convaincus de la cohérence du phénomène missionnaire, de travailler toujours plus à la promotion de la missiologie dans les Facultés de théologie et dans les revues francophones de théologie protestante, où les articles missiologiques (et annoncés comme tels) se comptent en dix ans sur les doigts d'une seule main.

2. Enjeux de la missiologie dans le contexte social et culturel occidental : point de vue protestant

Si la missiologie a aujourd'hui besoin de fondements théologiques solides, il ne faudrait pas pour autant qu'elle perde son rôle sur le terrain missionnaire. Car en ce lieu-là, celui des pratiques professionnelles et militantes de la mission, il y a aussi un déficit missiologique. Il convient de le combler si nous voulons éviter ce que d'aucuns ne se privent pas de dénoncer comme des contextualisations à la légère ou scandaleuses qui se réduisent soit à des adaptations conformisantes de la bonne nouvelle de l'Évangile soit à synthèses hasardeuses avec d'autres traditions religieuses et culturelles. Je pense ici à la critique en règle qui a été adressée dans les années 1980 au christianisme social d'avoir cédé au "tout politique" et au débat suscité à l'assemblée du COE à Canberra autour de l'intervention de Mme Chung.

C'est vrai que les missionnaires, et j'inclus ici toutes celles et tous ceux dont c'est le bénévolat ou le métier d'annoncer et de servir l'Évangile (les pasteurs, les diacres, les catéchètes, les évangélistes, les animateurs et autres permanents de nos institutions), ces missionnaires demandent quelquefois une assistance théologique. S'ils ne la demandent pas, on est en droit de considérer qu'ils en ont besoin, car le contexte de laïcité dans lequel ils travaillent ne leur fournit guère d'outillage de ce type pour analyser leur pratique.

Je crois que la missiologie de terrain, aidée aujourd'hui de la missiologie historique – sur ce point, voir les travaux du CREDIC⁴ – dispose d'un capital d'expériences exemplaires parce que analysées avec de modèles éprouvés en plusieurs

domaines (le dialogue interreligieux, la rencontre des cultures, l'approche des contextes diversifiés etc.). Cette missiologie-là pourrait aider les professionnels et les militants de la mission à articuler leur pratique avec une lecture théologique de cette pratique.

La question n'est pas nouvelle, elle est même lancinante au point que nombreux sont celles et ceux qui l'ont abandonnée. Moyennant quoi on peut craindre un divorce grandissant dans nos milieux entre les intellectuels et les praticiens, qui se nourrit de la crainte des premiers de relever leurs manches et du préjugé anti-intellectualiste des seconds.

3. Comment ouvrir ce chantier à l'AFOM et le doit-on ?

La difficulté est aussi importante avec les praticiens qu'avec les universitaires, mais elle d'un autre ordre : comment le catéchète de base isolé peut-il avoir conscience de la cohérence du phénomène missionnaire dont il est pourtant partie prenante ? Ici nous nous heurtons à la fragmentation des pratiques chrétiennes tout aussi fortes que celle qui affecte le savoir théologique. Dans l'Église réformée de France, nous avons tenté depuis trois ans maintenant de décroiser et de coordonner tout ce qui relève de la formation, de l'édification, du témoignage et du service et nous voyons bien que ce qui manque à cette "nouvelle manière de vivre l'Église", comme nous le disons, c'est précisément une cohérence qui permette d'intégrer des pratiques multiples dans une dynamique théologique commune.

Ne serait ce pas aussi un rôle assigné à la missiologie que de rendre compte, ou de susciter le cas échéant, cette dynamique théologique commune ?

Je suis donc en train, ni plus ni moins, d'envisager une sorte d'offre de service des missiologues aux missionnaires au sens large que j'ai donné à cette appellation. Vous direz si je rêve ou si je suis dans le réel. Mais je me voyais mal en cet instant ou la vie de tant de nos contemporains ici comme ailleurs est menacée d'exclusion et de mort par le chômage, le sida et le

nationalisme, en train d'imaginer une association missiologique qui ne s'interroge pas sur ce type de responsabilité.

Tout à l'heure j'appelais les systématiciens et les biblistes à travailler la missiologie par "le haut", l'université, les revues. Maintenant j'appelle ceux que l'histoire et la pratique missionnaires intéressent à travailler la missiologie "par le bas", avec les Églises, les groupes, la rue où la mission s'éprouve au contact des faits, mais où la parole évangélique doit constamment décrypter ces faits. Ici aussi c'est de missiologie qu'il s'agit !

Jean-François ZORN

Jean-François Zorn, pasteur réformé, a travaillé de nombreuses années au DÉFAP (Paris). Sociologue et docteur en histoire, il est l'auteur d'une somme historique, *Le grand siècle d'une mission protestante, La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris : Karthala / Les Bergers et les Mages, 1993. Depuis octobre 1994, il est professeur de théologie pratique à la Faculté de Théologie de Montpellier.

Notes

¹ Le Département Missionnaire des Églises Protestantes de la Suisse Romande, le Département Évangélique Français d'Action Apostolique, la Communauté Évangélique d'Action Apostolique, la Commission luthérienne des relations avec les Églises d'outre-mer, la Mission populaire évangélique, la Mission intérieure luthérienne.

² Marc SPINDLER, « Missiologie anonyme, missiologie responsable », in *La Revue réformée*, n° 133-1983/1, T. XXXIV, pp. 25-36.

³ Karl BARTH, « La théologie et la mission à l'heure présente », in *Les Cahiers du monde non chrétien*, n° 4, 1932, pp. 70-104.

⁴ Le CREDIC, Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme, a été fondé en 1981. Son siège est à 31 place Bellecour, F-69002 Lyon.

Lieux et nouveaux appels de la mission en Afrique

Kä MANA

Vu d'Afrique, le problème de la mission de l'Église dans le monde d'aujourd'hui se pose à un double niveau :

- le niveau de la conscience que nous avons actuellement de l'histoire et de la tradition missionnaire dans leurs dimensions essentielles ;
- le niveau des perspectives que nous avons à ouvrir à l'échelle mondiale et à l'échelle africaine dans l'intelligence ecclésiale des tâches de l'évangélisation des sociétés contemporaines.

1. Comprendre l'histoire et la tradition missionnaire

Dans les Églises d'Afrique, l'histoire et la tradition missionnaires commencent à être théologiquement réinterprétées dans une perspective qui va au-delà de la seule période de la rencontre du monde africain et du monde occidental à l'aube des temps modernes. Il y a deux décennies encore, parler de la "Mission" revenait à interroger l'expérience des Sociétés de Mission occidentales dans le travail qu'elles ont engagé en Afrique pendant la période coloniale et qu'elles continuent à assurer aujourd'hui encore dans des communautés ecclésiales africaines devenues indépendantes.

Tout le débat était concentré sur le sens de cette "Mission-là". Ses principes de base, ses liens avec l'entreprise coloniale,

ses méthodes et leur pertinence, ses stratégies et leur fécondité, ses forces et ses faiblesses, ses relations avec la culture africaine, ses intérêts vitaux dans nos Églises et sa contestation par un certain nombre de théologiens qui en refusent la tutelle au nom des impératifs et des tâches post-missionnaires^a.

Aujourd'hui, les horizons de l'intelligence africaine de la "Mission" sont plus vastes. On y saisit la tâche missionnaire selon une périodisation dont les grandes étapes sont les suivantes :

■ La première étape est celle de la "Mission" qui **se pose** comme principe, force et souffle de la transformation de l'homme et du monde en Jésus Christ.

Cette étape primordiale et fondatrice est incarnée par Jésus lui-même dans son projet radical de vie en abondance (Jn 10: 10). Projet dont l'évangéliste Luc donne la formulation la plus juste en reprenant le prophète Esaïe :

*« L'Esprit du Seigneur est sur moi
Parce qu'il m'a oint pour annoncer
une bonne nouvelle aux pauvres,
Il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé ;
Pour proclamer aux captifs la délivrance,
et aux aveugles le recouvrement de la vue,
Pour renvoyer libre les opprimés
Pour publier une année de grâce du Seigneur. »
(Luc 4, 18-19)*

■ Dans la deuxième étape, la "Mission" **se propose** comme projet de vie au monde, à partir de la vision que les disciples ont de l'ensemble de la destinée du Christ et de son sens pour le salut de l'humanité.

a) Sur cet aspect de la contestation, cf. M. HEBGA, *Emancipation des Églises sous tutelle*, Paris : Présence africaine, 1965 ; F. EBOUSSI-BOULAGA, *A contretemps, enjeux de Dieu en Afrique*, Paris : Karthala, 1991.

La figure centrale de cette époque est l'apôtre Paul. En lui le travail missionnaire est un travail de proclamation d'une parole qui dit Jésus Christ et crée une communauté de vie, de partage et de célébration de la présence du "Seigneur" dans l'existence de tous les jours, à travers le repas fraternel, le pain et le vin comme signe et expérience de la vie nouvelle.

Saisie sous cet angle, la "Mission" est créatrice des communautés locales pour le témoignage du salut de Dieu proposé à l'humanité dans le "Crucifié de Jérusalem", le Christ de Dieu.

■ La troisième étape est celle d'une Mission qui **s'impose** à travers la puissance d'un système politique et ecclésiastique fortement structuré et tenté de s'approprier la « *splendeur de la vérité* » à faire rayonner toujours et partout.

Alors qu'à la première étape comme à la deuxième, la "Mission" se vivait sous le modèle de la « folie de Dieu » pour confondre la « sagesse des hommes », de la « faiblesse de Dieu » confrontée à la « force » des grands de ce monde, la troisième étape de la Mission se présente comme « force, puissance et sagesse » d'une Institution chargée de gérer le sacré.

La figure centrale ici est celle de **Constantin**. Figure une et multiple d'un pouvoir où la religion croit devoir régenter dictatorialement l'ensemble de la vie : à travers les dogmes, les certitudes absolues, le commerce avec l'invisible et les structures de puissance temporelle clairement manifestées comme structures de puissance. Cette étape a duré plusieurs siècles. Elle est perçue comme le temps de la « *subversion du christianisme* », pour reprendre une expression de Jacques Ellul.

■ La quatrième étape s'ouvre à partir de la crise du monde moderne, avec la dislocation des fondements scientifiques, la fin des "grands récits" explicatifs de la réalité ; la mort de Dieu et de l'homme, la "fin de l'Histoire" et le "grand" désenchantement du monde : tous ces thèmes familiers de la pensée contemporaine dont l'intérêt est de traduire fort clairement l'état d'esprit et la situation morale de notre époque. Au cœur d'un tel monde, la Mission apparaît comme une réalité qui se **décompose**. Elle doute d'elle. Elle n'a plus un tissu uni pour

dire la “vérité”. Elle est en débat, déchirée entre plusieurs visions du Christ et de son message.

Mise hors de grandes réalités politiques et économiques qui déterminent la vie du monde actuel, elle ne sait plus comment se définir face à l’avenir. Elle cherche à se transformer en remettant en cause ses principes. Elle évalue ses structures et ses institutions pour les remettre au goût du jour ou les changer de fond en comble.

Dans certains groupes, elle cherche à s’affirmer comme “lumière de la vérité” dans des sociétés qui n’y voient qu’une “prétention” naïve et infantile d’un organisme qui a perdu le sens des réalités. Dans d’autres groupes, elle s’orchestre en grandes campagnes d’évangélisation et manifestations publiques de puissance spirituelle qui s’apparentent plus à un “vaudouisme” exalté qu’à une ambition de changer le destin concret de l’humanité. Dans d’autres groupes encore, elle prend le visage d’une protestation politique dont les hommes de pouvoir se moquent, d’une remise en question des institutions économiques qui n’ont cure de ses conseils “moralisateurs” et irréalistes. Dans tous ces groupes, la “Mission” paraît désorientée : elle ne colle plus au réel et ne sait plus comment coller au réel tel qu’il est et tel qu’il doit être transformé dans ses mécanismes de fond. D’où la tentation d’une Église sacristie, force d’emmurement intérieur ou d’évasion splendide.

■ Au cœur des interrogations qu’elle déploie, la “Mission” ouvre aujourd’hui une nouvelle étape de son histoire. Elle **se recompose** selon des voies multiples dont on ne sait pas si elles aboutiront à une mission claire et commune des tâches à accomplir, ou si elle sera à jamais divisée en plusieurs pôles de pensée et d’action dont chacun se structurera selon sa propre logique en tournant le dos à tous les autres pôles et à leurs systèmes de vérités.

Ce qui aura pour conséquences l’éclatement de la philosophie globale de l’évangélisation comme devoir ecclésial de haute intensité, et la spécialisation des acteurs de la “Mission” dans des témoignages de faible intensité où l’Évangile aurait encore quelque chose à dire au monde, mais de manière souterraine,

comme une semence qui peut tomber sur plusieurs sortes de sol jusqu'à ce qu'une bonne terre l'accueille pour la faire grandir et lui faire porter du fruit^b.

Si j'ai présenté l'histoire et la tradition missionnaire à travers ce jeu de mots d'une "Mission" qui **se pose, se propose, s'impose, se décompose** et **se recompose** dans un destin où l'évangélisation du monde reste toujours un enjeu de fond et un impératif de taille, ce n'est pas pour m'inscrire dans une logique linéaire qui risque de n'être qu'un jeu stérile d'intellectuel.

Mon intention est plus profonde. Elle est de dire que dans la situation actuelle de l'Église et du monde il convient de penser l'évangélisation avec la certitude que toutes ces étapes que j'ai décrites composent la structure de la réalité à partir de laquelle nous avons à repenser la présence de l'Église dans nos sociétés. La Mission sera toujours pour nous une Mission qui **se pose, se propose, s'impose, se décompose** et **se recompose**. Elle est tissée, dans sa substance même, de ces éléments de force et de faiblesse qui doivent être ré-interprétés dans la situation politique, économique, sociale, morale et culturelle du continent africain.

Le problème pour notre continent a toujours été de vivre et de comprendre la Mission dans ses dimensions de puissance qui **s'impose** avant de constater que cette puissance, dont les allures de triomphe et les ambitions posent problème chez nous, **se décompose** dans le monde occidental, sans trouver clairement un principe de **re-composition** crédible au sein des réalités économiques et politiques mondiales.^c

b) Ces étapes de la Mission sont une reprise personnelle des éléments de mes discussions avec les théologiens Oscar BIMWENYI-KWESHI, François KABASELE-LUMBALA et Alphonse QUENUM.

c) Sont éclairantes à ce propos les réflexions de F. KABASELE-LUMBALA dans son livre *Le Christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris : Karthala, 1993.

Du point de vue d'une lecture de la structure actuelle de la philosophie missionnaire à partir de toute l'histoire de la "Mission", les enjeux pour l'Afrique sont clairs. Il s'agit de :

- repenser la "Mission" dans la totalité de ses aspects comme "Mission" qui **se pose, s'impose, se décompose** et cherche à **se recomposer** dans un contexte mondial dont il faut analyser les dimensions pour y annoncer l'Évangile comme bonne nouvelle et projet de vie en abondance ;
- développer une conscience créatrice qui résiste aux pesanteurs de la désintégration de l'Église en institutions antagonistes qui travaillent chacune pour sa propre vérité et ne comprennent pas que le débat, le dialogue et la mise en commun des énergies sont nécessaires pour ouvrir ensemble des perspectives fertiles pour l'annonce de l'Évangile aujourd'hui ;
- libérer des dynamiques de conversion interne aux Églises, de formation de nouvelles mentalités et d'éducation du peuple de Dieu pour une intelligence claire des problèmes de notre monde, une compréhension profonde de ce que nous avons à y faire en tant que chrétiens et une volonté commune de cheminer vers un christianisme à la hauteur des interrogations des hommes d'aujourd'hui.

Autrement dit, la recomposition de la "Mission" comme tâche et comme projet ne peut s'opérer que dans une relecture de l'Évangile comme bonne nouvelle selon une orientation œcuménique d'une Église à l'écoute de la société dans l'ensemble de ses problèmes concrets.

