

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

30
1995

Sommaire

	Page
Éditorial	
Tout com-prendre ou se laisser sur-prendre ?	
Philippe CHANSON	3
Dons de l'esprit, divisions entre chrétiens et enjeu pour la mission	
Jacques MATTHEY	7
Apprendre la langue de Jésus Christ, le frère étranger	
Benedict SCHUBERT	23
Mission, Église et Prophétie, à partir du cas de Madagascar	
P. Jean-Marie AUBERT	39
Églises en dissémination et perspectives missionnaires	
Henri FISCHER	55
Recensions	70
Nouvelles	77

Tout com-prendre ou se laisser sur-prendre ?

Philippe CHANSON

Je situe mes propos derrière la luminosité fatale des terres caraïbes qui hantent toujours nos rêves exotiques de sables fauves et d'eaux turquoises léchées par l'ombre des cocotiers flambés au lustre rouge du soir. Et j'avance qu'ils pourraient bien résonner d'un écho identique pour nombre d'ex-terres coloniales.

Hier, dès Colomb, aveuglés par nos « découvertes », nous avons d'abord tout conjugué avec le verbe **prendre**. Un rapt hallucinant de terres et de vies humaines réduites, selon le romancier haïtien René Depestre, « à l'état de combustibles biologiques » destinés à faire fonctionner les plantations pour le seul bénéfice de l'Europe. Tout fut sommé, pillé, nommé ou renommé, baptisé, parqué et marqué du sceau de l'appropriation. Et l'Église, on le sait, louvoyant entre le fouet et la croix, ne fut pas en reste dans ce violent processus d'acculturation.

Puis, avant-hier, dès l'Abolition, notre post-colonialisme récupérateur jouant de tous les arbitraires privilégia le verbe **apprendre**. Apprendre faisait miroiter tous les privilèges et participait à la lente remontée identitaire des générations de la traite. Non sans une âpre prétention à moraliser l'âme nègre rescapée comme à « penser pour les Nègres », selon le vert reproche de l'écrivain guadeloupéen Daniel Maximin. De tout cela, l'École et l'Église furent les instruments efficaces. Et entre nos mains d'anciens maîtres, ces outils affûtés de paternalisme ne firent que renforcer la dépendance, l'assimilation, et une forme certaine d'aliénation en rapportant les programmes des doctes Instituts et Facultés à nos seules règles métriques occidentales.

Et voilà qu'aujourd'hui, face aux sauts et soubresauts des indépendances politiques, face à la poussée des intelligentsias fécondées par notre « apprendre », face à la naissance de ce qu'on appelle l'indigénisme, face aux fièvres de l'inculturation et à l'avènement des théologies contextuelles, facteurs devant lesquels nous avons répondu par la prise de conscience du sens de la responsabilisation, de la délégation et du partenariat contre l'assistanat, il s'agit de substituer aux verbes prendre et apprendre, celui de **comprendre**.

Persuadé d'avoir retenu la leçon de l'Histoire, j'ai moi-même arpenté les aires créolophones des Antilles-Guyane bardé de mes bonnes intentions péda-go-stratégiques pour comprendre et assumer un compagnonnage jusqu'au jour où le philosophe martiniquais Edouard Glissant, bouscula mes certitudes les plus triomphantes en écrivant ceci :

« Le question posée est la suivante : dans la magnifique perspective des cultures occidentales organisées autour de la notion de transparence, c'est-à-dire de la notion de compréhension, "comprendre", je prends avec moi, je comprends un être ou une notion, ou une culture, n'y-a-t-il pas cette autre notion, celle de prendre, d'accaparer ? Et le génie de l'Occident a été de nous faire accepter cela, de nous faire accepter sans révision que comprendre, c'était l'opération la plus élevée qui puisse exister pour l'esprit humain. Et moi je dis que ce génie est un génie trompeur, parce que dans **comprendre** il y a l'intention de prendre, de soumettre ce que l'on comprend à l'aune, à l'échelle de sa propre mesure et de sa propre transparence ». Et Glissant ajoute : « Tant que ce pas n'aura pas été franchi, tant qu'on sera réduit au modèle du comprendre, qui a donné tant de missionnaires (on comprend les gens, on leur vient en aide, tout en entretenant le fossé de l'incompréhension par cette compréhension même), tant qu'on n'aura pas accepté l'opacité des peuples, on ne pourra pas s'opposer aux ténèbres de l'intolérance. »¹

Dans tout le contexte de méfiance à l'égard de nos bonnes volontés, Glissant veut nous instruire sur les pièges que recèle ce fameux concept de **compréhension**. Il ne dit pas qu'il faut l'abolir, il dit qu'il faut le réviser, le compléter par une sensibilité à l'opaque, c'est-à-dire à tout ce qui n'est pas réductible à notre

ancestrale manie de tout vouloir rationaliser, englober, cerner, discuter, expliquer, en une formule : maîtriser pour régenter. Bref, il nous invite à dépasser une fois pour toutes ce qu'il appelle « les anciennes hiérarchies civilisationnelles » qui organisent ces « échelles d'accession à l'humain ».

Qu'est-ce à dire encore ? Qu'il ne suffit pas seulement de comprendre un peuple ou une culture pour les respecter, les fréquenter, les aimer et travailler en leur sein (car dans comprendre, comme d'ailleurs dans ap-prendre, il y a donc toujours ce « prendre » tentateur et réducteur), mais qu'il nous faut accepter que tout peuple et toute culture nous opposent quelque chose d'irréductible et d'opaque que nous devons positivement intégrer dans le paysage de nos relations.

Dans la même veine, David Bosch, dans sa « somme » missiologique, a lui aussi fort bien souligné qu'en tentant de comprendre les tracées de l'inculturation, les Églises missionnaires mères occidentales, déjà culpabilisées par les impairs de leur propre histoire, ont été le plus souvent désemparées et désécurisées par les reprises inédites et revendicatrices de l'Évangile sur les modes d'expression autonomes et polymorphes de la *black theology*, de la théologie de la libération, des théologies africaines et asiatiques, des théologies de la réconciliation, de la reconstruction, etc.². Autrement dit, les Églises occidentales peinent à accepter qu'après avoir beaucoup prêché, catéchisé et imposé, ceux qui ont reçu l'Évangile « canonique » nous le renvoient différent en nous le resservant résistant, décapé, débordant, tout neuf ou même éblouissant.

C'est là oublier que si l'Évangile reste rivé à son noyau christique transcendant qui est sa spécificité indépassable et inaliénable (condition sine qua non pour préserver des illuminismes et pseudo-christianismes), il peut, par contre, dans son expression contingente, inculturée, s'offrir dans la plus vaste diversité des modèles possibles.

Aussi je me demande parfois si la tâche de la mission et de la missiologie occidentale, aujourd'hui, n'est pas tout simplement de regarder et d'écouter. De laisser Dieu être Dieu, c'est-à-dire de laisser l'autre dire Dieu et laisser Dieu se dire Autre au cœur de l'humain. Et donc de retenir nos ancres et nos réflexes de Colomb

pour laisser le souffle de l'Esprit gonfler d'autres voiles. Il ne s'agit pas ici d'idéologiser la culture, mais de laisser à l'Évangile, par l'Esprit, sa force secrète de subversion capable de susciter comme de ressusciter des attitudes et des aptitudes nouvelles, prophétiques, dans toute culture.

Laisser agir l'Invisible et l'Indicible n'est pas tant com-prendre que se laisser **sur-prendre** par quelque chose qui vient d'un ailleurs. La foi et l'espérance ne sont-elles pas nées au bord d'un tombeau vide, en totale surprise, au-delà de tout com-prendre ?

Philippe CHANSON

Notes

¹ Edouard GLISSANT, « Le chaos-monde, l'oral et l'écrit », *Écrire la « parole de nuit »*. *La nouvelle littérature antillaise*, collectif rassemblé par Ralph Ludwig, Paris, Gallimard, 1984 (Folio-essais, 239), pp. 111-129.

² David J. BOSCH, dans son « Introduction » sur la crise contemporaine de la mission et dans son paragraphe sur « Mission et inculturation », *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève : Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, pp. 11s et 599s.

Après ses études à la Faculté de théologie de Genève, Philippe Chanson a dirigé l'Atelier Guyanais de Théologie de 1987 à 1994. Actuellement, il est pasteur de l'Église Protestante Nationale de Genève, tout en poursuivant des recherches dans le domaine de l'inculturation du christianisme. Il s'intéresse particulièrement à la perception de Dieu dans le terrain créole caraïbéen. Il est membre de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM).

Dons de l'esprit, divisions entre chrétiens et enjeu pour la mission *

Jacques MATTHEY

I CORINTHIENS 12, VERSETS 1 À 11

Introduction et thèse principale (vv. 1-3)

v. 1 – Au sujet des dons de l'Esprit, je ne veux pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance.

Formellement, dans ce verset, Paul aborde un nouveau sujet qui, en fait, introduit l'ensemble des chapitres 12 à 14. Toutefois, d'un point de vue théologique et spirituel, ce qu'il écrit fait quand même bien suite au chapitre 11, où il est question de la Sainte Cène. On peut très bien lire tout ce qui suit comme une mise en pratique ecclésiale du partage du pain et du vin : le fait de prendre ensemble la Cène a des implications dans la vie de la communauté.

Paul répond probablement à une question qui lui a été transmise par les Corinthiens, comme c'est par exemple le cas

* Cet article est une version remaniée d'une étude biblique présentée en mai 1993 à Genève dans le cadre d'un séminaire de l'Alliance réformée mondiale sur le thème « Mission et Unité », qui s'est tenu au Foyer John Knox. Les participants se sont interrogés sur les origines et les implications de la tendance particulière à la division dans le cadre des Églises de type réformé.

au verset 1 du chapitre 7 («venons-en à ce que vous m'avez écrit»). Il est aussi possible qu'il aborde le sujet parce qu'il connaît suffisamment bien le terrain. Toujours est-il qu'il touche là à un problème délicat et fondamental.

En effet, il semble bien que la communauté de Corinthe ait été en butte à la discorde, voire même à la division. Dès le début de l'épître, Paul conteste l'importance qu'ont pris des «partis» ou groupements qui se rattachaient probablement à des figures missionnaires ou à des pères spirituels (Paul, Apollos, Céphas, etc.). L'histoire de l'Église a, par la suite, confirmé qu'un lien trop exclusif à une personne ou un groupe missionnaire précis pouvait être une cause de division entre chrétiens.

Au chapitre 11, Paul a dû remettre à l'ordre les «paroisiens» à propos des scissions existant entre riches et pauvres en leur montrant les conséquences que cet état de fait a sur la vie de l'Église.

Le problème que Paul aborde touche à l'orgueil spirituel. Il semble bien que certains Corinthiens se considéraient comme des chrétiens «purs» ou «véritables», parce que remplis d'Esprit Saint, et qu'ils traitaient les autres avec mépris parce que dépourvus de dons spirituels aussi élevés. Dans l'ensemble des chapitres 12 à 14, il semble bien que l'apôtre veuille mettre un terme aux sentiments de supériorité chrétienne des uns par rapport aux autres.

A aucun moment, cependant, il ne contestera la réalité des manifestations extatiques ou charismatiques au sein de l'Église de Corinthe. Il ne dira pas non plus qu'elles sont une mauvaise chose en soi. Le point qui lui tient à cœur, et qui sous-tend d'ailleurs toute sa théologie, est la contestation de tout orgueil théologique ou spirituel : des chrétiens vivant ou ayant vécu des expériences particulièrement fortes n'ont pas le droit pour autant de s'estimer «meilleurs» que les autres, de croire qu'ils ont mieux compris l'Évangile, de penser qu'ils sont plus proches du Christ que ceux et celles qui n'ont pas bénéficié des mêmes sortes de manifestations spirituelles.

[...] je ne veux pas [...] que vous soyez dans l'ignorance

Paul utilise un langage ferme : dès le début de sa démonstration, il avertit ceux qui seraient enclins à ne pas le suivre qu'ils ne « connaissent » pas la vérité de l'Évangile. Or, certains de ses destinataires pensaient posséder la « connaissance » qu'ils voyaient comme le bien suprême.

v. 2 – Vous savez que, lorsque vous étiez païens, vous étiez entraînés, comme au hasard, vers les idoles muettes.

Dès le début de son argumentation, Paul passe à l'essentiel, et pour cela, il évoque le passé religieux des Corinthiens : ils étaient des hommes et des femmes soumis aux idoles, aux fausses divinités, aux démons (comme Paul les qualifiait en 10:19s) et ont fait, grâce à l'Évangile, l'expérience d'une libération de cet asservissement.

La référence aux « idoles muettes » rappelle les thèmes de la prédication missionnaire juive. C'est peut-être également une évocation du contenu de l'évangélisation pratiquée par Paul et ses compagnons, tout au début de la mission à Corinthe. Ailleurs, Paul résume en effet sa propre prédication ainsi :

Car chacun raconte, en parlant de nous, quel accueil vous nous avez fait, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu en vous détournant des idoles, pour servir le Dieu vivant et véritable et pour attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous arrache à la colère qui vient. (1 Thess 1 : 9-10)

L'« ancienne » vie des Corinthiens était caractérisée par l'emprise de forces spirituelles ou même démoniaques, par la manipulation, voire la magie que ces pouvoirs asservissants utilisaient pour les attirer, et par le mutisme de ces idoles qui ne leur adressaient pas de vocation et ne les appelaient pas à une décision responsable.

Pour Paul, le passage d'une telle situation de dépendance à la vie dans la liberté chrétienne est le trait fondamental qui distingue le passé du présent et dont les Corinthiens doivent faire mémoire. Par ce rappel, il veut leur faire sentir que la

libération qu'ils ont vécue a des conséquences pour leur vie communautaire et le respect qu'ils se doivent les uns aux autres. La division essentielle est entre leur passé de prisonniers des idoles et leur présent de disciples libérés. Le reste importe peu et ne saurait être cause de division ou de mépris.

v. 3 – C'est pourquoi je vous le déclare : personne, parlant sous l'influence de l'Esprit de Dieu, ne dit : « Maudit soit Jésus » et nul ne peut dire « Jésus est Seigneur » si ce n'est par l'Esprit Saint.

Paul trace ici clairement la seule ligne de démarcation qui compte à ses yeux : l'acceptation ou le rejet de Jésus-Christ comme Seigneur.

Dans le détail, le texte reste touffu. Les historiens se demandent notamment à quoi exactement Paul fait allusion quand il affirme que quelqu'un dit « Maudit soit Jésus ». Fait-il allusion à des excès de langage ? A des cérémonies cultuelles païennes comportant de telles exclamations solennelles de gens qui renieraient leur appartenance à l'Église ? On n'a pas trouvé de trace de telles cérémonies dans les documents de l'époque. Le parallélisme avec la confession de foi qui suit indique cependant qu'il peut s'agir d'une formule de refus solennel d'appartenance au Christ.

Le mot « anathème » (= « maudit ») apparaît plus loin dans l'épître : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème » (16:22). Mais là, c'est la communauté qui est invitée à exclure une personne. En Marc 14:71, par contre, Pierre se distance de Jésus en jurant avec imprécation qu'il ne le connaît pas. En grec, le verbe vient de la racine « anathème ». Il s'agit là donc d'un reniement public. C'est le sens qui conviendrait le mieux.

Paul rappelle donc assez solennellement qu'en matière de vie communautaire, il y a une seule distinction pertinente : l'attitude vis-à-vis de la personne du Christ. On ne saurait être « inspiré » par l'Esprit de Dieu, le Créateur, si l'on se désolidarise fondamentalement et publiquement de la personne de Jésus.

Le verset peut aussi être pris dans son sens « positif » qui reprend ce que l'auteur disait déjà en 3 : 16 : tous les chrétiens sont habités par l'Esprit. Toutes et tous. Paul le répète au verset 13 :

Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit.

Par cette affirmation, Paul apporte un élément fondamental pour la compréhension du sujet présenté au verset 1. Il n'y a pas de chrétiens qui soit, par principe, exclu de la participation aux dons de l'Esprit. Tout être humain qui confesse reconnaître la présence de Dieu en la personne de Jésus de Nazareth, toute personne qui place sa confiance totale en Jésus en le confessant Christ, est « spirituelle », inspirée de l'Esprit de Dieu, pleine de ses dons.

La confession de foi citée par Paul est peut-être la première que le christianisme ait retenue, une des plus simples et des plus courtes, en tout cas. Ce n'est pas la formulation exacte qui semble compter, mais le fait de se déclarer pour ou contre Jésus, d'attester son appartenance au Christ. A ce propos, l'histoire de la mission et de l'Église est un solide contre-témoignage. Combien de divisions importantes entre Églises – et notamment entre Églises protestantes, évangéliques et bibliques – tiennent à l'adoption de textes de confession de foi bien plus élaborés, compliqués et marqués par le contexte culturel et politique ambiants ! Des Églises se refusent la communion à la même table ou l'échange de ministres pour des raisons théologiques qui n'ont rien à voir avec cette confession de foi fondamentale. Si l'on se base sur ce texte biblique précis, on constate que la plupart des divisions entre chrétiens – entre chrétiens protestants spécialement – sont dépourvues de fondement. Elles ne peuvent donc que relever de l'orgueil humain, qu'il soit individuel ou communautaire. Car la seule chose essentielle pour Paul est, ainsi qu'il l'avait déjà dit au début de sa lettre :

J'ai décidé de ne rien savoir parmi vous, sinon Jésus Christ et Jésus Christ crucifié. (2 : 2)

Si l'on reprend les versets 2 et 3, l'essentiel de la mission consiste donc à offrir aux hommes, aux femmes et aux enfants cette possibilité que donne l'Évangile de passer d'une existence soumise à des puissances néfastes, déshumanisantes et sans parole de vie à une existence marquée par la foi, la confiance totale en Jésus Christ confessé comme Seigneur.

