

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

14 1987

Sommaire

	Page
Éditorial	3
Je suis étranger dans la maison de mon père Bernard JOINET	6
Je parle dans la maison de mes hôtes Bernard JOINET	21
Mon itinéraire de «pèlerin de la mission» Donald McGAVRAN	35
Une Maison, une Mission Jean-François ZORN	51
Les nouvelles pauvretés Jean-Pierre DUPONT	64
Revue de livres	72

Éditorial

Jules-H. VARIDEL

Bien que souvent, hier comme aujourd'hui, les missionnaires ne parlent pas explicitement de leur insertion dans la communauté d'accueil ou n'en font pas l'objet de leur réflexion, cette insertion n'a jamais été et n'est toujours pas chose aisée. Et le sera-t-elle à l'avenir? En 1987, elle me paraît même plus difficile qu'en 1972, lorsque le Père Joinet écrivait les deux articles que nous publions dans ce numéro de P.M., quinze ans après leur parution dans les revues *spiritus* et *Vitae Lumen*.

Nos lecteurs trouveront probablement que ces deux communications n'ont guère pris de rides. À leur lecture, le nouvel envoyé aura l'étonnante impression de participer à une réflexion d'actualité.. La communauté d'accueil, elle, n'aura pas la désagréable surprise de recevoir une x^e leçon de morale.

En 1974, au lendemain du moratoire de Lusaka, les envoyés jouissaient encore d'un certain prestige, voire de «pouvoir» au sein des Églises locales qui les recevaient. Aujourd'hui la situation est très différente: la pauvreté est plus grande, les contrastes sont plus accusés, les racismes et les nationalismes plus exacerbés. Annoncer l'Évangile en cette fin de XX^e siècle, c'est se risquer dans un contexte politique de guerre froide ou de sang. Partout des tensions nouvelles menacent, détruisent les relations. Et celles de l'envoyé avec l'Église locale ne sont pas épargnées. Seules les «règles» de la contre-culture proposée par le béatitudes pourront sauvegarder, peut-être renouveler ces relations.

Le Père Joinet a le mérite de prendre à la fois l'envoyé et la communauté qui l'invite très au sérieux sans culpabiliser l'un au détriment de l'autre, ce qui constitue un des pièges dans

lesquels le missiologue mal averti tombe fréquemment. Bien avant 1972, des envoyés, inconnus mais en grand nombre, ont essayé de vivre la juste relation «d'étrangé-invité» que préconise l'auteur des deux articles. Peut-être la généralisation de telles relations parviendrait-elle à transformer tous les taudis et toutes les résidences de luxe du monde en «Cités de la joie».¹

Les pages de B. Joinet sont un appel à l'action dans l'interdépendance. Le caractère d'étranger de l'envoyé pourrait alors devenir un charisme. «Je suis différent et, comme tel, j'ai quelque chose à apporter à la communauté».

Pour Mc Gavran, la préoccupation est tout autre. Ses théories sur le développement de l'Église, dont il nous fait suivre la naissance et le développement au travers de son article «Mon itinéraire de pèlerin de la Mission » ont suscité un élan missionnaire et un mouvement de pensée importantes, ainsi qu'un débat dont nous nous sommes fait l'écho dans plusieurs numéros précédents (P.M. nos 10, 11, 12 et 13). Sa démarche de missiologue fait ressortir que la missiologie, elle aussi, évolue avec la théologie qui la sous-tend. Mais son enseignement prend parfois trop peu en compte le contexte humain — une lacune que relevait également A. Koop dans l'ouvrage «American Evangelical Missionaries in France», dont nous avons fait la recension dans notre dernier numéro.

Jean-François Zorn esquisse aussi une évolution, celle d'une Maison et d'une Mission. L'enracinement évangélique de la Mission de Paris et de la Maison du boulevard Arago (Paris 14^e) ne pouvait laisser notre revue indifférente aux célébrations du centenaire de leur fondation. La missiologie forgée au cours du siècle de leur histoire n'a pas manqué de marquer au coin — parfois avec un peu de retard — l'action missionnaire des évangéliques à travers le monde. La nouvelle communauté évangélique d'action apostolique issue de cette évolution devra à son tour éviter le statisme si elle veut pouvoir continuer à communiquer à chaque génération future l'Évangile qui libère, libérée qu'elle aura été elle-même de toute forme de paternalisme.

Les nouveaux pauvres n'existent pas que dans le Tiers

monde. Dans un récent numéro de «Réforme», Madame Georgina Dufoix, ex-ministre des affaires sociales dans le gouvernement socialiste de 1981-85, et protestante cévenole, déclarait qu'aujourd'hui quatre millions de Français ne mangent pas à leur faim. L'article sur les nouvelles pauvretés de Jean-Pierre Dupont nous entraînera à reconnaître que le riche Occident entre dans une ère nouvelle et que le peuple de Dieu est invité à vivre une *Nachfolge Christi* véritable — «suivance du Christ», (selon le titre allemand de l'ouvrage de Dietrich Bonhoeffer, *Le prix de la Grâce* — qui se vérifie dans la réalité concrète. Le temps vient où les chrétiens des pays riches et des pays pauvres doivent s'interroger sur l'authenticité de leur engagement sur les traces du Christ.

Jules-H. VARIDEL

Note

Je prends ce terme dans le sens du titre de l'ouvrage de Dominique Lapierre, *La Cité de la joie* (Paris: Éd. Robert Laffont, 1985)

Je suis un étranger dans la maison de mon père

L'insertion du missionnaire dans la communauté locale

Bernard JOINET, P. B.

L'étranger

Missionnaire! Tiens c'est curieux, il a fallu que je revienne en France pour entendre ce nom. En Tanzanie, je suis un *expatriate*, c'est-à-dire quelqu'un qui a quitté sa patrie, est né autre part, bref un *étranger*. Je ne suis pas seulement un étranger comme le serait un Ougandais vivant en Tanzanie, je suis encore et surtout un *Mzungu*, c'est-à-dire un *Occidental* dont la personnalité a été formée par une culture radicalement différente de la culture locale, et qui plus est, le petit-fils ou neveu de ceux qui *colonisèrent* l'Afrique.

Ce titre d'étranger ou d'expatrié que l'on me donne, cette étiquette que l'on me colle, je suis tenté de les récuser. Ne suis-je pas venu pour être hébreu avec les Hébreux, grec avec les Grecs, africain avec les Africains, tanzanien avec les Tanzaniens? Par mon entrée dans une société missionnaire, n'ai-je pas manifesté mon intention de quitter ma patrie pour me consacrer au service du Tiers monde pendant toute ma vie?

Je suis un étranger dans la maison de mon Père a paru en 1972 dans la revue catholique SPIRITUS — No 49, 40, rue de la Fontaine, 75781 Paris CEDEX 16.

Ce grand « classique » de la missiologie — qui n'a que très peu vieilli — est offert aux lecteurs de PERSPECTIVES MISSIONNAIRES avec l'aimable autorisation des responsables de SPIRITUS.

Cette prétention à devenir un homme du pays me gêne. Je n'ai jamais été édifié par certains missionnaires se vantant de n'être pas rentrés chez eux depuis quarante ans, n'écrivant que rarement à leur famille, refusant de parler leur langue maternelle quand les circonstances le permettent. Une certaine volonté de rupture avec son milieu d'origine me paraît ambiguë. Elle ressemble trop à un rejet inconscient du milieu familial pour que je puisse me laisser convaincre par toutes les raisons apostoliques et théologiques qui sont alignées pour la justifier. D'ailleurs, ceux au milieu desquels je vis ne s'y trompent pas ! Un prêtre qui venait d'acquérir la nationalité du pays dans lequel il travaillait eut la curieuse idée de brûler son passeport d'origine en présence de ses paroissiens. Les spectateurs de cet holocauste furent profondément choqués et murmurèrent entre eux : « Ce père ne sait pas aimer, il rejette et méprise ceux qui lui ont donné la vie, l'ont nourri et élevé. Nous ne pouvons pas lui faire confiance. Il a rejeté son père et sa mère, peut-être nous rejettera-t-il un jour nous aussi, qu'il appelle ses frères ! »

Je suis né homme sans doute mais les sciences humaines nous ont débarrassés du mythe de la « nature humaine », de cette image de l'homme incolore, inodore et sans saveur, égal et identique à lui-même du pôle à l'équateur. Je suis né homme et par ce fait même je suis né dans une culture donnée, un milieu donné, une famille donnée. Que je le veuille ou non, je suis fils d'une culture et d'un milieu, qui ont modelé ma personnalité. Ces éléments culturels sont partie intégrale de moi-même, je ne puis les intégrer dans mon projet de vie et mon activité pastorale qu'à condition de les reconnaître, de les comprendre et de les accepter. Je ne puis vivre en étranger en Tanzanie que si je m'accepte comme Occidental, Européen et, dans mon cas personnel, Français. Le refus de cette identité me pousserait à chercher une intégration dont je ne suis pas capable et que mes hôtes ne sont pas prêts à m'accorder. Seul un enracinement profond dans ma culture d'origine me permettra de m'adapter à la culture de la communauté dans laquelle je vis.

Une étudiante née en Russie de parents d'origine allemande, déplacée en Autriche, réfugiée au Canada, faisant des

études aux États-Unis s'écria désespérée: «C'est terrible, je ne sais pas qui je suis!» De même certains missionnaires ont quitté leur ville d'origine très jeunes pour entrer au séminaire, puis ils ont poursuivi leurs études à l'étranger. Ils n'ont pas de racines profondes dans leur pays d'origine. Ils se sentent dépaysés quand ils rentrent chez eux et ne peuvent pas se réadapter quand ils doivent quitter un diocèse missionnaire pour se recycler dans leur diocèse d'origine. Incapable de supporter la tension qui existe nécessairement dans toute situation interculturelle, ils demandent à rentrer chez eux, tentent de s'insérer dans une Église très différente de celle de leur enfance. En vain! Après quelques mois d'efforts, ils demandent à retourner en pays de «mission», où ils retrouveront la tension initiale. Ils font ainsi la navette entre deux cultures, entre deux Églises, ballotés par les événements, épaves psychologiques qui viennent s'échouer pour quelque temps sur une rive, puis sur l'autre, au gré du flux et du reflux de leurs émotions.

Par contre, si je suis enraciné dans ma culture d'origine, si j'accepte celle-ci avec toutes ses richesses et ses zones d'ombre, bref, si je suis sûr de mon identité, alors je peux m'accepter comme *autre*, différent; *l'étranger*. Je ne me sens pas blessé quand mes hôtes m'appellent le *mzungu*, *l'étranger*, car *je le suis et m'accepte comme tel. Je me vois comme ils me voient*. J'accepte leurs valeurs comme différentes car je suis conscient de mes valeurs. J'accepte d'être gêné, car je suis conscient de les gêner.

Je vis, depuis un certain temps, seul Européen dans une communauté africaine. Un ami me demandait: «Est-ce dur de vivre avec "eux"?» et je lui répondis: «Tu ferais mieux de "leur" demander s'il "leur" est difficile de vivre avec "moi"!» Si je suis étranger, je suis gêneur et je dois accepter que mes hôtes veuillent échapper à cette gêne de temps en temps. Je dois reconnaître leur besoin de se retrouver parfois entre eux.

Mais je ne puis m'accepter comme «hôte» que si je suis sûr d'avoir un «chez moi», ma propre culture. Depuis trois ans je donne des cours d'orientation aux missionnaires, ou plutôt aux *expatriates* arrivant en Afrique de l'Est. Ces cours ont

pour but d'aider ces nouveaux arrivants à comprendre et apprécier la culture des hôtes chez lesquels ils viennent travailler. J'ai vite découvert que ma fonction principale était de les aider à découvrir et apprécier leur propre culture. Cette découverte leur permet ensuite de découvrir et d'apprécier la culture bantoue, acceptée comme différente. Certains séminaires missionnaires donnent des cours d'anthropologie africaine; il serait beaucoup plus utile, à mon avis, de donner à ces futurs «étrangers» des cours d'anthropologie française, hollandaise, canadienne ou américaine. Un ami malawien visitait les États-Unis. Un interviewer de la radio lui demanda: «Quel est le but de votre voyage?» Il répondit en souriant: «Je suis venu étudier les mœurs et les coutumes des autochtones new-yorkais.»

Les Parisiens de Montesquieu se demandaient: «Comment peut-on être Persan?» Les missionnaires devraient se demander: «Comment peut-on être Européen?» Je ne puis être étranger que si je suis autochtone dans mon propre pays. Je peux alors m'accepter comme différent. Sûr de mon identité, je suis arrimé à ma propre culture comme un bateau à son ancre flottante. Viennent vents et marées, je fais toujours face du bon côté. Je descends et je remonte avec la lame. Je suis secoué, mais je ne dérive pas. Je sais aussi que j'ai un port tranquille, où je peux venir me reposer, colmater les fuites, réparer la voilure. *Régresser pour progresser. La sécurité dans mon identité me permet d'accepter l'insécurité de ma condition d'étranger.*

Missionnaire ou serviteur?

Missionnaire? Qu'est-ce à dire? Oui, je le sais, il y a une foule de théories sur la «spécificité» de la vocation missionnaire. Mais tout d'abord, pourquoi cet acharnement à vouloir me distinguer des autres? Ai-je besoin de me prouver à moi-même la grandeur de ma vocation missionnaire pour trouver mon identité? Le missionnaire a-t-il vraiment besoin d'un piédestal pour se tenir debout sur ses deux jambes?

On m'a dit que je suis « envoyé aux païens » comme disait saint Paul. Je veux bien, mais dans le diocèse de Sumbawanga, à la frontière zambienne, 95 % des Wafipa sont catholiques ; sur les pentes du Kilimandjaro il faut vraiment un microscope pour trouver un non-baptisé ! On m'a dit encore « notre mission est de planter l'Église ». Oui, d'accord, mais en Tanzanie elle est déjà plantée avec ses 17 évêques, 500 prêtres, ses conseils paroissiaux, ses communautés dont les activités sont coordonnées par le « concile des croyants », appelé encore « conseil des laïcs », qui s'est formé tout seul, sans l'appui du clergé ni de l'épiscopat.

Bien sûr, je pourrais aller chez les Masai, ces nomades chers aux producteurs de films, ou encore dans un diocèse avec 10 % de chrétiens. Mais alors je sers d'alibi à la communauté et au clergé local. À nous les païens, à eux les chrétiens ! Dans cette perspective, la communauté locale qui est déjà formée ne sera jamais missionnaire. Je l'en empêche. C'est pourquoi un fort mouvement se dessine en faveur d'un clergé national, ordonné au titre de la conférence épiscopale, réparti non pas suivant son origine, mais suivant les besoins des diocèses.

Alors qui ? C'est très simple : je suis un auxiliaire, un serviteur de l'Église locale. Comment, direz-vous, c'est tout ? Ce n'est pas neuf ! Nous le savons depuis longtemps ! Oui, d'accord mais il ne suffit pas de le savoir, encore faut-il le faire ! Essayez donc !

Serviteur, cela veut dire que je dois servir la *communauté à sa manière et non plus à la mienne*. Bien sûr auparavant j'étais le serviteur, à ma manière ; c'est moi qui prenais les décisions. Maintenant c'est la communauté locale qui décide, par ses organes de décision qui sont encore, pratiquement, l'évêque et son clergé. Ses décisions ne me plaisent pas toujours, surtout si je n'ai pas participé à leur élaboration, ce qui est souvent le cas. Théoriquement j'appartiens au presbyterium, mais psychologiquement c'est plus compliqué. En transposant l'expression de George Orwell dans *Animal farm*, je dirai : « Tous les prêtres sont égaux, mais certains le sont plus que d'autres ». J'appartiens au presbyterium local, mais je suis

moins local que les prêtres locaux ! Ils le sentent et moi aussi. Je peux prendre une option politique, je risque tout au plus de me faire expulser dans les vingt-quatre heures ; mais si un citoyen du pays me suit, il risque des ennuis beaucoup plus sérieux.

Si je tente d'organiser ma paroisse suivant ma petite théologie personnelle, j'échoue et mets tout par terre, je peux toujours reprendre l'avion et trouver des cieus plus cléments et une communauté plus malléable. Mais qui va réparer les dégâts ? Ceux qui restent, les leaders locaux !

Je ne dois pas être surpris si la communauté locale regarde mes expériences-pilotes avec un enthousiasme mitigé. Si je me trompe ce sont eux qui vont payer les pots cassés, personnellement je ne paierai que le prix d'un billet d'avion. Je dois me rendre compte que je ne suis qu'un auxiliaire provisoire. Je veux faire du définitif, on n'attend de moi qu'une aide au jour le jour. Je dis : « Il faut africaniser, je dois préparer mon successeur. » En fait, je pense : « Il devra continuer mon travail de la même manière. » Et s'il passe une année à démolir ce que j'ai construit pour reconstruire à sa manière, j'en souffre. Cela veut dire qu'en fait je voulais lui imposer ma manière de faire, mes plans ! Je veux bien qu'il prenne ses décisions, pourvu qu'elles correspondent aux miennes. Je veux bien le servir, mais à ma manière, un peu comme une cuisinière dicterait son menu à la maîtresse de maison, ou un maître maçon qui imposerait ses plans au jeune ménage qui fait construire. Je dois même accepter que mon successeur prenne parfois le contre-pied de mes décisions, pour bien me montrer que c'est lui qui dirige. Servir, cela veut dire également être à la disposition de la communauté *où elle le veut, quand elle le veut, comme elle le veut, dans le dialogue*. Cela risque d'être frustrant. Constamment j'interroge les signes des temps, je tente de prévoir l'avenir et de faire des plans pour prévenir une crise éventuelle. Je vis au futur dans une communauté qui vit au présent.