Il ne s'agit pas d'annoncer de grandes solutions tombées du ciel, mais de s'engager ensemble dans la clarification des problèmes et dans la recherche exigeante et commune de ce qu'il y aurait à faire à la lumière de l'Évangile aujourd'hui.

La "Mission" deviendrait ici une instance qui **s'interpose** entre l'homme et ses questions essentielles, entre le monde et ses préoccupations radicales, entre les sociétés et leurs problèmes de tous les jours.

Instance d'interposition, elle catalyserait les énergies pour que les solutions que nous cherchons aux problèmes économiques, politiques, sociaux, culturels, moraux et spirituels le soient dans le souffle de l'Esprit de Dieu.

Penser et vivre la "Mission" comme instance d'interposition existentielle, comme médiation entre l'homme et ses questions de fond, telle est l'ambition de la re-composition de l'espace et de l'élan missionnaire dans l'Église et dans le Monde.

Quelles conséquences convient-il d'en tirer pour l'Afrique actuelle ?

2. Mission : perspectives d'aujourd'hui en Afrique

Dans l'état actuel de crise globale où se débat le continent africain, il est utile de mettre en lumière les grands axes autour desquels s'articulent les problèmes qui déterminent la vie et la société et orientent les relations de l'Afrique avec l'ordre mondial.

Premièrement, comme dans beaucoup de pays et chez beaucoup de peuples, on sent dans nos sociétés d'Afrique deux mouvements de fond : un mouvement d'identification par le "sol" et le "sang", c'est-à-dire par la tribu et l'ethnie, et la nécessité de grands regroupements régionaux et continentaux qui puissent permettre à nos pays de s'organiser en tant qu'ensembles économiques et politiques viables. Ces deux mouvements sont profondément en contradiction l'un avec l'autre.

Deuxièmement, il faut mettre en lumière la contradiction entre le sous-développement comme réalité quotidienne et les grands rêves sociaux sous-tendus par l'ambition qu'a chaque africain de participer au modèle de consommation partout représenté par la réussite matérielle de quelques-uns et par leur allégeance à l'idéologie capitaliste du marché et à son triomphe absolu depuis la chute du mur de Berlin et la mort du communisme doctrinaire.

C'est la contradiction entre les impératifs de solidarité et de responsabilité, de rigueur et de volonté, sans lesquels il n'est pas de développements durables, et les exigences du marché

mondial dont les institutions comme la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International imposent la logique à l'Afrique à travers des programmes d'ajustement structurel socialement mortels.

Soutenus par des alliances entre des pouvoirs politiques locaux souvent incompétents et des experts internationaux dénués de tout sens éthique, ces programmes d'ajustement ne libèrent pas des énergies créatrices capables de penser un autre modèle de société et d'organiser l'espace politique et social selon des règles qui ne soient pas dictées par les seules exigences économiques et les seuls impératifs d'un marché mondial foncièrement tyrannique.

Face à ce problème, on se serait attendu à ce que les Églises et les sociétés africaines développent des formes de spiritualité et d'engagement centrées sur l'esprit d'analyse rationnelle des problèmes et la volonté d'être de plain-pied dans les combats de l'homme contre les forces d'oppression. En réalité, il se développe dans notre continent des spiritualités d'enthousiasme, un fétichisme spirituel délirant et un christianisme de la magie noire en contradiction flagrante avec les nécessités des batailles pour la reconstruction du continent. Même là où des groupes ecclésiaux structurés et des forces de changement s'organisent pour peser fortement sur les orientations d'ensemble pour la société, le poids des spiritualités d'enthousiasme et du christianisme de la magie noire est tel que les peuples africains n'arrivent pas encore à comprendre clairement le lien qui devrait exister entre les forces spirituelles dans la vie d'un peuple et les solutions essentielles que ce peuple élabore face aux problèmes économiques, politiques et sociaux.

La triple contradiction entre la logique du sol et du sang et la logique de l'intégration économique et politique de l'Afrique, entre les exigences du développement et les impératifs du marché mondial assoiffé d'ajustements structurels mortels, entre les nécessités de la reconstruction et le développement sauvage des spiritualités d'exubérance irrationnelle et d'évasion vers les arrière-mondes : tel est le champ de Mission pour l'Église en Afrique aujourd'hui.

C'est face à ce champ de "Mission" qu'il faut comprendre la "Mission" elle-même comme instance d'interposition.

Une réalité qui s'interpose comme espace de parole, d'action, d'organisation et de mobilisation où se forment les hommes et se forgent des personnalités et des caractères capables d'affronter fertilement les grandes contradictions de leurs sociétés et de trouver les solutions les plus efficaces pour la reconstruction du continent africain.

Si nous pensons dans cette perspective, nous comprendrons que la "Mission" comme construction de l'homme nouveau est le contenu de la nouvelle évangélisation de l'Afrique. Elle est un principe d'éducation globale destiné à montrer :

- qu'entre les logiques de l'identité ethnique et les impératifs d'intégration africaine s'offre l'espace de la parole de Dieu où la fraternité est la semence de l'être-ensemble et de la vie communautaire ;
- qu'entre les nécessités du développement et les normes de l'ajustement structurel s'imposent le devoir de responsabilité où tout homme est gardien de son frère, où tout peuple est appelé à se lier aux autres peuples pour que tous les peuples soient comptables du destin de l'homme d'aujourd'hui et de la figure du monde de demain ;
- qu'entre les devoirs de l'ici-bas et les rêves d'évasion vers l'au-delà se dresse la spiritualité puissamment biblique de la reconstruction du monde, la force de créativité par laquelle toute personne participe à la puissance créatrice de Dieu par son intelligence, son imagination, sa volonté, ses capacités de s'unir à d'autres personnes pour bâtir la société sur les valeurs de l'Esprit de Dieu.

Comme dynamisme de la formation des personnes selon les principes de fraternité, de responsabilité et de créativité, la "Mission" a des enjeux globaux qui ne peuvent pas se réduire à des devoirs d'ordre typiquement religieux.

Derrière la religion se profilent des enjeux fondamentaux pour la construction de l'humain : une société juste, une culture de la solidarité, une économie centrée sur la promotion de la

personne et une éthique du droit et de la liberté garanties par des institutions fiables.

Si on perçoit correctement tous ces enjeux, il est clair que la nouvelle évangélisation de l'Afrique et du monde dépendra de la crédibilité des réponses que nous donnerons aux questions suivantes :

- que convient-il de faire pour que les Églises deviennent des lieux de formation d'hommes et de femmes capables d'orienter fertilement le devenir de leurs sociétés ?
- comment peut-on évangéliser aujourd'hui les grandes institutions qui décident du destin du monde : la Banque Mondiale, le Fonds Monétaire International, l'ONU, le Conseil de sécurité, la CIA, les Forces armées, les partis politiques, etc... ?
- quelles nouvelles orientations faut-il penser pour que l'évangélisation des personnes et des institutions donne des fruits visibles dans l'ordre mondial actuel ?
- en quoi la figure de Jésus Christ est-elle centrale dans les réponses aux questions que les hommes et les femmes de notre temps se posent foncièrement ?

Kä MANA

Docteur en philosophie de l'Université libre de Bruxelles et Docteur en théologie de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, le pasteur zaïrois Kä Mana est responsable du département Afrique au sein de l'Église évangélique luthérienne de France. A ce titre, il effectue des voyages dans de nombreux pays et enseigne dans plusieurs instituts et facultés de théologie. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Éd. Karthala, 1993 (1ère éd. parue au Cerf, 1991), et *Christ d'Afrique, enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ*, Paris : Karthala, Nairobi : CETA, Yaoundé : CLÉ, Lomé : HAHO, 1994.

Enjeux et lieux missiologiques actuels

Quelques points de repère d'un point de vue évangélique

Silvain DUPERTUIS

Avant d'évoquer très succinctement quelques enjeux actuels dans le contexte de la mouvance évangélique, il est utile de situer tout d'abord brièvement ce que représente le monde évangélique, mal connu dans les autres milieux ecclésiastiques.¹

I. QUI SONT LES ÉVANGÉLIQUES ?

Ni une Église, ni une fédération, les évangéliques apparaissent un peu insaisissables... Une mouvance, une tendance, un pôle, les évangéliques représentent une famille d'Églises au sein du protestantisme, qui se reconnaissent entre elles, et qui occupent par leur engagement missionnaire actuel et par leur rôle historique dans les missions protestantes une place marquante.

On préférerait que le terme *évangélique* signifie simplement « conforme à l'Évangile ». Il est utilisé en français tantôt comme synonyme de protestant (équivalent à l'allemand *evangelisch*), tantôt dans le sens que nous essayons de préciser dans cette introduction (équivalent à l'allemand *evangelikal* ou à l'anglais *evangelical*). Les auteurs catholiques utilisent souvent dans le même sens le terme *évangéliste*, terme qui, en milieu protestant, désigne traditionnellement une personne

chargée de la prédication de l'Évangile hors des murs de l'Église.

1. Origine historique

Les Églises évangéliques sont issues des « Réveils » des XVIII^e et XIX^e siècle, qui représentent une sorte de nouvelle Réforme à l'intérieur de la Réforme protestante du XVI^e siècle. A la mouvance évangélique actuelle, il faut adjoindre les Mennonites et une partie des Baptistes, issus de la réforme radicale des Anabatistes, parallèle aux réformes calvinienne et luthérienne. (Voir les graphiques à la page suivante)²

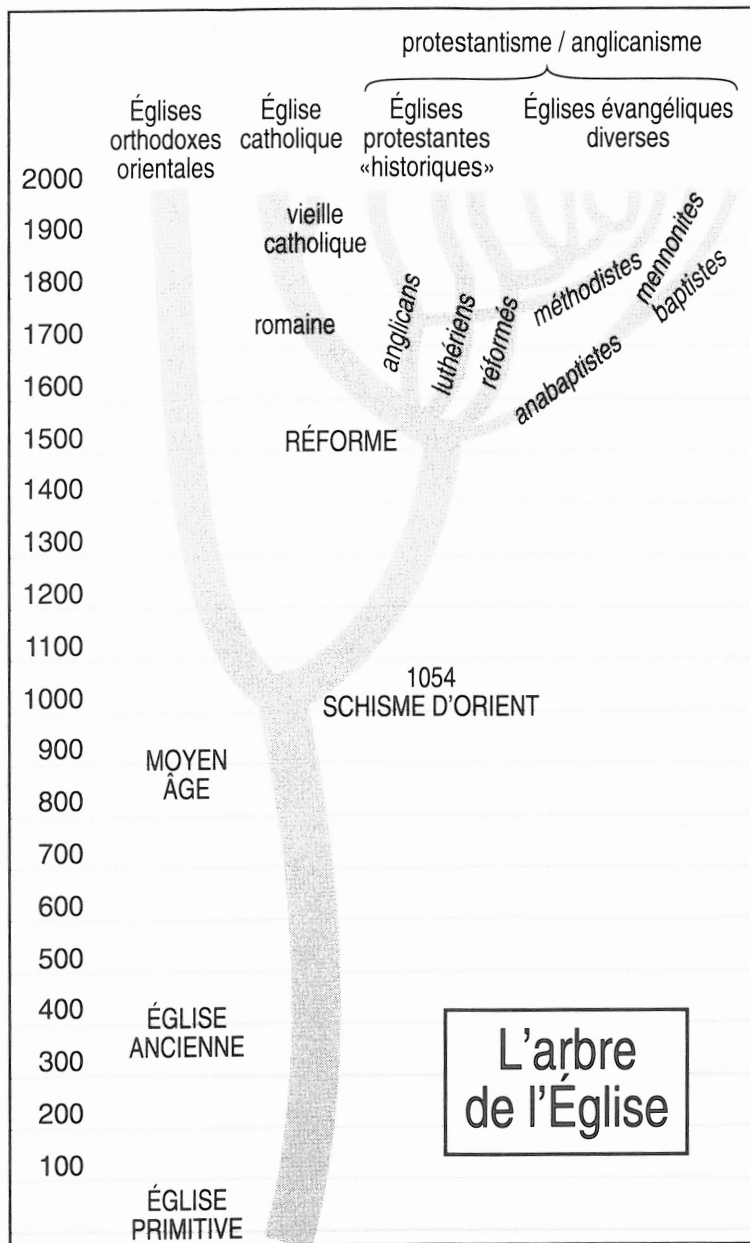
2. Quelques caractéristiques

– Importance de la Bible : les évangéliques soulignent l'autorité de la Bible et en font souvent le premier point de leur confession de foi. On rencontre un large spectre de conceptions allant d'une lecture fondamentaliste à des positions plus ouvertes. Les théologiens évangéliques sont généralement réservés quant aux conclusions de la critique biblique. Pour décrire brièvement leur position polémique sur la Bible, on peut dire qu'ils reprochent aux Églises protestantes historiques de ne plus croire à la Bible entière comme Parole de Dieu (et de s'être sur ce point éloignés de la Réforme), et aux catholiques d'y avoir ajouté des dogmes étrangers ou contraires à l'enseignement biblique.

– Piétisme et conversion : le mouvement évangélique est marqué par le piétisme et par l'importance accordée à la conversion personnelle.

– Églises confessantes : les Églises évangéliques sont en principe des Églises "confessantes" - en contraste avec le "multitudinisme" des Églises protestantes historiques, qui ont pour leur part gardé la structure paroissiale et dans certains pays le statut d'Église officielle.

– Morcellement : les Églises évangéliques se sont rapidement morcelées en une multitude de dénominations. Cependant, malgré ce morcellement, les évangéliques se reconnaissent et se retrouvent au sein de diverses fédérations à diverses échelles, notamment l'Alliance évangélique, et les Congrès de Lausanne

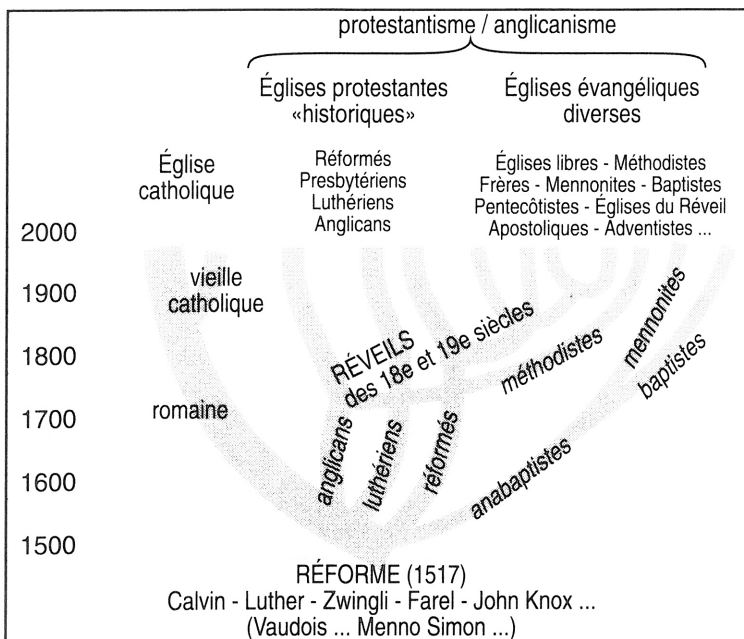


(1974 à Lausanne et 1989 à Manille) pour ce qui se passe à l'échelle mondiale.

– Distinction avec les sectes : même si la frontière n'est pas toujours aisée à tracer, il convient de distinguer les Églises évangéliques de sectes telles que les Témoins de Jéhovah, les Mormons, les Néo-apostoliques, ou d'autres sectes plus récentes, qui ne coopèrent à aucun des niveaux mentionnés avec la mouvance évangélique.

– La mouvance évangélique traverse aussi les Églises protestantes historiques, dont beaucoup de membres et de pasteurs sont de sensibilité évangélique ou proche des évangéliques.

– Une part importante des évangéliques est réservée face à l'œcuménisme, en particulier à celui du COE, auquel ils reprochent volontiers son libéralisme théologique et ses options politiques.