Toutefois, si le texte de 1 Corinthiens 12 relativise les sujets de division qu'il peut y avoir entre nous, il n'en pose pas moins des limites intéressantes pour la discussion missiologique actuelle. En effet, on ne peut sans autre affirmer que tout mouvement religieux, culturel, social ou politique, est inspiré de l'Esprit de Dieu. Certes, pour faire une théologie correcte et plus exhaustive de la présence de l'Esprit dans le monde, il faudrait se référer à bien d'autres passages de la Bible. Mais celui-ci affirme en tout cas que l'Esprit de Dieu ne saurait inciter les hommes et les femmes de notre temps à se distancer fondamentalement de Jésus. De ce fait, nous ne pouvons pas voir un signe, une manifestation de l'Esprit dans des mouvements où la relation à Jésus n'est plus centrale, que ce soit dans ou hors de l'Église. Sur ce point, les différents auteurs du Nouveau Testament s'accordent. L'Esprit de Dieu ne saurait inciter les hommes à se désolidariser de Jésus.

Cependant, il faut éviter de surinterpréter. Pour cela, il suffit de se souvenir que Pierre, tout en ayant renié publiquement Jésus, a été réintégré dans la communauté et y a même reçu un rôle éminent. De plus, il faut bien voir que 1 Corinthiens n'évoque pas la situation de personnes qui ne seraient pas vraiment « confessantes » sans être ouvertement hostiles au Christ. Le texte présente certes la confession comme un critère de distinction net. Mais ne l'aiguisons pas davantage encore. Cela ne ferait que provoquer... des divisions.

Simplifier serait tout aussi dangereux. Paul lui-même, dans l'épître aux Galates ou dans la Deuxième aux Corinthiens, se défend avec virulence contre des Évangiles qui détournent les

hommes de l'essentiel tout en prétextant se référer au Christ. Il n'y a qu'un critère pour Paul : l'attachement et la confiance totale qu'un être humain place par la foi en Jésus Christ en qui il se sait accueilli gratuitement par Dieu lui-même. Mais l'apôtre tient à ce qu'on en tire les conséquences. Il se dit prêt à lutter pour cette cause comme il se battra contre toute tentative de rendre l'œuvre du Christ, sa mort sur la croix, inutile. Certains prédicateurs suggéraient en effet aux Galates de redonner de l'importance religieuse à des règles dont ils s'étaient libérés. Peut-être qu'à Corinthe, certains membres de l'Église vivaient des expériences spirituelles tellement fascinantes qu'ils en arrivaient à se passer du Christ pour être finalement réduits à une sorte d'esclavage par des forces spirituelles.

La question posée par ces versets 1 à 3 reste actuelle : pourquoi la confession de foi du verset 3 – ou une autre équivalente – ne suffit-elle pas pour que toutes les Églises se reconnaissent mutuellement et acceptent de collaborer entre elles plutôt que de se concurrencer ? A commencer par celles qui, protestantes, se réfèrent volontiers à la Bible comme règle de foi et d'organisation d'Église.

Partage œcuménique des ressources par Dieu

Les versets 4 à 6 sont un développement succinct de l'affirmation centrale de Paul, avec cette alternance entre « diversité » des manifestations et « même » origine. En rappelant quelle est la finalité des dons reçus, le verset 7 sert aussi de transition avec les exemples qui suivent et qui montrent à quel point les charismes sont diversement distribués et largement répandus. Dieu en personne a voulu partager entre tous les charismes, services ou ministères. Il y a ainsi comme une volonté « démocratique » en Lui qui n'a pas choisi de réserver des dons particulièrement importants à certains et de ne rien laisser pour d'autres. Remarquons en passant qu'on trouve là la justification théologique, enracinée dans la volonté et la mission de Dieu lui-même, de l'organisation de l'Église en une structure non hiérarchique et d'une participation de tous dans la recherche, la

définition et la mise en place des options pour la mission et le témoignage.

Paul veut justement dévoiler l'orgueil implicite de ceux et celles parmi les Corinthiens qui pensent être « mieux servis » par l'Esprit que d'autres. A trois reprises, dans les versets 4 à 6, il décrit ce qu'on peut appeler un « partage œcuménique et démocratique des ressources par Dieu ».

v. 4 – Il y a diversité de dons (« charismes »), mais c'est le même Esprit

Le mot « charisme », du grec *charisma*, qui signifie grâce, rappelle à point venu que l'origine de tout don spirituel se trouve dans la grâce de Dieu. Toute expérience spirituelle spéciale est « reçue » et ne peut faire l'objet d'aucune prétention particulière ni d'aucune gloire. C'est bien ce que Paul disait déjà en 4 : 7 : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'enorgueillir comme si tu ne l'avais pas reçu ? »

v. 5 – Il y a diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur

Les vocations, ministères et services eux aussi sont largement répandus dans l'Église et sont très divers. Le terme « *diakoniai* » renvoie dos à dos nos oppositions habituelles. Il peut en effet désigner le service des plus pauvres, des petits ou l'évangélisation, la proclamation de la parole, et même, chez Paul, l'apostolat missionnaire. Le texte dit bien que dans la suivance du Seigneur, il y a diversité d'engagements diaconaux ou missionnaires, sans établir de priorité (!). Alors, pourquoi la théologie missionnaire remplit-elle des livres pour prouver qu'un ministère est plus authentique ou plus évangélique qu'un autre ? Pourquoi faut-il qu'il y ait, de par le monde, tant de grands mouvements missionnaires qui aient tant de peine à collaborer avec d'autres, sinon sur tout, du moins sur des projets concrets ? Même en mission, l'orgueil supprime parfois l'humilité.

v. 6 – (il y a) divers modes d'action, mais c'est le même Dieu qui produit tout en tous

Cette dernière partie de la phrase se présente comme une synthèse des deux premières. Les mots utilisés ici par Paul se retrouvent en Galates 2:8 pour désigner le ministère de proclamation, et en Galates 3:5 en relation avec les miracles et guérisons. Et la fin du verset présente comme un élargissement de l'horizon au Dieu créateur, avec une formule généralisante.

Cette belle phrase de l'apôtre fait transparaître une perception « trinaire » pour ne pas dire « trinitaire » de l'action divine. Il n'est pas sans intérêt de mettre en relation telle activité ou tel don soit avec l'Esprit, soit avec le Christ, soit avec Dieu. Mais on aurait tort de presser l'argument pour en faire une élaboration théologique trop poussée. Le verset 6, ou plus bas le verset 11, nous en empêchent. Mais il faut se rendre compte que dans le déroulement de son argumentation, Paul introduit une référence théologique à l'ensemble des manifestations et actions de Dieu avant de se référer à celles qui sont spécifiques à Corinthe. C'est comme une mise en garde : jamais on ne peut rendre l'Esprit indépendant de la référence à Jésus, le Christ crucifié et élevé, et de la référence à Dieu, le créateur de toute chose. Toute pneumatologie « sauvage » est donc exclue.

Exemples plus concrets connus des Corinthiens (vv. 7-11)

v. 7 – Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous

Chaque chrétien est donc invité à reconnaître que l'autre a également reçu un don, participe également à la connaissance de la vérité. Paul l'affirme tout en décrivant à quel point les formes prises par l'Esprit pour manifester son activité peuvent être différentes en aspect et en intensité d'une personne à l'autre. Cela relativise évidemment la perception que chacun a de la vérité de Dieu, n'ayant reçu qu'un don particulier et non tous les dons. Une personne chrétienne, un groupe ou une communauté (comme ceux de Corinthe), quand ils sont seuls,

courent le risque de n'avoir qu'une vision restreinte, voire réductrice de l'activité de Dieu dans l'Église et dans le monde. Le dialogue œcuménique ou interconfessionnel paraît donc vital pour l'Église et indispensable à la connaissance de la plénitude des manifestations par lesquelles l'Esprit agit, par lesquelles Dieu exerce sa mission.

Si Dieu a ainsi décidé de partager ses dons entre toutes et tous, en tant que chrétiens, nous sommes appelés à notre tour à nous mettre ensemble, à vivre unis, pour que l'Église – et le monde ! – n'ait pas une vue partielle de l'Évangile qui dépende du contexte culturel et confessionnel dans lequel il est présenté, mais puisse connaître la plénitude de la richesse de Dieu.

Ce partage des dons, des charismes, a pour but l'édification du corps du Christ, le « bien commun » de l'Église. Paul va y consacrer une part importante des chapitres 12 à 14 de cette lettre. L'énergie spirituelle, les signes, les ministères, les vocations reçues par les membres de l'Église n'ont pas pour objectif principal de leur faire vivre personnellement des expériences religieuses fantastiques (même si ce n'est pas à négliger). Tout ce que l'Esprit donne doit servir au renforcement, à l'approfondissement des relations au sein du corps du Christ, à l'amélioration de la qualité de la vie communautaire. On a là comme un écho de 10 : 23-24 :

« Tout est permis », mais tout ne nous convient pas ; « tout est permis », mais tout n'édifie pas. Que nul ne cherche son propre intérêt, mais celui d'autrui.

Plus explicitement, la répartition démocratique et la diversité des dons de l'Esprit doivent contribuer à la formation théologique, à une meilleure connaissance de la richesse de Dieu, ainsi qu'à un resserrement des relations dans l'Église, avec un respect particulier pour les plus humbles. Les différents aspects de la mise en pratique de l'unité donnée par le Christ sont traités dans la suite des chapitres 12 à 14, dont le cœur se situe en 1 Corinthiens 13, le poème sur l'amour.

v. 8 – L'Esprit donne un message de sagesse à l'un et de science à l'autre

La « parole de sagesse » et la « parole de connaissance » dont Paul parle sont difficiles distinguer. Peut-être que la « parole de sagesse » fait ici allusion à la formulation du mystère de la volonté de Dieu qui place une croix au cœur de l'histoire du monde (cf. 1 : 18-25 ; 2 : 6-10 ; 4 : 1). C'est ce que l'épître aux Éphésiens développe en 3 : 4-6, par exemple. Aujourd'hui, dans la réflexion théologique, on parle de « mission de Dieu » pour ancrer tout programme, tout témoignage et toute vie dans le plan même de Dieu qui restera pour nous toujours mystère, mais dont nous savons, grâce à Paul notamment, que la croix est au centre.

La « parole de connaissance », elle, pourrait être comprise comme un enseignement ou une réflexion sur des questions concrètes de vie chrétienne à Corinthe, que ce soit les viandes sacrifiées ou l'éthique dans les relations entre hommes et femmes.

Dans les deux cas, il s'agit de parole, donc de transmission orale et compréhensible du contenu de l'Évangile, ainsi que d'une réflexion ou d'une méditation. Elle relève d'un ministère théologique. En opposition au monde des idoles muettes dans lequel seule l'extase ou le sentiment religieux suffisent, dans l'Église, il faut expliquer, prêcher, faire comprendre. Hommes et femmes sont invités à faire usage de leurs capacités intellectuelles et de communication pour comprendre, puis partager avec d'autres ce que Dieu a choisi de révéler.

v. 9 – à un autre, le même Esprit donne la foi, à un autre encore, le seul et même Esprit accorde des dons de guérison

Dans la première partie de ce verset, il semble bien que Paul parle d'une foi particulièrement puissante, forte, impressionnante. Il fait écho à cela un peu plus loin, en 13 : 2, quand il évoque la « foi la plus totale, celle qui transporte les montagnes », en référence à une parole bien connue de Jésus. Même si cela gêne passablement notre théologie protestante, Dieu

semble bien faire des distinctions entre chrétiens dans la mesure de foi qu'Il accorde aux uns et aux autres. (On trouve une idée semblable en Romains 12 : 3 et 14 : 1). C'est une réalité que toutes les paroisses connaissent : certains ont une foi apparemment plus « solide » ou plus « rayonnante » que d'autres. Tel homme, telle femme peut mieux exprimer publiquement sa conviction que d'autres. Il y a des membres de l'Église qui passent beaucoup plus souvent que d'autres par des périodes de doute grave, de crise de foi.

Paul l'admet également chez les Corinthiens en disant que tous n'ont pas reçu le don de la foi avec la même intensité. Dans le cours de son argumentation, il veut surtout dire qu'il n'est pas besoin d'avoir une foi qui « déplace les montagnes » pour être habité par l'Esprit. Et il est assez provoquant de penser que Paul distingue ceux qui ont une foi particulièrement forte de ceux qui peuvent accomplir des miracles ou qui ont le don de parler en langues. Cela aura probablement déplu à plus d'un au temps de Paul ! Il veut dire à tous que les uns ne sont pas pour autant meilleurs chrétiens que les autres et ne peuvent « revendiquer » l'Esprit pour eux seuls.

L'orgueil spirituel chrétien contre lequel Paul se battait vigoureusement n'a pas disparu durant les deux mille ans d'histoire de la mission. Charismatiques et œcuméniques, chrétiens se disant bibliques ou libéraux, évangéliques et conciliaires, continuent de mesurer la foi des autres à leur propre aune, comme si le seul critère ne restait pas la confession simple du v. 3. Les réformateurs ont eu beau proclamer le salut par la foi seule (*sola fide*), les humains n'ont de cesse qu'ils n'aient pu y ajouter quelques critères supplémentaires leur donnant à eux, à leur groupe, le beau rôle et jetant le soupçon sur ceux qui croient, pensent, agissent autrement, que ce soit pour des raisons culturelles, politiques, économiques ou théologiques.

Les dons de guérison et d'exorcisme étaient vraisemblablement très répandus à Corinthe, comme d'ailleurs parmi les chrétiens de Palestine, ainsi qu'en témoignent les Évangiles synoptiques (Matt 10 et Luc 10, par exemple). On peut même

les considérer comme l'une des manifestations importantes de la première mission, expression du pouvoir de vie libéré par l'approche du règne de Dieu. Paul considère les guérisons comme des signes distinctifs de l'apostolat (Rom 15 : 19 et 2 Cor 12 : 12). Il n'est donc pas question de contester la réalité de ces dons, ni leur importance pour le témoignage chrétien.

v. 10 – à un autre le pouvoir de faire des miracles, à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits, à un autre le don de parler en langues, à un autre encore celui de les interpréter

La prophétie dont il est question ici n'est pas identique à celle que l'on trouve dans l'Ancien Testament. Il s'agit moins d'une proclamation préparée et publique que d'une inspiration immédiate par l'Esprit, enthousiaste, mais avec un but de communication intelligible. La prophétie conteste (14 : 24), elle encourage ou édifie (14 : 3-4). Comme Paul insiste beaucoup sur la formation du peuple de Dieu, sur la compréhension des choses de la foi, la prophétie prend donc pour lui une place importante. C'est à la prophétie que doit tendre toute quête de dons spirituels (cf. 14 : 1 et 39). Elle est prioritaire.

La pointe de l'argumentation de Paul a une résonance plutôt critique. Dans le contexte européen actuel où tant de personnes sont engagées dans une quête du bonheur individuel par des voies de sagesse ou de connaissance plus ou moins ésotériques, Paul renvoie les « spirituels » et les mystiques à leur insertion communautaire et au bien commun. Dieu accorde les vrais dons parce qu'Il a un projet, une mission, dans et pour le monde, et que son horizon inclut toute l'humanité, et même la création entière. En ce sens, d'un point de vue paulinien, il n'y a pas de don spirituel sans vocation, pas de charisme sans mission.

Le « discernement des esprits » est vraisemblablement la faculté d'examiner des prédicateurs ou des exaltés pour distinguer les vrais des charlatans. Les faux prophètes étaient une réalité, et les versets 2 à 3 que nous avons vus montrent bien que des dangers spirituels pouvaient à tout moment menacer l'Église. C'est pourquoi le prophète doit être soumis

à un jugement démocratique : « quant aux prophéties, que deux ou trois prennent la parole et que les autres jugent » (14 : 29). Que dans cette tâche délicate, certains aient plus de talents que d'autres n'étonnera personne. Là encore, ce qui frappe, c'est le manque total de hiérarchisation : les dons sont partagés selon le bon vouloir de Dieu et ne semblent pas (encore) figés par un rattachement à telle ou telle fonction ecclésiastique.

Le don de parler en langues vient bien tard dans la liste. Ce n'est peut-être pas un hasard. Paul rappelle dans le contexte particulier des débats à Corinthe que les dons de ce type ne sont pas les seuls que l'Esprit ait répandus ni même nécessairement les plus importants. Il adresse probablement ce message à des membres ou des groupes charismatiques de l'Église convaincus d'être les seuls vrais « spirituels » ou les seuls à avoir reçu les dons de l'Esprit auxquels le verset 1 faisait allusion. Des communautés ou groupes charismatiques ne sauraient prétendre être plus proches de l'Esprit que des communautés plus tranquilles. Et vice-versa d'ailleurs (!).

Il n'y a pas qu'un don essentiel de l'Esprit qui serait l'extase et le parler en langues. Faut-il rappeler que cela ressort du plus fameux des récits de Pentecôte lui-même (Act 2), dans lequel l'effusion de l'Esprit produit certes le parler en langues, mais aussi le partage spirituel, théologique, économique, le partage de tout, au sein de la communauté qui naît à ce moment-là (Act 2 : 1-47).

Paul ne renie pas ces expériences spirituelles et interdit même qu'on les combatte (14 : 39). Elles sont – aussi – manifestation de l'Esprit de Dieu. Mais selon le critère de l'édification (v. 7) le parler en langues à lui seul ne sert pas à grand-chose, puisqu'on ne comprend rien. Il doit donc être lié soit à la prophétie, soit à l'interprétation.

L'interprétation est essentielle. C'est la tâche première de la théologie, pour l'Église et son édification. On peut même avancer que c'est la tâche missionnaire par excellence, puisqu'il faut interpréter pour le monde le sens de la venue du Christ. Au chapitre 14, Paul insiste fortement sur l'importance de l'intelli-

gibilité de tout ce qui se passe dans l'Église. L'Esprit provoque certes d'importantes manifestations communautaires qui relèvent du domaine de l'affectif et des émotions, de l'extase, des expériences de la présence de Dieu. Mais l'essentiel n'est pas que cela fasse du bien aux individus concernés, mais que la vie communautaire et la qualité des relations soient renforcées, que le mystère de la mission de Dieu dans le monde soit mieux compris. L'Esprit, surtout, veut éclairer l'intelligence. C'est ce qui le distingue des idoles.

v. 11 – mais tout cela, c'est le seul et même Esprit qui le produit, distribuant à chacun ses dons, selon sa volonté

Paul précise encore une fois qu'on a ici le fondement théologique du sacerdoce de tous les croyants, principe protestant s'il en est, même s'il est plus souvent évoqué que réellement mis en pratique, y compris dans l'action missionnaire.