La discrétion et le risque

Je fais des plans quinquennaux dans une communauté rurale dont le futur lointain ne dépasse pas la prochaine moisson ou la prochaine saison des pluies, c'est-à-dire six mois au plus. Le temps presse, il faut agir vite, demain il sera trop tard; alors je pousse, je pousse, je m'impatiente et je me heurte à un mur de silence poli, un mur de caoutchouc souple, flexible, impénétrable; si je pousse trop fort, le mur me fera rebondir... en arrière et en tombant je risque de me faire mal. Encore une fois je voulais imposer mes vues, mon sentiment d'urgence, jusqu'au jour où un ami me dit gentiment: «Pourquoi pleurer avant que votre grand-mère soit morte?» Mais moi, je pense: «Il est peut-être encore temps de sauver la grand-mère si nous agissons rapidement.» Mais ce n'est pas ma grand-mère, c'est la sienne.

Alors petit à petit, péniblement j'essaye d'apprendre à écouter, à donner mon avis quand on me le demande, sans l'imposer, laissant la décision à celui que je suis venu servir. J'étais conducteur de la voiture et maintenant on n'a besoin que d'une roue de secours. Et c'est important une roue de secours! Surtout quand le garage le plus proche est à 300 kilomètres. Une roue de secours ne sert qu'en de rares occasions, mais elle donne au conducteur un sentiment de sécurité pendant tout le voyage. Dois-je espérer que nous aurons une crevaillon pour avoir le plaisir de me sentir utile, ou dois-je plutôt me contenter de la joie austère d'être inutile, de cette inutilité qui est le signe même de la réussite?

Missionnaires, nous avons prêché à temps et à contretemps que notre plus grande ambition était de nous rendre utiles. Mais si quelqu'un a l'audace de me suggérer gentiment que peut-être je ne suis plus utile, instinctivement je m'insurge et m'exclame: «Comment inutile? Mais vous ne voyez donc pas tout ce qui reste à faire?» Encore une fois, je veux imposer ma vision. Missionnaires, nous avons fait nôtre les paroles du Baptiste: «Il faut que lui grandisse, et que moi je décroisse.» (Jean 3:30) C'est beau pendant une retraite, mais en pratique, qui veut décroître?

Missionnaires, nous nous souvenons de l'image johannique

*« qui a l'épouse est l'époux
mais l'ami de l'époux
qui se tient là et qui l'entend,
est ravi de joie à la voix de l'époux.*

Voilà ma joie, elle est maintenant parfaite. » (3:29)

Mais cette jeune épouse, c'est nous qui l'avons engendrée, élevée, guidée. Nous l'aimons tellement que nous voudrions la garder pour nous. Mais nous ne sommes que l'ami de l'époux! Maître, je suis devenu serviteur. C'est dur. Mais si je me contente de ce rôle d'auxiliaire, si je n'impose pas mes vues, mes décisions, mes volontés, bref si l'on voit clairement que je ne tente pas de reprendre le volant, alors peut-être l'autre, mon maître, prendra-t-il *le risque de me prendre pour ami*. Un ami qui sait conduire, c'est intimidant, surtout pour un conducteur débutant. Il voit les erreurs de conduite et les juge, même s'il ne dit rien. D'autre part, il est difficile pour un conducteur chevronné de n'être qu'un passager passif. Il n'a rien pour se raccrocher et frémit à chaque tournant. Accepter de s'asseoir dans la voiture à la place du mort, accepter d'être l'ami du conducteur, c'est également prendre un risque. La clef de la collaboration entre clergé étranger et clergé local réside peut-être dans *l'acceptation en commun de risques différents. Union par la communion dans le risque.*

Aimer, c'est accepter de recevoir

«Aimer, c'est se donner», écrivait sainte Thérèse de Lisieux. Oui, d'une certaine manière. Pendant longtemps je l'ai cru, beaucoup de missionnaires le croient encore. Mais enfin, soyons sérieux, réfléchissons un peu. Je brûle de me donner complètement à l'autre, mais l'autre a-t-il vraiment besoin de moi? Ne vais-je pas m'imposer à lui? Le don continu est humiliant pour celui qui reçoit. Il crée une situation de dépendance et d'infériorité. Si je ne pense qu'à donner cela peut signifier que j'ai tout et que l'autre n'a rien. Je lui suis telle-

ment supérieur qu'il n'a rien à m'offrir. C'est de la charité à sens unique; le *néo-colonialisme de la charité*. Cela s'appelle aussi *complexe de supériorité*.

Ce fameux complexe, je l'ai, oh combien! Je suis prisonnier de mon milieu. Pendant mon enfance j'ai introjeté, sans m'en rendre compte, les valeurs, les lois, les interdits de mon milieu familial. Tout cet ensemble, que je n'ai pas choisi, forme en moi un mécanisme de contrôle inconscient, le *sur-moi*, qui dirige en partie ma vie, surtout dans les situations de pression et de tension.

Je suis né dans un pays qui fut possesseur d'un empire *colonial*. Pour la génération de mes parents et éducateurs, le monde se divisait entre les peuples *civilisés*, c'est-à-dire l'Occident, et les peuples *primitifs*, c'est-à-dire tous les autres et en particulier ces pauvres «nègres» d'Afrique. Le devoir des civilisés était de se pencher sur la misère des primitifs, pour les éduquer, les civiliser, leur apporter les bienfaits de la culture technique. Tel est le milieu dans lequel je suis né, je n'y peux rien. Bien sûr, plus tard, j'ai étudié, j'ai réfléchi, j'ai découvert les richesses de la négritude et les limites de la civilisation technique. J'acquis librement des convictions personnelles qui forment un autre couche de ma personnalité: le *moi*, qui dirige ma vie, surtout pendant les périodes de réflexion, de décision lente et calme. Mais mon *sur-moi* de «colonisateur-civilisateur» est toujours là. Parfois il prend le relais sur le moi et il influence mes relations avec mes hôtes. Oui, j'ai un complexe de supériorité. Pourquoi le nier? Au contraire, seule un acceptation de cette situation me permettra de la dépasser et de limiter peu à peu l'influence du sur-moi sans jamais y parvenir totalement.

Je ne suis pas le seul dans mon cas. Les «missionnaires» arrivant pour la première fois en Afrique de l'Est ont en général une idée très précise de ce qu'ils sont venus apporter et donner aux Africains: foi, salut, instruction, hygiène, progrès technique, promotion sociale, etc. Mais si je leur demande: «Qu'êtes-vous venus recevoir, qu'attendez-vous des Africains?» les réponses sont beaucoup plus lentes et plus brèves. Parfois la question semble même saugrenue et s'attire

la réponse: «Comment pouvons-nous savoir ce qu'ils peuvent nous donner, nous ne les connaissons pas? Cette réponse est symptomatique d'une attitude inconsciente de supériorité: je ne les connais pas, mais je sais ce dont ils ont besoin et ce que je peux leur donner! Donner, donner, donner, encore donner. Une relation interpersonnelle profonde est impossible dans cette perspective, car une telle relation ne peut exister qu'entre égaux. Recevoir d'abord, donner ensuite, l'égalité dans la relation est à ce prix.

Je dois donc m'efforcer de montrer à l'autre qu'il m'est nécessaire. Sans lui et ses dons, il y aura un manque dans ma vie. En manifestant mon attente, mon désir et mon besoin je me constitue dépendant vis-à-vis de l'autre. *Aimer c'est accepter d'être dépendant*. Mon attitude d'attente et de dépendance révèle l'autre à lui-même et lui permet de découvrir sa capacité de don. Le plus grand don que je puisse faire à l'autre est de le constituer donateur. Je lui donne de me donner. Cette *réciprocité* du besoin et du don permet à une relation interpersonnelle de s'ébaucher et de s'épanouir. Un interviewer de la radio demandait au président d'une association de paraplégiques ce que la société pouvait faire pour eux. Le président répondit: «La société devrait plutôt se demander ce que nous pouvons faire pour elle. Ce dont nous avons besoin, c'est de nous sentir utiles.»

L'histoire de l'antilope et du buisson peut nous aider à comprendre cette interdépendance. Supposons que j'aile à la chasse. Je vois une antilope, je la poursuis. Soudain elle disparaît dans un buisson. Je ne peux pas encercler le buisson à moi tout seul. Je dois appeler à l'aide. Mes amis accourent. Si je leur dis: «Bien, mettez-vous tous en file derrière moi», ils ne verront que mon côté du buisson, et l'antilope s'enfuira. J'impose mon point de vue, mon côté du buisson. Le seul moyen de capturer l'antilope est d'accepter de dépendre d'eux pour connaître leur côté du buisson. Chacun d'entre eux m'est nécessaire. Chacun d'entre eux a une chose unique, que lui seul peut me donner: sa vue du buisson. Il ne peut me la donner que parce qu'il a un point de vue *différent*.

Ma qualité d'étranger qui était un obstacle au dialogue de-

vient ainsi source de dialogue. Parce que je suis étranger, la culture de l'autre est un mystère pour moi. Lui seul peut me dire ce que cela signifie d'être bantou. Sa vue bantoue du buisson me révèle les limites et la spécificité de ma vue occidentale. En m'offrant sa culture, il me révèle ma propre culture. En même temps il découvre de nouveaux aspects de sa culture en me les révélant. Dans le dialogue nous découvrons ensemble et notre propre culture et la culture de l'autre. Nous nous engendrons mutuellement à une vision nouvelle de l'autre. Cette réciprocité du besoin et du don n'est possible que dans l'acceptation de la différence qui devient ainsi source d'échange.

Étranger, j'avais un complexe de supériorité qui me coupait de l'autre. Brusquement je découvre que cette même qualité d'étranger me rend différent et par conséquent dépendant de l'autre. Grâce à elle je découvre que l'autre et l'autre seul peut m'initier à sa culture, librement, patiemment. *Je me découvre à la fois supérieur et inférieur.* J'en ai fait l'expérience en forêt. Aux yeux des habitants, chasseurs semi-nomades, j'étais le savant, l'expert, celui qui avait la science des livres. C'est vrai, je l'avais. Mais quand je partais sur les postes de forêt pour aller d'une communauté chrétienne à l'autre, alors c'était moi le petit enfant et l'autre, le chasseur analphabète, devenait l'expert pisteur, le spécialiste de la survie en forêt. Sans lui je serais déjà mort. Nous étions alternativement inférieurs et supérieurs l'un à l'autre. Cette interdépendance est à la base de certaines de mes amitiés les plus solides.

Je peux participer à la construction de la communauté par mon charisme d'étranger si je suis capable d'adopter les trois attitudes que nous avons essayé de décrire: 1) M'accepter comme étranger; 2) Accepter de servir les autres comme ils veulent être servi et non pas comme je veux les servir; 3) Accepter de recevoir et de devenir interdépendant à l'image du Christ qui nouait le dialogue avec la Samaritaine en lui demandant: «Donne-moi à boire». Ensuite seulement, je peux donner. Si, lentement, patiemment, j'arrive à adopter ces trois attitudes, alors je pourrai être pleinement membre de la communauté, en tant qu'étranger et *qu'étranger jouant un rôle spécifique que nul autre ne peut jouer.*

Être ensemble

Certains étrangers pensent que leur mission est futile, car ils ne peuvent servir qu'à maintenir une structure ecclésiale d'origine européenne, trop lourde, inadaptée. Ces partisans du *phasing out*, c'est-à-dire du départ planifié des membres étrangers des communautés chrétiennes, estiment que leur départ hâtera l'écroulement de la structure, sur les décombres de laquelle les Africains construiront leur Église, à leur manière originale.

Personnellement, je suis d'accord, dans l'ensemble, avec leur diagnostic. Oui, la structure est trop lourde et étrangère. Oui, elle va s'écrouler, d'ailleurs déjà on peut entendre ça et là des craquements. Oui, une Église africaine surgira des décombres, comme le Phœnix renaît de ses cendres. Mais je ne suis pas d'accord avec l'attitude pratique qu'il préconisent. Elle sent le paternalisme. Elle correspond à dire: « J'ai décidé, avec toute ma science d'étranger, qu'il est préférable pour votre bien que je parte! » Encore une fois j'impose mon opinion et ma décision. Personnellement, je pense que je suis prêt à partir, je n'en suis pas sûr, je ne le saurai qu'au moment du départ! Mais cette décision, je ne la conçois que dans le dialogue. Bien sûr un dialogue discret, indirect, car la politesse bantoue s'oppose aux déclarations brutales. Si l'on me demande, discrètement, indirectement de partir, je pars; de rester, je reste. Mais pour quoi faire? La question ne m'intéresse pas!

L'essentiel n'est pas de faire quelque chose, mais *d'être ensemble*, un point c'est tout. Le témoignage que donne la communauté chrétienne n'est pas celui de l'efficacité, mais celui de l'*unité*. Peu m'importe que la structure soit inutile, l'essentiel est de la porter. Si elle s'écroule, elle nous ensevelira tous *ensemble*. Étranger, je suis le témoin de la dimension universelle de la communauté. Ce signe, me semble-t-il, doit être présent dans l'*échec* comme dans le *succès*, dans les *épreuves* comme dans les *joies*. Nous allons à la catastrophe, diront certains: est-ce aussi sûr qu'on veut bien le dire? Je ne le crois pas! Même si c'est vrai, peu importe, l'essentiel est d'y aller

tous *ensemble*. Dans la société bantoue traditionnelle, on partage tout, l'abondance comme la famine. De même, étranger, je dois tenter de partager la vie de la communauté chrétienne et de la communauté humaine qui m'accueille.

Je suis coupé de la vie par la structure paroissiale. C'est vrai. Pour des raisons complexes, la *mission* est en général constituée loin de tout, au milieu de nulle part. Si je suis dans une paroisse, les personnes doivent marcher deux ou trois kilomètres pour venir me voir à mon « bureau ». Ils ne viennent donc que pour des affaires sérieuses. À la paroisse je n'ai pratiquement que des relations de rôle à rôle. Dans les succursales, c'est différent, je ne passe que de temps en temps, quatre ou cinq fois par an. Ma venue constitue un événement local. Nous profitons de la douceur du soir pour nous retrouver entre voisins. Le dialogue, détendu, s'engage. Chaque année, je dois donner deux cours très universitaires, de psychologie bantoue. La substance de ces cours, je l'ai acquise, non pas dans des livres, mais au cours de ces veillées vespérales, assis près du feu.

J'ai eu la chance d'être vicaire dans une paroisse dont l'étendue nous obligeait à demeurer plusieurs jours dans les succursales. En ville ou dans les régions très peuplées, la tentation est grande de rentrer le soir à la paroisse pour retrouver son frigidaire, sa radio et la partie de cartes quotidienne, d'autant que la voiture réduit les distances. Alors les personnes se plaignent. « Dans le temps, c'était mieux, les Pères visitaient les gens. Maintenant ils ne nous voient plus. » Si je ne fais pas attention, je risque d'être coupé de la communauté humaine et chrétienne par la chaleur même de ma communauté sacerdotale. Plus celle-ci est sympathique, plus je risque d'en devenir prisonnier.

Coupé aussi de la vie par ma communauté religieuse. Les prêtres et religieuses européens forment un milieu très restreint, qui est tenté de se replier inconsciemment sur lui-même. Dernièrement l'association des religieux et religieuses d'un pays d'Afrique de l'Est m'a invité à donner une série de neuf sessions, dans trois diocèses. En deux mois, je n'ai rencontré que deux prêtres diocésains, au cours de sessions orga-

nisées hors du cadre de l'association ! Étranger, j'ai besoin de me retremper de temps en temps dans mon milieu culturel, européen, c'est normal et légitime, mais jusqu'où va ce besoin ? Ne risque-t-il pas de me couper de la communauté théologique, qui vient avant la communauté religieuse ?

Coupé enfin de la vie par ma culture occidentale, fils d'une civilisation centrée sur l'efficacité, je vis au sein d'une population centrée sur les personnes. Cela ne va pas sans tiraillements. En paroisse, au début, j'étais prisonnier de la moto et de la vitesse, quand je me suis rendu compte un beau jour que je voyageais à la vitesse de 40 km/heure dans une communauté se déplaçant à pied ou à bicyclette. Alors, j'ai abandonné la moto pour le vélo. Mes relations ont changé d'un seul coup, j'ai découvert une nouvelle notion du temps et des distances. Je n'étais plus jamais seul en chemin, et je prenais le temps de m'arrêter pour rendre visite à mes amis, le long de la route.