Il conviendrait de mentionner une autre transversale, celle du pentecôtisme/charismatisme, qui représente à la fois un mouvement en soi (avec ses propres fédérations d'Églises), une tendance parfois reconnue, parfois rejetée, au sein du mouvement évangélique, et une transversale à plus large échelle qui traverse toutes les Églises (souvent appelé « Renouveau » au sein du catholicisme)³.

3. Le monde évangélique et la mission

■ *Importance historique du courant évangélique dans le mouvement missionnaire moderne*

La Réforme n'a pas engendré de mouvement missionnaire – alors que le mouvement missionnaire dans l'Église catholique était important dès le XVI^e siècle.

La création des sociétés de missions dans le protestantisme à partir de la fin du XVIII^e siècle est un héritage du piétisme évangéliques et des mouvements de « Réveil » dont ils sont issus⁴.

■ *Place actuelle du monde évangélique*

Les missions évangéliques sont d'importance comparable aux missions des Églises protestantes historiques. Dans le monde francophone, la Fédération de Missions Évangéliques Francophones, qui regroupe l'essentiel des missions évangéliques, recense un peu plus de 200 missionnaires en activités à la fin de 1993.

II. LIEUX ET ENJEUX DE LA MISSION

1. Enjeux

■ *Œcuménisme*

L'œcuménisme me semble un enjeu essentiel pour une quadruple raison :

– tout d'abord parce qu'il représente une exigence incontournable de l'Évangile – et plus précisément parce que la réconciliation entre Dieu et les humains et entre les humains entre eux est au cœur du message chrétien ;

– d'autre part, en raison de ses liens indissolubles avec la mission : le mouvement œcuménique actuel est né de la mission ; la collaboration entre les chrétiens est une condition du témoignage ; les divisions nées dans le monde christianisé ne sont pas pertinentes pour le reste du monde.

– ensuite, précisément parce qu'il est aujourd'hui difficile ;

– enfin parce que, pour les enjeux fondamentaux, les clivages existants accentuent les particularismes et rendent souvent les uns aveugles à telle interpellation de l'Évangile perçue par d'autres.

La recherche œcuménique (telle qu'elle est perçue dans l'aile la plus ouverte des évangéliques) est à développer à trois niveaux :

- intra-évangélique – il importe de résister à l'idéologie « individualiste-libérale » dont la pression est très forte dans le monde évangélique (en particulier dans des pays récemment « ouverts » à l'action missionnaire, comme le Cambodge et les pays d'Europe de l'Est).
- intra-protestant – il faut tenir compte de la méfiance marquée d'un part importante des évangéliques pour l'œcuménisme institutionnel, particulièrement celui du COE, et parallèlement de réticences marquées chez certains réformés à l'égard des évangéliques.
- entre toutes les Églises chrétiennes reconnaissant Jésus Christ comme Sauveur et Seigneur. Dans notre situation francophone, l'enjeu actuel me semble précisément de trouver des lieux où se retrouvent à la fois le courant évangélique, le courant œcuménique et les catholiques – tant il est vrai que s'il existe un certain nombre de lieux de dialogue œcuménique entre les deux premiers ou entre les deux derniers, le « dialogue » à trois est beaucoup plus rare.

■ *Relation au monde / incarnation*

L'idée que le monde est irrémédiablement mauvais, parce que marqué par le péché, a souvent entraîné chez les évangéliques une dévalorisation de l'action dans ce monde. Pourtant, historiquement, le Réveil a suscité de nombreux engagements et mouvements sociaux (par exemple la Croix-Rouge). Il s'est

ensuite distancé du mouvement du « Christianisme social », qu'il jugeait théologiquement libéral⁵.

De même, une eschatologie qui conçoit le salut comme au-delà du monde conduit souvent à une réticence devant l'engagement dans ce monde.

Cela a conduit les évangéliques à être très engagés dans des actions de secours mais peu engagés au niveau des structures d'injustice.

L'enjeu est de vivre un engagement concret dans ce monde

- sans croire que nous ayons le pouvoir de le changer,
- ni projeter le salut dans un au-delà désincarné.

■ *Évangile et culture*

Dans le même sens, dans la pratique missionnaire, on a souvent rejeté la culture en mettant l'accent sur une conversion-rupture, avec le risque des conséquences suivantes :

- des communautés chrétiennes trop coupées de la société ;
- la couche de fond des représentations mentales n'a souvent pas été réellement confrontée à l'Évangile ;
- l'Évangile est souvent vécu d'abord comme morale.

L'enjeu est de poursuivre la réflexion au sein de chaque univers culturel... non pour dissoudre l'Évangile dans des adaptations ou des syncrétismes douteux, mais pour permettre au message

- d'avoir un impact réel au cœur des représentations qui conditionnent la vie, les réactions face aux événements, l'impact dans la société, etc...
- de s'exprimer d'une manière pertinente pour une culture, un lieu, un temps donnés.

Dans le Tiers monde, les obstacles au dialogue ou à la coopération entre catholiques et évangéliques (ou entre « œcuméniques » et « évangéliques ») se situent souvent au niveau des options relatives à la culture ou aux choix éthiques, plutôt que sur des questions plus étroitement "ecclésiastiques" comme celles de l'eucharistie et de la reconnaissance des ministères qui représentent des pierres d'achoppement dans le dialogue œcuménique en Europe.

■ *Parole et action*

L'évangélisation est pour les évangéliques une préoccupation prioritaire pour l'Église et pour la mission. Les Églises et les œuvres missionnaires ont le souci d'obéir à l'ordre de mission d'être témoins du Christ « jusqu'aux extrémités de la terre ». Cette préoccupation se traduit par de nombreux efforts d'annoncer l'Évangile dans tous les pays, de traduire la Bible dans toutes les langues, de planter des Églises au sein de tous les peuples. Le thème des « peuples non-atteints » reste très vivant, même si dans la pratique la majorité des missionnaires travaillent au sein de l'Église locale qui les accueillent.

L'évangélisation s'est toujours accompagnée d'une action sociale. Mais, malgré une réflexion de deux décennies, qui s'exprime notamment dans les écrits de John Stott⁶ et dans les textes publiés par le Mouvement de Lausanne⁷, l'idée que la prédication de l'Évangile est première et que les actions de secours servent de tremplin pour l'évangélisation a survécu dans la pratique missionnaire... parfois au mépris de la gratuité de l'Évangile. L'enjeu est de dépasser ce clivage au cœur de nos motivations et de nos engagements. Il s'agit de poursuivre une réflexion globale sur la mission de l'Église qui intègre tous les types d'action.

■ *Dépasser la recherche de conversions ou de croissance*

L'appel à la conversion personnelle, thème caractéristique des évangéliques, est inscrit au cœur de l'Évangile et de l'ensemble du message biblique.

Cependant, la préoccupation de la croissance de l'Église et la recherche de conversions orientent trop souvent les stratégies missionnaires au détriment de la réflexion et d'une mise en pratique de l'Évangile qui aille au cœur des problèmes de notre temps.

Il faut aller plus loin que la « conversion » :

- pour que l'enseignement de Jésus, le message de la Bible, pénètrent réellement tous les domaines de l'existence – néanmoins, il faut souligner la solide connaissance biblique développée traditionnellement dans les milieux évangéliques

et son impact majeur dans la vie des fidèles et des communautés ;

- parce que l'impact réel de l'Évangile ne se mesure pas au nombre de conversions ou aux statistiques de croissance de l'Église, mais plutôt à la qualité de l'engagement et des relations :
- pour dépasser nos tribalismes d'Europe ou d'Afrique, de chapelles ou de dénominations, de nations ou de culture...

2. Quelques lieux missiologiques

■ *Les laissés pour compte de la société*

La société actuelle – surtout depuis le regain de libéralisme suivant l'effondrement des régimes communistes d'Europe de l'Est – engendre une part de plus en plus important de laissés pour compte. Les solidarités institutionnelles ont pris le relais des solidarités de proximité, qui ont presque disparu. D'ailleurs ce phénomène se répète dans les sociétés urbanisées, même dans des univers culturels où les solidarités familiales sont traditionnellement très fortes.

C'est là un défi pour l'Église, appelée à être un lieu de développement d'un réseau de relations proches et intermédiaires (entre le noyau familial et les institutions)⁸.

■ *L'exclusion*

L'ouverture économique en Europe s'accompagne de fermeture de frontières et d'exclusion pour beaucoup de gens – réfugiés, victimes de troubles sociaux, guerres civiles, etc. Les tentations racistes resurgissent, parallèlement à l'exacerbation de conflits nationalistes ou ethniques ailleurs dans le monde. C'est là un lieu de témoignage majeur de l'Église aujourd'hui.

■ *Le monde musulman*⁹

Les efforts engagés par l'Église envers les musulmans ne sont pas en proportion de l'importance du monde islamisé. C'est là une interpellation qui est fréquemment rappelée dans les missions évangéliques. Pourquoi ce déficit ? Est-ce par

crainte ? Est-ce par conscience d'une religion cousine ayant le même Dieu ? L'enjeu est double.

- Dialogue et compréhension mutuelle : il importe de résister aux peurs réciproques de l'Occident et du monde musulman, et de ne pas répondre au défi de l'intégrisme par un autre intégrisme.
- Témoignage : le message de Christ s'adresse aux musulmans comme à nous, et le dialogue nécessaire ne l'exclut pas. Mais on ne peut pas aborder les musulmans sans prendre en compte le contentieux de l'histoire.

■ *Les médias*

Place publique du monde moderne, ce lieu appelle une présence adaptée et conforme à l'esprit de l'Évangile. Dans les milieux évangéliques, on trouve de nombreux groupes dynamiques prêts à s'investir dans ce domaine, mais c'est la réflexion sur le moyen de communication qui est en retard : on oublie parfois que l'Évangile ne s'exprime pas sur le mode de la publicité.

■ *La laïcité*

Aujourd'hui en Europe, le monde laïc et déchristianisé est le lieu du témoignage de l'Église. Dans ce contexte, la mission de l'Église doit éviter deux écueils :

- Elle n'a pas à chercher à imposer un pouvoir quelconque, ni moral ni politique, ni même à augmenter son influence à l'instar des groupes de pression ou de lobbying.
- Elle ne doit pas se contenter de présenter l'Évangile comme un simple choix de convenance sur l'étalage du supermarché des religions, mais elle est appelée à le vivre et à le proclamer comme un message pertinent pour l'homme et pour la société d'aujourd'hui.

Elle doit donc chercher à intégrer (et c'est là également un enjeu œcuménique) :

- le respect absolu de l'autre et le renoncement au pouvoir tel qu'il s'exprime à travers la croix ;
- la radicalité et l'unicité du message de l'Évangile qui se présente comme la seule voie de salut que Dieu offre aux

hommes – tout en reconnaissant que Dieu parle aussi en dehors des frontières des Églises chrétiennes.

■ *L'Église*

Dans le monde évangélique, la « mission » est devenue au cours de l'histoire de ces deux derniers siècles une activité autonome, une espèce de branche à part de l'Église. Dans les missions de type luthéro-réformé, on a assisté ces dernières décades à une intégration structurelle de la mission et de l'Église, en Europe comme dans les « pays de mission ». Mais de nombreuses sociétés missionnaires évangéliques en sont restées au modèle de la séparation de la mission et de l'Église. Pourtant, l'Église est le lieu de la mission, tout comme la mission est la raison d'être de l'Église.

Il faut travailler

- à réintégrer la mission à l'Église ;
- à élargir la vision de l'Église
 - hors de ses frontières géographiques et sociologiques,
 - hors de ses frontières dénominationnelles,
 - hors de ses frontières institutionnelles.

Silvain DUPERTUIS

Silvain DUPERTUIS, enseignant, a passé plusieurs années dans la Mission évangélique au Laos, puis au service des réfugiés du Sud-Est asiatique en France. Il est actuellement secrétaire au Service Missionnaire Évangélique, le département missionnaire et de coordination des Assemblées Évangéliques de Suisse Romande.

Notes

¹ Cf. le dossier publié dans la revue *Unité des chrétiens*, n° 55, juillet 1994. Voir aussi les numéros 49 et 50, janvier et avril 1983. Nous regrettons l'usage fréquent du terme de « secte » souvent utilisé dans la littérature catholique pour désigner les Églises évangéliques, par ignorance de ce que représente le mouvement évangélique – une ignorance compréhensible au regard de leur morcellement...

Vatican II

Dans son encyclique sur la question missionnaire, *Rerum Ecclesiae* (1926), Pie XI avait rappelé à tous les fidèles leur devoir de coopérer efficacement à l'évangélisation du monde, car les missions, à ses yeux, sont l'affaire de tous. Et il soulignait en particulier le fait que les évêques étaient responsables de l'activité missionnaire de l'Église tout entière. Pie XII faisait siennes ces idées en 1957 dans l'encyclique *Fidei Donum*, "le Don de la foi", en leur fournissant une assise théologique.

Mais c'est au Concile Vatican II, comme le fait remarquer David Bosch dans son œuvre maîtresse³, que la réflexion sur l'Église intégra la dimension missionnaire comme dimension constitutive de l'Église. En effet, les évêques des pays de mission insistèrent pour que la mission soit «rapatriée» au cœur de l'Église, alors qu'elle leur semblait être considérée, malgré tout, comme marginale ou périphérique. Ce faisant, la réflexion missiologique se trouva située en ecclésiologie, soit avec la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, soit avec le Décret sur l'Activité missionnaire, *Ad Gentes*. Ce dernier document avait le mérite de déclarer que «de sa nature, ... l'Église est missionnaire», et il ne se contentait pas de traiter du **comment** faire la mission, mais il posait la question du **pourquoi** faire de la mission. Mais c'était là ouvrir la porte à des approfondissements ultérieurs que la brève Déclaration sur les religions non-chrétiennes, *Nostra Aetate*, devait aiguillonner par la suite.

On peut faire l'hypothèse, en effet, que pendant ces trente années après Vatican II, **un déplacement** s'est opéré. Sous l'influence même des textes précités du Concile, conjuguée au phénomène grandissant de la pluralité culturelle et religieuse dans nos sociétés, l'intérêt est passé successivement du **comment** faire la mission au **pourquoi** faire la mission, pour déboucher sur un **qu'est-ce que** la mission. Question d'ailleurs qui ne cesse de se déployer, au contact des autres religions, en une interrogation de fond sur **la spécificité de la foi chrétienne**. La question n'est plus tellement de savoir quel est le

rapport du christianisme avec les autres religions, mais quelle est la place du christianisme au sein d'une société multireligieuse et pluriculturelle. Et le rassemblement d'Assise (octobre 1986) est venu provoquer comme une rupture dans l'imaginaire missionnaire des chrétiens.

C'est alors que la missiologie, sans désertir complètement l'ecclésiologie, a tendance à se situer, au moins pour une part, au niveau des **fondements mêmes** de la théologie. Si bien que les textes conciliaires les plus fondamentalement missiologiques paraissent désormais être la Constitution *Dei Verbum*, sur la Révélation divine, avec son pôle opposé, la Déclaration *Dignitatis humanae*, sur la Liberté religieuse. Un Dieu en mouvement vers l'humanité entière, en la personne de son Fils Jésus, jusque sur la Croix (glorieuse), - et chaque être humain appelé à donner son adhésion dans un acte de foi libre. Ne sommes-nous pas là au cœur du Message qui nous a été confié et dont nous sommes comptables devant Dieu et devant nos frères et sœurs en humanité ?

Si ce déplacement se trouvait vérifié, il entraînerait avec lui plusieurs implications.

Premièrement, **l'accès** à la Parole vivante qui se livre **elle-même** serait constamment au cœur de toute réflexion missiologique, parce qu'au cœur de toute réflexion chrétienne. Cet accès ne serait plus situé seulement dans les démarches préliminaires, qu'on appelait jadis les «préambules de la foi»; mais cet accès, que l'ont évoque à travers diverses images ou métaphores telles celles de l'entrée ou de la porte, seraient au cœur, voire le cœur même de l'édifice (Eph 2:18). Ainsi, la théologie fondamentale s'occuperait du «noyau central» ou de la spécificité de la foi chrétienne.