Si dans beaucoup de textes bibliques, l'Esprit apparaît comme une force, une « dynamique » de Dieu, une énergie, un souffle vivifiant, une capacité d'interprétation, ici, comme aussi, par exemple, dans les discours d'adieux de l'Évangile de Jean, l'Esprit est présenté avec une volonté propre. Il prend donc les contours de ce que nous appelons une « personne », un vis-à-vis, avec une identité et des choix. On est là au seuil de formulations trinitaires qui se développeront dans l'Église. Elles ne seront pas toujours faciles à comprendre ni heureuses dans leur expression. Dans notre texte, l'intention est de bien préciser à l'intention des « spirituels » ou de ceux qui croient l'être que toute attitude d'orgueil va à l'encontre même de l'identité de l'Esprit dont ils prétendent être remplis. Enfin, comme l'indiquent les versets 4 à 6, le texte ne permet pas de séparer l'Esprit et sa volonté de celle du Christ ressuscité, le Seigneur, ou de Dieu.

La mission de l'Église n'est pas authentique sans reconnaissance mutuelle entre les croyants qui y participent et en sont issus. Il n'y aura pas d'unité tant que chacun ne reconnaîtra pas que l'autre détient une part de la révélation, de la manifestation de l'Esprit qui a la même valeur que la sienne. L'orgueil

individuel ou communautaire, qui ajoute des critères dogmatiques à la confession de base selon laquelle « Jésus est Seigneur », est un fossoyeur de l'unité et par conséquent de la mission. En effet, comment faire comprendre au monde que l'Église est le corps du Christ si les chrétiens sont divisés pour des raisons qui ne sont essentielles ni d'un point de vue paulinien ni dans une perspective évangélique ?

Le ciment de l'unité, selon ce texte de la lettre aux Corinthiens, c'est le choix fondamental de reconnaître Jésus comme Seigneur et la pratique de l'amour selon le chapitre 13. C'est à cela que la mission doit appeler tout homme, toute femme, juif ou grec, esclave ou homme libre. L'auteur de cette mission, c'est l'Esprit dont nous sommes toutes et tous, avec nos talents particuliers, les serviteurs et les instruments.

Jacques MATTHEY

Jacques Matthey est pasteur et théologien. Il a travaillé plusieurs années au Département « Mission et Évangélisation » du COE. Depuis 1991, il est Secrétaire général du Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande, au service duquel il est entré en 1980. A côté de nombreux articles, J. Matthey est l'auteur de deux ouvrages parus aux éditions du Moulin : *Et pourtant la mission, Perspectives actuelles selon les Actes des Apôtres* (1985), et *Non-chrétiens mes frères. Le Nouveau Testament ouvre le dialogue avec les autres religions* (1991).

Apprendre la langue de Jésus Christ, le frère étranger *

Benedict SCHUBERT

Introduction

Quel rapport l'Évangile entretient-il avec la culture ? Plus précisément : comment se situe-t-il à la fois par rapport à la culture de ceux qui l'annoncent en dehors de leur propre espace culturel et par rapport à la culture de ceux qui l'accueillent en réponse à cette annonce ?

Telle est la problématique à laquelle cet article tente d'apporter des éléments de réponse. En s'engageant dans cette réflexion, il ne faudrait pas faire l'impasse sur le point de vue qu'elle reflète : celui d'un Suisse, donc d'un ressortissant de l'Occident d'où est issu le mouvement missionnaire qui, pendant un siècle environ, a participé de manière active et déterminante à la proclamation de l'Évangile en Afrique. De plus, cette réflexion doit impérativement prendre au sérieux les critiques qui se dirigent contre la manière dont cette annonce de l'Évangile a été pratiquée.

* Cet article est la version écrite d'une communication présentée au Colloque de missiologie de Kinshasa « Saint-Esprit et mission : enjeux théologiques et pastoraux en Afrique contemporaine » (30 mai au 4 juin). Voir sous la rubrique « Nouvelles », p. 78.

Écarter ces critiques en invoquant l'argument selon lequel cette phase de l'histoire est révolue et que ce qui compte désormais, c'est le fait que l'Évangile ait été reçu en Afrique, serait une manière de justifier les moyens par la fin. A l'inverse, le discours de la culpabilité qui souvent, de part et d'autre, marque la réflexion sur « Évangile et culture » conduit lui aussi dans une voie sans issue.

Il n'y a que la grâce du pardon en Jésus Christ pour anéantir, non pas le passé, mais son pouvoir destructeur, et il n'y a que la repentance pour libérer en vue d'un nouveau commencement. C'est dans cette espérance que se fonde la réflexion développée au fil de cet article.

1. La connivence entre mission et colonialisme

L'émancipation des Églises africaines de la tutelle exercée par les Églises occidentales a amené des théologiennes et des théologiens d'Afrique à proposer une lecture critique de l'histoire du christianisme en Afrique et, en particulier, de l'action missionnaire occidentale. Ainsi, le professeur Mudimbe – pour ne citer qu'un exemple – considère le programme missionnaire en Afrique comme étant

... avant tout une entreprise humaine de conquête dont la complexité des déterminations allie très souvent – hélas ! – en une cohérence savante, un fourmillement de prétextes évangéliques circonstanciels à des intérêts infâmes d'appropriation des biens d'autrui et d'expansion d'un capital, selon les formules les plus claires du mode de production capitaliste.¹

Le professeur Mudimbe n'est qu'une voix dans le chœur de tous celles et ceux qui reprochent à l'entreprise missionnaire sa connivence² avec la domination coloniale. Dans cette perspective, la mission n'était rien d'autre que « l'impérialisme en prière ». Ce n'est pas le lieu, ici, de repasser en détail la critique de penseurs et théologiennes comme Fabien Eboussi-Boulaga, Jean-Marc Ela, Achille Mbembe ou Mercy Amba Oduyoye. Selon ces critiques, l'action missionnaire occidentale aurait contraint les Africains à s'aliéner leur propre langue et leur propre culture, c'est-à-dire à leur devenir étrangers – à

devenir belges ou français, anglais ou portugais – pour avoir accès à la foi chrétienne. Au lieu d'aider les Africains à saisir ou être saisis par la dynamique de l'Évangile, la chrétienté européenne et américaine aurait distordu et obscurci le message libérateur du Christ par un légalisme étroit.

Cette lecture exclusivement négative de l'histoire de la mission est-elle juste ? Ne nous reste-t-il – en tant que chrétiens occidentaux, au moins – qu'à accepter humblement cette condamnation ? Certes, puisque la colonisation était conquête, domination et exploitation, et puisque le mouvement missionnaire accompagnait dans le temps le mouvement colonisateur, nous devons, en tant que chrétiens de l'Occident, lire l'histoire de la mission en Afrique dans l'humilité de la repentance. Mais nous ne sommes pas obligés de suivre ces Africains et Africaines qui réfutent l'Évangile tout entier, en n'y voyant que la religion des colonisateurs. Nous avons le droit – et comme théologiens, le devoir – d'examiner de manière plus fine et plus objective les événements historiques tels qu'ils se présentent à notre connaissance avant de pouvoir confirmer ou relativiser la thèse de la connivence totale de la mission avec la domination coloniale. C'est ce que nous propose Lamin Sanneh.

2. L'Évangile peut et doit être traduit

Lamin Sanneh, né d'une famille musulmane de Gambie, s'est converti au christianisme à l'âge de dix-huit ans. Baptisé dans l'Église méthodiste, il a étudié la théologie et occupe actuellement la chaire de missiologie et d'œcuménisme à la Yale Divinity School aux États-Unis.

En 1989, il a publié un livre sous le titre *Translating the Message. The Missionary impact on culture* («Traduire le message. L'impact missionnaire sur la culture»)³. Sanneh juge qu'une relecture de l'histoire de la mission s'impose et qu'elle doit se dégager des idées préconçues véhiculées par l'opinion générale selon laquelle mission et colonialisme se sont rejoints pour annihiler les cultures indigènes.

Sanneh fait ressortir un aspect essentiel de l'Évangile, à savoir le fait qu'il est un message qui peut et doit être traduit. Que veut-il dire par cela ?

La thèse centrale de ce livre est que le christianisme, dès ses origines, s'est identifié à la nécessité de traduire son message de l'araméen et de l'hébreu et que ce choix fondamental a exercé une double action sur son évolution historique. La première a été de relativiser ses racines judaïques avec pour conséquence la promotion d'aspects importants des autres racines. L'autre a été celle de dé-stigmatiser la culture païenne et de l'adopter en tant qu'extension naturelle de la vie de la nouvelle religion. Cette démystification du paganisme est venue s'ajouter à la relativisation des racines. Or, les deux dimensions, la judaïque et la païenne, s'entrelacèrent étroitement dans la forme que le christianisme prenait, les deux étant déterminantes pour la constitution de l'image de cette nouvelle religion.⁴

Dès ses débuts, le christianisme n'a donc pas été une religion qui a tenu une certaine langue et une culture déterminée pour normatives. Non, le christianisme – c'est la Pentecôte. Partir et sortir de Jérusalem pour se faire entendre et comprendre par les Parthes et les Grecs, par les Égyptiens et les Indiens, par les Zaïrois et les Chinois, par les Norvégiens et les Mexicains.

Cette particularité du christianisme est d'autant plus saillante quand on le compare à l'islam. Pour l'islam, l'arabe du Coran est normatif : « Dieu parle arabe », pour ainsi dire, puisqu'il a révélé sa Parole en cette langue. Et l'expansion de l'islam doit toujours être comprise comme la radiation à partir d'un centre géographiquement défini, La Mecque. L'importance de ce centre s'impose à tout croyant à travers l'obligation d'y faire un pèlerinage au moins une fois dans sa vie.

Pour la foi chrétienne, Jérusalem ou Rome, Genève ou Nkamba ne sont que **des** centres dont l'importance est relative, puisque Jésus dit : « L'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père... Vous

adorerez le Père en Esprit et en vérité. » (Jn 4 : 21, 23). Dans sa dynamique de traduction, l'Évangile sort de l'espace judaïque, déborde de l'espace hellénique et dépasse l'espace occidental.

En ce qui concerne la mission chrétienne en Afrique, Sanneh observe un paradoxe fascinant qui résulte de l'importance qui fut attribuée par les missionnaires à la traduction de la Bible.

D'un côté, certains missionnaires partaient sans doute « de la perspective dramatique d'une *théologie de la malédiction* »⁵, qui voyait en l'Africain une victime des ténèbres de son paganisme, soumise aux craintes et aux superstitions, dénuée de toute connaissance de Dieu et du bien. Ces missionnaires croyaient que l'Afrique était soit un champ de bataille où il fallait combattre les forces ennemies du Christ, soit une *tabula rasa*, un désert culturel, un vide religieux qu'il fallait remplir par le christianisme.

De l'autre côté, ces mêmes missionnaires – et en particulier les missionnaires évangéliques – voyaient dans la Bible le moyen par excellence pour transmettre le message : elle était la Parole de Dieu tout court. La Bible en français ou en anglais n'était pourtant que **leur** Bible et non celle des peuples à évangéliser. Or ces missionnaires pensaient que ces peuples avaient droit à une Parole qu'ils puissent écouter et lire dans leurs langues respectives. Paradoxalement, les missionnaires pouvaient, personnellement, être obnubilés par le préjugé que le peuple à évangéliser manquait de culture, et par ailleurs être convaincus qu'il leur fallait apprendre la langue de ce peuple afin d'être capable de réaliser les projets de traduction qu'ils avaient faist pour lui. Ce faisant, ils s'engageaient dans une rencontre avec cette culture qu'ils croyaient par ailleurs inexistante.

Prenons un exemple : un missionnaire qui venait travailler parmi les Bakongo pouvait bien être convaincu que ceux-ci ne savaient rien de Dieu. Pour leur parler de Dieu en Jésus Christ, le missionnaire voulait cependant traduire la Bible en kikongo. Quel terme kikongo devait-il emprunter là où dans son texte

français il lisait « Dieu » – ou θεός dans son Nouveau Testament grec ?

Les traducteurs de la Bible kikongo utilisèrent le nom de « *Nzambi* ». Nous ne pouvons pas sous-estimer l'importance de ce choix. « *Nzambi* » n'est pas simplement l'équivalent de « Dieu ». Un dictionnaire de traduction est un instrument de travail utile, mais il ne doit pas nous leurrer. Les mots qui nous sont présentés comme étant des équivalents ne le sont que très rarement, si on prend équivalence dans le sens strict du terme. Et ils le sont encore moins lorsqu'il s'agit de concepts aussi complexes que « Dieu » et « *Nzambi* », respectivement.⁶

On fait tous une fois ou l'autre l'expérience de ce que signifie « traduire ». On ne remplace pas simplement un mot par un autre – on ne change pas seulement de signes phonologiques, on change de monde, de système culturel. Ainsi, le terme « Dieu » est chargé de tout un héritage de sens : il porte en lui les traces de la langue et de la tradition latines ; il a recueilli les significations que lui ont données toutes les richesses et les turpitudes de l'imaginaire francophone ; le terme est lourd des connotations que lui ont apportées proverbes et expressions idiomatiques, traités philosophiques et prières du cœur. Alors que « *Nzambi* » a une autre histoire et porte donc d'autres sens. Les proverbes qui parlent de *Nzambi* sont différents des proverbes européens. Les règles et les normes de vie dont il est garant sont, à certains égards, semblables aux normes occidentales, mais sur d'autres points elles sont en contradiction avec elles. Les ancêtres bakongo dont on garde les préceptes et conseils ne sont pas les ancêtres des Français ou des Suisses. Aussi lourd en connotations que « Dieu », « *Nzambi* » en a d'autres qui sont différentes puisque « *Nzambi* » appartient à un système culturel différent.

En acceptant que « *Nzambi* » prenne, dans le texte kikongo, la place que « Dieu » occupe dans le texte français et « θεός » dans le texte grec, les traducteurs acceptent aussi les connotations de « *Nzambi* ». A travers cet exemple, nous nous trouvons au cœur du paradoxe que Sanneh a relevé : les missionnaires pouvaient avoir rejeté de leur conception et par leur action la

culture d'accueil. Mais par le fait de traduire le message, ils relativisaient leur propre culture et en dépit d'eux-mêmes ou contre leur gré, donnaient incontestablement une dignité à la culture d'accueil. Dans son nouvel environnement, le missionnaire découvrait que la culture d'accueil avait plus de valeur que sa culture d'origine. Sa langue et sa culture occidentales ne l'aidaient pas à transmettre l'Évangile qui a besoin d'être entendu dans la langue maternelle : la langue du cœur.

En conséquence de cela, et par la dynamique de la traduction, les missionnaires ont dû abandonner le contrôle sur ce qu'ils considéraient comme la bonne interprétation de la Parole de Dieu. En effet, ils l'avaient fait entrer dans un système culturel auquel eux-mêmes, en tant qu'étrangers, n'avaient qu'un accès limité : « L'étranger est stupide, il ne sait même pas où aller chercher l'eau », dit le proverbe.

Il est indéniable que des missionnaires terriblement autoritaires ont essayé de dominer les nouveaux croyants en exerçant un totalitarisme religieux. Mais, justement, par le fait même de traduire le message dans la langue du peuple d'accueil, ils ont ouvert une brèche dans les remparts de ce système. La langue vers laquelle les missionnaires traduisaient ne pouvait en aucune manière devenir leur langue maternelle. Les destinataires de la mission gardaient l'avantage d'une compétence supérieure et partageaient un domaine du **secret** auquel aucun missionnaire, aucune missionnaire ne pouvait accéder.

En outre, dans l'action missionnaire, la culture occidentale n'a pas fait que s'imposer à l'autre culture. Contrairement à la domination à sens unique de la colonisation qui prétendait explicitement superposer la culture et la civilisation occidentales à celles des colonisés, il y avait une certaine « réciprocité »⁷ dans les relations entre les missionnaires et les destinataires de leur action. Dans une perspective théologique, on dirait que, malgré toutes les atrocités, les trahisons et les malentendus de l'histoire de la mission en Afrique, nous pouvons y discerner des traces de la dynamique de Pentecôte.

3. Pentecôte, événement fondateur de l'Église

D'une certaine manière, l'événement de la Pentecôte a été un « miracle de traduction », et cela à deux niveaux. D'abord, il y a le fait étonnant que les gens qui venaient de différentes cultures, parlaient des langues très diverses et vivaient dans des contextes variés, ont entendu des Galiléens parler dans leurs langues respectives. Ces gens de l'arrière-pays d'une province de l'Empire romain s'exprimaient de manière que le monde entier puisse les suivre.⁸ Ensuite, en allant plus au fond du phénomène, il est miraculeux que la compréhension ne se soit pas limitée aux mots et aux tournures employés par ces prédicateurs galiléens. Les auditrices et les auditeurs ne furent pas seulement capables d'entendre dans leur propre langue ce qui était dit, mais ils en saisirent le sens. Ils n'entendirent pas seulement les mots, mais la Parole ; ils découvrirent et acceptèrent l'Évangile comme étant une parole porteuse d'une orientation et d'un sens nouveaux pour leur vie. La transmission du sens avait réussi. Elle supposait aussi une transformation de vie. Le message de Jésus Christ, tout en entrant dans le système culturel de celui qui l'écoutait, transcendait ce système en le confrontant à celui du Royaume de Dieu.

Ainsi, l'événement de la Pentecôte peut être interprété comme étant l'événement fondateur pour l'Église, celle-ci étant déterminée et identifiable en tant qu'Église dans la mesure où elle témoigne de ce double miracle de traduction qu'est l'œuvre de l'Esprit Saint.

Lamin Sanneh montre que l'histoire de la mission fournit des indices de la dynamique de traduction que la Pentecôte a inauguré entre les langues et les cultures de ceux et celles qui évangélisaient et les langues et les cultures de ceux et celles qui étaient évangélisés. Qu'en est-il de la transmission d'un sens nouveau, d'une réorientation de la vie ?