Au service d'une conférence épiscopale, je dois parfois me déplacer en voiture. C'est très pratique, je pars de bonne heure et m'arrête dans toutes les communautés qui jalonnent la route. Je ne calcule plus la longueur d'un voyage en kilomètres ou en miles mais en «tasses de thé». Mwanza-Kasulu = 20 communautés = 20 tasses de thé, Mwanza-Bukoba = 17 tasses de thé. Cela prend du temps, mais de cette manière je suis inséré dans la communauté à l'échelon national.

Qualité des relations

J'ai découvert peu à peu que dans la société bantoue l'efficacité réelle ne dépend pas de la planification, mais de la qualité des relations personnelles. L'impact de mon enseignement dépend du degré de confiance que l'on me donne et l'on ne me fait confiance que dans la mesure où l'on me connaît personnellement. *Maintenir la relation à tout prix. La relation d'abord, ensuite et toujours, telle me semble être la clef de mon insertion d'étranger dans la communauté d'accueil.*

Dans cette perspective j'ai découvert peu à peu un nouveau mode et un nouveau rythme de vie, basé sur la participation à la vie de la communauté humaine et chrétienne. Bien sûr je fais encore des plans, et même des plans à long terme, ma personnalité est trop structurée pour que je puisse vivre sans eux. Mais j'accepte de les changer ou même de les voir s'écrouler pour maintenir la relation. Si l'autobus dans lequel je voyage reste un ou deux jours en panne dans la forêt, je ne m'inquiète pas pour les participants d'une session qui m'attendent. Je sais qu'il comprendront, c'est la vie. J'en profite pour partager la vie de ce petit microcosme que constitue un groupe de voyageurs en perdition le long de la route. Dans cette ouverture aux relations humaines et à l'hospitalité, j'ai été beaucoup aidé par la communauté des prêtres tanzaniens dans laquelle je vis, au moins de façon intermittente.

Profondément enraciné dans mon pays d'origine, participant intensément à la vie tant politique que religieuse et sociale de mon pays d'accueil, je crois être un pont, si étroit soit-il, entre deux cultures. Par moi, un certain échange se fait entre deux Églises sœurs. À ma mesure, je crois être un témoin dans la maison de mon Père, c'est vrai. Mais cette altérité même me permet de faire communiquer deux cultures. Elle est à la base de mon insertion dans la communauté locale. Elle est don de Dieu. Ainsi je peux dire :

*Je suis étranger dans la maison de mon Père
et je peux ajouter
Grâce en soit rendue à Dieu !*

Bernard JOINET

Bernard Joinet, P.B. — Licencié en Lettres classiques (Strasbourg, 1960) et en lettres anglaises (Paris, 1964). Docteur en Sciences religieuses (Strasbourg, 1966) et en Psychologie (Paris, 1966), 1962-1966 : Professeur de Théologie catholique à l'Institut d'Études européennes, Paris. Activités actuelles : travail pastoral à Dar-es-Salam, contacts et conférences en divers lieux. — Adresse : Mission catholique, P.O. Box 280, Dar-es-Salam, Tanzanie.

Je parle dans la maison de mes hôtes

L'insertion du missionnaire dans la communauté locale

Bernard JOINET, P. B.

I. L'INVITÉ

De l'étranger à l'invité

En 1972, un jour de «cafard», j'ai essayé de me dire ce que signifiait pour moi ma présence de prêtre étranger dans l'Église de Tanzanie. Ce soliloque à but de thérapie personnelle devint un article intitulé «*Je suis un étranger dans la maison de mon père*».¹ À ma grande surprise, il éveilla des échos profonds chez de nombreux amis et lecteurs qui me firent d'abondants commentaires. Je fus très surpris de constater que certaines images telles que «roue de secours» et certaines expressions telles que «servir la communauté comme elle le veut, quand elle le veut» avaient été retenues d'une manière privilégiée et interprétées dans un sens de passivité, alors que mon article voulait être un *appel à l'activité dans l'interdépendance*: mon caractère d'étranger devient un charisme. Je suis différent et, comme tel, j'ai quelque chose de spécifique et de neuf à offrir à la communauté qui m'accueille.

Sous les coups de boutoir de ces commentaires amicaux, ma pensée a évolué. Petit à petit elle s'est centrée sur une

Je parle dans la maison de mes hôtes, a paru en 1974 dans LUMEN VITAE, volume XXIX, No 4 — Centre international d'Études de la Formation Religieuse, 186, rue Washington — 1850 Bruxelles-Belgique.

Nous n'avons retenu de cet article que les paragraphes faisant un tout avec l'article précédent et parlant encore aux nouveaux invités de 1987.

image qui m'a permis de voir ma présence dans l'Église de Tanzanie sous un jour nouveau, image dont la puissance évocatrice peut inspirer un comportement cohérent dans les situations les plus diverses : celle de *l'invité*.

Je suis un invité

Le missionnaire est par définition même *celui qui est envoyé*. Dans les années qui suivirent le Concile (de Vatican II) on se souciait fort de savoir qui envoyait qui. On parlait alors beaucoup de la relation du missionnaire à son diocèse d'origine qui « l'envoyait » en « mission ». Mais aujourd'hui l'Église est établie dans presque toute l'Afrique avec ses communautés vivantes et sa hiérarchie structurée. Je ne suis plus envoyé par mon Église d'origine, je suis *appelé* par l'Église qui me reçoit et dont je suis l'invité. *L'ère des missionnaires est révolue, nous entrons dans l'ère des invités*. Ceci me semble vrai des « missionnaires » qui vivent au sein de communautés chrétiennes et participent à un effort pastoral coordonné par l'épiscopat local. Vrai également de ceux qui répondent à l'appel d'un gouvernement pour collaborer à une tâche précise et limitée. Vrai donc pour la majorité des « missionnaires », sans préjuger de la situation de ceux qui, poussés par l'Esprit, prêchent l'Évangile à temps et à contretemps sur des terres où la Parole de Dieu n'a pas encore été annoncée.

Étranger, je ne suis ni un touriste, ni un serviteur mercenaire, je suis un invité avec toutes les obligations et tous les privilèges que ce statut me confère. Telle me semble être la vérité de ma situation dans la communauté locale. Si j'arrive à me sentir et à me comporter comme un invité, j'échappe alors au cercle vicieux de la relation dominant-dominé, directeur-auxiliaire, maître-serviteur. Peu importe que je sois vicaire ou curé, directeur d'un centre de pastorale ou assistant du directeur de ce même centre. L'essentiel est que, dans toutes ces situations, je sois convaincu que je suis un invité et me comporte comme tel. Alors la puissance évocatrice de l'image de l'invité me guidera et me permettra de m'adapter aux situa-

tions les plus diverses. À ce niveau, peu importe qui est mon hôte, évêque, communauté chrétienne, mouvement d'action catholique ou agence gouvernementale. L'essentiel est de me percevoir et de me conduire en invité.

Cette image de l'invité est très riche et il est difficile d'en recueillir toutes les résonances.

1. La relation invité-hôte est basée sur la liberté

«Invité» est associé tout d'abord à «liberté». Mon hôte est libre de me recevoir ou de me fermer sa porte, sans cela je ne suis qu'un occupant. De mon côté, je suis libre d'accepter ou de refuser son invitation, sans cela je ne suis qu'un prisonnier. Mon hôte et moi nous reconnaissons mutuellement comme hommes libres et respectons nos libertés. *Homme libre, je ne pose pas de conditions, mais je n'accepte pas non plus à l'aveuglette.* Je n'accepte pas de «blind dates».

Curieux invité que celui qui exige, avant d'accepter une invitation, qu'on lui donne la chambre côté sud et qu'on lui apporte son petit déjeuner au lit. Je me souviens encore de l'époque où certains missionnaires-invités partant en congé posaient des conditions à leur retour et exigeaient d'être nommés dans telle paroisse ou dans telle fonction. Cette époque est révolue. Un invité tentant de poser des conditions s'entendra répondre qu'il est libre de revenir dans un diocèse ou de rester chez lui, mais que s'il revient, il ira là où l'on aura besoin de lui. Mon hôte n'aime pas faire des promesses qu'il n'est pas sûr de pouvoir tenir et qui entraveront sa liberté. Voilà du moins qui est clair. Si je suis nommé dans une autre paroisse, du moins aurai-je été averti. Je reviendrai en toute connaissance de cause. Si, par contre, je tiens à poser des conditions, je ne dois pas me plaindre si elles ne sont pas acceptées. Après tout, personne n'est obligé de m'inviter. Pourquoi viendrais-je entraver la liberté de mon hôte en lui imposant des conditions? De quel droit veux-je m'imposer?

Mon hôte est libre de m'inviter et je ne m'attends pas à ce qu'il me renouvelle automatiquement son invitation. J'ai été

très surpris d'apprendre que dans certains diocèses les invités partent en congé et reviennent au bout de six mois sans même avoir demandé à leur hôte s'il désirait leur retour. Le plus surprenant est que l'idée de poser une telle question ne leur vient même pas. Ils estiment inconsciemment que leur présence chez leur hôte va de soi.

Je respecte la liberté de mon hôte et ne pose pas de conditions, mais je ne m'engage pas non plus à l'aveuglette. Je suis libre de choisir une invitation, c'est pourquoi je dois me renseigner. Si je désire prêcher l'Évangile chez les non-chrétiens et accepte l'invitation d'un diocèse dont 80 % des habitants sont catholiques, je serai vite déçu. En effet, je devrai passer une partie importante de mon temps à entendre des confessions d'enfants. Je me plaindrai, je dirai que l'on m'a trompé et que ce n'est pas cela la «vie de mission». Mais pourquoi ai-je été m'embarquer dans cette galère pastorale? À qui la faute? J'aurais dû me renseigner, dialoguer avec mes supérieurs et mon hôte éventuel. Si j'accepte une invitation à la campagne, je ne me plains pas après coup de ne pas avoir l'eau courante dans ma chambre. Je me renseigne d'abord et ensuite j'accepte en toute connaissance de cause ou bien je refuse gentiment. Celui qui m'invite ne doit pas se formaliser de mon refus courtois. *S'il m'invite, cela veut dire qu'il reconnaît ma liberté de ne pas accepter son invitation.* Il sait très bien que son invitation n'est pas la seule qui me soit offerte. S'il est surpris de mon refus, c'est à lui d'en rechercher discrètement les causes.

L'exercice de la liberté dans l'acceptation d'une invitation exige une connaissance des conditions de cette dernière. C'est pourquoi je pense qu'il serait souhaitable de donner à ceux qui se préparent à être invités l'occasion de *passer quelques années de stage* dans le pays ou sur le continent où ils espèrent être invités un jour. Cela éviterait bien des désillusions et leur permettrait d'accepter une invitation précise en meilleure connaissance de cause.

L'exercice de cette liberté exige également que les congrégations ou sociétés d'invités renseignent leurs membres sur les différentes invitations qui leur sont offertes. Cela exige le *dia-*

logue à l'intérieur des congrégations et entre les congrégations et les hôtes. L'époque où un missionnaire pouvait faire n'importe quoi, n'importe quand, n'importe où et n'importe comment est révolue. Il est illusoire de croire que n'importe quel invité peut vivre avec n'importe quel hôte. Un minimum d'atomes crochus et de confiance mutuelle est nécessaire.

2. La relation invité-hôte est dynamique et provisoire

Une première invitation est un essai de construction de relation. Elle n'est pas nécessairement suivie d'une deuxième invitation; celle-ci dépend des réactions et de la liberté de l'invité et de l'hôte. C'est au cœur même de cette liberté que se place ce fameux *contrat* que les instituts missionnaires doivent passer avec les Ordinaires suivant les directives du Concile. Dieu sait s'il a provoqué des tensions entre religieux et évêques. En fait *ce contrat protège la liberté de l'hôte et de l'invité*. Il signifie également que je me suis renseigné sur les conditions de l'invitation et que je les ai acceptées. *Il signifie surtout que cette invitation n'est que provisoire*, qu'elle est un essai, et qu'après une durée de trois ou cinq ans nous pourrions nous séparer en bons amis ou continuer *librement* à vivre en commun. Je ne dois pas être surpris si mon hôte ne renouvelle pas son invitation; il ne doit pas être surpris si je n'en accepte pas une deuxième. Il y a vingt ans, on pouvait être missionnaire à vie. *On ne peut s'attendre à être invité à vie*. À la question classique des amis: «Pour combien de temps partez-vous en Afrique?» nous pouvions répondre avec une certaine fierté que nous partions pour la vie. Maintenant nous pouvons seulement répondre que nous resterons en Afrique aussi longtemps que nous serons invités à y rester.

La relation invité-hôte est une relation dynamique qui se noue progressivement et peut se dénouer. Ce caractère dynamique et provisoire oblige l'invité à ne pas «s'installer», il aide l'hôte à traiter son invité avec un minimum d'égards. Dans une relation dynamique, rien n'est jamais définitif, elle se construit quotidiennement grâce aux efforts de chacun. Sa

dynamique est *une dynamique du provisoire qui se construit et s'équilibre constamment dans la liberté*. Cet aspect provisoire n'est pas toujours perçu. Nous avons vu que certains invités tenaient leur retour chez leurs hôtes comme allant de soi. Certains hôtes ont une tendance de leur côté à considérer que leurs invités vont rester dans leur diocèse quelle que soit la manière dont ils sont traités, à cause de leur vocation. Il ne faut pas oublier que Jésus conseillait à ses disciples de ne pas s'attarder dans les villages qui ne les accueillait pas et de secouer sur eux la poussière de leurs chaussures avant d'aller dans d'autres villages plus accueillants. Cela nous amène à nous poser la question de la relation entre invitation provisoire et vocation stable, entre une invitation provisoire et un engagement («commitment») qui se veut définitif.

3. La relation invité-hôte est l'expression d'une amitié basée elle-même sur une vision commune

La liberté est la condition nécessaire de la relation hôte-invité, mais elle n'en est que la condition. Un hôte peut inviter théoriquement tout le monde, mais de fait il n'invite chez lui que quelques personnes : ses parents, ses amis, ceux en qui il a confiance. *C'est l'amitié qui est à la base de toute invitation authentique*. Toute amitié est basée à son tour sur le partage : une communauté d'origine, de voisinage, d'intérêts, de goûts ou d'idéal. Un hôte invite les membres de sa famille, ses voisins, ses compagnons de travail, les membres du Parti, ses compagnons de pêche ou de chasse. Si l'hôte et l'invité n'ont rien en commun, ils se sépareront d'un commun accord.

Ce qui nous lie, étrangers-invités et nos hôtes, c'est une foi commune et le souci du Royaume. *Nous savons que nous avons une vocation commune et nous nous aidons mutuellement à la comprendre et à la suivre*. Selon la belle expression de Saint-Exupéry : «Aimer, c'est regarder ensemble dans la même direction». Cela veut dire que mon hôte et moi nous regardons ensemble l'avenir, nous essayons ensemble de lire les signes du temps. Ensemble nous essayons de planifier et

de coordonner notre action. Si j'arrive chez mes hôtes avec des idées toutes faites et mes petits plans de pastorale de poche et si je veux les réaliser à tout prix, alors il n'y a pas de relation hôte-invité possible. La maison de mes hôtes n'est que le champ de mes petites expériences personnelles. De même, si mon hôte ne me considère que comme un exécutant et m'impose ses plans sans que je puisse dire ce que j'en pense, alors je ne suis plus un invité mais un manœuvre de la pastorale locale. Cette relation hôte-invité exige une double conversion. Conversion de ma part, passant du statut de missionnaire dirigeant à celui d'invité en dialogue. Conversion de la part de mes hôtes qui, dans certains cas, doivent passer du statut d'employeurs donnant des directives impératives à des exécutants-robots aveugles et silencieux, à celui d'hôtes respectueux des personnes et n'hésitant pas à entrer en dialogue avec leurs invités, dans la recherche de la volonté du Seigneur. Cette conversion ne peut s'opérer en un jour. Elle requiert du temps, de la patience et un immense respect vis-à-vis des personnes. Cela veut dire qu'invité, mon premier souci est de connaître et de comprendre mes hôtes, et de construire avec eux une relation d'estime et de confiance réciproques. Les missionnaires ont dû passer du « faire pour » au « faire avec », et finalement à l' « être avec ». L'invité part de « l'être avec » pour arriver au « faire ensemble ». À cette seule condition une relation saine invité-hôte est possible.

Mon hôte est libre de m'inviter ou de ne pas me recevoir. Je suis également libre d'accepter son invitation ou de la décliner. Mais l'usage de nos libertés ne dépend ni de nos lubies ni de nos caprices personnels. Il est soumis aux impératifs de nos vocations et des besoins du Peuple de Dieu. Nous sommes certes libres l'un vis-à-vis de l'autre, mais tous les deux nous sommes soumis à l'Évangile. C'est cette soumission qui nous permet, à mon hôte et à moi, de supporter les heurts inévitables entre hôte et invité, heurts dus aux différences de caractère et de cultures. Si nous vivons et travaillons ensemble, c'est parce que nous sommes convaincus l'un et l'autre que nous appartenons à un Peuple Universel et que notre relation d'hôte et d'invité-étranger est le signe de cette univer-

salité. À la limite peu importe que nous œuvrions ensemble, peu importe ce que nous faisons, l'essentiel est que nous soyons ensemble.