Deuxièmement, **la dimension catécuménale** serait alors une dimension permanente de toute vie chrétienne; et **la conversion**, en réponse à **l'annonce**, serait considérée comme une démarche habituelle et prioritaire pour tout «fidèle», l'habilitant ainsi à porter dans la société où il vit un témoignage qualifié.

Troisièmement, **la dimension dialogale** dans la rencontre avec les frères d'autres religions deviendrait l'attitude de base,

enjeux missiologiques de ce dialogue pour l'Église catholique en ce temps-ci ?

Telles sont les questions qui sous-tendent cet exposé. Nous présenterons d'abord les recherches menées en Belgique ou par des chercheurs belges, puis nous examinerons la réflexion menée au Zaïre.

I. RECHERCHES MENÉES EN BELGIQUE OU PAR DES CHERCHEURS BELGES

1. Réflexions sur les théories missionnaires et les théologies du Tiers monde

Au moment de traiter, même sommairement, du dialogue entre l'Église locale du Zaïre et celle de Belgique, il est logique de commencer par rappeler la réflexion de théologiens qui ont forgé des modèles missiologiques pertinents pour décrire l'évangélisation *ad extra* au XX^{ème} siècle. Comment les théologiens belges et zaïrois conçoivent-ils la communication de la foi dans une ère culturelle non occidentale ? Quel but ultime assignent-ils à la mission ? Comment traitent-ils des relations entre un message universel et une créativité locale ?

C'est le jésuite belge Pierre Charles qui opposera, dès les années 20, la théorie de la plantation de l'Église à celle dite du salut des âmes². « Le but de la mission, écrit-il, n'est pas de convertir à la foi la totalité ni même la majorité des païens aujourd'hui existant sur la terre, et on égare le public chrétien en lui répétant indéfiniment que ces païens sont un milliard et plus. Le but de la mission est de planter l'Église visible là où elle ne l'est pas encore, c'est-à-dire de mettre les moyens du salut : la foi et les sacrements, à la portée de toutes les âmes de bonne volonté³. On s'accorde pour reconnaître ici aussi le rôle essentiel joué par le P. P. Charles pour l'élaboration de la théorie de l'adaptation qui a vraiment dominé la recherche jusqu'au Concile Vatican II⁴.

Ce sont deux autres chercheurs belges, le samiste Jean Bruls et le jésuite Joseph Masson, qui ont, parmi les premiers, utilisé

le terme d’“inculturation”, terme aujourd’hui fort utilisé, parfois sans en apprécier les enjeux. Le terme apparaît à diverses reprises dans les débats de la vingt-neuvième semaine de missiologie de Louvain en 1959. J. Bruls y parle de l’inculturation de la vie chrétienne comme d’une « nécessité inéluctable »⁵. Dans un contexte différent, J. Masson parlera en 1962 de « l’exigence d’un christianisme inculturé d’une façon polymorphe »⁶.

Toutes ces théories ont été analysées par des théologiens zaïrois. Deux d’entre eux y ont longuement réfléchi, d’une manière critique : Ngindu Mushete et Bimwenyi Kweshi⁷. À mes yeux, le travail de Bimwenyi, thèse défendue à Louvain-la-Neuve en 1977, est celui qui a le plus influencé la recherche théologique contemporaine au Zaïre, voire en Afrique⁸.

Dans ce dialogue théologique, la question de la pertinence d’une théologie contextuelle, continentale, en l’occurrence africaine, a été marquée par le débat en 1960 entre le théologien belge A. Vanneste et l’abbé zaïrois Tshibangu (tous deux ont obtenu leurs titres universitaires à l’Université de Louvain). Pour le théologien zaïrois, « une théologie de couleur africaine »⁹ paraît possible. Son interlocuteur, le chanoine A. Vanneste, admet une « certaine africanisation » de la théologie, surtout au niveau de la catéchèse et de la pastorale, afin que le christianisme, religion universelle, présente partout « sa doctrine divine dans des formules valables pour les hommes de toutes cultures et de toutes races »¹⁰. Il recommande aux théologiens africains d’apporter leur contribution à une théologie “vraie” et “universelle”, une théologie confrontée avec la pensée moderne et les grands courants de la philosophie mondiale. Il note sa crainte de voir les théologiens africains se replier sur eux-mêmes et rechercher l’originalité à tout prix¹¹.

2. Réflexion sur les sources de la recherche missiologique

Dans la recherche scientifique sur l’évangélisation, la croissance et la prise d’autonomie de l’Église catholique au Zaïre, et plus largement sur la missiologie en général, les

chercheurs en Belgique ont tenté de rejoindre l'identité propre des Africains, de les comprendre en profondeur, de prendre en compte des recherches anthropologiques, culturelles ou linguistiques. Comment considérer l'Africain dans son contexte autochtone, comment voir en détail et concrètement les implications de vie des discours religieux ?

C'est dès 1912-1913 qu'eurent lieu à Louvain les premières semaines d'ethnologie religieuse, nées de la volonté de l'anthropologue Wilhelm Schmidt et rendues possibles par l'intervention du cardinal Mercier, archevêque de Malines¹².

C'est dès 1923, grâce au Père A. Lallemand, et surtout à partir de 1925 sous la conduite du P. Charles, que se tiendront les célèbres semaines missiologiques de Louvain. Lors de ces assemblées, on retrouve trace dès 1926 d'une conférence où sont inventoriés des griefs opposés explicitement à l'encontre des missionnaires par des Africains¹³; on y voit, en 1928, le Père Charles y défendre la dignité existentielle et culturelle des peuples africains en réfutant les arguments d'une pseudo-exégèse du livre de la Genèse relative à la malédiction prononcée contre Cham¹⁴.

Le père blanc belge Dominique Nothomb a été très attiré par la démarche dite des « pierres d'attente ». Il a fait le compte des rites traditionnels. Pris dans leur matérialité, et donc détachés de la synthèse culturelle religieuse traditionnelle, plusieurs de ces rites pourraient être « baptisés » et assumés dans le culte ou la vie morale du chrétien¹⁵. Deux autres témoins de cette attention aux traditions culturelles zaïroises se retrouvent chez le P. Husltaert (notamment avec ses ouvrages sur les Mongo) et le Père Verbeek, qui a interrogé quantité de personnes au Sud-Shaba afin de récolter proverbes, légendes et traditions orales.

3. Recherches en histoire des missions

La recherche en histoire des missions en Belgique, comme dans le reste de l'Europe occidentale vraisemblablement, est parfois remise radicalement en cause par des chercheurs zaïrois.

Un Européen peut-il écrire l'histoire de l'Église zaïroise ? Comment le fera-t-il, quel rôle attribuera-t-on à tous les protagonistes en présence ? Ce type de question est réel au Zaïre. Les historiens africains de l'Église sont encore peu nombreux. Ils ont jusqu'ici été davantage amenés à travailler sur des archives missionnaires plutôt que sur des documents africains. Un débat s'installe entre ceux qui acceptent de tenir compte du travail historique de leurs prédécesseurs occidentaux et ceux qui veulent refaire *ab ovo* l'histoire de la pénétration occidentale sur le continent noir¹⁶. L'histoire des missions aurait été faite jusqu'ici comme celle du « déploiement d'une Église conquérante » où « le point de vue des conquérants est le seul valable, celui des vaincus est négligeable »¹⁷. Selon le titre d'un article célèbre du Père Buhlmann, reproduit par la revue zaïroise *Telema* en 1983, quand l'histoire de la mission catholique au Zaïre sera faite par des Zaïrois, verra-t-on une « autre face de l'histoire des missions » ?

Des chercheurs belges vont eux aussi dans ce sens et accordent désormais une attention accrue à la place des Africains eux-mêmes dans l'évangélisation de leur pays. Ainsi Édouard Brion qui décrit les initiatives locales avant l'arrivée des missionnaires¹⁸ ; d'autres, au Centre Lebbe, décrivent leur recherche comme la part belge de l'histoire belgo-zaïroise de la croissance de l'Église catholique au Zaïre¹⁹.

II. RECHERCHES MENÉES AU ZAÏRE

1. Réflexions sur l'identité culturelle et conséquences

La 18^{ème} Semaine théologique de Kinshasa, réunie en 1991, a été conçue en vue de préparer le Synode spécial des évêques pour l'Afrique comme une réflexion globale autour du thème : « Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire »²⁰. Lors de cette assemblée, plusieurs orateurs ont insisté sur la restauration de la dignité africaine et de son identité culturelle. Mapwar Bashuth demandait, par exemple, aux agents actuels de l'évangélisation de « retrouver d'abord leur identité culturelle et de s'imprégner de cette culture »²¹. Le Père Oblat Jean-Baptiste

Malenge Kalunzu rappelait que « l'Africain moderne se sent menacé dans son identité et il essaie de se ressaisir, de se recueillir pour se rassurer »²². Nous sommes là devant une orientation forte de nombreux penseurs chrétiens du Zaïre. Même si cette quête identitaire attire contre elle des réactions, il reste qu'elle marque et a marqué la réflexion théologique zaïroise depuis les années 70. Elle a des conséquences qui lui sont plus ou moins liées : c'est au Zaïre que les recherches sur l'inculturation de la foi sont sans doute les plus variées. Les Zaïrois rappellent volontiers les lacunes de l'évangélisation missionnaire parce que, disent-ils, « les effets persistent »²³. Ils en appellent à une réflexion en ecclésiologie sur les relations entre Église locale et Église universelle, entre Église fondatrice et jeune Église, entre clergé autochtone et missionnaire expatrié. Ils s'interrogent sur l'utilisation de la langue française dans la philosophie et la théologie au Zaïre²⁴. Ils veulent développer une théologie originale : dans les résolutions et recommandations de la Semaine théologique de Kinshasa de 1991, relevons cette requête : « Que l'Église d'Afrique stimule l'élaboration d'une sorte de *Summa theologiae africanae* dont le but est de repenser la totalité du message chrétien à la lumière du contexte socio-culturel africain »²⁵.

Le ton parfois virulent et le caractère répétitif de la plupart des revendications zaïroises à l'égard de l'Occident chrétien invitent à poser la question du sens de cette prise de distance, très présente jusqu'à récemment.²⁶ Ces prises de position ont une fonction thérapeutique : elles veulent restaurer la dignité africaine en insistant sur que le fait que la théologie africaine peut être salutaire pour le reste du monde. Elles n'ont pas spontanément une fonction opératoire. Les critiques verbales ne sont pas obligatoirement suivies de décisions et de ruptures. Elles en appellent à une relation différente. Elles appartiennent davantage au mode de la revendication qu'à celui de la contestation²⁷. Quand l'énoncé théologique zaïrois est revendicatif, il en appelle à une prise de responsabilité locale au sein de l'Église et à une reconnaissance internationale. Il s'agit moins d'un discours contestataire, par lequel on voudrait nier

la pertinence de la foi chrétienne et de l'Église catholique, que d'un discours revendicatif dans lequel, comme le dit un chercheur zaïrois attiré en théologie africaine : « l'on revendique le droit, pour les chrétiens d'Afrique, de penser le christianisme, la vérité du christianisme »²⁸.

2. L'éveil missionnaire de l'Église zaïroise

Bien peu de jeunes en Belgique se préparent actuellement à servir l'Église au sein de Congrégations missionnaires internationales. Dans les chiffres publiés en 1988 par le Comité des Instituts missionnaires, il n'y avait que 20 missionnaires francophones belges d'un âge inférieur à 40 ans²⁹. Dans le même temps, devenir missionnaire peut apparaître pour les chrétiens des Églises du Sud comme un idéal motivant et digne d'intérêt. Les congrégations internationales, nées pour la plupart en Europe au XIX^e siècle, trouvent par l'arrivée en leur sein de jeunes, venus d'Afrique, des Philippines ou d'autres pays, une nouvelle santé³⁰. Cet essor appelle des réflexions : on connaît les craintes exprimées par Mgr Isidore de Souza lors du Colloque de Lisieux en 1985³¹. Pour sa part, l'ancien directeur national des Œuvres Pontificales Missionnaires de Belgique, le Père scheutiste O. Degrijse, a donné une idée quantitative et qualitative de ce mouvement. Parallèlement, un bon nombre de congrégations missionnaires naissent dans ces pays-là où, il y a peu, on ne comptait que quelques chrétiens³².

L'Église zaïroise n'est pas absente de ce mouvement. Lors du Synode de Kinshasa (1986-1988), le professeur V. Mulago plaidait pour la fondation d'un séminaire *Fidei donum* qui préparerait des prêtres diocésains kinois à un apostolat missionnaire³³. De même, lors des fêtes marquant le centenaire de la présence des Pères scheutistes au Zaïre, en 1988, le cardinal Malula rêvait d'un institut de missiologie *Ad Gentes*, dont l'assise serait à Kinshasa³⁴. En 1994, les Pères Oblats inaugurèrent à Kinshasa un Institut de Missiologie ; ils ont organisé en février 1994 un Colloque missiologique africain. En 1990, on comptait déjà 112 missionnaires en activité en dehors des frontières du pays³⁵. Le Père scheutiste zaïrois Léonard Kasanda

A rapprocher de Th. TSHLBANGU et A. VANNESTE, *Débat sur la « théologie africaine »*, pp. 345-346).

¹⁰ A. VANNESTE, « D'abord une vraie théologie », in *Débat sur une « théologie africaine »*, p. 346.

¹¹ Pour A. Vanneste, la théologie en Afrique doit s'insérer dans le mouvement théologique universel qui s'applique en premier lieu à retrouver la vérité révélée dans sa pureté originale, divine et donc universelle, pour la confronter ensuite avec la pensée moderne et les grands courants de la philosophie mondiale. Notons qu'A. Vanneste évoluera dans ses positions. En 1968 (colloque sur la théologie africaine à Kinshasa) dans son texte « Dans quel sens faut-il parler d'une théologie africaine » (*R.C.A.*, t. 23, 1969, pp. 513-514) et en 1974 dans « Où est le problème de la théologie africaine », pp. 163-167, il croit encore que le mouvement théologique va vers une théologie mondiale. Mais en 1982, lors du colloque organisé à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la FTCK, il déclare : « Et comme ce qu'il m'est arrivé de dire et d'écrire à ce propos au cours de ce quart de siècle, a parfois été objet de contestation, vous me permettez d'ajouter que, moi aussi, je suis aujourd'hui davantage conscient de l'importance de ce pluralisme théologique qu'il y a vingt ou quinze ans » (« Parole de Dieu et langage des hommes », in *R.A.T.*, n° 20, 1986, p. 173). Le *R.A.T.* ne publie qu'en octobre 1986 le texte prononcé par A. Vanneste en juillet 1982). En 1983, il écrit : « Nous en sommes arrivés au point où le problème de la théologie africaine n'est plus une question de principe, ceci étant maintenant acquis. Le problème maintenant est d'élaborer cette théologie » (dans « La théologie africaine - Note historique », in *R.A.T.*, n° 14, 1983, p. 273). Sur cette évolution, voir Fr. BONTINCK, « Un troisième professeur émérite », in *R.A.T.*, n° 20, 1986, pp. 239-267 ; J. RUTUMBU, « Le conflit permanent entre Évangile et cultures », in *Théologie et cultures - Mélanges offerts à Mgr Vanneste* (Coll. « Points de repère », n° 1), Louvain-la-Neuve : Éd. NORAF, 1988, p. 9. O. Bimwenyi Kweshi avait déjà perçu l'évolution des positions du chanoine Vanneste au cours d'entretiens qu'il avait eus avec lui en août 1976 (Cf. *Discours théologique...*, p. 268, note 13).

¹² Dès 1912 eut lieu à Louvain, à l'initiative du même P. Schmidt et du P. Frédéric Bouvier, la première Semaine catholique d'ethnologie religieuse. Voir à ce propos R. AUBERT, « Aux origines des semaines d'ethnologie religieuse - Le cardinal Mercier et la curie romaine », in *Fonti e documenti*, n° 14, 1985, pp. 581-610.