4. La langue de Jésus Christ, le frère étranger

Pour beaucoup de croyants en Afrique, l'enseignement protestant se résume en une série de normes morales rigides, une morale qui souvent ne porte que sur deux sujets : l'abstention totale de tout produit qui pourrait créer une dépendance – le tabac, l'alcool, les drogues – et la pureté morale, qui ne semble s'intéresser qu'à la sexualité, réservée de manière stricte au mariage monogame célébré dans l'Église.

On a reproché aux missionnaires d'avoir exporté la culture occidentale. Mais la morale qu'ils prêchaient – « On ne boit ni ne fume ni ne commet d'adultère ! » – n'était pas « la » morale occidentale. Elle était, au contraire, une morale de contestation contre l'immoralité que les missionnaires percevaient dans leur culture d'origine. Leur propre société leur paraissait corrompue par toutes sortes de « maladies spirituelles ». Aussi les missionnaires avaient-ils une attitude qui était, pour le moins, en porte-à-faux avec leur propre culture, qu'elle soit européenne ou américaine. Et on peut conclure – comme le fait l'historien William Hutchison – que « ...le problème du missionnaire relevait de... la problématique du Christ et de la culture, redoublée par celle que soulève sa rencontre avec une culture différente. »⁹ Les missionnaires savaient que le message qu'ils avaient à transmettre était étranger tant à leur propre culture qu'à la culture qui devait l'accueillir.

Si la langue fait effectivement partie d'un système culturel, apprendre une langue signifie alors prendre contact et commencer à pénétrer dans un nouveau système culturel. L'Évangile est, d'une certaine manière, un système culturel à part qui ne peut être identifié à aucun des autres systèmes culturels – qu'il soit zaïrois, japonais ou suédois.¹⁰ C'est dans ce sens qu'on pourrait interpréter les propos de Jésus rapportés en Jean 18 : 36 « Mon royaume n'est pas de ce monde-ci » ou encore « Vous êtes d'en-bas, moi, je suis d'en-haut » (Jn 8 : 23). On pourrait paraphraser en disant : « Je viens d'un autre "monde". J'appartiens à une culture différente. Ma manière de vivre – de penser,

de réagir, de me comporter, de faire des projets et d'aimer – n'est pas identique à la vôtre. Ce que mon bon sens me pousse à dire ou à faire peut paraître aberrant à votre sens commun. Je fonctionne, effectivement, selon d'autres normes, critères et règles que vous. »

L'Évangile nous engage dans une rencontre interculturelle : il met chacun de nous au défi de tenter de comprendre, à partir de sa propre culture, ce qu'est la culture du Royaume de Dieu. Dans cette perspective, évangéliser signifie faire apprendre et croire signifie apprendre la langue étrangère de ce frère étranger, Jésus Christ, ce qui serait un moyen de commencer à pénétrer dans sa culture. La mission a alors pour but de permettre aux gens de se familiariser avec le système culturel du Royaume de Dieu que Jésus proclame et incarne.

Le code moral strict des missionnaires ne visait pas à transplanter la culture occidentale, mais à faire vivre cette **altérité** de la culture du Royaume. Mais ce faisant, ils ont confondu l'Évangile et la Loi. Aussi est-il nécessaire d'examiner leur pratique missionnaire concrète d'un œil critique. Au lieu d'annoncer l'Évangile et de faire confiance à la rencontre que leurs auditeurs avait faite avec le Christ ressuscité et le système culturel du Royaume, ils se croyaient autorisés à leur prescrire comment vivre en chrétiens. Ils n'ont pas su faire confiance à l'espace de liberté que cette rencontre crée pour construire une nouvelle éthique qui témoigne du sens du message reçu.¹¹

Les missionnaires ont une manière de comprendre qui est marquée et limitée par leur culture. Ils ne peuvent pas comprendre « en dehors » de leur culture. Ils essayent de traduire et de transmettre ce qu'ils ont compris. Il appartient ensuite à chaque peuple, à chaque communauté, à chaque personne de comprendre à son tour, à partir de et à travers sa langue maternelle, son propre système culturel, la langue du frère étranger qu'est Jésus Christ. Par conséquent, dans les limites de compréhension qui sont les nôtres et du fait de notre appartenance à ce monde-ci, il ne nous est pas possible de passer dès maintenant de notre culture à celle du Royaume. Nous ne pouvons qu'entrevoir la

culture du Royaume, nous en faire des représentations sur la base du fonctionnement et des structures de notre culture.

Toutes les langues et toutes les cultures sont égales devant Dieu dans le sens que c'est **en** elles que se traduit la langue du Royaume. C'est dans cette certitude que se fonde le sens du projet d'inculturation de l'Évangile. Mais pour garder sa puissance critique, donc libératrice, la langue du Royaume doit demeurer étrangère à la nôtre, c'est-à-dire autre. C'est ce qui pose une limite au programme d'inculturation.

5. Jésus Christ, ancêtre et hôte, chef et réfugié

La dernière remarque sur l'inculturation conduit à conclure par une référence à la christologie. Le souci de l'inculturation de l'Évangile amène à explorer différentes pistes avant de pouvoir formuler une perspective christologique. En Afrique, plusieurs théologiens et théologiennes ont réfléchi à la manière de parler de et sur Jésus en des termes que les croyants de leurs cultures respectives puissent comprendre, c'est-à-dire de manière qu'ils puissent s'approprier l'importance de la personne et le sens de son œuvre. Ainsi, François Kabasélé et John Pobee ont suggéré le titre de « chef »¹²; Anselme Titianma Sanon l'a vu comme le « maître d'initiation »¹³; Charles Nyamiti l'a appelé « ancêtre »¹⁴, Bénézèt Bujo même « proto-ancêtre »¹⁵.

Oser maintenant interroger ces modèles christologiques ne signifie pas obligatoirement exercer une arrogance d'Européen qui pense toujours savoir mieux que les autres. C'est, entre autres, une manière de reprendre les interrogations de théologiennes et théologiens africains comme Mercy Amba Oduyoye, Jean-Marc Ela ou Kā Mana. C'est aussi donner une place à ce questionnement dans la formulation de la théologie qui réfléchit sur le message du Christ.

Dans le Nouveau Testament, Jésus est appelé κύριος, Seigneur (cf. Phil 2 : 11). Il reçoit un titre qui, dans la culture grecque d'accueil, indique le pouvoir du Christ, son autorité, son droit au premier et au dernier mot. Mais il est aussi désigné

comme étant ἀμνός, l'agneau (cf. Jn 1 : 29). Ce titre humble fait référence à la croix. Il fait comprendre que le κύριος Jésus n'est pas Seigneur par les moyens et méthodes des seigneurs de ce monde. Son pouvoir n'est pas celui de la domination, mais le pouvoir de l'amour qui l'amène à se donner lui-même. Le chemin qui le conduit à la gloire de Dieu est justement celui de l'abaissement, de l'anéantissement par la mort à la croix (Phil 2 : 5-11). Le titre d'agneau nous rappelle que le Ressuscité, en sa gloire, porte toujours les marques des clous ; les cicatrices de la crucifixion demeurent visibles (Jn 20 : 24s).

Si des auteurs africains appellent Jésus « chef », « maître d'initiation » ou « ancêtre », ils lui rendent honneur et soulignent, au sein de leur culture traditionnelle, l'autorité et la gloire du Christ. Mais réussissent-ils à faire ressortir ce que je viens d'appeler l'altérité du Christ ? Parviennent-ils à faire percevoir le caractère critique de l'Évangile, qui met en question tous les ordres de ce monde et dissout toutes les cultures ? Ne risquent-ils pas de sous-estimer la puissance subversive du message du Ressuscité ? Alors ce message, au lieu de transformer une situation, d'initier une création nouvelle, ne ferait plus qu'entériner et légitimer un système de ce monde auquel, qu'il soit occidental ou traditionnellement africain, le Royaume des Cieux reste toujours étranger ? Ces modèles christologiques sont-ils exempts des déformations que leur impose ce qu'Achille Mbembe a dénoncé comme étant une « ecclésiologie de la chefferie de nature à renforcer le principe autoritaire » ?¹⁶

Deux autres modèles christologiques ont été présentés qui apportent des éléments complémentaires susceptibles d'éviter l'enfermement du message du Christ dans un système culturel africain quelconque. L'Évangile doit garder sa puissance rénovatrice et transformatrice – tout en s'incarnant dans le même système culturel. Il s'agit du modèle du Nigérien Enyi ben Udoh, qui conçoit Jésus Christ sous la figure de l'hôte, et de celui du camerounais Victor Wan-Tatah, qui retrouve Jésus parmi les réfugiés.¹⁷ Tandis que le premier part de l'hospitalité traditionnelle africaine pour voir en Jésus Christ l'étranger qui

vient auprès de nous pour être accueilli et nous apporter son don d'hôte, l'autre part de l'expérience vécue par des millions d'Africaines et Africains, chassés de leur terre par la famine, la guerre, la catastrophe, et il perçoit Jésus comme l'un des leurs.

Ces deux théologiens nous rappellent que notre ancêtre, tout en étant présent à la racine de notre culture et de notre histoire, demeure un étranger qui nous convie à élargir notre horizon ; que notre chef, tout en exerçant l'autorité eschatologique sur nous, suit le chemin de la souffrance du juste pour faire triompher la justice du Royaume de Dieu. Ils nous permettent l'un et l'autre de concevoir notre existence dans la tension dialectique entre notre culture et celle du Royaume de la Paix.

Conclusion

Cette réflexion sur le problème du Christ et de la culture requiert une approche historique qui prenne en compte le fait qu'en Afrique le message du Christ est arrivé en même temps que la colonisation, celle-ci visant à remplacer les cultures traditionnelles africaines par la culture moderne de l'Occident industrialisé. Elle exige aussi qu'on se demande comment l'Évangile se situe par rapport aux cultures africaines tout autant que par rapport à la culture occidentale.

Il faut ensuite examiner l'attitude des différents acteurs de l'histoire de la mission. Sans vouloir effacer les atrocités et perversions dont se sont rendus coupables certains de nos ancêtres missionnaires, il est possible de distinguer, dans cette histoire, des éléments indiquant que la dynamique de la Pentecôte se poursuit par un mouvement de traduction et de transmission de sens.

La théologie de l'inculturation participe de ce mouvement pour autant qu'elle reflète toujours cette tension dialectique : d'une part, la Parole s'est faite chair – le message n'existe pas à l'état pur, mais passe par la traduction dans une langue donnée, et donc un système culturel concret. D'autre part, le message du Christ ne perd pas, dans la traduction, son altérité, donc son pouvoir transformateur et rénovateur.

Jésus demeure un étranger, tout en devenant un des nôtres. Pentecôte atteste que nous pouvons le comprendre. Nous apprendrons à nous exprimer dans la langue du Royaume de Dieu, celle qui le mieux – mieux que toute langue ou culture de ce monde – nous permet de vivre la foi, l'espérance et l'amour.

Benedict SCHUBERT

Notes

- ¹ V.Y. MUDIMBE : « Le Christianisme vu par un Africain », dans Centre d'études des religions africaines (éd.), *Religions africaines et Christianisme. Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978, Kinshasa, 1979*, vol. 1, pp. 165-176
- ² Même si, ici et là, les missions chrétiennes ont pu travailler à l'émancipation de catégories sociales autrefois données et dépendantes, l'intelligence africaine a surtout retenu d'elles leur connivence avec les structures et le pouvoir colonial. [Achille MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris : 1988, p. 35]
- ³ Lamin SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, N.Y. : 1989.
- ⁴ *op. cit.*, p. 1.
- ⁵ Achille MBEMBE, *op. cit.*, p. 42.
- ⁶ Pour l'interdépendance de langue, pensée et réalité, cf. Benjamin Lee WHORF, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Massachusetts : 1956.
- ⁷ Lamin SANNEH, *op. cit.*, pp. 172s.
- ⁸ La liste de peuples et de pays des versets 9-11 pose des problèmes exégétiques insolubles. L'explication la plus banale (et pour cela pas entièrement satisfaisante) est celle qui interprète la liste comme représentant le monde entier.
- ⁹ « The missionary's problem, one might say, was the Christ-and-culture-problem squared. » (William R. HUTCHISON, *Errand to the World. American Protestant Thought and Foreign Missions*, Chicago/Londres : 1987, p. 4).
- ¹⁰ Pour la réflexion qui est sous-jacente à ce qui suit, cf. George LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphie : 1984.
- ¹¹ Est-ce que cette « confusion missionnaire » serait une des raisons qui amènent Kā Mana à constater que la chrétienté africaine ne développe que difficilement une éthique qui prenne au sérieux et la proclamation de la libération en Christ et le contexte culturel, social, économique et politique en Afrique ? Cf. Kā Mana, *Christ*

d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ, Paris/Nairobi/Yaoundé/Lomé : 1994.

¹² François KABASELE et al. (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris : 1986 ; John S. POBEE, *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen : 1981.

¹³ Titianma Anselme SANON, *Enraciner l'Évangile*, Paris : 1982.

¹⁴ Charles NYAMITI, *African Tradition and the Christian God*, Eldoret : 1977.

¹⁵ Bénézèt BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf : 1986.

¹⁶ *op. cit.*, p. 93.

¹⁷ Enyi Ben UDOH, *Guest Christology. An Interpretative View of the Christological Problem in Africa*, Francfort : 1988 ; Victor WAN-TATAH, *Emancipation in Africa. An Inquiry on the Relevance of Latin American Liberation Theology to West African Theology*, Harvard : 1984. Les deux auteurs se situent chacun dans un des deux grands courants de la théologie africaine : UDOH dans la ligne d'une théologie de l'inculturation, WAN-TATAH dans celle de la libération.

Benedict Schubert a passé 9 ans en Angola. Actuellement, il prépare une thèse de doctorat à la Faculté de théologie de Bâle en missiologie et en œcuménique (professeur Christine Linemann), tout en collaborant avec le Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande.

Mission, Église et Prophétie, à partir du cas de Madagascar *

P. Jean-Marie AUBERT

Le thème est vaste : « Mission, Église et prophétie » ; il est toutefois spécifié par la deuxième partie du titre : « à partir du cas de Madagascar ». Il est utile de commencer par indiquer les limites de cette réflexion, et de montrer que le concept de prophétie, dans sa relation avec celui d'Esprit Saint, est opératoire pour préciser le contenu même de la mission. En effet, celle-ci appartient à toute l'Église du Christ, qui est invitée à porter la Parole de l'Évangile « à temps et à contre-temps ». Le concept de prophétie est également apte à éclairer la fonction de chaque Église dans son contexte, qui est une fonction critique et créatrice au nom de la Parole de Dieu. Tels sont les deux points qui seront développés dans cet article. Mais la prophétie n'est pas seulement un concept, c'est un fleuve qui déborde de loin le cadre des Églises chrétiennes historiques, à savoir le courant prophétique dans le Premier Testament, matrice de l'Évangile, ou le prophétisme si important dans le cadre de l'islam, ou encore les mouvements prophétiques qui caractérisent aussi bien les différents réveils survenus dans les Églises chrétiennes de par le monde que l'émergence des Églises indépendantes en Afrique et au Zaïre.

* Communication présentée au Colloque de missiologie de Kinshasa, « Saint-Esprit et mission : enjeux théologiques et pastoraux en Afrique contemporaine » (30 mai au 4 juin 1995). Voir la rubrique « Nouvelles », p. 78)

Il faudra malheureusement laisser de côté toute cette richesse plurielle du prophétisme d'Israël ou de l'islam, des réveils chrétiens, ou des Églises indépendantes, pour s'attacher, à partir des événements politiques récents de Madagascar, à la fonction prophétique de chaque Église dans son contexte propre.

1989-1993 à Madagascar

Depuis 1989, Madagascar a connu la tenue de concertations et d'une conférence nationale qui ont abouti au retour de la démocratie, avec la promulgation en 1992 d'une nouvelle constitution et l'élection d'un nouveau président de la République en 1993. Dans ces événements, le FFKM ou Conseil des Églises chrétiennes de Madagascar, créé en 1980, et qui comprend l'Église Épiscopale de Madagascar (anglicans), l'Église catholique romaine, l'Église luthérienne et l'Église de Jésus-Christ à Madagascar (réformés), créé en 1980, a joué un rôle prépondérant de critique, de proposition, de médiation et d'intervention¹ : un rôle prophétique².

Depuis 1975, le Président Ratsiraka était au pouvoir, instaurant la « République démocratique de Madagascar ». Accueilli d'abord avec sympathie par un bon nombre de chrétiens, malgré la coloration marxiste de certaines de ses propositions, le socialisme malgache³ s'est révélé très vite être un régime personnel et autoritaire. Dès le début des années 1980, des difficultés économiques dues non seulement à l'environnement international, mais aussi à des erreurs de politique interne et à la corruption de plus en plus généralisée, ont précipité le pays dans une grave crise.

Devant une telle situation, les Églises chrétiennes ont réagi d'abord séparément, puis ensemble. Le 17 juin 1979, quelques mois avant la création officielle du FFKM, les responsables des quatre Églises qui allaient ensuite former le Conseil des Églises chrétiennes, faisaient une déclaration commune concernant « les maux qui nuisent à la nation » ; elles y affirment que l'Église « n'a pas le droit de se taire dans les circonstances où elle a un message à porter, comme les prophètes ». C'est ce rôle prophé-

tique au sein de la vie sociale et politique que le Conseil des Églises mettra en œuvre par la suite dans ses messages renouvelés, ses rencontres avec diverses catégories de responsables et ses interventions concrètes pour la défense des droits de l'homme, ainsi que par ses programmes de formation⁴.

Au cours des années 1989 à 1993, qui verront le retour à la démocratie, le FFKM sera appelé à s'engager de façon décisive dans le déroulement des événements politiques.

La première intervention se situe en mai 1989. Les élections présidentielles de mars avaient donné la victoire de justesse au Président Ratsiraka (62 % des voix), résultat contesté par l'opposition. Devant le malaise persistant, le FFKM lance un appel aux partis politiques pour qu'ils trouvent « un terrain d'entente et de réconciliation », puis appelle à une réunion de toutes les Forces vives de la nation. En juin 1990, le Conseil des Églises décide de tenir deux concertations nationales, en août et décembre suivants, avec pour thème mobilisateur : « Faites monter ce peuple » (cf. Ex 33 : 1-3). Le FFKM veut garder son rôle de médiateur ; il appelle à la non-violence, à un changement de la constitution et du code électoral, en vue de nouvelles élections.