Toute invitation est provisoire, mais je peux avoir une vocation stable d'invité. Je peux changer d'hôte, mais je suis toujours un invité. J'ai une culture différente, un point de vue différent ; cette différence peut être une richesse dans la maison de mes hôtes, elle peut les aider à rester en contact avec la communauté universelle des chrétiens. *Étranger-invité je suis le témoin de l'universalité du Peuple de Dieu dans la maison de mes hôtes.*

Cette relation invité-hôte est un idéal vers lequel nous pouvons et devons tendre. Mais nous devons être réalistes. Invité, cela veut dire que je réside chez mes hôtes. Cela veut dire également que j'ai normalement un «chez moi». Il est psychologiquement très difficile d'être un hôte perpétuel. Je ne suis vraiment libre d'accepter une invitation et de la refuser que si je peux rester chez moi.

Certains missionnaires-invités ont quitté très jeunes leur pays natal, ont fait leurs études à l'étranger et ont partiellement oublié leur langue maternelle. Quand ils rentrent en congé, ils se sentent déphasés dans une société de consommation et dépassés par leurs neveux en cheveux longs et leurs nièces en blue jeans. Ils ne se sentent pas à l'aise chez eux, en fait *ils n'ont plus de «chez eux»*.

C'est pourquoi il me semble que personne ne devrait accepter d'invitations avant d'être enraciné dans sa propre culture et d'être sûr de son identité culturelle. À cet effet il me semble extrêmement utile pour tout invité d'avoir la possibilité, s'il le désire, de *retourner «chez lui» pour deux ou trois ans* après un séjour d'une dizaine d'années chez ses hôtes. Ce changement, certainement dur, lui permettrait de se retremper dans son milieu d'origine, de redécouvrir sa propre culture et de s'initier à la pastorale dans son propre milieu. Il ferait en particulier l'expérience directe des difficultés de la pastorale en Europe ; par comparaison, les difficultés rencontrées en Afrique prendraient de plus justes proportions. Personnellement j'ai séjourné dans un village des Alpes dans lequel aucun homme

n'allait à la messe. Comme j'exprimais ma surprise au curé, celui-ci me répondit qu'il y avait un grand progrès. Quand il était arrivé au village dix ans plus tôt, tous les hommes lui tournaient le dos et refusaient de lui parler. Maintenant, me disait-il, après dix ans d'efforts, il y a un immense progrès, tous les hommes me parlent, je suis accepté. Après une telle expérience, un invité se pose moins de questions pour savoir s'il est vraiment désiré ou seulement toléré dans la maison de ses hôtes, car il a fait l'expérience d'être rejeté chez lui.

Dans cette perspective, les invités qui ont dû quitter la maison de leurs hôtes pour des raisons diverses et ont réussi à s'insérer dans la pastorale de leur pays d'origine jouent un rôle important dans une société d'invités. Ce ne sont pas des missionnaires en « diaspora » ni des « marginaux » comme on les appelle parfois. L'expérience de leur insertion dans leur culture d'origine peut rendre d'immenses services aux autres invités qui reviennent chez eux pour se ressourcer. Ils peuvent les guider, les orienter, les aider à trouver un point d'insertion pour deux ou trois ans. Leur expérience de prêtre travaillant parmi les migrants, de prêtre ouvrier ou de curé de campagne peut jeter une lumière nouvelle sur l'activité pastorale des autres invités chez leurs hôtes. Si l'on admet que la vocation d'invité est avant tout la vocation d'être un pont entre les cultures, il faut admettre que les invités de retour chez eux sont une arche importante de ce pont. Ils peuvent faire profiter leur Église d'origine des richesses des Églises qui furent leurs hôtes².

II. JE PARLE DANS LA MAISON DE MES HÔTES

L'Église des silencieux

Les relations entre hôte et invité ne sont pas faciles car mon hôte n'est pas encore tout à fait sûr d'être maître chez lui. Un coup d'œil sur ces relations montre qu'elles passent en gros par six stades.

1. Dans un premier stade, tout au début de la mission, les étrangers sont les seuls prêtres dans les diocèses. Ils diri-

- gent tout à leur manière ou suivant la planification établie par leur maison généralice qui leur donne un « directoire pastoral ».
2. Peu à peu un clergé diocésain prend naissance et se développe. Un évêque originaire du pays est nommé. Les missionnaires se réjouissent et louent le Seigneur d'avoir béni leurs efforts et d'avoir planté une Église locale. Ils se réjouissent de n'être plus les maîtres mais seulement des auxiliaires ou des servants. Puis, la consécration de l'évêque terminée et la messe d'action de grâce un fois dite, ils continuent à agir comme par le passé et dirigent tout sans s'en rendre compte. Ils attendent de l'évêque qu'il administre son diocèse comme ils l'administraient.
 3. L'évêque, face au dynamisme organisé et planifié du clergé étranger, se sent submergé et suit le mouvement. Mais peu à peu il se trouve pris entre le clergé étranger et son clergé diocésain, qui l'accuse de se laisser dominer par les étrangers. C'est alors qu'à lieu la *prise de pouvoir* par le clergé diocésain, ou par l'évêque. Celle-ci peut s'effectuer calmement, sans trop de heurts, quand le clergé diocésain est nombreux, petit à petit occupe les postes clef et a la majorité dans les réunions du presbytérium. Mais quand le clergé diocésain est peu nombreux et que les invités étrangers continuent inconsciemment à tout diriger, la prise de pouvoir peut prendre la forme d'un coup d'État; par exemple au cours d'une réunion houleuse l'évêque est instamment prié de se débarrasser de son secrétaire ou surtout de son trésorier étranger dont les fonctions sont devenues le symbole de l'influence du clergé étranger. Ces conflits ne doivent pas nous surprendre. Après tout saint Jacques et saint Jean ont bien essayé de prendre le pouvoir dans le collège apostolique avec l'aide de leur mère (Marc 10: 35).
 4. Sous le coup de cette prise de pouvoir à laquelle ils ne s'attendaient pas, les missionnaires se sentent désempa-

rés. Certains, écoeurés, partent pour ne plus revenir, d'autres émigrent dans d'autres pays ou d'autres diocèses. La majorité se tait, courbe le dos et se cantonne dans une attitude passive qu'ils identifient avec le rôle de serviteur et d'auxiliaire. On dit et l'on se dit que c'est à l'évêque et au clergé diocésain de décider des orientations pastorales, qu'en tant qu'étrangers on ne peut pas prendre d'initiatives. Peu importe ce qui se passe, ils se taisent. Ils forment l'Église des silencieux. Cette attitude passive est très pénible pour des hommes actifs, habitués à prendre des initiatives et souvent bourrés d'idées. Ils se sentent frustrés, mais se concentrent sur le service de la communauté locale dans la paroisse et les succursales.

5. Enfin, petit à petit, les membres du clergé étranger arrivent à passer de la situation de missionnaire à celle d'invité. Ils expriment leurs opinions et donnent leur avis mais sans tenter de l'imposer. Ils prennent une part active dans les débats du presbyterium. Ils passent de la dépendance à l'interdépendance, dans la complémentarité.
6. Dans un dernier temps il ne reste plus dans un diocèse que quelques étrangers invités non pas tant pour accomplir une tâche pastorale que pour permettre au diocèse de garder une fenêtre ouverte sur le monde et l'Église universelle.

Si nous jetons un coup d'œil sur l'Afrique de l'Est et l'Afrique Centrale, nous voyons que de nombreux diocèses en sont arrivés au stade de l'Église du silence et des silencieux passifs. Cette situation est vécue par certains comme une crise de vocation, ils s'interrogent sur leur rôle et leur utilité. Cet article voudrait être une invitation à la prise de parole et à la collaboration active des invités avec leurs hôtes. Cette prise de parole est délicate car elle exige que je mette parfois les pieds dans le plat mais sans mettre les coudes sur la table.

Comment mettre les pieds dans le plat

Discerner les Esprits

Si je parle dans la maison de mes hôtes, ce n'est pas parce que j'ai la manie du dialogue pour le dialogue ni pour me prouver à moi-même que je suis bien intégré dans le diocèse où je travaille. Je parle tout simplement parce que je suis chrétien, fils de Dieu, libéré en Jésus Christ, essayant de vivre l'Évangile au sein d'une communauté chrétienne. *La prise de parole n'est pas un luxe, elle est un devoir.*

Bien sûr, je suis l'invité de mon hôte, mais tous les deux, hôte et invité, nous *sommes des pèlerins marchant ensemble vers le Christ, sous la motion de l'Esprit. Ensemble nous essayons de discerner ses appels.* L'Esprit de Jésus Christ exerce une fonction critique, c'est-à-dire qu'il *dénonce et annonce* par la médiation des hommes et des événements. Hôte et invité nous sommes à l'écoute des événements et nous essayons *ensemble* de discerner en eux les appels de l'Esprit.

Étranger j'appartiens à deux cultures, membre d'une société d'invités je suis en relations suivies avec plusieurs pays d'Afrique, par l'intermédiaire des membres de cette société. J'ai donc une vision de la réalité qui dépasse les frontières de la paroisse, du diocèse et du pays où je travaille. Mon regard dépasse les clôtures de la maison de mon hôte. Cette vision étendue dans l'espace et dans le temps est une richesse que je peux et dois partager avec mon hôte. Si les termites rongent les murs de la maison je ne peux pas rester passif en me disant que cela n'est pas mon affaire et que je ne suis qu'un invité qui ne veut pas s'immiscer dans les affaires domestiques de son hôte. Invité je peux l'informer que dans tel pays de ma connaissance on a découvert un produit souverain qui débarrasse les maisons de ces insectes indésirables. Invité je peux informer mes hôtes des expériences pastorales tentées en d'autres pays pour résoudre les problèmes qui nous confrontent. Francophone je peux informer mes hôtes anglophones de ce qui se passe en Afrique de l'Ouest ou au Zaïre.

De son côté, mon hôte a une connaissance de sa culture que

je n'ai pas, surtout il a une sensibilité que je n'aurai jamais car lui est part de sa culture tandis que moi je ne puis l'étudier que de l'extérieur. Je me mets donc à son écoute. S'il me dit que je ne puis comprendre parce que je suis un étranger, je lui demande alors d'essayer de m'expliquer. *J'écoute et je parle, je reçois et je donne.*

Sans mettre les coudes sur la table

Je parle dans la maison de mes hôtes et parfois, après mûre réflexion, *je mets les pieds dans le plat* dans cet effort mutuel de discernement des esprits. Mais j'essaye de le faire sans mettre les coudes sur la table.

Je respecte mon hôte qui est maître chez lui

Mon hôte est maître chez lui. Cela n'est pas évident. En effet, cette maison dans laquelle réside mon hôte, c'est peut-être moi qui l'ai bâtie avec des finances venant de mes amis ou de mes parents, suivant mes propres plans. Je risque d'être tenté de la considérer comme mienne. Mon hôte prendra du temps pour se sentir vraiment chez lui et être sûr qu'il est maître dans sa propre maison. Au début il aura peut-être peur de mes initiatives qu'il jugera envahissantes. Mais peu à peu, s'il constate qu'il est bien maître chez lui et que je me conduis comme un invité bien élevé, il pourra prendre le risque d'accepter ma collaboration et de solliciter mes suggestions.

Invité dans la maison de mes hôtes, je suis la vigie qui signale les écueils et les passages libres. Mais c'est mon hôte qui tient le gouvernail et mène sa barque.

Je respecte la culture de mes hôtes

Invité à la table de mes hôtes, je respecte leur étiquette («table-manners»). Je dialogue avec mes hôtes mais à leur manière et non pas selon la mienne. Parler une langue cela veut dire respecter son génie. Étranger, occidental, j'ai ten-

dance à aller droit au but et à parler fort, sans préambules. Invité, je dois respecter le rythme de vie de mes hôtes et leur manière de penser. J'attends qu'ils soient disponibles pour m'écouter. Je saisis le moment favorable. Pour m'exprimer, je compte moins sur les réunions officielles que sur ces moments de grâce où la confiance règne. Je pense en particulier à ces veillées spontanées où le courant passe. Jusqu'à deux ou trois heures du matin *dans la confiance et l'amitié* nous nous exprimons pleinement. Calmement j'expose ma vision des faits en respectant la liberté de mes hôtes d'en avoir une autre, dont je dois tenir compte. Invité, je n'ai pas le monopole de la vérité.

Surtout, le dialogue avec mes hôtes est un *dialogue positif*. Au lieu de ne voir que les erreurs du passé, nous cherchons surtout des solutions pour l'avenir, à partir d'une analyse du présent. Critiquer, cela veut dire annoncer et dénoncer. *Dans la maison de mes hôtes je préfère annoncer plutôt que dénoncer.*

Invité, je parle dans la maison de mes hôtes. C'est ce que j'ai essayé de faire dans cet article, sans être sûr d'avoir réussi.

Bernard JOINET

Notes

¹ Voir article précédent, page 6.

² Les troisième et quatrième paragraphes du texte de 1974, partie 1, *L'INVITÉ*, ont été supprimés.

Pour l'intérêt du lecteur nous mentionnons les titres et sous-titres de ces deux paragraphes:

§ 3: **Invitations ambiguës et invités en difficulté**

1) *Les invités payants*

2) *Les bernicles*

3) *Les invités « au pair »*

4) *La seule relation viable: la relation hôte-invité basée sur l'amitié.*

§ 4: **Je suis l'invité de tout le monde.**

Mon itinéraire de «pèlerin de la Mission»

Donald McGAVRAN

Comment en suis-je arrivé aux conceptions missionnaires qui sont actuellement les miennes? Comment mon opinion sur la Mission chrétienne¹ a-t-elle évolué entre 1920 et 1986? Qu'attend de nous le Christ, aujourd'hui, dans l'entreprise missionnaire? Je ferai de mon mieux pour répondre à ces questions dans le cadre de ce bref article.

Mes premiers pas de «pèlerin de la Mission», je les ai faits durant les vingt-et-une premières années de ma vie sous la conduite amicale de mon père, lui-même missionnaire et professeur de missiologie. Les pas suivants, je les ai faits lors d'une conférence des Unions Chrétiennes de Jeunes Gens à Lake Geneva (Wisconsin), durant l'été 1919, alors que j'arrivais au terme de mes études. Alors président du comité UCJG à Butler College, je suis allé à Lake Geneva, l'esprit disposé à obéir au Christ, certes, mais en me disant aussi que, mon père et mon grand-père ayant été missionnaires, ma famille en avait fait assez pour Dieu. Quand à moi, je serais un bon chrétien et gagnerais beaucoup d'argent. Or, à Lake Geneva, il m'est apparu de plus en plus clairement qu'un chrétien ne pouvait poser de telles limites à sa consécration. Et, au cours d'une nuit de prière, je dis à Dieu: «Seigneur, je ferai tout ce que tu voudras. J'irais là où tu m'enverras. Je ferai non ma volonté, mais la tienne». Tel a été le but de toute ma vie.

À Noël de cette année-là, je participai à une convention d'étudiants volontaires pour le service de Dieu à Des Moines (Iowa). Là, il m'apparut clairement que Dieu m'appelait à

être missionnaire, à travailler à la réalisation du « Grand Mandat ». ² Et c'est cet objectif-là qui, dès lors, a orienté toute ma vie. À vrai dire, il m'est arrivé de m'en écarter de temps en temps, mais jamais pour longtemps. C'est cette décision qui a été à l'origine du « Mouvement pour la croissance de l'Église ». ³

Tout mouvement doit se développer dans le concret du monde. Mes conclusions à propos du travail missionnaire se sont élaborées sur un arrière-plan constitué par les *faits* relatifs à l'évangélisation des peuples des six continents, tels qu'ils me sont apparus à travers mes recherches et mes voyages. Les cinq paragraphes principaux de ce bref exposé raconteront les modifications générales intervenues dans la compréhension du travail missionnaire, et comment ces modifications ont affecté le projet que j'avais reçu de Dieu.

I — La philosophie de la Mission en 1920, 1947 et 1968

1. À Lake Geneva comme à Des Moines et, à la vérité, partout dans le monde à cette époque, on considérait que la Mission, c'était mettre en œuvre le Grand Mandat, conquérir le monde pour Christ, sauver l'humanité perdue. Bien des responsables actuels de la Mission aiment à dire que ce projet de « faire de toutes les nations des disciples » ne faisait que refléter l'impérialisme (le colonialisme) d'une époque où l'Europe dominait la plus grande partie du monde. Mais ce genre de *mea culpa* oublie que de porter l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre remonte au jour de la première Pentecôte. Quand l'Église primitive — formée de « ce qui est faible, ce qui est fou, ce qui n'est rien » — entreprenait de répandre le message du salut à travers l'Empire romain, ce n'était certainement pas au nom d'une passion impérialiste. En 1920, toutes les sociétés missionnaires avaient pour mot d'ordre le commandement du Dieu éternel (Romains 16:26), à savoir faire connaître l'Évangile à toutes les classes de la société dans toutes les régions du monde. À l'époque, c'était la philosophie dominante en matière de mission.