¹³ On peut lire un inventaire de ces griefs chez G. DUFONTENY, Les griefs des indigènes, in *Autour du problème de l'adaptation - Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain (1926)* (Coll. « Museum Lessianum - section missiologique », n° 6), Bruges : Éd. du Museum Lessianum, 1926, pp. 11-35.

¹⁴ P. CHARLES, « Races maudites ? », in *L'âme des peuples à évangéliser, compte rendu de la sixième semaine de missiologie de Louvain (1928)* (Coll. « Museum Lessianum - section missiologique », n° 10), Louvain : Éd. Museum Lessianum, 1928, pp. 9-17 ; P. CHARLES, Les Noirs, fils de Cham le maudit, in *N.R.T.*, 55, 1928, pp. 721-739 ; P. CHARLES, « Peuples maudits », in *Les dossiers de l'action missionnaire - manuel de missiologie*, vol. 1, Bruxelles-Louvain : Éd. Universelle / Éd. de l'Aucam, 1938, pp. 73-76.

¹⁵ D. NOTHOMB, « Les rites religieux de la tradition rwandaise », in *Dialogue*, n° 24, 1971, p. 21. Le livre de D. NOTHOMB, *Un humanisme africain - Valeurs et pierres*

d'attente (Coll. Tradition et renouveau, n° 2), Bruxelles : Éd. Lumen Vitae, 1965, est retenu comme caractéristique de cette théologie.

¹⁶ Cf. MUMBANZA MWA BAWELE, « L'œuvre des scheutistes au Zaïre – Ses fondements et ses legs à l'Église locale africaine », in *Bulletin ADAPES*, n° 1, 1989, p. 85 : « Les pères de Scheut ont appris nos langues et nos coutumes pour mieux évangéliser nos peuples. Les documents de base qu'ils nous ont laissés et qui dépassent le cadre restreint de l'évangélisation appellent de notre part des critiques qui s'imposent pour rétablir la vérité là où elle a été déformée ou passée sous silence. L'histoire de nos croyances et pratiques religieuses est donc à refaire. C'est le regard africain qui permettra de montrer non seulement les lacunes, mais aussi la négation de la vérité du fait qu'elle ne correspondait pas à la vision européenne du monde. La perfection de l'œuvre évangélique dans le sens d'une intériorisation est à ce prix ».

¹⁷ J. ILBOUDO, « De l'histoire des missions à l'histoire de l'Église », in G. RUGGIERI (dir.), *Église et histoire de l'Église en Afrique - Actes du Colloque de Bologne. 22-25 octobre 1988*, (coll. « Bibliothèque Beauchesne Religions-Société-Politique », n° 18), Paris : Beauchesne, 1988, p. 122. Voir sur ce registre les réflexions du Béninois Alphonse QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVème au XIXème siècle*, (coll. « Hommes et sociétés »), Paris : Karthala, 1993, p. 304.

¹⁸ E. BRION, « Initiatives africaines dans l'évangélisation avant l'arrivée des missionnaires », in *L'accueil ou le refus du christianisme - Historiographie de la conversion - Actes du colloque de Stuttgart, septembre 1985*, Lyon, Université Jean Moulin, Lyon 111, 1986.

¹⁹ H. DERROITTE, « Expériences missionnaires belges au Zaïre », in *Revue théologique de Louvain*, t. 23, 1992.

²⁰ *Quelle Église pour l'Afrique du 3ème millénaire ? - Actes de la 18ème semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa : Facultés catholiques de Kinshasa, 1991.

²¹ MAPWAR BASHUTH, « La formation, la vie et l'action des agents de l'évangélisation du 3ème millénaire », in *Quelle Église pour l'Afrique...*, p. 107.

²² J.-B. MALENGE KALUNZU, « Prêchons dans le désert, Moyens d'évangélisation : tradition et modernité », in *Quelle Église pour l'Afrique...*, p. 129

²³ Lors de la Semaine théologique de 1991, le Père jésuite camerounais M. P. HEBGA a repris lui aussi cette argumentation : « Églises particulières d'Afrique et Église universelle : autonomie et communion », in *Quelle Église pour l'Afrique...*, p. 210.

²⁴ Tel TSHIAMALENGA NTUMBA, « Qu'est-ce que la philosophie africaine », in *La philosophie africaine. Actes de la 1ère semaine philosophique de Kinshasa*, (coll. « Recherches philosophiques africaines », n° 1), Kinshasa : Faculté de théologie catholique, 1977, pp. 33-46.

²⁵ « Résolutions et recommandations », in *Quelle Église pour l'Afrique...*, p. 326 (carrefour n° 2, recommandation n° 5)

²⁶ H. DERROITTE, *Le christianisme en Afrique : entre revendication et contestation - Analyse de 25 revues de théologie et de pastorale d'Afrique francophone subsaharienne (1969-1988)*, Louvain-la-Neuve : thèse de doctorat en sciences religieuses, 1992, 2 vol.

²⁷ Depuis quelques années, des théologiens et des philosophes tels que Kā Mana ou B. Bujo réagissent contre ces tendances de la théologie développées au Zaïre et plaident pour un autre type de démarche, plus engagée et plus proche des "chrétiens de la base".

²⁸ NGINDU MUSHETE, « La théologie africaine - De la polémique à l'irénisme critique », in *B.T.A.*, n° 1, 1979, p. 86.

²⁹ Ces chiffres ont été publiés dans le bulletin *Informissi*, n° 114, 1988, pp. 12-75.

³⁰ Voir le livre d'O. DEGRUISE, *L'éveil missionnaire des Églises du Tiers Monde*, (coll. « Des chrétiens – Espérer »), Paris : Fayard, 1983.

³¹ La conférence de Mgr Isidore DE SOUZA a été reproduite dans la revue zaïroise *Televa* : « La mission aujourd'hui pour demain », in *Televa*, n° 45, 1986, pp. 31-49.

³² La plus célèbre pour l'Afrique est celle des « Apôtres de Jésus ». A son sujet, on peut lire : L. FROMY, « Les Apôtres de Jésus, congrégation missionnaire africaine » in *Peuples du monde*, n° 140, 1981, pp. 35-36 et D. MROSSO & C. SHIRIMA, « Congrégation des "Apôtres de Jésus" - "Missionnaires pour l'Afrique et pour le monde" », in *Église et Mission*, n° 263, 1991, pp. 41-45.

³³ MULAGO GWA CIKALA, « L'activité missionnaire de l'Église : "Ad Gentes" », in Archidiocèse de Kinshasa, *Le Concile Vatican II et l'avenir de notre Église – Actes du Synode diocésain (1986-1988)*, t. 1, Ed. de l'archidiocèse, 1988, p. 268.

³⁴ Card. J.-A. MALULA, « Allocution », in *Bulletin ADAPES*, 1989, n° 1, p. 93.

³⁵ Voir *Envoyés à tous les peuples - Missionnaires zaïrois*, Kinshasa : Ed. de l'épiphanie, 1990.

³⁶ L. KASANDA LUMEMBU, « Églises d'Afrique - Mission universelle, être missionnaire africain », in *Spiritus*, n° 123, mai 1991, pp. 180-195.

³⁷ H. DERROITTE, « Dison : une expérience missionnaire originale », in *Église de Liège*, 1992, n° 7/8, p. 10.

³⁸ Mgr AYITI, évêque de Dungen-Doruma, « Discours d'ouverture », in *Le charisme de la vie consacrée - Actes de la XVème semaine théologique de Kinshasa (14 au 20 avril 1985)*, Kinshasa : Faculté de théologie catholique, 1985, p. 21.

Dans le champ catholique francophone, quelques lieux missiologiques

Jean-Marie AUBERT

Dans cet article, l'expression "lieu missiologique" est prise dans un sens dérivé du concept de "lieu théologique" : question théologique ayant un enjeu concret dans un contexte donné (ici le champ francophone catholique) et appréhendé avec une problématique définie.

Il ne s'agit pas de dessiner un panorama exhaustif, mais de dégager quelques questions missiologiques ayant leur pertinence particulière au plan théorique et pratique dans le champ délimité plus haut.

Ces questions autour de deux thèmes qui ne pourront qu'être effleurées : l'inter-action entre mission lointaine et mission proche d'une part, et le dialogue inter-religieux d'autre part.

L'inter-action entre mission lointaine et mission proche

En 1993, nous célébrions le cinquantenaire de la publication de *La France, pays de mission ?*. A l'origine, ou à l'une des origines de cette réflexion des Abbés Godin et Daniel, il y eut la rencontre entre Henri Godin, aumônier de la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC) dans la banlieue parisienne, et un missionnaire en Urundi-Ruanda, et l'échange d'expérience missionnaire auquel elle a donné lieu. Godin et Daniel définirent ainsi la tâche du missionnaire, en France ou en Afrique : «établir une chrétienté dans un pays ou dans un milieu qui n'en possède pas encore»¹.

Le souci missionnaire n'est pas l'apanage des missionnaires en terre lointaine, il est partagé par l'Action catholique spécialisée. La JOC par exemple, a trouvé naissance en Belgique, s'est développée en France, puis a diffusé au cours des années 50 dans de nombreux pays du monde, notamment en Afrique francophone. Il y aura aussi le renouveau des missions de l'intérieur, ou encore l'extension missionnaire de congrégations religieuses, l'envoi de laïcs en mission, etc.

Une prise de conscience s'impose depuis plus de trente ans, parmi les catholiques de France mais aussi beaucoup plus largement² : la mission est une, si les modalités en sont diverses. Annoncer la Bonne Nouvelle à tous les hommes et à toutes les femmes, et d'abord à ceux qui ne connaissent pas le Christ. On dira établir la chrétienté, planter l'Église, témoigner de l'Évangile du Royaume, etc.

Mais cette prise de conscience suscite toute une série de questions :

– La **définition de la mission** de l'Église. Ou cette définition reste floue, ou bien il en y a plusieurs. L'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II, toute tendue vers l'annonce *ad gentes*, ne parvient pas à formuler une définition opératoire de l'œuvre missionnaire³. Or la vie précède les explicitations théoriques. Mais peut-être ne sommes-nous pas à un moment de l'histoire où nous pouvons proposer une définition claire de la mission de l'Église.

– Beaucoup ont conscience que la mission n'est pas réservée à des pays lointains récemment ou plus anciennement découverts. Quand Godin et Daniel parlent des pays ou des milieux dans lesquels établir une chrétienté, cette définition consonne avec le décret *Ad Gentes* de Vatican II au numéro 6, qui évoque des « peuples ou des groupes humains » (*populi et coetus*). Ou encore l'encyclique *Redemptoris missio* (n° 37), qui distingue les « territoires », les « mondes nouveaux et phénomènes sociaux nouveaux », les « aires culturelles ou aréopages

modernes » réclamant l'action des missionnaires *ad gentes*. **En chaque lieu**, l'Église agit la mission.

– Une réserve est souvent exprimée par des agents de la mission en France ou à l'étranger. Si la mission est une, si par nature l'Église est missionnaire⁴, toute action d'Église est-elle missionnaire ? Le "tout missionnaire" ne risque-t-il pas d'évacuer le bébé avec l'eau du bain ? N'y a-t-il pas des caractéristiques spécifiques à l'action missionnaire ? Dans ce sens, ne faudrait-il pas **distinguer mission et évangélisation** ? Prenant en compte cette interrogation, et laissant la question ouverte, le document *Dialogue et annonce*⁵ emploie l'expression de « mission évangélisatrice ».

– La mission est une. Les modalités en sont diverses. Cette diversité des modalités tient à l'histoire de chaque peuple ou de chaque groupe humain, à sa culture, et au contexte particulier qui est le sien.

Le missionnaire en Urundi-Ruanda qui avait rencontré Henri Godin voulait « faire des communautés chrétiennes cent pour cent indigènes, incarnées à fond dans le pays, dans le milieu ». Le terme d'incarnation a précédé ou a appelé celui d'inculturation : inculturation du christianisme en Afrique, mais aussi en Europe.

Au moment même où le terme d'inculturation diffusait dans les milieux catholiques francophones, le concept de contextualisation voyait le jour dans les milieux protestants, notamment dans les milieux anglophones. Des nuances importantes entre les deux concepts existent, qui pourraient permettre de dirimer la querelle entre théologies de l'inculturation et théologies de la libération.

C'est aujourd'hui, **dans le contexte concret et particulier** qui est le sien, que chaque communauté chrétienne est appelée à recevoir et annoncer l'Évangile.

– Si l'Évangile est à recevoir et à annoncer au creux de chaque culture ou de chaque contexte, qui est le sujet premier de l'inculturation ou de la contextualisation ? C'est **l'Église**

locale ; une Église locale qui n'est pas close sur elle-même ni dominatrice, car elle n'est pas maîtresse de l'Évangile à annoncer, mais elle le reçoit de la Tradition vivante de l'Église entière, et elle le rend, enrichi de sa propre tradition, à la communion des Églises. C'est la *redditio fidei*⁶.

Le dialogue inter-religieux

Une deuxième constellation de questions et d'enjeux missiologiques, dans le champ francophone, s'organise autour de la rencontre des autres religions, à partir de l'expérience fondatrice de francophones comme Charles de Foucauld ou Massignon, Lebbe, Monchanin ou Le Saux. Cette tradition de rencontre et de dialogue, qui s'entrecroise avec l'expérience des Églises au Maghreb ou en Asie, n'est plus le seul fait de quelques spécialistes. La France a pris conscience depuis peu que les autres religions, notamment l'islam, ne sont plus simplement en marge de l'Hexagone, mais en son centre. Le dialogue inter-religieux a des effets-retour importants sur le plan théologique : il incite à penser la mission comme dialogue, à préciser le rôle du Christ comme unique médiateur, à redéfinir la Révélation, comme à développer la réflexion sur l'Église-sacrement du salut. La missiologie devient structurante de la théologie⁷.

Au terme de ce rapide exposé, relevons deux partis-pris fondamentaux quoique d'inégale valeur épistémologique :

■ **Le parti-pris pour les pauvres.** L'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres est la finalité de la mission, son critère et son lieu. Ce parti-pris est premier. Il résonne de façon nouvelle en France. La récente assemblée plénière de l'Épiscopat, les 12 et 13 avril, à Paris, sur la solidarité, ainsi que le livre significatif d'Alain Durand *La cause des pauvres*⁸ témoignent du nouvel écho nouveau que trouve cette priorité.

■ **Le parti-pris œcuménique.** La confrontation entre les Églises et les traditions se réclamant du Christ manifeste la difficile richesse de l'Église entière. L'inter-action entre le principe protestant et la substance catholique, pour reprendre

des catégories de Paul Tillich⁹ – et il faudrait ajouter l'inspiration orthodoxe – est gage de fécondité et de vérité pour toute action ou réflexion missionnaire.

Ce parti-pris œcuménique peut aussi se prévaloir de grands ancêtres dans le champ catholique francophone : l'Abbé Portal, le Cardinal Mercier ou le Père Couturier.

Jean-Marie AUBERT

Jean-Marie AUBERT a fait une thèse de théologie et de sciences des religions à l'Institut Catholique de Paris et à Paris IV en 1984. Prêtre du diocèse de Paris et de Tananarive, il travaille alternativement à Paris et à Madagascar, par périodes d'environ cinq ans. Il a été ces dernières années responsable de la Paroisse Saint Vincent de Paul à Paris et enseignant de missiologie à l'ISTR (Institut de Science et de Théologie des Religions), à l'Institut Catholique de Paris. Il est actuellement à Madagascar, enseignant au Grand séminaire de Tananarive.

Notes

¹ Voir l'article de Gilles COUVREUR : « 1943-1993. La France, pays de mission ? » in *Lettre aux Communautés*, n° 162, septembre-octobre 1993, pp. 3ss.

² Voir le Décret de Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad Gentes*, n° 6.

³ Voir par exemple la définition donnée au n° 34, définition davantage descriptive que synthétique.