A l'issue de ces concertations, les Forces vives s'organisent en mouvement populaire et continuent d'exiger une réforme de la constitution, qui est refusée par le régime en place. Une grève générale débute le 10 juin 1991 pour « abattre les murs de Jéricho » et dure jusqu'à la fin décembre, avec des manifestations quotidiennes non violentes. La violence vient du gouvernement, qui fait tirer sur la foule le 10 août 1991 et qui provoque la mort de plusieurs dizaines de personnes.

C'est cet événement qui incite le FFKM à intervenir une deuxième fois. Le 11 août, le Conseil des Églises chrétiennes assure les manifestants qu'il reste à leurs côtés. Le 16 août, le Cardinal de Tananarive, qui représente les catholiques au bureau du FFKM, bientôt suivi par le pasteur Ramambasoa de l'Église de Jésus-Christ à Madagascar, appellent le Président Ratsiraka à démissionner. Une Convention signée le 31 octobre

entre l'opposition et le régime Ratsiraka met en place un gouvernement de transition. Des conférences régionales et une conférence nationale sont organisées sous l'égide du Conseil des Églises en février-mars 1992. La nouvelle constitution est ratifiée en août de la même année. En février 1993, les élections présidentielles portent le professeur Albert Zafy au pouvoir. Des élections législatives suivent et le nouveau gouvernement est constitué en août-septembre 1993.

Aujourd'hui, le pays continue de souffrir d'un certain flottement au plan politique et connaît une crise qui se voit aggravée pour l'instant par certaines mesures d'ajustement structurel imposées par le FMI et la Banque Mondiale. Le nouveau gouvernement n'a pas encore réussi à convaincre la population de son efficacité au service de tous.

La constitution de 1992, de type parlementaire affirmé, ne paraît pas apte à assurer la cohésion et l'efficacité de la politique nationale. Les institutions politiques ou judiciaires sont largement discréditées, ce qui nuit évidemment à la reconstruction nécessaire du pays.

Depuis deux ans, le FFKM s'est retiré de l'action politique directe, laissant la place aux partis politiques légitimes et aux différents responsables sociaux. Il a limité ses déclarations ou ses interventions publiques, pour investir ses forces dans un programme de formation civique. Pour son congrès national du mois d'août 1995, il a pris pour thème « L'éducation des citoyens à la vie sociale ». Après la transformation des structures politiques, il s'agit de modifier les mentalités et peut-être aussi de former à longue échéance une nouvelle classe politique.

Pour une appréciation de l'action du FFKM

Avec quelque recul historique, nous pouvons maintenant apprécier davantage **la pertinence et les limites** des interventions du Conseil des Églises chrétiennes dans les événements politiques de 1989 à 1993.

Le FFKM a voulu jouer un rôle de médiateur dans la crise nationale. N'a-t-il pas été débordé de fait par les partis d'opposition au régime Ratsiraka, qui ont récupéré à leur profit la dynamique mise en route, et établi un système politique qui semble opérer largement dans la continuité du précédent ?

Le mouvement populaire des années 1991-92 était surtout le fait des classes moyennes, généralement christianisées, de Tananarive et des grandes villes de province, ainsi que des universitaires et des permanents des Églises. Qu'en est-il des élites politiques et économiques se maintenant au pouvoir quel que soit le régime en place ? Qu'en est-il de la population rurale notamment sur les côtes, où des tentatives fédéralistes ont vu le jour ? Qu'en est-il des 50 % de Malgaches qui ne partagent pas la foi chrétienne ?

De ces événements, nous pouvons retenir ce qui suit concernant le **rôle prophétique** que le FFKM **a voulu** jouer ou **a été forcé** de jouer dans la vie politique.

Avant 1989, les Églises, par leurs permanents et par leurs membres, se trouvent pour une part liées au pouvoir en place. Cependant, dès 1972, les organismes centraux des Églises, séparément ou ensemble, et depuis 1980, le FFKM, sont amenés à prendre une **position critique** par rapport aux orientations politiques du pays, au nom de l'Évangile et pour la défense des pauvres. De nombreux permanents d'Église avaient déjà agi localement dans ce sens. Tel est le premier aspect, critique, de la fonction prophétique de l'Église.

A partir de 1989, les Églises chrétiennes se sont ressenties, et ont été perçues, comme les seules forces morales encore crédibles au plan national. Le FFKM a vécu alors sa mission prophétique comme un service de suppléance, cherchant cependant à ne pas dé-responsabiliser les laïcs dans la sphère ecclésiale, comme le font les partis politiques dans la vie publique du pays. C'est ainsi que les différentes associations chrétiennes de laïcs ont été sollicitées à prendre part de façon institutionnelle aux Forces vives. De la même façon, les organisations politiques n'ont pas été écartées, le FFKM jouant

le rôle d'intermédiaire et de médiateur entre groupes, voire de caution à certaines organisations politiques.

Dans cette action de suppléance, le Conseil des Églises a mis en œuvre le second versant de la vocation prophétique propre à chaque Église, en **proposant des pistes d'action** et en engageant son autorité dans la constitution du gouvernement transitoire ou dans l'organisation de la conférence nationale, au risque de devenir un courant politique parmi d'autres, une « troisième force » par exemple. Cette tentation de « démocratie chrétienne » a été évitée notamment à cause de la différence des ecclésiologies représentées dans le FFKM.

Le Conseil des Églises s'est situé dans la tradition malgache du *Ray aman-dReny*, le Père et Mère, qui veut dire beaucoup plus que « notable », à savoir autorité morale, conciliateur, défenseur du *fihavanana* (fraternité-solidarité). Le *fihavanana*, qui s'exprime notamment par le partage de la parole (*kabary*, *rasa volana*) est reconnu comme une valeur fondamentale de la société malgache. Mais les valeurs traditionnelles peuvent-elles fonctionner, sans modifications, au niveau de la société globale, dans une situation de crise politique et économique « moderne » ?

Un des accents majeurs du FFKM a été la non-violence. Non-violence tirée de l'Évangile, mais aussi renforcée par l'action de certains militants proches du Mouvement International de la Réconciliation et de celui de la Non-Violence Évangélique Active. La grève générale de six mois, tout comme les différentes manifestations, ont fait l'admiration du monde par leur caractère résolument pacifique, même face à la violence ouverte du régime Ratsiraka.

Le Conseil des Églises, d'après ses propres termes, a vécu sa participation à la vie nationale comme une nouvelle façon d'annoncer l'Évangile, à la suite du Christ libérateur, en mettant en pratique l'option préférentielle pour les pauvres, et en mettant en œuvre la vocation prophétique critique et active de l'Église.

Madagascar et l'Afrique

Dans les années 1990, beaucoup de pays d'Afrique ont également connu des tentatives de transition vers la démocratie dans lesquelles des Églises ou des personnalités religieuses ont été amenées à jouer un rôle médiateur et prophétique, s'investissant à divers degrés dans le processus des conférences nationales⁵.

Ce rôle a été rendu possible grâce au fait que, depuis de longues années et malgré des connivences sans doute inévitables avec certains régimes politiques en place, les Églises avaient su agir et parler pour défendre les droits des plus faibles.

A cette époque-là, dans nombre de leurs prises de position, les Églises ont réclamé des conférences nationales pour restaurer un État de droit. Dans sa lettre pastorale du 1^{er} août 1990, le Comité exécutif national de l'Église du Christ au Zaïre déclare par exemple ceci : « Consciente de sa mission prophétique, l'Église du Christ au Zaïre voudrait prévenir le Peuple de Dieu du danger qui le guette, tout en proposant à la lumière de l'Évangile des remèdes visant à la transformation radicale de notre société ». Cette mission prophétique s'exprime donc par la critique, mais aussi par la proposition. En effet, la lettre demande la tenue d'une Conférence nationale, qui a effectivement eu lieu.

Dans les pays où une transition vers la démocratie a pu se dérouler réellement, on a aussi fait l'amère expérience qu'**il ne suffit pas de changer les structures politiques** pour régler les problèmes économiques, ou pour transformer les mentalités. La transition vers la démocratie n'est que la première étape nécessaire d'un long processus de reconstruction.

Ce n'est pas le lieu ici de multiplier les exemples, mais de resituer le cas de Madagascar dans un contexte plus vaste, avant de revenir à la mission prophétique de toute Église. Retenons seulement le fait qu'à Madagascar, le rôle déterminant dans les événements politiques récents ne revient pas à une **personnalité**

chrétienne, un évêque catholique par exemple, comme dans plusieurs pays d'Afrique, mais à un **Conseil des Églises chrétiennes**. Ce Conseil a su garder la cohésion nécessaire dans les conflits avec le pouvoir en place, et cela malgré des divergences théologiques entre les diverses Églises qui le composent. Cette originalité du cas malgache justifie, me semble-t-il, qu'on y porte un intérêt particulier.

Mission et prophétie

L'exemple de Madagascar nous permet d'explorer au plan théologique plusieurs dimensions de la vocation prophétique de chaque Église dans son contexte, et de rendre compte de la mission de l'Église en tant que prophétie.

Je reprendrai au Père Michaël Amaladoss l'idée d'**identification entre mission et prophétie**⁶. Dans l'éclatement actuel des sens du mot mission, le concept de prophétie peut lui redonner cohérence et pertinence.

Dans l'Ancien Testament, le prophète proclame le Parole de Dieu dans une situation historique donnée. Inspirée par l'Esprit, sa vie entière devient appel à la conversion dans un contexte particulier, pour construire et accueillir un futur nouveau.

Jésus lui-même est appelé prophète (Jean 6 : 14) et se décrit lui-même comme un prophète rejeté (Luc 13 : 33)⁷. L'Église continue, dans l'Esprit, la fonction prophétique du Christ. La fonction prophétique de l'Église entière est portée par des personnes ayant reçu le charisme de prophétie (1 Cor 14 : 1-5) et par chaque chrétien, que le baptême a fait membre du Christ, à la fois prêtre, prophète et roi⁸. Le groupe prophétique, ici le FFKM, reprend à son compte la parole prophétique énoncée par l'un de ses membres, pour la répercuter à son tour.

Au cœur des situations vécues par les humains, la mission de l'Église consiste bien à faire retentir aujourd'hui la Parole du Dieu qui fait toutes choses nouvelles (cf. Ap 21 : 5). Cette Parole appelle à la conversion pour construire, avec tous les hommes de bonne volonté, un monde nouveau. La Parole comme annonce du Royaume. La Parole comme constitutive de

la communauté chrétienne. La Parole qui s'exprime par des mots, mais aussi par des gestes sacramentels, sacrement de l'autel comme « sacrement du frère », selon l'expression de Jean Chrysostome. La Parole qui est Jésus lui-même, mesure et visée de toute prophétie chrétienne.

Dans sa prise de position intitulée « Briser les barrières », le Conseil Œcuménique déclarait à Nairobi en 1975 : « Confesser le Christ aujourd'hui, cela signifie que l'Esprit nous fait affronter... le pardon et le péché, le pouvoir et l'impuissance, l'exploitation et la misère... Cela signifie que nous sommes en communion avec les prophètes qui ont proclamé la volonté de Dieu et la promesse qu'il fait à l'humanité »⁹.

Le Père Michaël Amaladoss écrit également : « Dire que l'Église est missionnaire de par sa nature consiste à dire que la fonction essentielle de l'Église est d'être prophète »¹⁰.

Cette définition de la mission de l'Église en tant que prophétie me paraît prendre en compte de façon opératoire la mission comme *missio Dei*, mission à la suite du Christ, mission inspirée par l'Esprit, mission constituant l'Église, mission annonçant et initiant le Royaume dans la force de l'Esprit.

Le concept de prophétie permet également de souligner la spécificité de la mission, qui est exode, sortie de soi, rencontre avec les plus lointains et les plus pauvres, sous la poussée de l'Esprit. Le Christ lui-même n'a-t-il pas repris à son compte, au moment où il inaugurait sa vie publique, le texte d'Ésaïe 61 : 1 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, il m'a conféré l'onction, pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres, il m'a envoyé pour proclamer aux captifs la libération... » (Luc 4 : 18) ?

Quelques critères de la fonction prophétique

Revenons maintenant sur quelques-uns des critères d'authenticité de la fonction prophétique de l'Église, à partir de l'observation du cas de Madagascar.

Double interprétation et réception active

La prophétie porte la Parole de Dieu à une communauté humaine vivant dans un contexte précis. La communauté prophétique – en l’occurrence le FFKM – opère dans l’Esprit une **double interprétation**, de l’Écriture et des événements, pour délivrer une parole humaine comme Parole de Dieu. Le Conseil des Églises met en œuvre dans ses déclarations cette double interprétation, se référant surtout au Nouveau Testament (Évangiles et lettres de Paul) mais aussi à l’Ancien Testament (les prophètes ou encore Néhémie).

Cette actualisation de l’Écriture comme Parole vivante implique également de la part de la communauté réceptrice (groupe prophétique ou Église) un **discernement actif dans la foi**, grâce à l’Esprit Saint. La communauté croyante doit savoir écouter les prophètes en son sein et reprendre leur message à son compte.

La double interprétation de l’Écriture et des événements, de même que le discernement de la parole prophétique, ne peuvent faire abstraction d’une **analyse approfondie de l’Écriture comme des événements**, qui s’inspire des sciences exégétiques et des sciences sociales. Une lecture œcuménique de l’Écriture est un gage de sérieux, car elle invite à respecter la tradition interprétative riche et plurielle des Églises, et à développer une herméneutique scripturaire cohérente. Une analyse socio-économique et politique conséquente (le FFKM revendique depuis son origine le droit de s’aventurer dans ces domaines) est éminemment nécessaire pour la préparation des déclarations comme dans le feu des interventions.

Communication et non pas confiscation

Le prophète ou le groupe prophétique ne sont pas isolés, ils sont portés par une communauté de foi à laquelle leur charisme permanent ou temporaire est ordonné. La mise en œuvre d’un tel charisme implique un **partage de la parole** et non pas une confiscation de celle-ci au profit de quelques-uns, fussent-ils reconnus prophètes. Il s’agit d’abord de partager la parole au

sein de la communauté chrétienne, puis d'en communiquer le message au groupe social qui en est le destinataire. Dans les communautés chrétiennes, à Madagascar, un effort de sensibilisation important a été réalisé au sein des paroisses comme dans les groupes de laïcs. Ce processus n'a pas exclu des dissensions dans les Églises, parmi les responsables tout comme parmi les simples membres, sur les buts, les moyens et le bien-fondé de l'action du FFKM. Pour certains, ce dernier devenait purement et simplement un parti politique. D'autres, notamment quelques responsables ecclésiaux, continuaient à soutenir le régime Ratsiraka.

Au plan de la société, les concertations de 1990, comme les conférences régionales et nationale de 1992, ont permis la circulation de la parole, avec toutefois une restriction : ce qui peut se réaliser de façon aisée dans une communauté restreinte devient beaucoup plus aléatoire au niveau d'une nation.

La parole prophétique est **adressée à tous**, chrétiens ou non. La parole prophétique ici n'est pas d'abord dogmatique, mais elle délivre un message éthique dont le centre actif est Jésus Christ en tant que mesure de l'humain. C'est à partir de Jésus Christ, Parole de Dieu, que l'on relit l'Écriture dont il constitue comme le foyer interprétatif. C'est également à partir de Jésus Christ, Bonne Nouvelle pour l'homme individuel et social, que l'on analyse la situation socio-politique. Le Christ devient « grille de lecture de notre réalité », comme le souligne le pasteur Kā Mana dans la conclusion de son livre *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique*¹¹.

En reprenant à sa manière l'exclamation de Pilate désignant Jésus au cours de son procès : « Voici l'homme », le message prophétique est absolument chrétien puisqu'il annonce le Christ et appelle à se tourner vers Lui. Il est aussi absolument humain parce qu'il dévoile à l'homme sa dignité. En cela, la parole prophétique est universelle, elle transcende les barrières de confessions ou de religions.

Depuis sa création, le Conseil des Églises a voulu clairement se mettre au service de toute la nation. Les concertations ou les

conférences régionales et nationale organisées par ou sous l'égide du FFKM en 1990-1992, par exemple, visaient à toucher toutes les couches de la population, tous les citoyens, qu'ils soient chrétiens ou non.

Critique...

La prophétie appelle à la **conversion des cœurs** et au **changement des structures**. Elle invite à une rupture instauratrice par rapport au passé, une rupture à partir des pauvres.

La prophétie est appel à la conversion personnelle et au changement structurel, à la repentance par rapport au péché de chacun et par rapport aux structures de péché qui défigurent le visage du Christ présent dans les plus petits qui sont ses frères (cf. Matt 25 : 40). Cet aspect marque les déclarations du Conseil des Églises à Madagascar, ainsi que ses démarches particulières auprès des responsables politiques ou ses interventions publiques. Son discours est principalement orienté vers une transformation qui doit s'opérer dans les structures et les mentalités.

Au plan socio-politique, l'Église mène son analyse et son action en prenant en compte de façon préférentielle le **point de vue des exclus** et des laissés pour compte. La cause des pauvres représente un apport spécifique et prophétique de la réflexion chrétienne dans le champ des sciences sociales, économiques et politiques.

Nous retrouvons là ce qui constitue le « noyau dur » de la théologie latino-américaine de la libération. L'option préférentielle pour les pauvres n'est pas propre à l'Église catholique d'Amérique latine ; elle s'est imposée à toutes les Églises chrétiennes dans le monde, ainsi qu'en témoigne par exemple le 5^e chapitre du document publié en 1982 par le COE « La mission et l'évangélisation, affirmation œcuménique ». Ce chapitre, intitulé « La bonne nouvelle aux pauvres », déclare : « La proclamation de l'Évangile aux pauvres est un signe du Royaume messianique et un critère essentiel permettant de juger la validité de notre engagement missionnaire aujourd'hui » (§ 32).

Il n'est pas besoin de rappeler le lien essentiel entre la cause des pauvres et la prophétie dans l'Ancien Testament (cf. Ésaïe 58), pas plus que le parti-pris de Jésus pour les pauvres. Le Christ lui-même s'est fait pauvre (cf. 2 Cor 8 : 9), réalisant ainsi la figure éminemment prophétique du serviteur souffrant, devenant un rebut de l'humanité, un exclu.