De telles convictions étaient justes bibliquement. Le Seigneur Jésus Christ a dit avec force qu'il voulait que l'Évangile fût annoncé jusqu'aux extrémités de la terre. Le dernier livre de la Bible déclare nettement qu'à la fin des temps, les hommes de toutes tribus, de toutes langues, de tout peuple et de toute nation se tiendront devant le trône de Dieu. Tout aussi clairement, la Bible enseigne que la seule voie du salut passe par Jésus Christ. Jean 3:16, probablement le verset le plus aimé de toute la Bible, dit que «Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle». Faute de croire en lui, les hommes et les femmes périront, qu'ils soient américains, africains, chinois ou indonésiens. Qu'ils se réclament du bouddhisme, du marxisme, de l'athéisme, de l'hindouisme, ou qu'ils soient chrétiens de nom, c'est la même chose: s'ils ne croient pas en Jésus Christ, ils périront. Le verset de Jean 14:6: «Personne ne vient au Père, sinon par moi» est confirmé par beaucoup d'autres, dans toute l'Écriture.

2. Cependant, aux environs de 1947, une autre philosophie de la Mission commença à se répandre. Elle fut formulée par William Ernest Hocking, de Harvard. Dans son livre «Repenser la Mission» (1932), il soutenait que le temps de la mission-qui-insite-sur-la-conversion était révolu. Désormais, être en mission, ce serait, pour chaque grande religion, se remettre elle-même en question à la lumière des autres. H. Richard Niebuhr, éminent professeur à la faculté de théologie de Yale et personnalité chrétienne très influente des années 20 et 30, disait souvent que la Mission, c'était tout ce que l'Église faisait hors de ses quatre murs: l'entraide, l'instruction, la médecine, la lutte contre la faim, l'évangélisation, l'amitié internationale.

L'extension considérable du communisme, qui soutenait que la société capitaliste à caractère féodal est fondamentalement injuste envers le prolétariat, poussait les chrétiens à travailler en vue d'un nouvel ordre social où toutes les classes de la société trouveraient leur compte.

De plus, le comportement des missionnaires jouait un rôle

considérable dans cette évolution. Au moment où prenaient forme mes convictions à propos de la Mission et de la croissance de l'Église, dans les années 30 et 40, ils allaient de l'avant affirmant que la Mission, ce n'est pas seulement annoncer l'Évangile, mais aussi faire du bien. C'est nourrir les affamés, soigner les malades, rendre la vue aux aveugles, apprendre à lire aux illettrés et autres choses semblables. Pour eux, l'Évangile se ramenait, en fait, à l'annonce d'une meilleure manière de vivre, à l'accès à une nourriture substantielle et au progrès de la démocratie à travers le monde.

Je ne pouvais pas accepter une telle conception de la mission. Toutes ces « actions en vue du bien » sont sûrement légitimes et les chrétiens doivent les prendre en charge. J'y contribuais moi-même beaucoup. Mais elles ne doivent jamais prendre la place de ce qui est la tâche essentielle de la Mission : faire de tous les peuples de la terre des disciples. Ces actions bonnes doivent contribuer à l'accomplissement de cette tâche.

Aiguillonné du dehors et stimulé intérieurement, je reçus, à la suite d'une remarquable découverte, l'impulsion nécessaire pour me jeter dans l'action. Dans la partie de l'Inde où je travaillais, 145 districts étaient le théâtre d'un effort missionnaire accompli par diverses dénominations américaines, anglaises, suédoises, etc. Je découvris que, dans 134 de ces districts, l'Église n'avait augmenté que de 11% dans la décennie 1921-1931, ce qui voulait dire qu'elle ne conservait même pas la totalité de ses propres enfants. Tandis que, dans les 12 autres districts, l'Église augmentait dans la proportion de 100, 150, voire même 200 % par décennie. D'où cela venait-il ? Ma curiosité fut piquée à vif et je me demandais s'il n'y avait pas là une clef à la question de la mission vue comme le Grand Mandat — et je résolus de la découvrir.

3. Jusqu'en janvier 1968, ma réflexion sur la manière d'accomplir le Grand Mandat et de mettre en œuvre les nombreuses et indispensables actions pour le bien des hommes avait été largement déterminée par l'observation de ce que moi-même, et d'autres missionnaires, pratiquions réellement. La campagne pour refaire le monde, menée dans les années 30 et

40 par le grand mouvement du «Christianisme Social» (Life and Work) et beaucoup d'autres organisations chrétiennes était certainement une bonne chose, mais ce n'était pas, en dépit de ce que pensaient Niebuhr et Hocking, quelque chose d'essentiel pour la mission chrétienne. Cependant, en janvier 1968, un changement radical intervint dans ma pensée. Jusque là, je n'avais pas considéré que les enseignements que j'avais reçus de Dieu fussent d'aucune manière opposés aux points de vue défendus par le Conseil Oecuménique des Églises et sa Commission «Mission et Évangélisation». Mais en janvier 1968, je fus étonné de constater que les documents préparatoires à la grande assemblée d'Uppsala du Conseil Oecuménique invitaient toutes ses Églises membres à voir la mission comme humanisation et ce faisant à ne plus mettre l'accent sur la mission comme annonce de l'Évangile du Christ qui suscite la foi. Au lieu de chercher à faire des disciples de tous les peuples (*panta ta ethnè*) en les gagnant à la foi chrétienne et en augmentant le nombre des Églises dans le monde, on ferait des efforts pour développer la fraternité, la paix et la justice parmi les peuples, sans se soucier de savoir de quelle religion ou de quelle idéologie ils se réclamaient.

Allan Tippett et Ralph Winter, qui étaient à l'époque aussi membres de la Faculté appelée «École de la Mission Mondiale» (School for World Mission) furent également très heurtés par ces déclarations. Si bien que le numéro de mai 1968 du «Church Growth Bulletin» (devenu depuis «Global Growth Bulletin») titrait en gros caractères en travers de sa première page: «Uppsala va-t-il trahir deux milliards d'hommes?» Tout le numéro était consacré à exposer et à discuter l'erreur majeure que constituait la nouvelle définition de la mission. Le siège du C.O.E. (à Genève) fut très troublé, et il s'ensuivit une abondante correspondance. Le numéro de septembre du «Church Growth Bulletin» fut réservé à la publication des réponses de Genève à notre prises de position. Puis, dans le numéro de novembre de cette même année (le troisième numéro sur Uppsala), c'est à regret que nous dûmes prendre acte du fait qu'à notre avis le Conseil Oecuménique des Églises avait effectivement trahi deux milliards d'hom-

mes et s'engageait dans une direction dont nous ne trouvions pas le fondement dans la Bible.

II — L'essentiel de la mission chrétienne. Mes étapes des années 20, 30 et 60.

Sous l'effet de la curiosité et de l'évolution de ma pensée sur la nature de la mission, mes convictions à propos de la croissance de l'Église commencèrent peu à peu à s'organiser et à se systématiser. Je me mis à repenser le problème des objectifs et des méthodes dans ma propre mission ainsi que dans beaucoup de missions voisines (baptistes, luthériennes, presbytériennes et épiscopaliennes). Que pouvait vouloir dire tout ce tourbillon de réflexions sur le sens de la Mission? Dans les années 20, étant directeur d'un collège missionnaire, où j'avais affaire principalement à des garçons des hautes castes indiennes, j'assurais moi-même toutes les classes d'enseignement biblique. Ces garçons représentaient la couche de la population vers laquelle Dieu m'envoyait et j'étais résolu à faire de mon mieux pour les amener à la foi chrétienne.

J'ignorais alors de quelle manière grandit l'Église et comment une population devient chrétienne. Par exemple, à la seule exception des chrétiens de l'Église Syrienne du Kerala, 98 % de tous les autres chrétiens de l'Inde, à cette époque, étaient issus des Intouchables et des ethnies minoritaires. Je ne me rendais pas compte que tous les hindous des castes respectables — des centaines de millions! — pensaient que devenir chrétien équivalait à rejoindre une caste inférieure. C'étaient un peu ce qu'auraient pu penser, par exemple, des Blancs d'Alabama si on leur avait proposé de devenir chrétiens en s'intégrant à une Église noire.

Après six ans d'un labeur bien pensé dans ce district appartenant aux castes respectables, personne ne s'était converti. Peut-être seraient-ce les enfants ou les petits enfants de ces jeunes gens qui avaient si fidèlement étudié la Bible qui pourraient effectivement devenir membres d'une communauté chrétienne et propager la foi au sein de leurs castes.

Dans les années 30, en lisant le livre de Waskom Pickett, «Les mouvements chrétiens de masse en Inde», mes yeux s'ouvrirent ; je compris tout à coup que, là où les gens se convertissaient isolément les uns des autres, ils étaient considérés par les leurs comme des «hors-castes», des traîtres passés à une communauté étrangère, et du coup l'Église n'augmentait que très lentement. Cette manière de «quitter la communauté ancestrale individuellement pour entrer dans une nouvelle communauté de catégorie inférieure» ne pouvait assurer qu'une croissance très lente. Inversement, là où il était possible que des hommes et des femmes deviennent disciples du Seigneur Jésus Christ tout en demeurant à l'intérieur de leur milieu social, l'Évangile était parfois accueilli avec joie par des groupes nombreux.

Secrétaire pour le champ de mission 1932, je fus chargé, dès 1936, d'aller dans un district où je pourrais mettre en pratique mes conceptions en matière d'Évangélisation et de croissance de l'Église. Étant donné que cela signifiait pour moi faire autre chose que le travail auquel je me sentais appelé par Dieu, à savoir annoncer l'Évangile par le biais de l'enseignement, je refusai cette affectation. Mais finalement, pensant que c'était une direction de Dieu, je l'acceptai et, pendant les dix-huit années suivantes, je me consacrai à l'évangélisation d'une seule caste, les Satnamis.

Je voudrais bien pouvoir raconter que j'ai remporté un succès foudroyant, mais ce n'est pas le cas. Un millier de personnes, peut-être, ont été conquises à la foi chrétienne, mais cela n'a pas produit un mouvement général de toute la caste vers le Christ. Vers 1950, les conversions des gens appartenant à cette caste avaient pratiquement cessé. À la vérité, il y avait bien quinze petites Églises de village, mais le mouvement s'était arrêté. Je m'aperçois maintenant que, pendant toutes ces années, Dieu m'apprenait comment des populations (c'est-à-dire des tranches entières d'une société) deviennent chrétiennes et quelles sont les méthodes d'évangélisation fructueuses et celles qui ne le sont pas.

Durant ces années, plusieurs dénominations m'ont demandé de venir étudier sur place les questions de croissance

de l'Église dans différentes provinces de ce grand pays qu'est l'Inde. En 1953, je rédigeai un manuscrit intitulé «Comment des populations deviennent-elles chrétiennes?» Après avoir été examiné, et finalement rejeté par un éditeur new-yorkais, il fut publié en 1955 par World Dominion Press de Londres, sous le titre *The Bridges of God* («Les ponts de Dieu»).

Quelques mois plus tard, il était réimprimé par l'éditeur qui l'avait refusé et vendu sous une couverture américaine. Frank Price, alors Directeur de la bibliothèque des Recherches Missionnaires de New-York, déclara que c'était l'ouvrage missionnaire le plus lu en 1956. Le livre expliquait comment des Églises en développement avaient pu ou n'avaient pas pu être fondées dans diverses parties du monde. Depuis lors, ce livre a joué un rôle décisif dans la réflexion sur la croissance de l'Église.

Après un congé (été 1954) en famille, j'aurais souhaité, retourner en Inde. Ce souhait était partagé par mon Église et ma mission. Mais le Comité de la «United Christian Missionary Society» (Indianapolis), dont je dépendais, intéressé par mes observations sur la croissance de l'Église, m'envoya dans diverses parties du monde pour faire des recherches sur le développement des Églises fondées par elle ou par des dénominations voisines. Ces années m'aident énormément à mieux comprendre comment les Églises se développent — ou ne se développent pas — dans les différentes parties du monde. En 1959, j'écrivis un nouveau livre intitulé *How Churches Grow* («Comment grandissent les Églises»). Après avoir été refusé par quatre éditeurs en Amérique, il fut publié en Angleterre par Sir Kenneth Grubb, de World Dominion Press, et il eut également une influence notable sur la suite des événements.

En 1958, il devint clair pour moi que je devais donner ma démission de cet organisme missionnaire et fonder un Institut où l'on enseignerait comment répondre à l'ordre de Dieu pour parvenir à faire de *panta ta ethné* (toutes les nations) des disciples. En 1968, j'avais 61 ans, et les responsables de ma mission jugèrent que je faisais une folie. Ils me pressèrent d'y renoncer. Trois séminaires auxquels je proposai de créer une chaire de «Développement de l'Église» refusèrent d'entrer en

matière sur le sujet. En fin de compte, un collègue universitaire dans la localité assez reculée d'Eugène (Oregon) m'annonça qu'il ferait appel à moi comme membre du corps enseignant, me permettrait de démarrer l'«Institut de Croissance de l'Église» et attribuerait trois bourses annuelles de 1000 dollars à des missionnaires chevronnés en congé désireux de suivre les cours de l'Institut, à la seule condition que je donne un cours de missiologie aux étudiants de la Faculté. Bien que le Nord-Ouest des États-Unis ne fût pas la région rêvée par un tel Institut, je saisis à pleine main cette seule possibilité qui se présentait. Le 2 janvier 1961, l'Institut de Croissance de l'Église du Christian Northwest College à Eugene (Oregon) débuta avec un seul étudiant, un missionnaire de l'Église Méthodiste Unie en Bolivie.

Au cours des quatre années qui suivirent, 57 missionnaires en congé, dépendant de différentes sociétés de mission, firent des études à l'Institut. Chaque année, les bourses furent attribuées à trois de ces missionnaires qui s'étaient particulièrement distingués. Tous les missionnaires en activité qui suivirent les cours effectuèrent une recherche sérieuse sur la croissance des Églises implantées dans la région où ils travaillaient. Ainsi nous disposons d'études sur les nombreuses dénominations en Bolivie, en Iran, en Inde, au Japon et dans beaucoup d'autres pays.

En 1961, l'Association des Missions Étrangères Évangéliques m'invita à donner une conférence à Winona Lake (Indiana). Après avoir entendu mon exposé, ces dirigeants de la Mission décidèrent que tous les missionnaires en congé devaient avoir connaissance de cette approche intéressante et que tous les secrétaires généraux devaient être informés de cette réflexion sur le développement réel de l'Église dans chacun de leurs champs de mission. Et ils me demandèrent d'animer un séminaire annuel sur la croissance de l'Église à Winona Lake.

Edwin Jacques (Baptiste Conservateur) organisa le séminaire et Byron Lamson (des Églises Méthodistes Libres qui ont leur siège à Winona Lake) en fut l'animateur pendant cinq ans. Pendant ce temps, je fus le seul enseignant. À la fin

des années 60, Alan R. Tippet et Ralph Winter nous rejoignent. Ces séminaires annuels, qui furent suivis par plus de mille missionnaires, ont eu une influence profonde sur la réflexion à propos de la croissance de l'Église.

Chaque année, une ou plusieurs personnalités éminentes dans le domaine de la mission vinrent des quatre coins des États-Unis donner des séries de conférences sur la croissance de l'Église. Les remarquables conférences de 1963 prononcées par Calvin Guy, Malvin Hodges, Eugène Nida et Donald McGavran et enrichies des discussions avec une quarantaine de cadres missionnaires donnèrent l'occasion d'une publication chez Harper & Row sous le titre *Church Growth and Christian Mission* («Croissance de l'Église et Mission Chrétienne»). Quant à l'ouvrage publié plus tard sous le nom «Comprendre la Croissance de l'Église», il reprenait l'essentiel de mon enseignement pendant ces années passées à Eugène.

III — Les meilleures années de mon pèlerinage

En 1965, le Président Hubbard, du Fuller Theological Seminary, m'appela pour fonder le troisième Institut de Fuller, dénommé «École de la Mission Mondiale», et pour en être le premier doyen. Ma tâche principale constituait à recruter sept professeurs à plein temps et à faire en sorte que cette unité d'enseignement serve la cause de la Mission à travers le monde.

Je quittai donc l'Oregon pour m'installer à Pasadena (Californie). L'École s'ouvrit avec quinze étudiants qui avaient déjà obtenu leur licence. Mais, du fait que la Faculté ne cessait de s'agrandir, des missionnaires de longue date et des dirigeants de mission du monde entier commencèrent d'affluer à l'École de la Mission Mondiale pour dépasser les 400 en 1983-84. Au cours des vingt dernières années, des missionnaires, des responsables nationaux et des cadres de sociétés missionnaires de plus de 80 dénominations ont travaillé ici. De nombreux livres sur la croissance de l'Église et l'efficacité de la mission ont été publiés. C'est ici qu'est née la conception

révolutionnaire selon laquelle la mission de demain devra atteindre des groupes humains de toutes nations et de tout continent non encore touchés par l'Évangile *pour en faire des disciples*. Ce concept a fait tache d'huile d'une manière étonnante dans de nombreux pays, et d'autres écoles missionnaires s'en sont largement inspirées.