⁴ Concile Vatican II. « *Ad Gentes* », n° 2.

⁵ Conseil Pontifical pour le Dialogue Inter-religieux et Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples, 19 mai 1991.

⁶ Voir l'article de Henri Derroite, « Enjeux missiologiques du dialogue entre les Églises catholiques de Belgique et du Zaïre », en pp. 39-50

⁷ Voir l'article de Joseph Lévesque : « Aujourd'hui, où situer la missiologie dans le champ théologique ? – Un point de vue catholique », pp. 35-38

⁸ Paris : Le Cerf, 1992.

⁹ Voir l'article de Claude Geffré « Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme inter-religieux » dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 77, 1993.

Justice pour et en Afrique...

La perplexité d'un missionnaire*

Bernard UGEUX

Comment ne pas évoquer le drame rwandais... mais qu'en dire ? Dans le texte qui suit, l'auteur évoque sa perplexité face à ces événements. Il le fait dans le contexte du Synode des Églises d'Afrique, tenu à Rome en mai 1994, et des réflexions actuelles en milieu catholique sur la « nouvelle évangélisation ». Mais les questions qu'il pose sur la mission, sur l'évangélisation, sur l'inculturation, rejoignent les préoccupations des chrétiens de toute confession face à de tels événements et représentent un défi pour la mission de l'Église aujourd'hui.

L'ouverture du Synode africain a été marquée par les événements sanglants qui se sont passés et qui se poursuivent au Rwanda. Le Pape Jean-Paul II y a fait allusion dans son homélie du 10 avril, à la Basilique Saint-Pierre.

En tant que Missionnaire d'Afrique (Père Blanc), je me sens profondément concerné, non seulement par les résultats du Synode, mais aussi par les graves manifestations de violence qui ont eu lieu ces derniers temps au Zaïre, au Burundi et, pour le moment au Rwanda. En effet, notre société missionnaire est une de celles qui ont joué le plus grand rôle dans l'évangélisation de ces pays...

* Texte paru dans *Afrique et Parole*, Lettre 40, septembre 1994, publiée par le P. René Luneau.

Des questions à ne pas éluder...

Comment est-il possible qu'après plus d'un siècle d'évangélisation, de tels déchaînements soient possibles dans des pays dont la moitié des habitants sont catholiques ? Il y a quelques décennies, les revues missionnaires pavoisaient à propos de la « tornade de l'Esprit-Saint » qui traversait ces pays où les baptêmes se multipliaient partout... Loin de moi l'idée de mettre en question le dévouement, la générosité et la bonne foi des missionnaires de cette époque. Il ne s'agit pas de prononcer des jugements en dehors du contexte d'alors ni de faire d'anachronismes. D'ailleurs les fruits positifs de leur action sont visibles dans toute l'Afrique...

Mais, aujourd'hui, les faits sont là. Nous avons assisté avec impuissance à des luttes fratricides, qui avaient déjà eu lieu dans le passé, et dont les causes remontent à une lointaine histoire. Nous avons vu des personnes s'entre-tuer alors que, peu de temps auparavant, elles se retrouvaient au marché, à l'église, sur les collines, pour des réunions et des fêtes de baptême... « Qu'as-tu fait de ton frère, de ta sœur ? », sommes-nous tentés de demander. Comment peut-on appartenir à la même communauté, partager régulièrement les mêmes sacrements... et se massacrer sans pitié ? Il est trop facile de répondre que c'est une conséquence du péché qui est en tout homme...

Il me semble que cela nous interpelle au niveau de notre activité missionnaire dans ces pays. De quelle évangélisation parlons-nous ? Un confrère de Tanzanie, qui avait recueilli des réfugiés burundais, s'était vu interroger à deux reprises par une Tanzanienne hospitalisée, qui demandait : « N'ont-ils pas de Dieu là-bas... ? » Il m'a écrit pour me faire part de son désarroi. Il avait lui-même connu les grandes vagues de baptêmes et ne savait que répondre.

Le Pape troublé

Comment ne pas se sentir interpellé ? Le Pape, au cours de son homélie d'ouverture du Synode, a souligné le contraste entre l'amour de la vie des Africains et la cruauté de ces guerres fratricides. Il a exprimé son trouble face à la contradiction entre ce qu'on dit de la solidarité africaine et les exécutions massives... Ces valeurs, tellement exaltées, de respect de la vie et de solidarité, ne résisteraient-elles pas à l'épreuve de la différence ethnique ? C'est un problème très répandu en Afrique, même s'il faut se garder de généraliser. Il est vrai que l'amour de la vie est souvent souligné comme une des plus belles valeurs africaines. Certains diront que dans des sociétés où il n'existe pas de vraie sécurité sociale, ce sont les enfants qui sont les plus sûrs garants de ne pas être abandonnés à la vieillesse. Mais alors, amour de la vie signifierait-il réellement amour de la personne ? Comme d'un être unique et irremplaçable, quelle que soit son appartenance ethnique ? Nous avons lu dans les journaux comment certains enfants ont été assassinés en même temps que leurs mères, parfois dans leur sein... Comment ne pas être troublé ? Les mêmes questions se posent à propos des droits de l'homme et de la corruption, alors qu'une grande partie des élites de ces pays a été formée dans des écoles chrétiennes. Il est vrai qu'une certaine corruption peut s'expliquer par des manipulations étrangères et par une situation économique désastreuse. C'est aussi la conséquence d'une marginalisation de l'Afrique devenue non plus le « Tiers-Monde » mais le « *Hors-Monde* », comme le dit J.-M. Ela. Mais que dire du favoritisme familial, du népotisme, des pressions des fratries qui passent souvent avant tout serment d'allégeance nationale ? J'en ai fait souvent l'expérience. Il est important qu'en Afrique on ne cède pas à la tentation de chercher trop souvent à l'extérieur les raisons internes des crises que traversent les pays. Les évêques l'ont rappelé au Synode.

En tant que chrétiens, nous croyons que le Christ a été envoyé par son Père pour « rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés »... Le signe que l'Évangile a été accueilli en profondeur est la façon dont les liens du sang sont transcendés

et assumés par des liens humains et spirituels de fraternité, en tant que fils et filles d'un même Père... Faut-il conclure que nous avons échoué dans notre travail d'évangélisation ? Il ne faut pas se prononcer trop vite. Un siècle, c'est court. Il est vrai aussi qu'il existe un grand nombre de chrétiens fidèles à leur foi, qui sont capables de dépasser les différences sociales, culturelles, politiques, pour vivre une Église-famille. On a vu des gestes héroïques lors des derniers événements... L'Esprit-Saint est à l'œuvre et, à l'occasion du Synode, des statistiques et des témoignages impressionnants ont été proposés en exemples...

Je ne peux cependant pas m'empêcher de revenir sur ces événements bouleversants qui posent des questions incontournables. On répondra peut-être qu'il ne faut pas juger à partir d'une situation de crise... C'est vrai qu'on assiste à un paroxysme tragique. Il ne s'agit d'ailleurs pas de juger qui que ce soit, ce serait indécent. Je veux m'interroger sur nos pratiques missionnaires. C'est précisément en période de crise que, dans un couple, une communauté, un groupe plus important, apparaît la profondeur des relations, que se vérifient le choix réel des valeurs, l'authenticité des serments échangés en période d'abondance. C'est alors que l'appartenance et la conversion peuvent porter les plus beaux fruits. On l'a vérifié chez plus d'un.

Quelle "Nouvelle évangélisation"... ?

Faut-il désespérer de la situation ? Non, mais il faut la prendre très au sérieux ! Il existe des signes d'espérance, mais ils supposent des changements de mentalité et de pastorale. Dans les Églises d'Afrique, il y a deux domaines à propos desquels des évêques, des théologiens, des pasteurs appellent à de nouvelles initiatives, depuis quelques années déjà ! Tout d'abord, à cause de la superficialité des liens communautaires, il a été proposé aux chrétiens de se regrouper en **communautés de base...** Cela a été présenté comme la priorité des priorités dans la pastorale de ces vingt dernières années. En fait, peu nombreux sont ceux qui se sont engagés dans cette pastorale.

Au Burundi, elle avait été interdite par le président Bagaza, qui en avait perçu les enjeux... A d'autres endroits, ceux qui s'y sont essayés n'ont pas toujours obtenu les résultats escomptés, pour des raisons que j'ai développées ailleurs, mais où la peur de perdre une partie du pouvoir a joué chez plus d'un clerc. Aujourd'hui, au moment où l'on parle de réexamen de l'Église dans ses engagements sociaux et politiques, ces communautés apparaissent comme des lieux privilégiés de confrontation du vécu quotidien avec les exigences de la Parole de Dieu.

Par ailleurs, on parle beaucoup d'**inculturation** de nos jours, entre autres au Synode. Cette expression est utilisée avec des acceptions parfois très différentes, voire contradictoires. Certains y voient un moyen de mettre au pas tout ce qui doit encore être "purifié" dans les cultures africaines, selon des critères occidentaux. D'autres brandissent ce concept comme un emblème au service de revendications idéologiques. Pourtant, il est clair que les événements que nous vivons nous révèlent une fois de plus que notre évangélisation est loin d'avoir atteint les racines de la culture, selon l'expression de Jean-Paul II dans *Redemptoris Missio*.

Pour certains pasteurs sur le terrain, l'inculturation n'est qu'une nouvelle mode théologique qui ne leur fera pas modifier leurs pratiques de sacramentalisation. Cependant on ne peut plus se contenter de sacramentaliser. Il ne faut pas confondre l'aspect mystique du sacrement avec une efficacité magique qui, *ex opere operato*, construirait la communauté en dehors de toute prise en compte de la culture locale... Ceux qui se sont engagés dans l'inculturation rencontrent des difficultés à établir le lien entre la foi et la culture. Ils se sentent souvent démunis à cause de l'insuffisance de leur connaissance des cultures, par manque de temps, de compétence anthropologique... ou de conviction. Or, le vrai sujet de l'inculturation, c'est la communauté chrétienne elle-même, dans sa façon d'assumer sa vie quotidienne en référence à la Parole de Dieu. C'est là que le théologien peut chercher son inspiration...

Certains sont réticents parce qu'ils pensent que l'inculturation consiste en un retour au passé, en oubliant que l'Afrique

change... Il est vrai qu'on ne peut rien faire de profond sans tenir compte des traditions, qui sont encore plus profondément à l'œuvre dans les mentalités qu'on ne le reconnaît habituellement. On le constate en ces temps de crise. Pourtant, il est vrai que l'inculturation suppose qu'on s'intéresse à la culture telle qu'elle est vécue aujourd'hui. Aux cultures, en réalité. Cultures des villes et des villages, cultures des anciens et des jeunes, cultures marquées par la crise économique, la domination politique, la sujétion des femmes, la marginalisation des jeunes, la progression du sida, les multiples demandes de guérison, appât principal des sectes, etc... C'est pourquoi j'estime qu'on ne peut distinguer clairement de nos jours inculturation et libération. Ce qui a été dit au Synode africain sur la prise de conscience de l'insuffisance des Églises locales concernant l'engagement pour la justice et la paix le démontre par des faits innombrables.

Dans tout cela, les événements actuels nous rappellent à quel point les valeurs de solidarité et d'amour de la vie doivent encore être évangélisées, par les petites communautés surtout, en référence à leur culture.

Oui, aujourd'hui, que l'on soit missionnaire, membre du clergé local, chrétiens engagés dans des communautés, il est difficile de se soustraire à des révisions parfois déchirantes... Il y va de l'avenir de l'Église en Afrique... de sa crédibilité. Il y va aussi de la justice pour et en Afrique.

J'ajouterai que si je me permets d'exprimer ainsi ma perplexité face à ces événements, c'est parce que je suis bien conscient que les mêmes questions se posent pour l'Occident, comme on le voit dans l'ex-Yougoslavie. En outre, dans la diversité culturelle et religieuse qui se répand en Europe de nos jours, le christianisme m'y paraît de moins en moins inculturé, alors que la grande foire du religieux bat son plein...

C'est donc tous ensemble, du Nord et du Sud, que nous sommes appelés à nous demander comment l'Église peut se mettre réellement et humblement à l'écoute des cultures, décidée à se convertir elle-même dans certaines prétentions

injustifiées, qui peuvent l'exclure du dialogue inter-religieux, qu'elle appelle pourtant de ses vœux et dont elle est souvent la première à prendre l'initiative...

Bernard UGEUX

Juillet 1994

Envoyé des Missions Africaines durant 14 ans en Afrique Centrale et de l'Est (Rwanda, Zaïre, Tanzanie), B. Ugeux est actuellement chargé de la formation de ses jeunes confrères à Toulouse. Il enseigne aux Instituts catholiques de Paris et de Toulouse. Il a consacré un travail important aux *Petites communautés chrétiennes du Zaïre* (Paris : Le Cerf, 1988).

Ambivalence de l'identité ethnique

Une invitation au dialogue

Débat avec Tinyoko S. Maluleke

Dans un article publié l'année dernière par la revue missiologique sud-africaine *Missionalia* (Vol. 21, N° 3, pp. 236-252), le théologien noir Tinyoko S. Maluleke analyse quelques épisodes de l'histoire de l'Église évangélique presbytérienne en Afrique du Sud (*Evangelical Presbyterian Church in South Africa, EPCSA*), une des « filles » de l'activité missionnaire suisse au Sud du continent africain. L'intérêt de ce regard critique réside dans son orientation sud-nord ; il permet de dépasser certains tabous et préjugés dans la façon conventionnelle dont les Églises de chez nous ont généralement présenté leur entreprise missionnaire outre-mer. Une telle évaluation de la mission élaborée « d'en-bas », c'est-à-dire d'un point de vue africain, vient à son heure. Elle invite au dialogue entre les partenaires d'une longue marche au service de l'Évangile ; elle contient la promesse d'un fructueux échange de vues, au travers des frontières de langues et de nations.

Mais il y a plus : sur l'arrière-fond de la transition actuelle des plus spectaculaires entre l'apartheid et la démocratie en Afrique du Sud, un sérieux débat sur les stratégies missionnaires mises en œuvre au Sud du continent noir, dans un passé proche ou lointain, pourrait bien revêtir une signification libératrice et thérapeutique. Il s'agit en effet de participer au

processus de reconstruction et de développement qui se déroule actuellement au sein de la « nation arc-en-ciel », et cela en solidarité avec les Églises chrétiennes de la région, car toutes sont appelées à repenser leur mission dans les circonstances présentes.

Quelques amis suisses de T. S. Maluleke^a ont accepté d'engager le dialogue avec lui. Ils ont adopté eux aussi une position critique, principalement sur deux points importants à leurs yeux :

– L'ethnicité et la notion voisine d'identité culturelle leur paraissent fondamentalement *ambivalentes* ; toutes les deux revêtent pour eux des aspects positifs aussi bien que des aspects négatifs. Ils estiment que Maluleke a par trop souligné le caractère négatif de ces identités, en les abordant avant tout dans le cadre de l'apartheid et de son idéologie.

– Il aurait fallu traiter du « cas de l'EPCSA » dans le **contexte global** de l'Afrique Australe, si l'on voulait lui rendre pleinement justice. L'appel que le Dieu de Jésus Christ adresse aujourd'hui à l'une de ses Églises-en-mission, ainsi qu'à ses partenaires occidentaux, devient en effet beaucoup plus clair et constructif, lorsqu'on l'examine d'un angle délibérément élargi.

Quatre thèmes découlent de l'article de Maluleke et font l'objet du présent débat, à savoir « Ethnicité et culture », « Création d'une langue », « Stations missionnaires et biens fonciers d'Église » et « Relations Église-État ». Quelques remarques sont offertes en matière de conclusion.

a) L'article de Maluleke a été récemment publié en version française dans *Perspectives Missionnaires*, N° 27, pp. 43-65, avec l'annonce du présent débat. Le texte anglais de celui-ci, destiné à *Missionalia*, a été préparé et mis au point durant l'été par une équipe composée de Klauspeter Blaser (Worb/Lausanne), Annette Keller (Berne), Théo Schneider (Genève), Vreni Schneider Biber (Bâle) et Ueli Stuker (Berne). L'adaptation en français du débat, offerte ici, a été faite par Théo Schneider.