Cette lecture à partir de l'envers de l'histoire est nécessaire pour combattre les dérives de toute société humaine qui se construit « naturellement » dans l'inégalité et verse vite dans l'injustice. Le FFKM se situe dans cette option pour les pauvres. Le 11 avril 1982, le Conseil des Églises déclare que « depuis son avènement, l'Église existe pour prêcher le salut et faire régner la justice... ; défendre la cause des déshérités, des pauvres et des opprimés ; apporter une libération totale... ». La cause des petits et la défense des droits de l'homme constitue l'horizon de ses interventions et de ses déclarations.

Au plan de la personne, nous savons que des changements de structure socio-politique sans une **conversion des cœurs** ne peuvent aboutir qu'à une reconduction du même. Cela est prouvé encore une fois par les lendemains des conférences nationales à Madagascar comme ailleurs en Afrique : le changement des structures n'est pas suffisant pour une réelle reconstruction, il faut en plus transformer les mentalités et créer « des hommes nouveaux »¹². Le FFKM n'a voulu intervenir dans l'action politique que par suppléance pendant les années 1989-1993, mais la véritable responsabilité qu'il se donne maintenant est la formation, l'éducation, l'incitation à des initiatives au plan du développement économique et de la solidarité sociale. Tel est son programme depuis 1980, programme qui a été encore renforcé à partir de 1993.

... et proposition

La vocation prophétique de l'Église ne s'exprime pas seulement sur le registre critique, même si cette critique est première lorsque l'on vise à un changement, mais aussi sur le registre de l'**action** et de la **proposition**. Les interventions des

Églises en Afrique et à Madagascar dans le domaine politique ces dernières années mettent en lumière ce deuxième versant de leur vocation prophétique. Mais plusieurs aspects importants doivent être pris en compte. Les Églises ne sont pas les maîtresses du jeu politique, elles sont au service d'une véritable démocratie encore à inventer ; elles ne sont pas le lieu du Royaume de Dieu, mais les sacrements ou les signes de ce Royaume.

De 1989 à 1993, le FFKM a utilisé des instruments proprement politiques : convocation de concertations, collaboration avec des partis politiques, etc. Cependant, le Conseil des Églises a voulu éviter les risques de théocratie qui pouvaient faire dévier son action, et a cherché à se limiter dans ses interventions politiques directes. Ce « principe de limitation » l'a amené à se mettre plusieurs fois au second plan dans le déroulement des événements de 1989-1993, quitte à ne pas être compris de l'opinion publique¹³. Ce principe de limitation est appliqué de façon nouvelle depuis 1993, date à partir de laquelle le FFKM a réduit ses interventions au niveau des structures politiques ainsi que ses déclarations publiques pour renforcer son programme de formation des citoyens. Les ecclésiologies différentes des quatre Églises concernées ont constitué un facteur puissant pour la mise en application de ce principe ; leur mise en tension réciproque a permis une meilleure maîtrise par le Conseil des Églises de son intervention directe dans le domaine politique.

Les prophètes de l'Ancien Testament n'ont pas seulement parlé. Ils ont aussi posé des gestes symboliques au sens fort. De la même façon, Jésus a dit les paroles du Royaume et posé les gestes du Royaume. La fonction prophétique de l'Église amène celle-ci, à la suite du Christ et des prophètes de l'Ancien Testament, à agir dans le champ social et politique pour prendre humblement sa part de la tâche commune et pour inciter les personnes, les groupes et les institutions à entrer de façon significative dans le dynamisme du redressement national ou de la reconstruction.

Conclusion

Nous avons ainsi énoncé quelques critères d'authenticité pour la mise en œuvre de la fonction prophétique de l'Église, à partir de l'expérience du FFKM à Madagascar depuis cinq ans. Chacun de ces critères aurait demandé une étude plus développée. D'autres critères auraient pu être analysés.

Le propos n'était pas de rendre compte de toutes les questions ecclésiologiques soulevées par l'existence du Conseil des Églises chrétiennes à Madagascar, encore moins de faire un exposé complet de la situation politique dans l'Ile de 1989 à aujourd'hui. Il était de montrer que la catégorie de prophétie peut s'appliquer de façon fructueuse à la relation concrète entre le FFKM et le contexte national malgache pour en dévoiler certains aspects dans le dynamisme de la reconstruction espérée. Il était aussi de rendre compte de la mission de l'Église en contexte comme prophétie.

P. Jean-Marie AUBERT

Notes

- ¹ Il faut noter que les Églises indépendantes ne font pas partie du Conseil des Églises, mais gardent des relations ponctuelles avec celui-ci.
- ² Sur ces événements et le rôle du FFKM, voir notamment :
 - P. MANANTENASOA, « Foi chrétienne et engagement politique, le mouvement populaire des Forces vives à Madagascar », in *Perspectives Missionnaires*, n° 23, 1992, pp. 55-68.
 - J.-G. RAKOTONDRAVAHATRA, « Madagascar, action œcuménique dans une situation politique troublée », in *Spiritus*, n° 128, 1992, pp. 286-298.
 - A. RAVALIMANANA, « La marche de la liberté », in Collectif, *Madagascar 1991-94, dans l'œil du cyclone*, Paris : L'Harmattan, 1994, pp. 11-40.
 - J. RAVALOSON, *Transition démocratique à Madagascar*, Paris : L'Harmattan, 1994.
 - B. RAZAFIMPAHANANA, *Changement de régime politique à Madagascar*, Antananarivo : Librairie Mixte, 1993.
 - J. TRONCHON, « Madagascar, Église et non-violence », in *Recherches et Documents*, n° 19 (ISTPM-Antsirananana, Madagascar), pp. 1-49.
 - S. URFER, « Quand les Églises entrent en politique », in *Politique Africaine*, n° 52, décembre 1993, pp. 31-39.
- ³ D. RATSIRAKA, *La charte de la révolution socialiste malgache*, Tananarive : Imprimerie nationale, 1975.

- ⁴ Voir A. RAZAFINTSALAMA, « Église et politique au sein du FFKM », in *Aspects du Christianisme à Madagascar*, Antananarivo, juillet-septembre 1991, pp. 134 à 140. Cette analyse, par un des acteurs principaux du Conseil des Églises, fait ressortir clairement la volonté prophétique du FFKM. Il faut noter que les responsables des Églises chrétiennes étaient déjà intervenus ensemble à propos des événements politiques de 1972 et de 1975 (déclarations du 15 mai 1972 et du 25 février 1975). On trouvera les textes de plusieurs interventions du FFKM dans Collectif, *Église et société à Madagascar*, t. 2 et 3, Antananarivo : Foi et Justice, 1990.
- ⁵ F. EBOUSSI-BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire*, Paris : Karthala, 1993. Voir aussi *Églises et démocratisation en Afrique*, Actes de la 19^e semaine théologique de Kinshasa du 21 au 26 novembre 1993, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994.
- ⁶ Voir par exemple M. AMALADOSS, « La mission comme prophétie », in *Spiritus*, n° 128, 1992, pp. 263-275.
- ⁷ Voir Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Paris : Desclée [rééd. 1993], pp. 147s.
- ⁸ Cf. l'oraison accompagnant l'onction d'huile au baptême. Voir aussi Vatican II, *Lumen gentium* (Constitution dogmatique de l'Église), n° 12.
- ⁹ Cité dans Conseil œcuménique des Églises, *La mission et l'évangélisation, affirmation œcuménique*, 1982, n° 17.
- ¹⁰ M. AMALADOSS, *art. cit.*, p. 269.
- ¹¹ Nairobi : CETA, 1992, p. 204.
- ¹² Collectif, *Église et société, op. cit.*, t. 3, p. 62.
- ¹³ A. RAZAFINTSALAMA, *art. cit.*, p. 139.

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. Il a été plusieurs 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 enseignant à l'Institut Supérieur de Philosophie et de Théologie de Madagascar, à Tananarive.

Églises en dissémination et perspectives missionnaires

Une étude de cas *

Henri FISCHER

Pour avoir été pendant 16 ans au service d'Églises en dissémination dans la région Est de l'Église Réformée de France (ERF), l'auteur de ces lignes décrit la manière dont des instances diverses sont entrées dans une démarche qui vise à relever le défi d'associer dissémination et mission. Il ressort de cette expérience que la perspective missionnaire a pu primer sur un état de lassitude et de simple survie ayant pour seule perspective de bien faire tourner les rouages de l'Église.

Accoler les mots « dissémination » et « mission » n'est pas une évidence. Dissémination, diaspora, dispersion sont des termes généralement ressentis négativement. Ils traduisent la perte d'une communauté rassemblée, l'isolement, la dissolution et souvent le sentiment pour les personnes d'être des assistées permanentes. Le mot « missionnaire » en revanche suggère une Église en croissance, un rêve à réaliser, le glorieux passé... mais aussi ce que l'on ne sait pas ou ne veut pas faire au regard du « dynamisme » supposé ou réel des Évangéliques.

* Communication donnée à l'Assemblée Générale de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM) le 13 mai 1995.

Dès lors, comment conduire et soutenir des hommes et des femmes, des communautés, dans une dynamique de témoignage lorsque la tendance naturelle est de vouloir se sauvegarder soi-même ? La tentation est facile de répondre par des décisions technocratiques ou de baisser les bras, ou pire, de laisser aller les choses.

Cet article tente de décrire le processus de la volonté et de la lutte quotidienne du Conseil de la région Est de l'ERF pour relever le défi à la fois de la dissémination et de la mission. Tout ce témoignage doit être compris essentiellement comme le fruit d'un travail en équipe où les laïcs furent les plus nombreux et se sont engagés avec une grande abnégation.

Cet article présente la démarche entreprise par la Région Est en trois points : le contexte, la réaction et les perspectives du Conseil régional, et la pédagogie du changement.

1. Le contexte

L'analyse du contexte a joué un rôle important. Tous les engagements personnels et collectifs, toutes les actions entreprises sont en premier lieu le fruit d'une écoute attentive des pasteurs, des Conseils presbytéraux, des chrétiens confrontés au quotidien d'une vie en Église. En visitant les communautés locales, le Conseil régional et son président se sont aperçus qu'il était difficile de poursuivre une simple desserte d'accompagnement sans réagir et sans repenser l'ensemble de la vie en Église. La réflexion théologique et ecclésiale est venue comme un fruit de cette prise de conscience, de cette écoute et de cette analyse des réalités.

Sur le terrain nous avons vu et entendu :

- une situation économique difficile dans une région qui vit essentiellement de l'agriculture, de la métallurgie et du textile ;
- un solde migratoire négatif sur l'ensemble de la région et la création d'un second bassin de dépression démographique sur l'Est ! Plus de renouvellement humain sauf dans les métropoles régionales. Pour l'Église cela s'est traduit, en 10 ans, par une

diminution de 50 % des enfants en catéchèse et une diminution d'environ 15 % des familles dans la région ;

– des dysfonctionnements structurels à tous les niveaux dans l'Église, et une pression financière sur les paroisses trop forte par rapport aux ressources, cela sans pour autant avoir de pasteur ! On constate une moyenne de 25 à 40 % de postes pastoraux vacants. Nous ressentions le poids d'un profond découragement. Par ailleurs, l'image de la Région que les instances nationales de l'ERF nous renvoyaient était souvent une image négative (déficits financiers, pas de soleil, manque de pasteurs, etc.).

Tous ces éléments ont mis en évidence une inquiétude générale quant à l'avenir ? Dans les Églises, cette inquiétude était présente et se traduisait en lamentations diverses : nous sommes vieux, pauvres, nous sommes abandonnés de l'Église, plus de pasteurs, ... qu'allons-nous devenir ? A quoi servons-nous ? Qui sommes-nous ? A cette inquiétude s'ajoute celle que génère le monde, et tous les ingrédients pour un repli sur soi, sur la peur, sont réunis.

En dissémination, le premier pas est bien de refuser ce repli et de faire bouger. Mais comment sortir d'un tel état d'esprit ? Comment faire apparaître les bourgeons, mettre en évidence les lumignons présents ici et là, faire entrer les gens dans un mouvement global d'espérance, dans une dynamique missionnaire ?

2. La réaction du Conseil régional et les perspectives

La réponse du Conseil régional fut de mettre en marche à court ou à moyen terme, selon l'optimisme du moment, un vaste mouvement missionnaire, une vaste dynamique de communion, de donner de l'espérance en faisant entrer les communautés, les pasteurs et les protagonistes dans un processus d'espérance, de faire quitter la peur et de briser l'image négative que les personnes et les communautés avaient d'elles-mêmes, et de leur faire prendre conscience de la force présente en eux à cause de la foi qui les habitait.

Le problème a été la manière. Depuis des années nous demandions aux paroisses de rédiger un projet de vie. Celles qui le faisaient, au mieux, dressaient un catalogue de tout ce qu'elles faisaient ; d'autres y ajoutaient tout ce qu'il faudrait faire ! Et conclusion, peu de choses bougeaient car aucune réelle priorité n'émergeait : tout était prioritaire, ou presque !

Nous avons proposé aux paroisses d'entrer dans un mouvement défini comme un slogan et intitulé « **Projets pour une Église qui veut grandir !** ». Quatorze paroisses sont entrées dans ce processus, au travers d'une grille commune de travail où elles définissaient les actions missionnaires ou de formation qu'elles voulaient poursuivre, développer, ou créer.

Cette enquête a abouti en 1990 à un débat synodal très riche et à une décision^a qui a aidé le Conseil régional à cadrer son action. Trois défis sont apparus comme des priorités : « vivre en Église qui veut grandir » en dissémination géographique, en situation urbaine et dans une communion dynamique et porteuse de sens.

Pour relever ces trois défis, le Conseil régional a élaboré un projet global qui a touché la réflexion théologique, les institutions, la communion et la mission. Pour le mettre sur les rails, il s'est donné du temps (quatre ans) et des moyens.

a. L'axe de la réflexion théologique

Du débat synodal et de l'enquête sur les priorités à développer il est ressorti que quelques paroisses et groupes avaient envie de se mettre en mouvement, d'aller à l'encontre d'un état d'esprit défaitiste. Les pasteurs dans ces lieux ont joué un rôle essentiel. Cependant tous s'interrogeaient sur le contexte dans lequel les Églises étaient appelées à évangéliser.

Le Conseil régional a donc suscité l'organisation de colloques sur les thèmes de la visibilité des Églises locales, de la diaconie, du religieux, et de l'ecclésiologie. L'idée était de

a) Cf. Actes du Synode national de 1991 de l'Église réformée de France.

rassembler, à côté des synodes, les acteurs pour faire de la théologie à partir des pratiques et des demandes concrètes.

Ces colloques ont eu pour objectifs :

- d'être en phase avec les préoccupations locales et de stimuler les dynamiques missionnaires locales, de donner un nouvel élan ;

- de permettre aux acteurs locaux de trouver une vision commune sur le sens, sur la parole à annoncer ;

- de renforcer la communion en créant un lieu informel, dépassant le cadre des Conseils presbytéraux, et même de l'ERF pour toucher ceux qui sont sur le terrain ;

- de donner une image positive des instances régionale et nationale, à savoir une image de service.

b. L'axe institutionnel

La décision du Synode de Reims a aussi mis en évidence la nécessité d'une restructuration régionale pour limiter les dysfonctionnements. Elle s'est traduite

- par une réduction du nombre de membres du Conseil régional ;

- par une suppression des commissions régionales et par la création de réseaux. Le réseau rassemble des personnes engagées dans un créneau semblable autour d'objectifs concrets, précis et limités. Le jour où ces objectifs sont atteints, il disparaît. Le réseau permet souplesse, adaptation et ouverture à ceux qui ne sont pas de l'ERF. Ainsi, des axes nouveaux ont vu le jour : jeunesse, diaconie, dissémination géographique. Des commissions qui fonctionnaient déjà en réseau ont poursuivi : l'œcuménisme, la mission au loin ;

- par la création d'une coordination régionale qui regroupe deux à trois fois par an les responsables des réseaux, les responsables de groupes de travail, les présidents de consistoire et le Conseil régional.

L'objectif de la création de lieux que sont les réseaux est d'abord de créer un esprit commun et une cohérence régionale entre les différents partenaires en coordonnant et collaborant, en s'informant sur les actions et les projets de chacun, en partageant les moyens limités mais existants.

c. L'axe de la communion et de la mission

Pour nous engager dans une rénovation de notre vivre ensemble et de notre mission, il ne suffit pas de changer les modes de travail et de relation au niveau régional ; le même processus doit toucher l'état d'esprit au niveau local. Le Conseil régional a engagé toutes les paroisses à faire une évaluation générale des lieux où elles vivent. Il voulait aboutir à une double prise de conscience de tous : la nécessité de la mission et un nouveau partage plus équitable des ressources humaines (ministres) et de l'argent. Dans certains endroits nous sentions des personnes prêtes à agir mais isolées. Par ce travail nous les avons soutenues et nous avons engagé d'autres personnes dans cette dynamique, mais il a demandé une énergie considérable en déplacement, en dialogue, en concertation, en rédaction de documents. L'évaluation a abouti à la rédaction d'une synthèse : « Évaluation des Églises locales », reçue et débattue en synode. Toutes les paroisses ont été touchées par ce processus.

A partir de là, le Conseil régional a soumis aux paroisses un rapport d'orientation intitulé : « Quelle vie pour nos Églises demain ? De nouvelles orientations. Un nouveau partage des moyens ».

Ce document présente une nouvelle manière de comprendre et de vivre l'Église, articulée autour de l'écoute et l'explication de la parole, de la prière et de la louange, de la communion et de la solidarité, du service et du témoignage. Il met en évidence que nos Conseils presbytéraux vivaient une ecclésiologie pastoro-centrée, renforcée par les textes disciplinaires et par le cadre institutionnel. Les confessions de foi des Églises luthériennes et réformées du XVI^e définissent l'Église par la droite prédication de l'Évangile et l'administration correcte des

sacrements. Au cœur de l'Église il y a la parole de Dieu annoncée et prêchée. Or dans le concret des Églises, le centre était le prédicateur et non la prédication.