C'est là l'œuvre d'une équipe, et rien n'aurait pu être fait s'il n'y avait pas eu le *Mouvement pour la Croissance de l'Église*, l'*Institut de Croissance de l'Église* en Oregon et l'*École de la Mission Mondiale* à Pasadena. Le Dieu souverain a mis en place cet étonnant ensemble d'événements qui a été d'une si grande efficacité pour revigorer le mouvement missionnaire en l'adaptant aux changements rapide de notre monde. Dans ce monde modelé par les changements, le nombre des non-chrétiens augmente rapidement chaque année. Mais le nombre des chrétiens augmente encore plus vite. Ce monde en mutation est bien plus réceptif au message chrétien que dans les décennies précédentes. Rien d'étonnant à ce que je qualifie ces années 1965-1982 de «meilleures années de mon pèlerinage».

IV — Les trois piliers de mon concept de Mission-Croissance de l'Église

1. Tout ce qui a été dit au paragraphe précédent est basé sur la conviction que *la première donnée essentielle de la «Mission-Croissance de l'Église» consiste à prendre conscience du fait que Dieu veut retrouver et accueillir ses enfants perdus*. La croissance de l'Église est un commandement du Dieu éternel. Jésus Christ a donné à ses disciples le Grand Mandat, et le Nouveau Testament tout entier implique que la vie normale des chrétiens consiste à proclamer Jésus Christ comme Dieu et Sauveur et à inciter des hommes et des femmes à devenir ses disciples et des membres de son Église.

C'est cette première donnée essentielle qui a été à l'origine de toutes les périodes d'expansion missionnaire. Seuls des hommes et des femmes convaincus de cette mission ont pu

quitter leur foyer et leur pays, et s'aventurer jusque dans des recoins perdus du monde, souvent pour y rencontrer la maladie, la souffrance et la mort. Le mouvement missionnaire ne se poursuivra qu'aussi longtemps que cette conviction restera inébranlable dans l'esprit d'innombrables chrétiens, d'innombrables communautés et d'innombrables dénominations.

Une seconde donnée essentielle — *mettre en lumière la situation réelle touchant la croissance de l'Église* — a joué, elle aussi, un rôle important. Ma réflexion sur la croissance de l'Église a pris naissance au début des années 30, quand j'ai découvert la médiocrité des progrès réalisés, dans les dix années précédentes, par ma propre organisation missionnaire et les organisations-sœurs. Étant donné que les unités linguistiques et ethniques, ainsi que les situations économiques et financières dans le monde sont multiples, et que les Églises se développent suivant des schémas très différents, mettre en lumière la situation réelle de la croissance de l'Église consiste à évaluer honnêtement le degré d'efficacité d'une mission. On n'a pas le droit de pousser les cent mille — ou plus — missionnaires à l'œuvre aujourd'hui dans le monde à avancer à l'aveuglette. Les responsables d'organismes missionnaires doivent savoir ce qu'il en est réellement : les Églises fondées par leurs missionnaires sont-elles stagnantes, en déclin ou en croissance ? Et si elles sont en croissance, est-ce lentement ou rapidement ? Ne pourraient-elles pas grandir plus vite si les responsables nationaux et les missionnaires employaient des méthodes que Dieu puisse faire fructifier pour produire un développement rapide dans les groupes sociaux qui sont confiés à leur action, et aussi dans d'autres milieux ?

Il arrive souvent que la prise en compte de ces éléments sur la croissance de l'Église soit gênée par le côté « promotionnel » des missions, qui sont dans la nécessité de trouver de l'argent. Tous les responsables et les missionnaires sont assis entre deux chaises. Promouvoir l'intérêt pour la mission suppose qu'on raconte en toute honnêteté des choses positives et intéressantes sur une entreprise missionnaire. Poser un diagnostic sur la situation de la mission exige de noter avec exac-

titude l'état de la situation, combien de «perdus» ont été«retrouvés» et ramenés au bercail. Les missionnaires de la base, comme les responsables des sociétés de mission, doivent s'asseoir sur les deux chaises, mais ils ne doivent jamais parler ni même penser «promotion» lorsqu'ils sont sur la chaise «diagnostic».

En d'autres termes, quiconque obéit au Grand Mandat et travaille à faire de toutes les nations (*panta ta ethné*) des disciples doit savoir d'année en année à quelle cadence hommes et femmes accèdent à la foi au christ et deviennent des membres responsables de son corps, qui est l'Église.

Une grande partie de l'influence marquante qu'a eue le Mouvement pour la Croissance de l'Église sur la politique, les programmes et les objectifs des agences missionnaires a tenu pour une part importante à une compréhension exacte des faits concernant la croissance de l'Église. Les graphiques font désormais partie de la paroi ordinaire des responsables missionnaires et des spécialistes de missiologie, et ceci malgré la vigoureuse opposition de certains, dont l'activité n'a produit qu'une croissance faible ou nulle. Le Maître de la Moisson veut savoir à quel rythme ses ouvriers engrangent les gerbes.

À coup sûr, une description précise de l'«ethnos» (le groupe social) où l'on se propose de faire des disciples du Christ est essentielle. Il est nécessaire de connaître comment raisonnent les gens qui appartiennent à ce groupe. Quelles sont leurs convictions religieuses? Quels sont leurs schémas culturels, leur statut économique, leurs conceptions éducatives, leurs espoirs et leurs rêves? Il est nécessaire d'adapter les modes de proclamation de l'Évangile à ces réalités. La sociologie, la psychologie, l'anthropologie, l'histoire comparée des religions, les sciences de la communication contribuent à la poursuite de cette évangélisation qui vise à multiplier les Églises, en tenant toujours mieux compte des tendances politiques ou du fonctionnement économique.

Mais il est tout aussi vrai qu'aucun de ces facteurs ne doit être idolâtré. Celui à qui «tout pouvoir a été donné dans le ciel et sur la terre» (Matthieu 28:18) nous commande de

«faire de toutes les nations des disciples» (*mathèteusaté panta ta ethné*). Toute utilisation de ces facteurs auxiliaires d'information doit être subordonné à ce commandement.

3. *Organiser toutes les activités missionnaires à la lumière du but poursuivi: voilà la troisième donnée essentielle.* Toutes les personnes qui s'occupent des missions chrétiennes sont constamment tentées de se lancer dans toutes sortes d'activités secourables au lieu de travailler à faire de tous les peuples de la terre des disciples de Jésus Christ. S'occuper ainsi des besoins matériels des gens, travailler à l'avènement d'une société plus juste, apporter à de vastes populations les bienfaits de la médecine moderne, ce sont là des tâches urgentes et grandement nécessaires, mais qui ne doivent pas prendre la place de l'Évangélisation à proprement parler. C'est la troisième donnée d'une réflexion sur la croissance de l'Église.

V — La Mission, la croissance de l'Église et l'évangélisation efficace

Dans les années 50 et 60, de nombreuses sociétés de mission adoptèrent, l'une après l'autre, cette nouvelle définition que nous venons de donner de la Mission. Tandis que le Conseil Oecuménique des Églises portait toute son action dans le sens où il s'agit de tenter de faire de ce monde le lieu d'une vie meilleure sans faire de différence entre les personnes suivant ce qu'elle pensent du Christ et de la Bible, il devint de plus en plus clair pour moi que le mot «Mission» doit être compris comme désignant essentiellement les activités qui visent à multiplier le nombre des Églises, à retrouver les brebis perdues, à faire des disciples parmi les peuples non-touchés par l'Évangile, suivant le modèle de ce que faisait l'Église du Nouveau Testament quand elle multipliait les communautés à travers le monde romain.

L'évangélisation est, bien entendu, une partie de la mission et de la croissance de l'Église, mais ce doit être une évangélisation *efficace*. Le terme d'«évangélisation», tel qu'il est généralement employé, a plusieurs significations. Il peut vou-

loir dire simplement proclamer l'Évangile en espérant qu'il se trouvera quelqu'un pour l'entendre, mais sans savoir si ce quelqu'un deviendra ou non un membre responsable d'une Église chrétienne constituée et fidèle. Une telle évangélisation se borne, dans une très large mesure, à ranimer la foi de gens qui sont déjà chrétiens. Il y a d'ailleurs bien d'autres formes d'évangélisation que je trouve valables pour en avoir pratiqué un bon nombre. Néanmoins, le terme d'«évangélisation», s'il n'est pas mieux défini, est trop vague pour rendre compte de ce que le Christ nous a commandé. Évangéliser de manière efficace suppose qu'on s'engage à l'école du Christ et qu'on agrège à son corps, qui est l'Église, tous les groupes ethniques et linguistiques du monde.

La Mission-croissance de l'Église — évangélisation efficace — telle est l'expression nouvelle et définitive du dessein affirmé dans toute la Bible. Dieu veut que tous les hommes croient en Jésus Christ, deviennent membres de son corps, soient remplis du Saint-Esprit et vivent en lui. C'est dans cette direction que, partout, l'Esprit entraîne les chrétiens. Au-dessous de ce niveau d'exigence, on n'est plus sur le terrain biblique.

J'ai découvert avec une grande joie que, dans le Nouveau Testament, la «croissance» est une idée essentielle. Le Seigneur Jésus en a constamment parlé. Les apôtres et les premiers chrétiens en ont fait leur pratique. La théologie du Nouveau Testament l'exige. L'épître aux Romains, par exemple, réclame un effort vigoureux, continu et *efficace* pour persuader des hommes et des femmes de devenir membres de l'Église du Christ.

Conclusion

En résumé, mes convictions concernant la croissance de l'Église sont nées d'une compréhension théologique de l'Écriture qui s'est répandue dans les années 20 et selon laquelle le monde doit être gagné à l'Évangile. Elles se sont affinées et affirmées suite aux prises de position divergentes

auxquelles a donné lieu la lecture que le courant œcuménique a fait de la Bible à partir des années 30.

Le Mouvement de la Croissance de l'Église affirme que Dieu veut que ses enfants perdus soient retrouvés, qu'ils vivent au Nord ou au Sud, à l'Est et à l'Ouest, dans chacun des six continents. Il faut les trouver et les inciter à devenir des disciples du Christ et des membres responsables de son Église. Multiplier les communautés dans chaque secteur de la société et dans chaque nation demeure le but constant de l'Église.

Donald McGAVRAN

Notes

¹ Le mot «Mission» écrit avec une majuscule signifie le rôle et la tâche de l'Église envers ceux qui ne se reconnaissent pas comme ses membres ou qui veulent découvrir ce que veut dire être disciples du Christ.

² Traduction approximative de l'expression anglaise bien connue «The Great Commission».

³ Ce mouvement qui a fait école s'appelle en anglais «The Church Growth Movement».

Une Maison, une Mission

Jean-François ZORN

Pendant la deuxième quinzaine d'octobre 1987, le DÉFAP (Service protestant de mission et de relation internationales), situé au 102 Boulevard Arago à Paris¹, fêtera le centième anniversaire de la Maison des missions (voir programme pages 62-63).

C'est une tradition dans la longue histoire de la Société des Missions évangéliques de Paris (1822-1971) de célébrer des jubilés. Les Églises nées du travail de cette Société en Afrique et en Océanie continuent aujourd'hui de marquer les grandes étapes de leur histoire : ainsi en 1983 c'est l'Église évangélique du Lesotho qui fêtait le cent cinquantième anniversaire de la fondation de la Mission au Zambèze² tandis que les protestants malgaches célébraient le cent cinquantième anniversaire de la traduction de la Bible en langue malgache...

Porter attention à la fondation d'une maison située en Europe, c'est se souvenir des personnes qui, du début de l'aventure missionnaire moderne jusqu'à nos jours, soutiennent l'action missionnaire dans le monde ou y participent directement. Je veux d'abord parler de ceux qu'on appelait il n'y a pas si longtemps encore « les amis des missions » qui, grâce à leur soutien matériel et spirituel, à l'information qu'ils donnent dans leur paroisse, appliquent un article du credo : « je crois la sainte Église universelle » ; je pense ensuite aux envoyés de leur Église auprès d'une Église-sœur qui, eux, renforcent la fraternité chrétienne par delà les barrières culturelles, sociales et économiques et participent à l'évangélisation du monde.

C'est d'ailleurs l'un des premiers objectifs fixés par la Société des missions évangéliques de Paris, dès sa fondation, de

former de futurs missionnaires : d'abord des candidats envoyés par la Mission de Bâle qui désiraient profiter de l'enseignement des langues orientales donné à Paris puis, à partir de 1825, des Français, des Suisses, quelques Piémontais, puisque cette Société a été dès le départ internationale et, sur le plan ecclésiastique, interdénominationnelle. C'est pourquoi je m'en tiendrai, dans cet article, à la formation des missionnaires, activité au travers de laquelle on peut comprendre «l'esprit de la Mission de Paris».

D'abord une école théologique des missions

Jusqu'à ce qu'elle élise définitivement domicile au 102 Bd Arago en 1887, la Société des missions avait changé cinq fois d'implantation dans Paris et la région parisienne. Au cours de cette période, il s'agissait de loger le Directeur de la Maison des Missions, qui était aussi le professeur des quelques élèves missionnaires en formation. Ce petit groupe n'excédait pas une quinzaine de personnes. De ses origines à 1887, la Société des missions avait envoyé 80 personnes dans les trois principaux champs de mission dont elle avait alors la responsabilité (Lesotho, Tahiti, Sénégal), dont 53 étaient passées par l'École de la Maison des missions.

Depuis longtemps l'idée de posséder un établissement qui permettrait d'héberger correctement les pensionnaires, et de leur offrir des conditions de travail décentes, avait occupé l'esprit du Comité de la Société. Ce n'est qu'en 1885, alors que l'œuvre missionnaire était appelée à s'étendre (Zambèze, Congo, Madagascar), que la décision fut prise de bâtir la Maison des missions. Ainsi d'autres services (finances, édition, etc...) purent se regrouper et se développer. La formation des missionnaires allait, elle aussi, recevoir du renfort. En 1885, Frédéric Hermann Krüger, missionnaire rentré du Lesotho, où il avait fondé l'École de théologie de Morija, fut nommé professeur permanent de l'École des missions, assurant ainsi une régularité et une consistance plus grande à l'enseignement missiologique. Décédé prématurément en 1900,

Krüger fut remplacé par un jeune théologien suisse, Charles Mercier, qui exerça ses fonctions jusqu'en 1911. Le pasteur Marc Boegner lui succéda jusqu'à la première guerre mondiale. Fermée pendant la guerre, l'École reprit ses activités en 1919 avec à sa tête le professeur Alexandre Westphal, ancien professeur à la Faculté de théologie de Montauban.

Depuis ses origines jusqu'en 1928 l'École des missions fonctionna comme École de théologie ; elle formait donc elle-même des pasteurs destinés à la mission, dans un cycle de trois ans. Un certain nombre de missionnaires de la Société des missions, et non des moindres, n'étaient cependant pas passés par l'École, mais tous étaient issus de Facultés de théologie de tradition orthodoxe comme Montauban ou Neuchâtel par exemple. La Société des missions se situait dans la même ligne théologique que ces Facultés et ne souhaitait pas confier ses candidats à celle de Paris, située, par hasard, à quelques centaines de mètres de la Maison des missions, mais considérée comme étant de tradition libérale.

Au moment de l'achat du terrain du 102 Bd Arago, quelques amis des missions s'étaient émus de cette proximité avec la Faculté de théologie « placée à un point de vue qui ne saurait être celui de la Société des missions » (Edmond de Pressensé, juin 1885).

Une étude approfondie permettrait de faire l'état exact de la question des oppositions doctrinales supposées ou réelles entre les deux établissements à la charnière des deux siècles. On peut aujourd'hui seulement regretter que deux hommes de valeur comme Frédéric Hermann Krüger, professeur à l'École des missions, et Edouard Vaucher, enseignant la théologie pratique à la Faculté de théologie de Paris, n'aient pas pu conjurer leurs recherches. Ce dernier, auteur de l'excellent article « Missions » dans *l'Encyclopédie des Sciences Religieuses* de Lichtenberger,³ peut être considéré comme le premier missiologue universitaire de langue française... Il n'a plus été remplacé depuis, à Paris en tout cas !

Transformation de l'école de théologie en école de pratique missionnaire.

Toujours est-il qu'en 1928 la Société des Missions, « constatant la raréfaction des candidats réguliers pour l'École de théologie de la Maison des missions et l'orientation toujours plus accentuée de (ses) futurs missionnaires vers les Facultés de théologie », décide de ne plus former ni consacrer des pasteurs au titre de la Société des missions. Devant « l'urgence d'une préparation technique plus spécialisée réclamée avec persistance par (les) missionnaires eux-mêmes »,⁴ elle décide de remplacer l'École de théologie par une École d'application et de technique missionnaire. Cet établissement recevra désormais pour une seule année d'études des futurs missionnaires ayant, comme laïcs, reçu leur formation professionnelle et, comme pasteurs, leur formation théologique.