Résumé de l'article

La thèse principale de Maluleke se rapporte à ce qu'il considère comme un manque d'homogénéité socio-culturelle parmi les clans immigrés du Mozambique au Nord du Transvaal dans la seconde moitié du 19^e siècle, ces clans étant ceux que les premiers missionnaires suisses choisirent comme lieu de leur activité, à partir des années 1870. Or le travail d'évangélisation accompli au fil des années par ces pionniers et par leurs successeurs eut comme conséquence de construire et de renforcer une identité ethnique commune; de ces groupes éparpillés de clans vaguement apparentés, les missionnaires finirent par créer une « tribu » tsonga. La stratégie missionnaire de l'époque contribua directement à ce phénomène d'« intégration ». En effet, elle impliquait entre autres l'acquisition de biens fonciers (les *mission farms*); l'établissement de stations, d'écoles et d'hôpitaux missionnaires; la normalisation d'une langue et l'usage de celle-ci dans la traduction biblique et la publication d'ouvrages à usage scolaire ou ecclésiastique; en bref, la délimitation d'un « champ de mission ». Cette stratégie allait toutefois conduire, bien des années plus tard, à une crise en termes d'expansion missionnaire et de vision prophétique, la « nation tsonga » ayant été « détournée » à partir des années 1950 par l'idéologie de l'apartheid et le système des *homelands*. L'argumentation de Maluleke repose essentiellement sur cette manipulation massive et relativement récente d'une communauté civile et religieuse par des forces politiques extrinsèques.

Le présent débat cherche à dépasser l'approche plutôt descriptive de Maluleke, afin d'examiner plus en détail ce qui apparaîtrait en effet, au premier abord, comme la déformation grave d'un bel idéal missionnaire.

L'ambivalence sous la loupe

Il faut reconnaître qu'à bien des égards, Maluleke propose une analyse pertinente. La relation de causalité qui existe entre l'établissement d'une « Église tsonga » et l'apparition d'une « Nation tsonga » ne saurait être contestée. La prise de conscience nationale chez les locuteurs tsonga contemporains tire largement son origine de l'implantation, aujourd'hui plus que centenaire, de communautés ecclésiales en leur sein. Ce sentiment d'identité s'est manifesté depuis longtemps déjà sous la forme de structures d'Église, que celles-ci soient paroissiales, régionales ou synodales. A cela s'ajoute l'existence d'une élite formée dans les institutions missionnaires bien avant l'apparition du système pur et dur de l'apartheid : évangélistes, pasteurs et instituteurs, artisans et commerçants chrétiens, agents de santé et de développement rural ; tous ont contribué à la naissance d'une « identité ethnique » commune.

Est-ce à dire que cette identité doive nécessairement aboutir à la « trahison » de l'Évangile que Maluleke semble postuler ? On peut interpréter la tranche d'histoire en question de manière différente, si l'on tient compte de l'option fondamentale d'*inculturation*, telle que les missions l'ont adoptée jadis et jusqu'à nos jours. De ce point de vue, l'identité dont on parle serait la conséquence directe d'une proclamation chrétienne adéquate, le fruit d'une bonne théologie de l'incarnation, voire l'heureux résultat d'un partage réussi parce que bien adapté à un groupe social déterminé. Dans plusieurs régions d'Afrique Australe - tout comme en Occident dans le passé - la construction d'une nation et de son identité semble avoir pris naissance dans le rassemblement préalable de familles et de clans dans une communauté chrétienne grandissante, au plan local, régional et territorial. Un tel processus (du clan à l'Église, de l'Église à la nation) pourrait représenter une « mission par attraction », sur le modèle vétéro-testamentaire du peuple de l'alliance attirant les nations au vrai Dieu par la joie de son témoignage et de ses célébrations. De plus, une communauté ecclésiale et son « dérivé » séculier ne coïncident pas forcément avec une seule ethnie ou culture ; elle peut accueillir des

personnes de langues et de coutumes diverses dans une même loyauté inclusive, en anticipation du rassemblement au même « festin du Royaume ». En résumé, on peut à juste titre assigner à « l'homogénéité » engendrée par l'activité des missionnaires suisses un coefficient positif.

Il faut néanmoins pousser l'analyse plus loin. On ne peut nier qu'une **identité ethnique** risque de s'altérer gravement. De nos jours, l'ethnicité tend à s'associer avec le racisme. Elle peut être corrompue pour servir les intérêts d'une idéologie dominante. La notion de *Volk* a pu, on le sait, mener aux horreurs de l'antisémitisme ; elle occasionne les drames contemporains de la Bosnie, du Rwanda-Burundi, du Soudan, et autres lieux tragiques de l'actualité. Rien ne saurait mieux illustrer l'ambivalence des facteurs ethniques, leur ambiguïté fondamentale. Celles-ci n'épargnent pas les principes et la pratique missionnaires, où le meilleur a parfois tourné au pire.

Un facteur d'ambivalence s'attache aussi à la notion plus générale de **culture**, qui joue un rôle si marquant de nos jours dans la réflexion missiologique. Quatre aspects positifs de l'identité culturelle, de sa flexibilité et de sa pertinence, ont retenu notre attention.

Premièrement, une personne née dans un milieu mono-ethnique peut acquérir une conscience pluriculturelle à l'âge adulte et choisir librement un style de vie « ouvert ». Sans même penser au caractère foncièrement interdépendant et global de n'importe quelle réalité culturelle, on peut se borner à rappeler la pluralité culturelle que les Églises sud-africaines doivent assumer de façon nouvelle, en période de post-apartheid. Au reste, chaque nation moderne est tenue aujourd'hui de gérer en son sein une réalité multiculturelle grandissante.

Deuxièmement, l'identité culturelle du peuple tsonga, enracinée à notre avis dans une conscience ecclésiale préalable, mérite mieux que la description de l'« instrument » qu'elle est récemment devenue en régime d'apartheid et de « développement séparé ». Maluleke aurait pu mettre en valeur, de manière plus positive qu'il ne l'a fait, les racines historiques de cette

identité, à savoir l'idéal d'une entreprise missionnaire offrant un refuge à des groupes de clans dispersés par les guerres tribales du siècle passé. Un tel effet de « rassemblement », qu'on retrouve du reste dans l'histoire de l'Église et de la nation au Lesotho, manifeste davantage la dynamique d'une proclamation évangélique conséquente qu'une « stratégie missionnaire » à courte vue.

Troisièmement, à l'instar des autres pionniers de la mission en Afrique Australe, les missionnaires suisses ont voulu transmettre le message de la Parole incarnée à une population précise, en évitant de marcher sur les brisées d'autres sociétés de mission. Ils ont suivi en cela les injonctions de la Conférence mondiale des missions de 1910 (Edimbourg), qui recommandait le principe de « zones d'action » (*comity agreement*). C'est ainsi que par leur action spirituelle, éducatrice et sociale, les Suisses réformés et leurs convertis se sont « spécialisés » dans un milieu culturel géographiquement délimité, tout en maintenant des relations d'étroite coopération avec leurs « voisins », principalement des luthériens.

Finalement, au cours de leur engagement africain, les missionnaires suisses ont été généralement amenés à se défaire peu à peu de l'arrogance culturelle typique des occidentaux (Maluleke le reconnaît lui-même et cite des noms). Ils ont découvert, et fait découvrir à leur pays d'origine, les valeurs africaines authentiques. Ils sont « tombés amoureux » de l'Afrique et de ses habitants, dans un processus d'*interculturalisation* qui rendait possible une reconnaissance et une acceptation mutuelles, d'un continent à l'autre. Ils ont ainsi présenté et défendu une nouvelle image de l'Afrique, bien avant l'effondrement du colonialisme classique, rejoignant par là bien d'autres missionnaires occidentaux à l'œuvre à leur côté. Il est évident qu'une telle interculturalisation allait plus loin et plus profond qu'une inculturation du christianisme à sens unique.

Tout cela étant dit, le phénomène péniblement concret d'une identité ethnique dénaturée demeure incontournable. Maluleke a raison de le dénoncer et de montrer que même la réalité « noble » de la culture peut se voir subtilement manipulée. Elle

revêt alors un aspect introverti, réfractaire à la vision missionnaire. Il aurait fallu néanmoins poursuivre et approfondir cette analyse : dans l'histoire de l'EPCSA dont traite Maluleke, à quel moment et en quelles circonstances la situation a-t-elle commencé à se détériorer ? Ce territoire tsonga culturellement défini (défini par le jeu ancestral des migrations ou par l'irruption de la mission, peu importe au fond), de quelle manière a-t-il pu se transformer en une entité politique dans le contexte du « développement séparé » ? Faut-il rendre certaines personnes responsables de cette évolution récente ou en chercher les causes dans un lointain passé pré-chrétien ? Pourquoi et comment l'Église presbytérienne et ses autorités ont-elles pu se voir impliquées à ce point dans la formation d'un homeland (le Gazankulu) ? Ces questions troublantes attendent encore de nouvelles réponses. Par ailleurs, l'EPCSA n'est certainement pas la seule Église sud-africaine issue d'un travail missionnaire à avoir ainsi subi des pressions politiques et négligé sa vocation prophétique. Sur ce point également, le contexte global aurait dû retenir l'attention et enrichir l'analyse.

« Création » d'une langue

Il arrive que des développements linguistiques et littéraires conduisent à des attitudes ambivalentes, tout comme dans le cas d'une conscience ethnique ou socio-culturelle. On ne saurait le nier : l'usage d'une langue (surtout si elle est minoritaire comme le tsonga) peut mener à un repli sécurisant sur soi-même. Au lieu d'offrir à une communauté chrétienne extrovertie un instrument indispensable de communication et d'enseignement, cette langue risque de devenir la marque d'un groupe d'initiés face à « ceux du dehors » ; elle constitue dès lors un réel obstacle à l'expansion missionnaire. Néanmoins, dans l'histoire de l'EPCSA de la fin du siècle dernier à nos jours, l'activité linguistique n'a certainement pas visé à jouer un tel rôle de repli.

Dans l'opinion de Maluleke, « la langue tsonga » et « la tribu tsonga » sont nées de l'activité missionnaire suisse. Or, peut-on vraiment affirmer que la langue tsonga n'existait pas avant

l'intervention des missionnaires, même pas sous la forme d'un groupe de dialectes apparentés ? Cela est moins que certain. Les traditions orales africaines s'avèrent bien plus cohérentes et solides, à l'intérieur d'une zone spécifique, que la théorie des « clans disparates » de Maluleke le laisse supposer. En outre, le passage de ces traditions du stade d'oralité au stade d'écriture implique nécessairement la sélection d'un dialecte à des fins littéraires. Dans le cas du xitsonga, il est relativement facile de suivre cette évolution à la trace, ce que l'article en discussion ne fait malheureusement pas.

Le choix initial et peu satisfaisant du dialecte xigwamba, à la périphérie du champ de mission (Valdezia, Spelonken), a bientôt été abandonné en faveur du groupe de dialectes géographiquement centraux connus sous le nom de *xidzonga* ou *xihlavi* (muhlava, nwamitwa, ngobe, khosa, nondweni, etc.), et qui enjambent les monts Libombo. C'est cette forme-là du xitsonga que l'on a utilisée pour la traduction de la première Bible complète (1907), ainsi que pour la publication persévérante d'une littérature scolaire et pastorale. Ce processus a eu des conséquences bien plus considérables, au Transvaal et au sud du Mozambique, que les tâtonnements des premiers missionnaires à la fin des années 1890, quant au statut respectif du ronga (Mozambique) et du tsonga (Transvaal).

Une autre remarque s'impose : Lorsque qu'on a codifié le donné ethnolinguistique tsonga, constamment précisé son orthographe et mis en marche la dynamique de la parole écrite, ce n'était pas uniquement pour « créer » un **outil** d'évangélisation. Il s'agissait aussi et peut-être davantage de rendre un **service** capital aux générations à venir d'une communauté africaine, au Transvaal et au Mozambique, leur fournissant ainsi une alternative autochtone à la domination des langues anglaise, afrikaans et portugaise dans la région. Cette promotion linguistique aux profondes ramifications a préparé trois millions d'Africains à affronter le 20^e siècle et ses exigences techniques ou littéraires. Un nationalisme étroit ou un repliement ethnocentrique n'en étaient pas la conséquence inévitable. Ce que

l'idéologie de l'apartheid en a momentanément fait est une autre histoire, à surmonter maintenant.

Enfin, par la publication d'une littérature générale en tsonga et dans les langues vernaculaires voisines, par son soutien à la poursuite de la traduction biblique, et par la diffusion de l'écrit, les organes responsables de l'Église presbytérienne ont prouvé qu'elles n'avaient pas à leur disposition un instrument artificiellement « construit » par les missionnaires, mais bien un moyen authentique de témoignage et de développement, au service de la population du Transvaal et du Mozambique-Sud dans son ensemble.

Stations missionnaires et biens fonciers d'Église

Il paraît assez surprenant qu'un historien et théologien de la classe de Maluleke puisse ignorer l'éventail remarquable et l'influence de « stations missionnaires » aussi réputées que Genadendal, Kuruman, Lovedale, Adams, Morija, Botshabelo, Bethesda, Tshakuma, Kilnerton, Grace Dieu, et bien d'autres encore. Au lieu de se borner à critiquer le rôle des centres missionnaires suisses (Valdezia, Elim, Shiluvane, Kuruleni, Rikatla, Chicumbane, etc), l'auteur aurait pu les situer dans l'ensemble des stations sud-africaines mentionnées ci-dessus. Au tournant du 20^e siècle, ces « capitales » historiques de la mission chrétienne en Afrique Australe formaient un étonnant réseau de « hauts-lieux », étroitement liés par un même dévouement à la cause de l'évangélisation, de l'éducation, de l'action médicale et d'une vie sociale nouveau style.

Pourquoi brosser un tableau si sombre des stations missionnaires et des *mission farms* instituées par la Mission Suisse (communautés introverties, hypocrisie de leur style de vie, manque de zèle missionnaire)? Il est carrément faux de prétendre qu'elles n'ont servi qu'à isoler les croyants de leur milieu naturel, à l'instar d'autres centres missionnaires. Le fait est que les stations missionnaires luthériennes, réformées-presbytériennes, méthodistes, anglicanes, catholiques romaines et autres ont constamment servi de base de départ pour une

foule d'enseignants, de prêtres, pasteurs et évangélistes, d'agents de santé et de développement agricole. Ce sont ces pionniers africains qui sont concrètement à l'origine du développement ecclésial, sanitaire et scolaire, dans l'ensemble du Transvaal du Nord et de l'Est, sans parler du Mozambique Sud.

Il se peut que Maluleke et ses contemporains ignorent l'une des raisons majeures qui présidèrent à l'acquisition de biens fonciers d'Église, au tournant de ce siècle : on voulait contrecarrer dans une certaine mesure l'intrusion massive des fermiers blancs dans les terres africaines traditionnelles. Comme nous l'avons rappelé plus haut, ces propriétés devinrent en partie des lieux de refuge pour personnes déplacées. Dans le cas de la Mission Suisse du moins, elles ne furent jamais exploitées commercialement au bénéfice de la société d'envoi occidentale, ou pour l'entretien des missionnaires sur place. À partir des années 1920, la moitié de la propriété de Valdezia (1000 hectares environ) fut offerte en vente à des Africains sous forme de parcelles agricoles.

Enfin, au début des années 1970, les biens fonciers de la mission au Nord du Transvaal se virent constamment menacés d'expropriation par l'État, et du déplacement en masse de leur population noire. Les communautés locales résistèrent obstinément et pour finir victorieusement à ces manœuvres gouvernementales, avec le plein appui des autorités de l'Église... et de celles du homeland ! Ces terres sont donc à disposition aujourd'hui pour de nouveaux développements ruraux ou semi-urbains. Pour quel avenir, peut-on à bon droit se demander ? Le facteur d'ambivalence risquera-t-il de se manifester de nouveau à ce sujet ? C'est ce qui se passa en tous cas au début de ce siècle, lorsque certains descendants des premiers missionnaires suisses s'installèrent dans les zones « blanches » entourant les *mission farms*, souvent dans un style typiquement colonial.