Nos propositions étaient d'organiser une vie commune à tous les échelons autour de la mission et non du ministère pastoral, de pousser les groupes locaux, les Églises à retrouver les caractéristiques proprement spirituelles de cette intuition de la Réforme et de quitter l'image d'une Église centrée autour du ministère et d'une structure juridique.

Concrètement une telle perspective visait :

- la création d'une dynamique de témoignage dans chaque lieu, avec ou sans pasteur ;
- la collaboration entre paroisses voisines pour un partage des ministères : les laïcs et les pasteurs qui nous sont donnés ;
- une proposition de modification disciplinaire visant à ne plus calculer la représentation synodale sur les postes pastoraux, système pervers qui pérennise l'idée qu'une Église n'existe que si elle a un pasteur.

Une partie de ces objectifs est actuellement mise en œuvre. Le Conseil régional, en mettant l'accent sur cette perspective, était conscient qu'il touchait un des nœuds de la question et qu'il faudrait des années, voire des décennies, pour faire évoluer la situation et pour inverser le mouvement. Cependant nous voyons sur le terrain les premiers bourgeons de cette révolution qui s'annoncent.

3. De la pédagogie

Au travers de tout ce processus, très souvent nous avons rencontré des hommes et à des femmes à la foi et aux convictions profondes mais qu'il fallait dynamiser, sortir d'une situation d'attente, de peur. Ailleurs nous devons lutter aussi et inverser l'image de l'ERF, qui pour certains est par définition non-missionnaire ! Une grande partie de notre travail fut de trouver des pédagogies pour que les personnes et les communautés deviennent ce qu'elles sont : des signes du Royaume.

Cependant le bien-fondé des options proposées nécessitait d'être porté par une conviction forte pour qu'elles puissent être reçues. Diverses pédagogies ont été utilisées :

a. La pédagogie de l'espérance

Dans toute notre démarche, nous avons orienté les Conseils presbytéraux, les groupes locaux, les ecclésiologies, les pasteurs, vers des projets de témoignage et de formation et nous avons aidé à créer des projets de type missionnaire. Notre discours fut toujours celui de mettre en évidence toutes les raisons d'espérer que nous apercevions de l'extérieur.

Concrètement :

- nous avons mis en exergue les réalisations locales (Verdun, Chaumont, Épinal, Neufchâteau, Aslo à Saint-Dizier, exposition à Troyes, etc.) lors des colloques, par des témoignages. Nous avons donné la parole aux acteurs ; il nous a semblé que la modestie était peu productive d'espoir pour le corps ecclésial, surtout qu'il y avait matière à espérance ; certes l'humilité est bonne, mais elle ne doit pas faire écran à l'information ;

- nous avons soutenu financièrement certaines actions de témoignage (création d'un mi-temps pastoral pour poursuivre l'ouverture d'une paroisse sur la ville, expositions, etc.) ;

- nous avons étudié et créé un ministère d'itinérance entre plusieurs paroisses et groupes, ministère entièrement orienté vers le soutien d'actions d'ouverture au monde ; cette expérience a pour objet de signifier ce que pourrait être aujourd'hui le ministère d'évangéliste ;

- nous avons soutenu des paroisses dont le poste pastoral n'était pas pourvu, par une entraide régulière, sous forme d'une opération du type « 5-6 jours pour les autres » une fois par mois ; de cette manière nous aidions à construire un projet viable avec une aide pastorale extérieure régulière ciblée mais ponctuelle.

Cependant, les paroisses des métropoles régionales n'étaient pas prêtes à se laisser interpellé sur leur place dans l'Église

régionale et sur leur stratégie de présence dans la ville. Des avancées ont eu lieu mais le chemin sera plus long.

b. Une pédagogie du réel

Au travers de l'évaluation, les Églises locales se sont regardées en face. Elles ont pu faire un bilan réel et personnel de leurs difficultés en évitant de recourir aux boucs émissaires. Elles ont pu comprendre qu'une partie des difficultés et des régressions ne venaient pas forcément d'elles-mêmes (mais de la société : dépopulation, économie, sécularisation), ni de Dieu et de sa bénédiction, ni du Conseil régional ou national. Les communautés ont pu voir que malgré une baisse de 15 % des familles, les recettes en francs constants s'étaient maintenues ; que le nombre des animateurs de cultes était de l'ordre de 80, presque autant que dix ans auparavant ; que de nouvelles personnes avaient rejoint les communautés locales, mêmes petites, qu'il y avait ici et là un rajeunissement, que les paroisses réformées attiraient ; que tout n'était pas aussi catastrophique mais qu'il fallait faire des choix dans les engagements plutôt que de tout vouloir brasser. Cette action lourde a provoqué un réel déblocage auprès de nombreuses personnes et groupes. Les communautés ont pu réaliser qu'il y avait un réel potentiel pour se remettre en route.

c. Une pédagogie du temps et de la liberté

Dès le départ, le Conseil régional s'est fixé des objectifs et un calendrier, mais il souhaitait que chacun ait le temps suffisant pour réfléchir, discuter, comprendre. Les humains évoluent lentement. Pour qu'elle puisse réussir, une telle démarche devait surtout recevoir l'adhésion d'une majorité de Conseillers presbytéraux, de pasteurs et de membres actifs. Car ce sont eux qui s'engagent dans une démarche missionnaire, qui font vivre les paroisses. L'avenir de l'Église ne dépend pas de la seule bonne gestion de l'institution mais de la conviction des chrétiens et du Seigneur qui conduit les choses. Nous n'avons

qu'un rôle : servir pour mieux faire advenir une Église renouvelée et dynamique.

Ceux qui connaissent la région Est, son synode, peuvent confirmer que cette confiance est bien réelle. Les choses sont difficiles mais il existe de bonnes relations. Nous avons pu vérifier que le débat a été renouvelé, et qu'une certaine pluralité théologique a pu s'exprimer et s'affirmer.

d. Une pédagogie de la communion

Les chiffres faisaient apparaître qu'aucune Église ne pouvait s'en sortir seule. L'Église régionale était dans le même cas. L'évaluation, les visites, les colloques, ont créé une prise de conscience d'une nécessaire communion avec les communautés voisines, celles du consistoire, de la région, du Grand-Est et même au-delà, si l'on voulait s'en sortir et entrer dans une dynamique positive.

Quelques exemples de cette communion :

(1) Au niveau régional

Les **vacances de poste**, plutôt que d'être considérés comme des facteurs bloquants, ont été utilisés comme des leviers pour « obliger » des paroisses à travailler ensemble, à voir au-delà de leur circonscription et à partager leur pasteur. Un tel partage posait immédiatement la question des priorités tant des pasteurs que des laïcs.

La collaboration avec la région parisienne nous a permis de maintenir un **journal régional**. Par le compte rendu d'initiatives locales dont cet organe d'information s'est fait l'écho, il a donné une image dynamique de la région. C'est là une illustration de la grande vertu pédagogique, d'encouragement et d'imitation que possède le témoignage.

Les **réseaux** ont créé des liens nouveaux. Des projets nouveaux sont nés, de nouvelles personnes, en-dehors des circuits habituels se sont ajoutées ; de nouvelles collaborations

sont nées entre les pasteurs. Les réseaux ont permis de passer par-dessus les frontières des paroisses, des consistoires, des associations, des Églises même. (Nous avons été soutenus, dans le cadre du réseau dissémination géographique, par le Gustav Adolf Werk Alsace/Moselle pour notre projet de ministère d'itinérance dans le Jura et la Haute-Marne. Ce projet a été retenu comme projet européen et doté de 100 000 francs.)

Avant de proposer de nouvelles orientations, les membres du Conseil régional se sont astreints à une **présence** sur le terrain au travers de visites, d'un dialogue avec les pasteurs et les Conseils presbytéraux. Cette présence a généré une réelle communion et une confiance réciproque qui ont été vérifiées au moment où il a fallu arbitrer le partage des ministres et de l'argent.

Au printemps dernier, le synode a voté sur le passage de 26 postes à 19 desservants, soit une diminution des postes pourvus de près de 30 %. Ce vote non unanime mais majoritaire a permis d'entrer dans une dynamique du partage des pasteurs entre les paroisses. Au-delà de cet acte, une réelle diversification des ministères, une meilleure complémentarité naîtront entre le ministère pastoral et les ministères locaux. Ce partage des ressources humaines recentrera chacun sur sa fonction, en particulier les pasteurs sur la proclamation de la Parole.

Au travers de ce vote, on peut dire que le début d'un esprit nouveau est né, esprit de lutte pour reconquérir des postes dans une dynamique missionnaire et non de simple acceptation face à la situation. En dépassant les frontières de leur circonscription, les groupes, les personnes clarifieront leur vocation, donc leur mission.

(2) Au niveau inter-Églises

Cette pédagogie de la communion avait une autre dimension, celle de situer l'ensemble de la vie régionale dans une **perspective d'unité** avec les autres Églises protestantes de France.

Une telle perspective ne s'est pas élaborée seule. Elle est d'abord le résultat de l'histoire du découpage de cette Région. Elle est ensuite le fruit d'une proximité relationnelle avec l'Union nationale mais surtout avec les partenaires luthériens et réformés du Grand-Est.

Une des conclusions de l'évaluation de la Région Est de l'ERF, créée en 1971, est sa non-viabilité structurelle. Elle n'atteint aucun seuil critique d'existence, ce qui était connu dès la création de la région ! Comme nous ne pouvions en rester là, le Conseil régional a orienté positivement cette tare de naissance : essayer d'associer à notre mission nos partenaires ecclésiastiques de la région, pour qu'à terme se repose la question de l'unité d'une seule Église protestante de France. Ce serait alors exister pour une raison positive et pour un grand défi.

Cette conviction n'est pas partagée par tous. Mais la recherche d'unité s'accompagne toujours d'un approfondissement du sens de la mission et de la présence au monde. Vouloir l'un soutient l'autre.

Ainsi notre grande dissémination nécessite une collaboration avec d'autres. Elle peut être aussi un laboratoire d'idées, un stimulant pour nos partenaires qui vivent des situations ecclésiastiques et sociales différentes. Avec ces objectifs, de nouvelles passerelles ont été créées avec l'Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace-Lorraine, l'Église Réformée d'Alsace-Lorraine^b et l'Église évangélique luthérienne de France, (animation missionnaire, catéchèse). Ils ont également renforcé les anciennes passerelles, par exemple la commission commune Prison/Justice.

D'une manière générale, l'objectif est de faire participer chacun à la mission de l'autre ; c'est essayer de faire vivre l'esprit de la Communauté Évangélique d'Action Apostolique

b) Du fait du statut politique particulier de l'Alsace-Lorraine en France, les Églises réformées et luthériennes y ont un statut d'Église d'État.

(CEVAA)^c entre nous. Une rencontre en mars 1994 des quatre comités directeurs des Églises et de certains responsables a confirmé cette volonté. Nous avons même rêvé de créer une action commune entre nos quatre Églises. Nous avons des atouts et nous pouvons nous aider réciproquement à évoluer dans nos compréhensions de l'Église. Il existe des mythes dans nos paroisses ERF de l'Est sur la bonne santé des Églises d'Alsace et sur leurs richesses. Le contact avec elles permettra de relativiser ces images.

Etre un aiguillon pour réaliser une Église unie protestante en France : c'est là un objectif ambitieux. Les passerelles que sont des projets communs, des engagements missionnaires, peuvent contribuer à construire en profondeur cette unité qui dépasse de loin cette petite région ecclésiastique de l'Église universelle.

En guise de conclusion : un témoignage

J'ai commencé mon ministère dans une paroisse de dissémination. J'y étais venu avec l'espoir de trouver une Église dynamique et d'en poursuivre l'édification, une Église comme celle dont j'avais rêvé à partir de mes lectures des Actes des Apôtres, mais aussi des récits des grandes épopées missionnaires en Europe, en Afrique et en Asie. La désillusion fut au rendez-vous.

C'est un colloque sur la dissémination qui m'a permis de comprendre que ce mot venait de semence, que la normalité de l'Église était la dissémination, qu'il y avait des ecclésiologies différentes selon les moments et les lieux. Les apports du Professeur M.-A. Chevallier sur la première épître de Pierre et sur l'Évangile de Jean furent éclairants. Ils ont transformé la compréhension que j'ai de mon ministère et ma manière de l'exercer.

c) La CEVAA groupe pour un soutien mutuel dans l'évangélisation et une action commune 47 Églises d'Afrique, de la région du Pacifique, d'Amérique latine et d'Europe (France, Suisse, Italie).

Au point de départ, il me semble nécessaire de vivre une telle conversion. C'est cette compréhension nouvelle de l'Église que j'ai essayé de transmettre par la suite. Je n'ai fait en cela que poursuivre le travail de mon prédécesseur au poste régional. Avec mon Conseil régional, nous avons essayé d'incarner ces idées théoriques en faisant évoluer non seulement les pratiques quotidiennes, mais aussi le visage de l'institution. Il faut ajouter que moi-même et le Conseil régional avons été portés par toute la réflexion nationale sur le thème « Édifier/former – Témoigner/servir ».

En résumé, nous avons eu la conviction :

- que seuls un changement, une conversion, pouvaient faire avancer ;

- que notre mission était de faire prendre conscience du modèle d'Église dans lequel nous étions, afin de l'adapter à notre contexte ;

- que ce changement, pour qu'il soit positif, devait s'appuyer sur les attentes des personnes et des lieux ; le Conseil régional avait repéré ce bourgeonnement : notre responsabilité était de le permettre en donnant la parole, en coordonnant, en étant le catalyseur, parfois l'initiateur ;

- qu'un développement des Églises locales était possible si des initiatives **missionnaires** étaient prises par chaque groupe, par chaque ecclésiologie : il fallait dépasser le centralisme des décisions et permettre à l'espérance de s'exprimer et d'éclore dans le plus petit lieu de la région.

Nous avons ainsi la conviction que chaque ecclésiologie, chaque Église locale, et même notre région, pouvaient s'en sortir en entrant pleinement dans une dynamique de témoignage et de proclamation de l'Évangile, et que cette démarche-là était prioritaire, même sur les sujets synodaux comme la catéchèse. Nous avons acquis la certitude que toute la vie de l'Église devait être orientée vers cette ouverture aux autres et aux problèmes du monde. En créant un courant d'air en amont, nous avons généré en aval un approfondissement de la foi et des réflexions qui modifient notre vivre ensemble. C'est en se

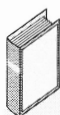
préoccupant des autres que l'on s'occupe le mieux de soi-même !

Je me suis toujours demandé pourquoi le mot d'ordre « **Projets pour une Église qui veut grandir** » était né dans cette petite région de dissémination. Est-ce par désir de grandir, par nostalgie du passé, pour retrouver le temps des réveils ? Peut-être. Il y a une autre interprétation : une majorité a redécouvert la semence que le Seigneur a posée en nous et a repris conscience qu'elle pouvait être productrice d'espérance pour notre monde. Face à la désespérance du monde environnant, les chrétiens, ces petites communautés dispersées, ont redécouvert la parole qui les habitait, la chaleur, la liberté, l'amitié et la fraternité qu'elles produisaient. Une telle espérance peut difficilement être gardée pour soi-même : elle entraîne, quels que soient la géographie et le nombre, au témoignage et au service des hommes et des femmes.

Henri FISCHER

Henri Fischer est pasteur de l'Église Réformée de France. Après avoir desservi les paroisses de Lons-le-Saulnier et Châlon-sur-Marne, il a exercé pendant 7 ans la fonction de président du Conseil de la région Est tout en étant pasteur dans plusieurs paroisses de la Meuse et de la Haute-Marne. Actuellement, il exerce dans la paroisse de Grenoble, en se consacrant plus particulièrement à la solidarité communautaire.

RECENSIONS



Emmanuel MANZOANGANI BAMBA

La Paroisse internationale protestante de Kinshasa face au péril du protestantisme au Zaïre

Sans date ni maison d'édition, 75 p.

Cette plaquette écrite en gros caractères est préfacée par le pasteur Masamba ma Mpolo, une des grandes figures de la théologie protestante au Zaïre. Elle est d'une lecture facile malgré la lourdeur des phrases : répétitions et surcharges inutiles, nombreuses parenthèses injustifiées, majuscules à des endroits inattendus. Cela dit, l'auteur expose dans ces cinq chapitres les vicissitudes d'une paroisse internationale à Kinshasa, dont il était lui-même témoin. Il décrit les luttes et les résistances de cette paroisse contre les agressions du secrétariat de l'Église du Christ au Zaïre (ECZ)¹. C'est bien un pamphlet qui défend « la collégialité des anciens » prônée par cette paroisse contre le système épiscopal prôné par le secrétariat de l'ECZ (p. 1). De son point de vue, la suppression de la paroisse internationale et de son système, et l'instauration de l'épiscopat, constitueraient le péril du protestantisme au Zaïre, protestantisme appelé à mourir ! « *Quant aux laïcs protestants de notre grand pays et aux frères et sœurs en Christ de la PIPK, en particulier qui ont eu à élever leur protestation à l'aube de l'institutionnalisation du système épiscopal comme système de gouvernement sur l'ensemble des communautés de l'ECZ, avec ses méfaits prévisibles que nous déplorons malheureusement aujourd'hui, nous disons qu'il est grand temps que nous prenions conscience de la mort certaine du protestantisme au Zaïre (Congo)* » (p. 62).

Dans sa conclusion, l'auteur soulève d'une façon désordonnée et confuse quelques-unes des dérives du secrétariat de l'ECZ. On peut

cependant se demander si ces dérives sont inhérentes au seul système épiscopal et si elles suffisent à elles seules à faire mourir le protestantisme zaïrois. S'il en était ainsi, le christianisme ne se serait-il pas déjà éteint ? Ces mêmes problèmes sont relevés aussi dans d'autres systèmes ecclésiastiques, dans d'autres religions et dans d'autres pays, et ces faits et ces problèmes sont connus. Les sectes protestantes prolifèrent au Zaïre et leur façon de se comporter est souvent pire que celle de l'ECZ. Pourtant, le protestantisme est loin de s'éteindre dans ce pays. Ce n'est donc pas le système qui est seul en cause, et il faut chercher ailleurs les causes des problèmes.