À travers le nouveau programme des études, qui fait une place non négligeable à des cours d'administration, de techniques diverses (comptabilité, architecture, équipement) et de méthodologie missionnaire, on voit se dessiner le nouveau visage du personnel missionnaire : il compte des laïcs, notamment des femmes, de plus en plus spécialisés dans leur branche et des pasteurs désormais plus compétents en gestion et en administration. On peut se demander si cette évolution, évidemment liée à la période de développement des œuvres (éducatives, sanitaires, agricoles...) dans les champs de mission, ne risquait pas de porter préjudice au rôle de proclamation et d'itinérance qui était le propre du missionnaire d'antan. Là encore une étude approfondie permettrait de donner des réponses précises à cette question. Le fait que la direction des études de la nouvelle École ait été en 1928 confiée au missionnaire de Nouvelle-Calédonie, Maurice Leenhardt, permet de penser que la tendance conduisant le missionnaire à devenir un administrateur a pu être contrôlée. En effet, Maurice Leenhardt avait une haute idée de l'apostolat missionnaire ; estimant que le missionnaire devait donner la priorité à la formation des pasteurs autochtones, il ne souhaitait pas que le missionnaire devienne lui-même le pasteur d'une Église

locale.⁵ Mais on sait aussi que Maurice Leenhardt s'est opposé à la direction de la Société des missions à propos de la stratégie missionnaire mise en œuvre après son départ de Nouvelle-Calédonie en 1926, qui avait pour double conséquence l'augmentation du personnel missionnaire technique et l'abaissement du niveau de formation des pasteurs autochtones...

Fermée à nouveau pendant la 2^e guerre mondiale, l'École d'application rouvrit ses portes en 1943. Elle continue dans la même ligne, puisque Maurice Leenhardt reprend la direction des études avant d'être progressivement puis définitivement remplacé par d'autres personnes entrées à la direction de la Société, comme le pasteur André Roux en 1946. La même année la Conférence des missions émettait le vœu que «le Comité de la Société étudie, en accord avec les Conseil des Facultés de théologie, la possibilité d'organiser, dès l'année 1946-47 — et en attendant la création de chaires de missiologie: 1. une série de leçons et de conférences dans ces facultés; 2. un système de stages où la préparation missionnaire soit assurée.»⁶

Le premier vœu entra en application dans les Facultés de Montpellier, Aix et Strasbourg en 1948, ce qui montre que les conflits théologiques du début du siècle entre Facultés et Société des missions sont en voie d'apaisement. Quant aux chaires de missiologie, elles ne verront jamais le jour...

Jusqu'en 1950, les études à l'École d'application durent un an. Mais après elles sont réduites à un semestre, puis en 1968 à un trimestre. «Il est clair, dit André Roux, que cela signifie la transformation d'un cours de formation en cours d'initiation.»⁷

Comment comprendre cette singulière régression de l'appareil de formation des missionnaires après guerre, alors que leur nombre n'a cessé de croître? Entre 1943 et 1969, la Société des missions a en effet envoyé 411 personnes dans ses champs de mission devenus progressivement des Églises autonomes, alors qu'elle n'en avait envoyé que 565 en 110 ans de 1829 à 1939.⁷

La fin d'une époque, le début d'une autre

Les chiffres bruts ne disent pas tout ; il faut tenir compte de la situation nouvelle dans laquelle se sont trouvés les missionnaires de la Société des missions après guerre pour comprendre leurs besoins nouveaux. Partis hier pour fonder des Églises dans des pays dépourvus de cadres, ils sont appelés à travailler à partir des années 1950 dans des Églises autonomes et des pays indépendants dotés de cadres formés capables de prendre leurs responsabilités. « Il est donc évident, déclare le pasteur Maurice Pont, que les missionnaires d'aujourd'hui ne sont plus des hommes à tout faire, ni des hommes en position d'autorité, ni des hommes devant tout apporter à des êtres démunis. Ils sont bien plutôt des collaborateurs envoyés à des Églises constituées, pour accomplir en leur sein une tâche particulière. »⁸

Cette déclaration faite en 1968 reste sur beaucoup de points tout à fait valable en 1987. Elle détermine encore la manière dont on fait aujourd'hui la formation des envoyés à la Maison des missions. Mais avant de la définir, précisons le cadre nouveau dans lequel elle s'accomplit.

En 1971, la Société des missions évangéliques de Paris disparaissait pour laisser place à un nouvel organisme : la Communauté évangélique d'action apostolique (CÉVAA), créé par treize Églises de France, de Suisse et d'Italie ayant soutenu la Société des missions évangéliques de Paris et les dix Églises d'Afrique et d'Océanie nées du travail missionnaire de cette Société, toutes devenues autonomes entre 1957 et 1964.

Cet organisme nouveau veut signifier, d'une part, que la mission est l'affaire de toute l'Église et de toutes les Églises et pas seulement de Sociétés missionnaires d'initiative occidentale, et, d'autre part, que la Mission s'accomplit « de partout vers partout » dans une dimension œcuménique (interdénominatoire et internationale).

Concrètement cela signifie que les vingt-trois Églises associées dans la CÉVAA, pour pouvoir évangéliser ensemble, décident de mettre en commun leurs ressources sur un triple plan :

- **spirituel**: partage des préoccupations, lecture interculturelle de l'Évangile, mise en commun des projets propres à chaque Église, recherche d'actions apostoliques communes...
- **personnel**: mise à disposition des personnes (envoyés, stagiaires, visiteurs...) visant à créer des relations nouvelles entre Églises du Sud elles-mêmes et des Églises du Sud vers celles du Nord, visites d'Églises à Églises...
- **matériel**: mise en commun des ressources financières visant à modifier la relation de dépendance entre donateurs et bénéficiaires...

Pour rester dans notre sujet, voyons ce que ces nouvelles dispositions signifient pour les missionnaires, leur statut et leur formation.

Le conseil de la CÉVAA, qui réunit annuellement les délégués de chacune des Églises membres, a défini en 1981 des lignes directrices concernant l'échange de personnes dans lesquelles on peut lire: «Les Églises membres de la CÉVAA reconnaissent que tous les chrétiens sont des envoyés de Jésus Christ sur le lieu de leur vie quotidienne. Par leur ouverture aux hommes différents d'eux, par leur témoignage d'amour auprès des étrangers, ils sont des signes vivants de l'Église universelle et contribuent ainsi à donner à la Communauté une réalité locale.

» Pour mieux accomplir leur mission, les Églises membres de la CÉVAA décident de mettre certains de leurs membres au service les uns des autres ou de les envoyer seuls ou en équipe, dans d'autres situations.

» Répondant à une vocation de témoignage et de service chrétiens, ces hommes et ces femmes deviennent ainsi des envoyés d'une Église vers une autre Église dans le cadre de la Communauté.»⁹

Le rôle et les responsabilités respectifs de l'Église d'envoi, de l'Église d'accueil et de l'envoyé, garantis par la Communauté, sont définis ainsi:

- **Église d'envoi**: Recherche, agrément et propositions de candidats (prise en considération de l'engagement chrétien)

tien, de l'ouverture d'esprit et de la qualification professionnelle). Formation au départ des envoyés. Acte d'envoi (liturgie, culte...). Mise en œuvre de l'envoi avec l'Église d'accueil (contrats). Maintien de liens fraternels (correspondance, visite, intercession). Mise à profit de l'expérience pour progresser dans sa propre mission dans le cadre de la mission de l'Église universelle.

- **Église d'accueil**: Employeur de l'envoyé. Accompagnement fraternel aux plans matériel, moral et spirituel. Information sur l'histoire, la vie sociale, culturelle, religieuse et ecclésiastique du pays.
- **Envoyé**: Membre à part entière de l'Église d'accueil. Ouvrier placé sous l'autorité de cette Église. Participation à la mission de cette Église sans chercher à faire prévaloir son point de vue dans le respect des usages locaux, le dialogue constant avec les collaborateurs en vue de mieux comprendre avec eux les exigences de l'Évangile aujourd'hui.

La formation des envoyés aujourd'hui

Les lignes directrices de la CÉVAA contiennent des indications précises portant sur la formation des envoyés.

M'en tenant aux responsabilités que les Églises de France exercent à l'égard des envoyés qu'elles mettent à disposition des Églises-sœurs dans la Communauté, je voudrais, pour conclure, dire comment le DÉFAP, qui a la responsabilité de leur formation, essaye de suivre ces lignes directrices et quelles questions il pose.

Compte tenu du fait que c'est à l'Église d'accueil que revient la responsabilité de l'information sur son propre contexte, le DÉFAP veille à ne pas prendre en charge lui-même cette responsabilité. La tentation est grande cependant de l'assumer, parce que les Occidentaux que nous sommes avons l'habitude séculaire de parler des autres — et quelquefois en

quels termes! — et parce que les candidats envoyés, impatients de savoir, nous pressent de leur décrire les gens et les lieux qu'ils vont découvrir «là-bas»!

Notre formation porte donc plus sur nous-mêmes que sur les autres ou plus exactement sur nous-mêmes en relation avec les autres. Qui sommes-nous? Pourquoi voulons-nous partir outre-mer? Sommes-nous préparés à la rencontre d'une autre culture? Savons-nous collaborer? etc... Voici un échantillon de questions auxquelles il nous paraît urgent de répondre avant de partir, sachant qu'aujourd'hui de très nombreuses personnes, surtout des jeunes, désirent partir outre-mer notamment dans le cadre des Églises.¹⁰

Notre formation n'est pas, comme ces quelques questions pourraient le laisser entendre, exclusivement psychologique. Tout au long de l'année qui précède leur départ, les candidats envoyés agréés sont invités à se rendre à des entretiens et à suivre plusieurs sessions où ces questions sont reprises et situées dans un champ plus large incluant l'économie, la sociologie, le politique et la théologie.

Je ne veux pas entrer dans le détail du programme de la formation que le DÉFAP offre, mais souligner le type de personnes qu'elle vise à préparer et pour quel ministère, et relever les espérances et les limites du projet.

Nos envoyés sont d'abord des collaborateurs fraternels mis à la disposition des Églises pour une tâche précise. Pour l'essentiel nos 105 envoyés (120 avec les épouses) en service au 1er janvier 1987 sont des enseignants (58), le reste se partageant en médicaux (21), agents de développement (23), et pasteurs (3).

Ce dernier chiffre indique sans ambiguïté que notre collaboration laïque et diaconale est de loin la plus importante par rapport à notre collaboration pastorale, théologique et missionnaire proprement dite. Certes l'envoyé professeur ou médecin est un témoin de Jésus Christ mais il n'est pas forcément, pour des raisons de compétences, de disponibilité et de conditions de travail, aux avant-postes de l'évangélisation. Ceux-ci sont occupés par des autochtones et c'est tout à l'honneur de la Société des missions et des Églises d'avoir formé de tels cadres locaux.

Mais des questions se posent cependant. On a dit un peu durement peut-être que nos envoyés «bouchaient des trous», que leur position marginale d'ouvriers dans les œuvres des Églises ne leur donnait pas la possibilité d'interpeller les responsables des Églises sur le rôle de ces œuvres dans l'évangélisation et, plus fondamentalement, sur la fonction missionnaire des Églises.

La réponse à ces questions qui, ne sont pas dénuées de fondement, ne consiste sûrement pas à former des «envoyés patrons» reprenant — on ne sait comment d'ailleurs — certaines choses en mains; ce n'est pas notre volonté.

Certains organismes plus pessimistes sur l'avenir des «Églises historiques» travaillent à côté d'elles en fondant missions et œuvres sans concertation avec personne et souvent en contradiction avec elles; ce n'est pas notre façon de voir.

Dans la réflexion théologique et missiologique actuelle, la question des moyens et des stratégies est importante, mais il nous apparaît que la question des hommes et de leur formation personnelle l'est plus encore. Nous avons besoin de chrétiens militants solidement enracinés dans leur foi, ouverts aux autres et capables de discerner les signes toujours donnés mais quelquefois cachés du réveil de l'Église de Jésus Christ. Cette formation ne concerne pas seulement les chrétiens qui envisagent aujourd'hui un séjour outre-mer, pour lequel une préparation spéciale est toujours nécessaire. Elle concerne tous les chrétiens car ils sont tous les envoyés du Seigneur dans le monde. Il reste que les pasteurs de nos paroisses ne sont pas suffisamment préoccupés de la dimension universelle de l'Église. C'est pourquoi l'enseignement de la missiologie dans les Facultés et Instituts théologiques est plus que jamais à l'ordre du jour.¹¹

Jean-François ZORN
Juin 1987

Notes

¹ Il regroupe les Églises suivantes: Réformées de France, Réformées d'Alsace-Lorraine, Réformées évangéliques indépendantes, Évangéliques luthériennes de France, Confes-

sion d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine. La Fédération des Églises évangéliques baptistes est associée au DÉFAP.

- ² *À propos d'un centenaire*, dans P.M. 12, 1986, pp. 4-15
- ³ Edouard Vaucher, « *Missions* », Encyclopédie des Sciences religieuses de F. Lichtenberger, Paris: Sandoz et Fischbacher, Tome IX 1980, pp. 199-247.
- ⁴ « *École d'application et de technique missionnaire* », Journal des Missions évangéliques, 1928, pp. 657-658. Le pasteur André Roux me signale qu'entre 1919 et 1928, les étudiants de l'École des missions suivaient à la Faculté de théologie de Paris les cours d'Eugène de Faye (histoire ecclésiastique) et de Wilfred Monod (théologie pratique) et y passaient les examens semestriels, dont les notes étaient intégrées au relevé des examens passés à l'École des missions. De leur côté, plusieurs étudiants de la Faculté suivaient les cours d'Ancien Testament d'Alexandre Westphal.
- ⁵ Voir notamment Maurice Leenhardt, « *La place du missionnaire dans la mission* », Le monde non chrétien No 10, pp. 149-163 (1949) et No 11, pp. 333-339 (1949).
- ⁶ Vœu de la Conférence consultative des Comités auxiliaires, Journal des Missions évangéliques, 1946, pp. 156-157.
- ⁷ André Roux, « *Notes sur la préparation des missionnaires* », 24 juin 1969, document dactylographié p. 2. Ce document contient un tableau faisant état du nombre des missionnaires envoyés par la Société des missions évangéliques de 1829 à 1969, leur qualité (pasteurs, laïcs, hommes, femmes, élèves). Le pasteur André Roux est en train de réaliser un tableau complet des missionnaires envoyés par la Société des missions évangéliques de Paris, de ses origines à 1970, avec leur origine régionale et ecclésiastique, leur formation, leur destination, etc.
- ⁸ Maurice Pont, « *Sur les futurs missionnaires* », 28 mai 1968, document dactylographié, p.1. Maurice Pont a été le dernier directeur de la Société des missions évangéliques de 1969 à 1971, et le premier Secrétaire général du DÉFAP, de 1971 à 1981.
- ⁹ Communauté évangélique d'action apostolique, « *Lignes directives concernant l'échange de personnes* », adoptées par le Conseil de Velletri (Italie), juin 1981.
- ¹⁰ En 1986, le Service d'échange de personnes a reçu près de 400 demandes de renseignements ou offres de service de personnes désireuses de partir outre-mer, soit comme envoyés, soit comme volontaires du Service national.
- ¹¹ Après avoir animé conjointement un séminaire annuel de missiologie pendant six ans, l'Institut protestant de théologie (Faculté de théologie de Paris et de Montpellier) et le DÉFAP ont signé une convention visant à instituer dans le cursus universitaire de l'Institut un enseignement régulier de missiologie.

Après avoir travaillé comme Secrétaire exécutif au DÉFAP pendant 8 ans, Jean-François Zorn en est devenu le Secrétaire général depuis septembre 1987, remplaçant ainsi Frédéric Trautmann, appelé à la direction des Asiles John Bost en Dordogne (France).

1887-1987

Une

Centenaire de la maison des

Programme des manifestations du 16 au 30 octobre 1987

Dans les locaux et les jardins de la Maison des Missions,
DÉFAP, 102 bld Arago, 75014 Paris,

du **vendredi 16 octobre à 18h 00**

au **vendredi 30 octobre à 18h 00**

Entrée libre.

Le missionnaire et son terrain

Rétrospective d'un témoignage à travers objets, dessins,
Bibles, etc.

Une station missionnaire à l'époque pionnière

Reconstitution d'une première implantation missionnaire
dans un pays d'Afrique.

40 ans d'affiches

L'évolution de la représentation de la mission de l'après-
guerre à nos jours à travers son iconographie.

L'action missionnaire aujourd'hui

Audio-visuel présentant les services et l'action du DÉFAP et
de la CÉVAA aujourd'hui.

maison, une mission

missions protestantes

DÉFAP: 102 boulevard Arago, F-75014 Paris

À la Faculté de théologie protestante de Paris,
83 bld Arago, 75014 Paris,
du **vendredi 16 octobre à 18h 00**
au **samedi 17 octobre à 18h 00**

Mission: permanence et ruptures

Colloque international de missiologie, avec des historiens,
des théologiens et des envoyés.
Inscription obligatoire: 100. F.

À la salle de la Mutualité, 24, rue Saint Victor, 75005 Paris
samedi 17 octobre à 20h 30

Mission: un choix pour la justice et la réconciliation

Conférence-débat du pasteur Allan Boesak d'Afrique du
Sud, président de l'Alliance réformée mondiale.
Entrée libre, participation aux frais.

À la salle de la Communauté chrétienne du Point du jour,
131 route de la Reine, 92100 Boulogne
dimanche 18 octobre à 15h 00

L'Église universelle en fête

Évocations, chants... Spectacle du monde entier.
Entrée: 50. F.