Relations Église-État

Les communautés ecclésiales nées de l'activité missionnaire suisse ont en général entretenu des relations plus que cordiales avec les chefs traditionnels au Nord et à l'Est du Transvaal, ainsi qu'au Sud du Mozambique. (Gungunyane, Magudzu, Muhlava, Mhinga, Kheto, etc). Elles ont suivi en cela les modèles de coopération établis bien des années auparavant en Afrique Australe, par exemple au Botswana ou au Lesotho (Khama, Moshweshwe). Reste à résoudre l'énigme suivante : comment une situation aussi positive que celle-là (une reconnaissance des structures politiques traditionnelles) a-t-elle pu se transformer plus récemment en collaborationnisme, dans la mesure où les descendants des chefs coutumiers de jadis sont devenus les plus sûrs protagonistes du système blanc des *homelands*, avec le soutien actif de la plupart de leurs sujets, chrétiens ou non-chrétiens ?

Voici toutefois un autre aspect des choses : les territoires occupés par la soi-disante « tribu tsonga » enjambent la frontière séparant le Transvaal du Mozambique. Ils ne coïncident donc pas avec une zone coloniale (portugaise) ou politique (*homeland* sud-africain) clairement démarquée. De plus - et Maluleke le reconnaît - les missionnaires suisses ont heureusement échappé au dilemme classique : servir les intérêts coloniaux d'une mère-patrie occidentale, ou s'y opposer. Leurs activités ont donc introduit un élément de non-conformisme politique dans l'histoire des missions en Afrique Australe. Il faut rappeler à cet égard les relations étroites entre Gungunyane et les pionniers de la Mission Suisse ou leurs convertis des Spelonken. On se souviendra également de la destinée hors du commun du président Edouard Mondlane, le fondateur du Frelimo éduqué dans l'Église presbytérienne ; ou encore de la mort tragique du pasteur Zédéchias Manganhela et de l'évangéliste José Sidumo dans les prisons portugaises. Si l'on pense à ces événements, peut-on affirmer sans autres que les chrétiens tsonga dans leur ensemble ont manqué de courage prophétique ?

Finalement, Maluleke affirme de manière plutôt cavalière que l'Église évangélique libre du canton de Vaud, « mère » de l'EPCSA, préconisait une position de neutralité face à l'État, reflétant ainsi une « tradition typiquement suisse ». La réalité historique et contemporaine est bien différente et beaucoup plus complexe que cela. En outre, notre auteur aurait intérêt à mieux connaître les aspects cantonaux de la vie ecclésiale, dans le cadre confédéral helvétique. On y retrouve l'interaction positive, dont nous parlions plus haut, entre une identité ethnique régionale et une conscience pluriculturelle nationale. Cela n'est peut-être pas sans rapport avec le genre d'idéal politique que les pionniers de la Mission Suisse ont inconsciemment « exporté » en Afrique Australe. Et pour en revenir à nos jours : l'Afrique du Sud est en train de reconstruire et de développer son existence nationale, tout en reconnaissant les entités civiques en présence, au plan local et provincial. L'expérience helvétique pourrait servir à cet égard, *mutatis mutandis*, de paradigme intéressant en termes de coopération et de tolérance.

Toujours est-il que dans ce domaine, au Sud comme au Nord, l'autosatisfaction et le manque de sens critique sont facilement source d'ambivalence ; elles réclament une vigilance constante au nom de l'Évangile, de la part des membres et des autorités de l'Église.

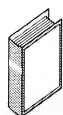
Remarques finales

Maluleke s'en prend dans son article à toute une génération de collègues et de laïcs qui selon lui auraient succombé à l'idéologie des *homelands*. Il faut certes que les péchés et les erreurs d'un passé récent soient clairement identifiés et confessés, mais les jugements d'une analyse missiologique, aussi fondés qu'ils puissent être, ne suffiront pas. On recommandera plutôt une confrontation honnête en présence de Dieu, au cours de laquelle des frères et des sœurs s'efforceront de se dire la vérité dans la charité, et de se pardonner mutuellement.

Une note positive pour conclure. On peut féliciter sincèrement Maluleke d'avoir atteint son but, qui consistait à montrer l'enjeu auquel l'EPCSA doit faire face, au sein de la nouvelle nation sud-africaine. Il lui faut réexaminer à fond sa mission et son témoignage. Une telle autocritique sous le regard du Dieu de Jésus Christ peut et doit conduire à une réconciliation sincère entre les acteurs des sombres années écoulées, avec leur cortège de luttes et de souffrances, de trahisons et d'aliénation, de divisions et d'injustice. Le témoignage des Écritures et les leçons de l'histoire le montrent bien : les intentions chrétiennes ou simplement humaines, si sincères soient-elles, sont toujours porteuses d'ambivalence. Elles ne suffisent pas à éviter la désobéissance, la rébellion, l'introversion, la perversion. Nous ne pouvons pas échapper à la réalité de notre histoire et à son ambiguïté. Nous pouvons néanmoins nous repentir et modifier nos attitudes présentes, ainsi que nos plans pour un avenir plus obéissant et vigilant.

Klauspeter BLASER, Annette KELLER, Théo SCHNEIDER
Vreni SCHNEIDER BIBER, et Ueli STUKER

RECENSIONS



HÜBSCH (Bruno, dir.)

Madagascar et le christianisme, une histoire œcuménique

Tananarive : Éd. Ambozontany et Paris : Karthala / ACCT
(Agence de coopération culturelle et technique), 1993, 520 p. –
180,00 FF

Les derniers essais synthétiques d'historiens sur le christianisme à Madagascar datent de plus de trente ans. Il était temps de combler cette lacune. Voici chose faite avec cet imposant précis d'histoire du christianisme dans la Grande Île publié en commun par des éditeurs malgaches et français.

Nous n'avons pas là un livre scientifique rébarbatif. Les chapitres sont écrits pour la plupart en style simple, il n'y a pas de notes en bas de page et la bibliographie en fin d'ouvrage est restreinte mais précise. Le souci pédagogique se manifeste également par les explications complémentaires presque toujours apportées après l'emploi d'un sigle ou d'un mot laissé en malgache, comme par le choix des nombreux documents et illustrations. Un lecteur non malgache ne sera pas perdu.

Cet important ouvrage de plus de 500 pages est le fruit du travail de 21 collaborateurs, tous universitaires de renom, malgaches ou européens, appartenant à diverses Églises chrétiennes. On aurait pu s'attendre à de multiples répétitions ou à une histoire « en miettes ». Il n'en est rien. C'est au contraire l'aspect harmonieux et cohérent de l'ensemble qui s'impose au lecteur. On devine là le gros travail fourni par le comité de lecture qu'évoque l'avant-propos, et par les éditeurs. D'autant que cette version française a été précédée d'une version malgache parue un an auparavant aux Editions Ambozontany. Les

auteurs ont composé leur texte soit en français soit en malgache, et il a fallu traduire pour l'une ou l'autre édition.

Un christianisme venu de l'étranger :

Un coup d'œil sur le plan de l'ouvrage dévoile le projet des auteurs : il s'agit plus d'une réflexion sur l'inculturation ou la contextualisation du christianisme à Madagascar que sur l'histoire événementielle des Églises. La première partie s'intitule « L'héritage des Anciens » : dans quel contexte culturel vivant l'Évangile, venu de l'extérieur, a-t-il été reçu ? Les différentes contributions retracent le parcours des migrations austronésiennes puis africaines qui ont donné naissance à la population malgache actuelle, l'apparition des divers royaumes dans l'Île à partir du 15^{ème} siècle, et les traits de la civilisation de l'oralité qui caractérise l'héritage des Anciens.

La seconde partie, « De la Palestine à l'Océan Indien » explique l'expansion du christianisme de Jérusalem jusque dans l'Océan Indien et jusqu'aux côtes de Madagascar. L'histoire des premiers contacts et tentatives missionnaires, qui ont plus ou moins rapidement avorté, est retracée depuis la « découverte » de l'Île le 10 août 1500 par un navire portugais, jusqu'à l'arrivée d'un petit groupe de la *London Missionary Society* débarqué à Tamatave en 1818.

Un christianisme malgache

Les chapitres suivants essaient de montrer comment le christianisme importé dans l'Île par des missionnaires anglais d'abord puis français auxquels se joindront des envoyés d'autres nationalités, a réussi peu à peu son acclimatation dans le contexte malgache jusqu'à devenir « étroitement lié à l'histoire du pays » comme le note la conclusion de l'ouvrage (p. 507).

Les premiers missionnaires venus d'Angleterre, avec l'île Maurice pour base arrière, apportent la Bible qu'ils se mettent très vite à traduire, des techniques et l'école. Ces deux derniers traits s'intègrent directement à la volonté hégémonique de la monarchie merina. Cependant la présence des missionnaires étrangers provoquera des réactions de rejet : leur enseignement remet en cause certaines coutumes comme la polygamie ou encore le caractère sacré de la personne royale. Dès les années 1830, les missionnaires pressentent qu'ils risquent d'être expulsés : ils se montrent plus audacieux pour baptiser des prosélytes et pour les admettre à la Cène. De 1835 à 1861, le christianisme est interdit à Madagascar, mais les communau-

tés protestantes constituées sur le type congrégationnaliste vont pouvoir durer dans la clandestinité, au prix du martyre de dizaines de convertis.

Des missionnaires français, depuis l'île de la Réunion, avaient essayé en vain de prendre contact avec la monarchie de Tananarive. Ils sont réduits à œuvrer à Sainte-Marie ou à Nosy-Be. Il leur faut attendre le décès de la reine Ranavalona I^{ère} en 1861, et la proclamation de la liberté de conscience par Radama II, pour pouvoir gagner la Grande Ile. Une nouvelle étape s'ouvre pour le christianisme, qui sera marquée par une concurrence sur fond de luttes politiques entre les protestants, les catholiques et les anglicans arrivés peu après, de même que les luthériens ou encore les quakers.

Le baptême de la reine et du premier ministre en 1869 dans l'Église protestante amène à celle-ci un afflux considérable de conversions et l'oblige à se structurer davantage. Les jésuites, bientôt aidés de religieuses, vont missionner à Tananarive mais aussi plus au Sud, jusqu'à Fianarantsoa, menant de front scolarisation et évangélisation.

Les deux guerres franco-malgaches, manifestant la volonté coloniale de la France, verront l'expulsion des missionnaires catholiques. En l'absence de prêtres, les catholiques malgaches s'organisent et prennent davantage conscience du rôle des laïcs et des religieux dans l'Église.

La fin du dix-neuvième siècle voit aussi l'apparition d'une première Église indépendante (Tranozozoro) et de communautés du Réveil (Fifohazana).

La colonisation française, qui provoqua des mouvements insurrectionnels de réaction pour protéger la patrie et les valeurs ancestrales, permit cependant aux Églises de s'organiser et de se répandre partout dans l'Ile, et ce, malgré la coloration anticléricale de la haute administration coloniale dans les premières décennies du vingtième siècle.

La formation des prêtres et des pasteurs malgaches prépare peu à peu l'émergence de communautés chrétiennes malgaches à part entière. Les Églises développent leur action scolaire et sanitaire, mais aussi la formation sociale et syndicale de leurs membres. Dès 1934, les responsables chrétiens, notamment catholiques, approuvent un juste patriotisme, et soutiennent les aspirations du peuple malgache à l'Indépendance, malgré le caractère quelquefois anti-chrétien de

l'insurrection de 1947, et la crainte soulevée par l'influence du communisme sur certains groupes politiques. Beaucoup de chrétiens, tant catholiques que protestants s'engagent dans les mouvements qui conduiront le pays à l'autonomie puis, en 1960, à l'Indépendance.

Les Églises, majoritaires sur les hautes terres centrales, demeurent minoritaires sur les côtes. Dans l'effort de construction nationale qui a suivi l'Indépendance, les chrétiens, dont beaucoup sont diplômés, ont pris une part importante. Cette participation a été favorisée pour les catholiques par la tenue du Concile Vatican II. De même, lors des événements de 1972 qui ont manifesté le souci de la malgachisation de la vie sociale, politique et économique, les Églises emboîtent le pas au mouvement national. L'épiscopat catholique annonce la tenue d'un synode national pour 1975, et les protestants accélèrent leur effort d'unité.

Dans le désarroi que créent les difficultés économiques comme la décomposition politique dans les années 1985, les Églises, qui ne représentent pourtant qu'une partie de la population, demeurent les seules structures crédibles. Ce sont elles qui vont conduire la concertation des « forces vives » du pays et aboutir à l'avènement de la troisième république malgache. Le livre, quant à lui, s'arrête en 1990, peu de mois avant le dénouement de la crise au cours de laquelle les Églises chrétiennes se sont montrés des acteurs importants de la vie du pays.

Le christianisme venu d'ailleurs a donc fait la preuve qu'il n'est pas resté étranger à la vie du pays. Il est devenu l'une des composantes de la vie nationale. Ce qui pose évidemment des questions politiques : comment les Églises sauront-elles gérer leur sortie de l'état d'exception que représente leur participation institutionnelle ces toutes dernières années à la vie politique de Madagascar ? Et des questions théologiques : comment le message évangélique peut-il garder sa pertinence et sa force prophétique, s'il se trouve trop étroitement investi dans un état donné de la situation sociale ?

Un christianisme œcuménique :

Si le christianisme a aussi bien « réussi », encore que les baptisés représentent aujourd'hui moins de la moitié de la population globale, une des causes en est certainement le mouvement œcuménique. Dès le 19^{ème} siècle, protestants, luthériens, anglicans se sont répartis géographiquement la tâche d'évangélisation. Des conférences intermissionnaires ont eu lieu, de même que des regroupements

d'Églises, favorisés à Madagascar par la distance prise dans les années 1950 par les sociétés missionnaires fondatrices, et dans le monde par les avancées du mouvement œcuménique. Ainsi l'Église de Jésus Christ à Madagascar (FJKM), réunissant Presbytériens, Congrégationalistes et Quakers, est-elle proclamée en 1968. En 1980, sept Églises ont fondé le Rassemblement des Églises Chrétiennes Indépendantes Nationales. Entre protestants et catholiques, la méfiance traditionnelle a laissé place à un désir de collaboration. Une Commission œcuménique des théologiens voit le jour en 1970 qui peu à peu préparera la création en 1980 du Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar (le FFKM) : celui-ci regroupe FJKM, luthériens, anglicans et catholiques et a montré sa présence efficace dans les événements politiques des années 1989-1993.

Cette histoire est œcuménique parce qu'elle aborde la vie des différentes Églises, mais aussi parce qu'elle permet à chaque chrétien de prendre conscience plus clairement que l'histoire des autres confessions est aussi la sienne.

Pour terminer, j'exprimerai deux regrets. D'une part, l'ouvrage s'arrête en 1990. Comme l'indique l'avant-propos, il faudra lui donner une suite pour préciser le rôle des Églises dans les derniers événements. D'autre part, la place réservée à l'histoire de l'évangélisation dans les provinces est trop restreinte. Là encore, il faudra continuer le travail, notamment par des recherches historiques régionales qui n'en sont encore qu'à leurs débuts. Mes regrets sont donc des invitations à poursuivre, dans la même ligne.

Jean-Marie AUBERT

A paraître en 1995

Traduction française de l'ouvrage majeur de David J. Bosch

Transforming Mission

Voir à ce sujet l'éditorial dans le n° 27

Deux personnes rejoignent l'équipe rédactionnelle de Perspectives Missionnaires : Jean-François Zorn, déjà connu de nos lecteurs (voir l'éditorial du n° 26), ainsi que Jean-Marie Aubert, dont vous lirez les contributions dans ce numéro.