Même si dans la situation zaïroise, au modèle du Parti-État a correspondu bien longtemps le modèle épiscopal à la « ECZ »², même si le vent de la démocratie a soufflé sur l'Afrique³, même si la « collégialité des anciens » correspond mieux à la notion du sacerdoce universel et à la démocratie à l'occidentale, cela n'implique pas nécessairement que l'instauration de la collégialité résoudrait les problèmes du protestantisme zaïrois. L'épiscopat peut être aussi vécu d'une façon collégiale.

Pour le Zaïre, la question principale qui se pose au secrétariat de l'ECZ est de savoir s'il est simplement un secrétariat au service d'une fédération d'Églises dont il serait le porte-parole, ou s'il est une supra-Église qui s'immisce dans les problèmes des paroisses, qui s'érige en juge et s'approprie d'autres paroisses.

Dans les pays d'Afrique Centrale, dont 90 % de la population se réclame du christianisme, de graves problèmes posent la question de la crédibilité et de la pertinence de l'Église : la corruption érigée en système, la dérive économique, sociale et politique, les massacres ethniques au Rwanda, au Burundi, au Libéria, en Angola, les massacres tribaux sporadiques au Zaïre, au Congo, au Gabon, etc., l'inféodation des Églises aux pouvoirs des États, leurs rapports honteux à l'argent, le recours à la violence, la protection d'une *nomenklatura*, la richesse de l'Église au milieu d'un peuple pauvre⁴. Le rôle prophétique et sacerdotal de l'Église est par là-même mis en cause !

Mais sont-ce bien l'Église, l'Évangile ou les systèmes ecclésiaux qui sont en cause ? Il apparaît que les causes réelles sont ailleurs, car ces mêmes comportements se rencontrent dans toutes les sociétés, dans toutes les religions et même dans d'autres pays. L'auteur échappe-t-il lui-même à ces tentations ?

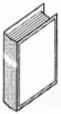
Le problème me semble avant tout celui de la «pauvreté humaine»⁵. Cette pauvreté est d'abord d'ordre philosophique (théorique) et ensuite d'ordre pratique. Les philosophies et les théologies africaines n'ont pas développé une anthropologie qui pose une vision et un statut clairs de l'homme dans l'ensemble de l'univers. La notion de droits de l'homme manque d'appui philosophique structurel, historique et pratique. Les implications herméneutiques, théologiques, éthiques et pratiques de l'Évangile n'ont pas encore été pleinement explorées, mises à jour et mises en pratique de manière à modeler les mentalités, la culture et la société. En tout cas, les luttes pour tel ou tel système ecclésiastique manquent de fondement théologique en Afrique. La soif de pouvoir, la pauvreté, les différents complexes et la dépendance des Églises africaines par rapport aux institutions occidentales ont rendu impossible l'invention d'autres modèles (même dans les Églises dites indépendantes). Pourquoi tous les efforts de l'inculturation et de la contextualisation n'ont-ils rien enfanté de plus significatif – s'ils n'ont pas tout simplement avorté ? C'est là tout le problème du rapport Nord-Sud. La conséquence de cette «pauvreté humaine» est qu'il manque aux Églises africaines des personnes capables de se tenir debout, libres et responsables au milieu de leur peuple comme des archétypes portant dans leur cœur, leurs tripes et leur chair l'Évangile face à tous les pouvoirs de corruption, de pollution et de mort. Or nous sommes tous occupés à sauver notre vie ! Qui reconstruira les ruines ?

Jo Nyanza PALUKU-RUBINGA

Notes

- ¹ L'ECZ (Église du Christ au Zaïre) a été créée en 1970 pour remplacer le CPC (Conseil Protestant au Congo). Selon ses statuts, l'ECZ est une fédération des Églises protestantes au Zaïre. Mais dans sa formulation au singulier et dans le comportement de sa présidence et de son secrétariat général, elle se comporte comme une Église unie. D'où l'ambiguïté du terme, dont on ne sait pas toujours s'il désigne les différentes Églises qui composent la fédération ou son secrétariat central.
- ² Cela a été démontré par Philippe KABONGO dans *L'Église du Christ au Zaïre*, Paris : Karthala, 1992, 467 p.
- ³ Le vent de la démocratie que l'on croyait souffler sur l'Afrique semble avoir été partout emporté par les problèmes de corruption des économies de marché et par les affrontements ethniques.

- ⁴ L'architecture des églises et des stations missionnaires, les pelouses bien tondues et vertes de ces stations, la dépendance de plusieurs Églises du soutien financier des Églises occidentales et la présence de beaucoup d'ONG (organisations non gouvernementales) dans les Églises, font de l'Église un des piliers du néocolonialisme !
- ⁵ Engelbert MVENG parle de paupérisation anthropologique et développe un aspect de cette pauvreté dans le chapitre 7 de son livre *L'Afrique dans l'Église* (Paris : L'Harmattan, 1985), pp. 199-214.



Ype Schaaf

L'histoire et le rôle de la Bible en Afrique

Lavigny/Nairobi : Groupes Missionnaires/Défi Africain, 1994.
287 p.

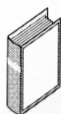
Nous devons la traduction française de ce petit ouvrage à Antoinette et Marc Spindler, ce dernier ayant été pendant 20 ans directeur de l'Institut Interuniversitaire de Missiologie et d'Œcuménisme de Leiden aux Pays-Bas. Quant à l'auteur, Ype Schaaf, pasteur de l'Église réformée des Pays-Bas, il fut missionnaire en Afrique pendant les années 1960, consacrées à la diffusion de la Bible et à l'édition de littérature chrétienne. Devenu journaliste dans son pays, Schaaf nous livre ici le produit d'une série de conférences prononcées au cours de ses tournées en Afrique.

Composé de 38 récits écrits dans un style alerte d'une moyenne de 7 pages bourrées de dates et de chiffres, et couvrant 20 siècles d'histoire de la diffusion de la Bible dans toute l'Afrique, cet ouvrage comprend deux parties dont on ne distingue pas nettement l'articulation (récits 1 à 26 et 27 à 38). Les récits sont tantôt des tranches d'histoire de cette diffusion, tantôt de courtes biographies de missionnaires européens et africains ayant traduit la Bible (Crowther, Saker, Krapf, Moffat). L'histoire des Sociétés bibliques, leurs origines, leurs collaborations, leurs conflits, leurs méthodes et leurs résultats, tiennent une place importante, mais le lecteur devra lui-même rechercher les renseignements épars dans les récits s'il veut se faire une idée d'ensemble du sujet en se servant de l'index. Bref, voici un livre érudit et édifiant mais, à la vérité, d'usage peu commode. Cela pose question car, préfacé par André Karamaga alors secrétaire théologique

de la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (CETA), ce livre est notamment destiné à un public populaire africain...

Cela dit, il est traversé par la conviction forte et expérimentée par l'auteur que le message de salut et d'amour de la Bible, arrivé en Afrique avant le christianisme, puis enfoui mais probablement pas oublié pendant près d'un millénaire, exerce depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours une influence considérable. La Bible a été mêlée à tous les combats de ce continent, contre l'esclavage, le tribalisme, la pauvreté, etc., et contribue au développement de toutes ses potentialités, de ses aspirations à la liberté, à la justice et à la vie communautaire. « Il est essentiel, conclut l'auteur, qu'existe toujours de la place pour des ministres de Candace (Act 8 : 27s) qui achètent un livre et le lisent en revenant chez eux. L'Église devra alors demander : « Comprenez-vous ce que vous lisez ? ». Et elle pourra expliquer ce qu'il en est de Jésus, afin qu'en Afrique (et pas en Afrique seulement) les gens puissent « poursuivre leur chemin avec joie » (p. 262).

Jean-François ZORN



KÄ MANA

Christ d'Afrique

Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ

Paris/Nairobi/Yaoundé/Lomé : Karthala/CETA/Cié/HAHO, 1994

Ce nouveau livre de Kä Mana s'inscrit dans le développement d'une pensée théologique qui s'approfondit autour de l'idée de reconstruction. Celle-ci ambitionne d'opérer un dépassement de la théologie d'identité et de la libération dans un projet qui rêve d'un homme nouveau, porté par les exigences des valeurs évangéliques.

L'ouvrage comprend trois parties :

1) Dans la première, l'auteur s'attache à définir les catégories centrales de la christologie africaine ainsi que les représentations imaginaires du Christ en Afrique. Il y traite des problèmes assumés par les théologies culturalistes, (pp. 41-54), tout autant que des richesses inventoriées pour la restauration de la mémoire mythique de nos origines pharaoniques par un cadre intellectuel comme Check Anta Diop et son école (pp. 63-74). Il aborde donc la personne du Christ dans nos rêves d'identité culturelle, de libération et de reconstruction (pp. 81-99).

2) La deuxième partie veut « réinventer l'imaginaire missionnaire africain ». Elle utilise l'expérience personnelle de l'auteur à travers des lieux différents et expose les leçons qu'il en tire depuis la France de ses premiers pas comme jeune pasteur jusqu'à la France de ses expériences de professeur, en passant par la République Centrafricaine, le Sénégal et le Togo.

Le souci de Kā Mana est d'analyser « les maladies de l'imaginaire de quelques Églises protestantes d'Afrique et les syndromes pathologiques de quelques personnalités du christianisme africain » (pp. 117-143) dans le but de laisser entrevoir la « Mission » » comme vision globale du monde et volonté de transformation radicale des mentalités à (pp. 183-196).

3) La troisième partie parle des « enjeux sociaux et politiques de la christologie africaine ». Il s'agit :

- du développement comme quête de l'humain, dans une société où l'Évangile est appelé à manifester sa fécondité théologique et pratique,
- de la démocratie comme creuset d'une nouvelle vision du monde après trois décennies de dictature et d'autocratie,
- des droits de l'homme comme épreuve concrète et comme défi.

A la différence de *L'Afrique va-t-elle mourir ?* et de *Théologie africaine pour temps de crise*, qui structurent une théologie politique sur fond éthique et stigmatisent les dérives socio-politiques et l'imaginaire qui les porte, *Christ d'Afrique* surprend, a priori, par son approche un peu personnalisée et autocentrée.

On s'attendrait à une christologie où la personne du Christ serait révélée « telle qu'elle est perçue dans ses racines historiques et dans sa signification vitale pour l'avenir de notre continent », mais le lecteur se sent fixé, malgré lui, sur une critique de personnes un peu trop à partir de soi (p. 117-149).

Il faut dire que le lien logique entre les trois parties est loin d'être évident. La deuxième partie est sans doute celle qui s'expose à critique, parce qu'elle donne le beau rôle à l'auteur qui se fait sévère pour des personnes qu'il identifie. D'aucuns seraient tentés d'y lire des règlements de compte, surtout lorsqu'il s'agit du Zaïre ou des problèmes ethniques entrent en jeu (pp. 151-181). On eût sans doute préféré voir Kā Mana développer des principes sous-tendus par des exemples, où les comportements ne seraient stigmatisés que comme

des archétypes. Cela donnerait sans doute encore plus de force à l'argumentation.

Il est pourtant fort utile de prendre en compte la justification que l'auteur donne de cette approche, pour entrer dans l'originalité de sa démarche. Son souci, a-t-il dit, est de faire prendre conscience aux intellectuels africains que ce qu'ils disent ou écrivent les engage et qu'ils ne peuvent défendre des idées qui seraient totalement à côté de leur praxis. Le fait de savoir qu'on peut être mis en cause sur cette dernière en raison des premières obligerait à plus de sérieux et à moins d'illogisme. C'est sans doute vrai que trop d'intellectuels disent une chose et font le contraire en Afrique. Une introduction expliquant cela aurait éclairé le bien-fondé de cette approche. Mais quel que soit l'objet de sa critique, dans son analyse, l'auteur ne devrait pas oublier qu'en théologie la Parole de Dieu dépasse celui qui en cherche l'intelligibilité. La Parole de Dieu et ses implications transcendent la pratique quotidienne du théologien. Elles sont pour tout baptisé un appel à la conversion, à un plus être dans le Christ.

Par ailleurs, il est souhaitable que Kā Mana dont la pensée laisse rarement indifférent, parce qu'elle est tonique et bouscule quelques lieux communs, ne fasse pas trop l'économie des sens et des significations. Il serait encore mieux compris et sa pensée serait plus utile et utilisable pour une réflexion commune, s'il s'imposait de circonscrire certains concepts qui lui sont familiers et jouent un rôle opératoire majeur dans ses écrits, comme celui d'imaginaire, de novation, etc.

Il y a lieu de prendre davantage en compte, dans une réflexion théologique de cette ampleur, la pluralité culturelle et religieuse en Afrique, dont le fait islamique qui y occupe un large espace. Autrement, cette analyse prospective fondée sur la Parole biblique risque d'être complètement à côté des réalités ou simplement valable pour le Zaïre. Le continent africain n'est pas chrétien, mais le christianisme peut lui apporter beaucoup.

Alphonse QUENUM

Recension parue dans la

Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest,

n° 9/1994, Abidjan

NOUVELLES

Dans ce numéro, nous commençons une rubrique « nouvelles », qui fait écho à divers événements de portée internationale ou intéressant plus spécifiquement la francophonie dans le domaine de la missiologie.



GCOWE 95 (Global Consultation on World Evangelism)

La « Consultation Globale pour l'Évangélisation du Monde », tenue à Séoul du 17 au 25 mai 1995, a rassemblé 4000 participants du monde entier, venus de 186 pays différents. Les trois quarts provenaient de pays non-occidentaux. Elle était organisée par le mouvement AD 2000, présidé par Luis Busch. Ce congrès se présente comme « une poursuite de la recherche entamée dans les rassemblements précédents engagés dans la tâche de l'évangélisation globale : Édimbourg (1910), Berlin (1966), Lausanne I (1974), Pattaya (1980), et Lausanne II à Manille (1989) ».

Le mouvement AD 2000 a pour vision de mettre en pratique le commandement de « faire des disciples de toutes les nations » et de « prêcher la Bonne Nouvelle à toute créature », et envisage par la foi « une Église pour chaque peuple » et l'Évangile entendu par chacun d'ici l'an 2000. Il plaide pour l'établissement d'objectifs nationaux mesurables en matière d'évangélisation et pour une coordination internationale de ceux-ci. Un accent particulier est mis sur la « fenêtre 10/40 », cette région du monde située

entre le dixième et le quarantième parallèle, où vivent 2500 peuples dans lesquels aucune communauté chrétienne connue ne témoigne de son espérance. Il a la conviction que les impulsions futures en vue de l'évangélisation du monde proviendront de la génération montante du Tiers monde.

Création d'un Institut Évangélique de Missiologie

Le 21 mai 1995 était inauguré officiellement l'Institut Évangélique de Missiologie (IEM). Créé en commun par la Fédération de Missions Évangéliques Francophones (FMEF, voir *PM* 16, 1988, p. 61) et l'Institut biblique et missionnaire Emmaüs (St-Légier-sur-Vevey, Suisse), l'IEM a commencé ses activités dès septembre 1994.

L'IEM a engagé un professeur à mi-temps. Il assure la continuité des cours de formation organisés chaque été par la FMEF et développe progressivement un concept de formation continue, dans un premier temps sous forme de modules de quelques jours à un mois. Il s'adresse aux futurs missionnaires, aux missionnaires en congé et aux responsables de missions. Il veille à sensibiliser les Églises à leurs responsabilités en matière de mission.

L'IEM a établi des contacts avec la Freie Hochschule für Mission (Korntal, Allemagne) et la Graduate School of Missions de Columbia (USA), et collabore avec d'autres instituts bibliques et facultés de théologie francophone.

Kinshasa, 30 mai au 4 juin 1995

Colloque international de missiologie

Organisé par le Centre protestant de recherche interdisciplinaire (CPRI) de l'Université protestante au Zaïre, ce colloque a rassemblé plus de 150 personnes, dont la grande majorité étaient des membres de l'Église du Christ au Zaïre. Parmi les orateurs, on comptait deux catholiques, mais pas de kibanguiste. Les organisateurs de ce colloque sont des théologiens qui tentent d'apporter des éléments de réponse aux questions que leur posent tant le récent génocide rwandais que la méga-crise socio-politico-économique que traverse l'Afrique, d'une part, et les phénomènes des sectes et ministères comme signe d'une crise religieuses, d'autre part. Intitulée « Saint-Esprit et mission :

enjeux théologiques et pastoraux en Afrique contemporaine », cette consultation s'inscrit à la fois dans la continuité des deux colloques tenus au Zaïre en 1994, l'un organisé par les catholiques, l'autre par les protestants, et dans la volonté de jeter un regard pluriel sur les problèmes des Églises africaines.

Colloque AFOM/CRÉDIC sur la traduction de la Bible

Ce colloque a rassemblé 48 participants à Raclaz (France, région frontalière de Genève) du 3 au 6 septembre 1995. Il était organisé en commun par le Centre de Recherches et d'Études pour la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CRÉDIC), dont c'était le 15^e colloque, et l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM).

La première journée a été consacrée à des introductions historiques et aux problématiques des traductions en français courant et en français fondamental. Les journées suivantes ont permis de mettre en lumière les problèmes de la transmission du message à travers le processus de la traduction, avec des exemples de diverses aires culturelles et de diverses époques, passées ou présente. Les exposés ont fait ressortir la dynamique de la compréhension et de la transculturation de l'Évangile induite par l'effort de traduction – une dynamique qui fait dès le départ partie intégrante de la nature même de l'Évangile et du texte biblique et qui représente une richesse sans cesse renouvelée pour la vie de l'Église et la compréhension de sa mission. Les travaux se poursuivront l'an prochain sur le même thème.

Enfin un ouvrage de référence en missiologie

La parution en septembre 1995 du livre de David J. BOSCH *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires* (Éd. Haho/Karthala/Labor et Fides) fera date. En effet, selon les propos de Bruno Chenu, rédacteur de *La Croix-L'Événement*, « au Moyen Âge, on aurait parlé de "Somme", au XVIII^e siècle, on aurait parlé d'"Encyclopédie". Aujourd'hui, on parlera peut-être de "banque de données" ! En tout cas, le livre de David J. Bosch s'impose comme l'ouvrage de référence pour toute réflexion sur la mission de l'Église comme une merveilleuse carte d'orientation dans le dédale des opinions et des théologies. »