Les nouvelles pauvretés

Jean-Pierre DUPONT

Zones de pauvreté

Les nouvelles formes de pauvreté sont présentes dans toutes les communes bruxelloises, sans doute ! Mais avouons que jusqu'à présent cela ne saute pas aux yeux et que les pouvoirs concernés se sont arrangés pour circonscrire les zones de misère dans des quartiers bien délimités, sur lesquels certains feront peser le terme réprobateur de «ghetto», laissant entendre que les plus pauvres de nos concitoyens se seraient enfermés eux-mêmes dans leur situation géographique et sociale et s'y complairaient. C'est dans ces quartiers autour de Ste Marie à Schaerbeek, de la gare du Nord et de la Place Saint Josse, que je vis et exerce mon ministère depuis près de vingt ans.

Cette concentration n'est pas le fruit du hasard. Notre société se défend de la proximité de ceux qui pourraient l'interpeller et la remettre en question. On parque dès lors les indésirables de toutes sortes, quitte à regretter trop tard la formation de ghettos. Lorsque ceux-ci se sont formés, on tente par la dispersion de détruire le tissu humain, les réseaux plus chaleureux de relations qui s'étaient reconstituées à partir de la parenté, de la religion, ou de la région d'origine.

Seuil de tolérance

D'un point de vue faussement sociologique, la théorie du «seuil de tolérance» a elle aussi servi à disperser les personnes à faibles revenus, étrangères souvent, et à les renvoyer à

l'anonymat pour décourager toute volonté naissante de se grouper pour faire valoir ses droits. Ce fameux seuil de tolérance a été utilisé par les bourgmestres bruxellois et par le pouvoir politique, qui ont entériné des mesures illégales prises de force par l'un d'entre eux. Il s'en est suivi: le refus d'inscriptions dans certaines communes et les fermetures d'écoles; l'incitation au retour est du même ordre. Celle-ci décourage toute volonté de s'intégrer en brandissant le spectre d'un retour obligatoire, un jour, si la situation économique ne s'améliore pas.

La concentration de la pauvreté dans les quartiers du bas Schaerbeek et de St Josse n'est pas un fait nouveau, mais elle a augmenté fortement ces dernières années. Des émigrés, fuyant le régime économique où ils n'avaient pas de chance de réussite, y sont venus reconstituer leurs réseaux familiaux et régionaux. De nombreux Belges aussi, fuyant la réprobation de leur entourage, y sont venus après la prison, l'asile psychiatrique ou d'autres échecs, chercher de nouvelles chances de survie dans l'anonymat et la tolérance. Ils y ont recréé d'autres réseaux de relations autour de «chambres garnies», des cafés, ou de la gare.

Il n'est pas jusqu'à l'enseignement spécial qui n'ait dû se réfugier dans cette zone de paupérisme et s'y regrouper, comme si le handicap social appelait la présence d'autres handicaps! Malheur à vous, habitants des beaux quartiers de la ville qui nous envoyez, pour la journée ou pour la vie, les plus faibles d'entre vous, ceux qui étouffent devant l'étalage de votre réussite.

L'écrasement du pauvre

Dans nos quartiers, le nombre de ceux qui ont échoué augmente sans cesse. Ils ne sont pas rares ceux qui ont connu une jeunesse différente ici... et au-delà des frontières. Il suffit de s'asseoir dans l'un des nombreux cafés qui sont comme la trame du tissu urbain en milieu populaire pour s'entendre dire quelques raisons de l'écrasement du pauvre.

1. La complexité des règlements de toutes sortes fait que l'on est pas administrativement en ordre et que toujours échappe tel ou tel petit avantage auquel on aurait droit pour survivre. Voilà pourquoi les services sociaux du MRAX, ou des Quartiers 1030, ne désemploient pas, pas plus que les permanences du syndicat ou de la mutuelle. Le dédale administratif semble fait pour encourager le «clientélisme» dans les permanences et le sentiment chez les gens que, sans assistance administrative ou juridique, on ne peut survivre.
2. La peur fait reculer jusqu'au bout toutes les échéances. Crédit et amendes de toutes sortes s'accumulent, accélérant ainsi, à force de mesures pénales, la descente sous ce seuil du minimum vital, d'où l'on sait que l'on ne pourra pas remonter ! C'est ainsi que le statut d'«allocataire social» devient une position qu'il faut défendre, et pour laquelle il faut s'organiser en comité de défense. Ces allocataires sociaux ont fait l'expérience d'être victimes de la même discrimination que les étrangers et que l'on voulait aussi s'en débarrasser par toutes sortes de tracasseries, menaces, suspension de paiements, distribution humiliante de vivres, etc... Tout cela ne peut que favoriser un certain «nomadisme» à l'intérieur de la ville, avec tous les risques de déstabilisation constante de la famille et des enfants surtout.
3. La prison est souvent au bout de ce parcours et chaque famille en a fait l'expérience un jour ou l'autre. La pauvreté est devenue ainsi, dans les faits, une faute sanctionnée par la justice. À la honte d'être pauvre s'ajoute le sentiment d'en être coupable et passible de peine. Les jeunes, ceux qui sont toujours d'une «seconde» ou d'une «troisième génération» de quelque part, parce qu'ils se révoltent maladroitement contre l'enfermement dans la pauvreté, sont évidemment plus visés.
4. Chercher du travail n'est plus possible. Il y a quinze ans, il arrivait que des employeurs me téléphonaient pour que

je leur fournisse une «Pépita» comme petite bonne, un Ahmed comme manœuvre ou un ménage de pensionnés belges comme concierges. Aujourd'hui je sais que cela ne vaut même pas la peine d'acheter «Le Soir» pour y consulter les «petites annonces». C'est alors que commence la fastidieuse et décourageante «tournée des Interims» pour aboutir finalement dans une firme de nettoyage qui s'arrangera pour ne vous engager que deux heures par jour, afin de ne pas payer les charges sociales; juste assez pour devoir renoncer à l'allocation du C.P.A.S. et vous retrouver sans droit au chômage, à la mutuelle, ni aux allocations familiales. C'est le lot de beaucoup de candidats-réfugiés, qui préfèrent encore cette solution à la dépendance du C.P.A.S. où facilement on leur fait sentir qu'ils n'ont pas le droit au minime et sont une charge pour la société.

Qui oserait dire encore que, pour avoir le droit de manger, il faut travailler? On sait que ce n'est pas vrai et pourtant, ce lien obligé entre moyens de subsistance et travail presté, demeure inchangé dans l'arrière-pensée de beaucoup de travailleurs sociaux. Il crée un écran d'incompréhension entre les pauvres et nous, et culpabilise les chômeurs.

Interpellation de la conscience chrétienne

Pourquoi cette paupérisation croissante et sa concentration dans des zones de ségrégation sociale m'interpellent-elles? Les motivations de ma volonté de proximité aux pauvres et de mes engagements pour la défense des plus démunis sont de tous ordres: s'y mêlent le meilleur et le moins bon... de toute façon, je les sais ambigües, je vous les livre comme telles.

Combien de fois en ouvrant ma porte ou en hébergeant tel drogué ou tel alcoolique n'ai-je pas cédé au sentiment de culpabilité qui me poussait à réparer un mal, dont j'étais peut-être responsable collectivement avec toute ma classe sociale

ou notre société, mais pourtant pas coupable individuellement? Il m'a souvent été insupportable de voir, comme dans un miroir, sur le visage de l'homme en détresse, le double de moi-même, de ce que j'aurais pu devenir ou de ce que je deviendrai peut-être et de venir alors en aide à cette personne pour apaiser des angoisses personnelles.

Ceci je l'ai dit par souci d'honnêteté et parce que je crois que bien souvent des motivations d'ordre personnel se mêlent à nos solidarités. Le danger cependant est de réduire la solidarité à une aide individuelle. Nous avons bien du mal à tenir compte du collectif et à privilégier, par exemple, un travail d'animation sociale avec tout un groupe, par rapport aux interventions d'aides individuelles.

Constamment réapparaît le reproche, voire la pression des chrétiens, pour que les animateurs, assistants sociaux et agents pastoraux, apportent des réponses immédiates et personnalisées aux situations de détresse. Ceux-ci voudraient prendre le temps d'accompagner des groupes pour qu'ils arrivent à comprendre leur situation d'opprimés et à la prendre en main avec d'autres. Ceci est surtout apparent lorsque des paroisses, par exemple, soutiennent des projets de développement communautaire ici et dans le Tiers monde.

Il m'est arrivé aussi de me solidariser publiquement avec la cause des travailleurs émigrés clandestins, de ceux qui n'ont pas le droit de vote, ou avec des exilés politiques, pour coïncider avec une certaine image progressiste ou prophétique de moi-même qu'il me plaisait d'entretenir afin de susciter l'admiration de militants que moi-même j'admirais et dont le jugement comptait fort pour moi.

Il me semble qu'il y a, dans la présence à nos quartiers de chrétiens qui ont fait une option pour les pauvres, deux moments importants ou deux attitudes qui se complètent. Il y a d'une part la volonté d'être simplement proche par l'habitat, le travail. Le partage de la condition ouvrière ou du chômage des plus menacés de notre société. J'appellerai cette attitude, dans le sens fort du terme, la compassion. Une phrase de l'Abbé Pierre la résume: «Aimer, c'est — quand tu souffres, j'ai mal...» D'autre part, il faudrait que cette attitude, faite de

discrétion et d'humilité, se double de la volonté délibérée de «prendre parti» en acceptant le risque du conflit, pour les plus pauvres, clairement, publiquement.

Prendre parti

C'est ainsi que dans nos quartiers et après des mois, voire des années d'insertion, des chrétiens se rendent actifs dans des comités de quartier, des mouvements de solidarité avec les immigrés, des services d'accueil aux réfugiés, des alternatives en matière de médecine à la portée de tous, des clubs de jeunes, des associations de défense du troisième âge, des ateliers professionnels, des groupes d'alphabétisation, des coopératives ou union de locataires, etc... Ces chrétiens sont rarement issus eux-mêmes du milieu populaire. S'ils habitent le quartier et partagent les conditions de vie des habitants, c'est par choix délibéré, souvent inspiré par l'Évangile. Ils se veulent des alliés, des porte-parole, des relais entre ceux qui souvent n'ont pas de voix et les instances politiques et sociales pour lesquelles il faut parler un langage de technocrate, si l'on veut être entendu. Ils mettent leur savoir au service des plus humbles et investissent beaucoup d'énergie dans la rencontre des problèmes des gens et de leur approche culturelle (par l'apprentissage de la langue, par exemple).

Ces engagements ont presque toujours une portée politique qui fait peur à certains, surtout lorsque le prêtre s'y engage et semble engager la communauté paroissiale. Ces communautés paroissiales sont ferventes mais fort petites par rapport à la densité de la population. Il semble bien qu'il faille de toute urgence donner à l'Église de nouvelles chances de naître en milieu populaire. Un projet de pastorale en milieu populaire est en train de s'élaborer dans notre doyenné. Il ne s'agit pas de récupérer les actions existantes en ces milieux, ni de donner bonne conscience à l'Église de Bruxelles en la dotant d'une antenne de plus branchée sur les nouvelles pauvretés. Ce que nous voudrions, c'est témoigner d'un Dieu libérateur qui guérit le cœur de l'homme et lui donne l'amour

qu'il faut pour se solidariser et changer avec d'autres les situations d'injustice. Ce Dieu de guérison et de libération, nous n'avons d'autres moyens de le révéler que nos vies.

Fraternité et dialogue

Voilà pourquoi il faut que nous soyons accessibles à tous ceux qui ont du mal à vivre. Il est possible de renouer un dialogue réel avec ceux qui sont dans le besoin. Ce qu'il y a de plus beau, ce sont des solides amitiés qui se sont nouées avec des personnes que parfois on a aidées. Combien de gens en difficulté ne sont pas devenus de vrais amis, voire des confidents. Cette volonté d'un dialogue qui introduit dans une relation de partenaires, bien des chrétiens engagés dans nos quartiers pourraient en témoigner. C'est peut-être ce qu'une présence chrétienne, fraternelle et non-institutionnalisée peut apporter de plus précieux. Elle est complémentaire à toutes les actions de défense des droits et du combat pour changer les structures.

C'est dans la mesure aussi où nos communautés chrétiennes sont plus «fraternité» qu'«institution» que nous pouvons sur le plan pastoral, entrer en dialogue avec d'autres communautés. Il existe dans notre doyenné un lieu de rencontre mensuel, entre musulmans et chrétiens. Là nous nous situons, dans la confiance qu'a éveillé un long compagnonnage, face à Dieu et à nos traditions respectives. Un autre lieu permet aux chrétiens d'Orient de se faire connaître et d'envisager avec leurs frères protestants ou catholiques, venus aussi de différents horizons, des actions communes et même des réunions de prière œcuménique.

Tant qu'on ne s'est pas fait de ces relations amicales, solidaires et durables parmi les «gens de la rue», il faudra s'interroger sur l'authenticité de nos engagements.

De toutes façons, il est venu pour nous le temps de la «Compassion» fait de proximité et de volonté de participation. Il est venu le temps de prendre parti pour les pauvres. Leur cri est parvenu jusqu'à nous et a suscité assez d'indigna-

tion pour nous engager dans un processus de protestation. Nos vies sont liées à celles des pauvres par cette sympathie du cœur dans laquelle nous croyons reconnaître l'attitude de Jésus, mais nous ne pouvons pas encore dire que les pauvres sont devenus eux-mêmes les protagonistes de leur propre libération, cela nous l'attendons. Nous l'attendons comme le tas de bois sec attend l'étincelle qui doit en faire un brasier. Pussions-nous ne pas l'éteindre ce brasier, lorsqu'il prendra!

Jean-Pierre DUPONT,
prêtre catholique belge, travaillant depuis 20 ans
dans des quartiers pauvres de Bruxelles, quartiers
que d'aucuns n'hésitent plus à appeler
aujourd'hui «Quart monde»!

Revue de livres

La foi en questions

Au carrefour du christianisme et de l'Islam

C. G. Moucarray

Presses Bibliques Universitaires

Collection « Points de repère », 1984

102 pages.

Le projet du livre

La « religion » chrétienne doit-elle être remise en question par l'Islam? Peut-on parler de *la* foi ou de *cette* foi pour deux réalités aussi différentes que l'islam et le christianisme?

Le titre de l'ouvrage peut « égarer » le lecteur superficiel, mais disons le tout de suite : l'auteur n'est pas le propagateur d'un nouveau syncrétisme!

C. G. Moucarray connaît un des mondes musulmans — le Moyen Orient — pour y être né et y avoir grandi. Par la suite il en a étudié la théologie. Il connaît aussi le christianisme, non seulement pour avoir été élevé dans une famille chrétienne, et pour avoir choisi pour lui-même de croire au Dieu de Jésus-Christ, mais aussi pour avoir poursuivi ses études à la faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine (France).

Dans le ministère qu'il exerce actuellement au sein des Groupes Bibliques Universitaires — français et internationaux — il a l'occasion à la fois de communiquer l'Évangile et d'encourager les chrétiens à rencontrer les milliers d'étudiants musulmans qui vivent désormais en Europe.

Le double ministère d'annonce de l'Évangile et d'encouragement des chrétiens explique dès lors le style du livre. L'auteur refuse à la

fois d'écrire comme si son lecteur était déjà acquis à l'argumentation chrétienne et de se contenter d'affirmations neutres et désengagées, comme quelqu'un qui n'aurait pas fait son choix.

En bon missionnaire, Moucarry a cherché à adapter son langage aux lecteurs chrétiens et musulmans à qui il s'adresse.

Le contenu du livre

L'ouvrage est structuré en sept chapitres dont les titres volontairement à la forme interrogative ouvrent au dialogue.

Le sous-titre « Au carrefour du christianisme et de l'islam » ouvre un champ plus vaste que ne traite l'ouvrage. L'auteur n'aborde ni l'histoire ni l'actualité des interactions entre les institutions, les cultures, les créations artistiques, les philosophies, les spiritualités musulmanes et chrétiennes; ni même la diversité prodigieuse des islams (à l'intérieur du sunnisme, du chiisme et du soufisme, sans parler des hétérodoxies telle les pratiques druzes, bahaïes etc.) et des christianismes.

Mis à part les deux premiers chapitres, le corps du livre est consacré principalement à comparer le Coran et la Bible et leurs visions respectives de Dieu, de l'homme, de Jésus-Christ et de Mahomet.¹

Comme le dit l'auteur lui-même, son intention a été de « présenter au travers de certaines questions d'ordre plutôt doctrinal le point de vue d'un arabe chrétien sur la foi » (p. 102). Mais nous devons rappeler que ni le christianisme ni l'islam (ni d'ailleurs aucune religion) ne sont réduits à des questions doctrinales, aussi centrales soient-elles.

Présentation et évaluation du livre

Le chapitre premier (L'islam, la troisième voie?), après un très (trop?) bref rappel historique, s'efforce de réfléchir à l'articulation entre le politique et le religieux au sein de l'islam et du christianisme.

Le chapitre 2, consacré à Israël, est probablement le chapitre le plus léger du livre. Outre la Bible et un seul livre chrétien, l'auteur ne cite aucun texte coranique, alors que les autres chapitres en regorgent. (Le Coran est très ambigu quant aux Juifs: cf. sourates 7/140; 2/116; 7/124; 131/132; 5/23-25, 28-29; 4/50 etc.) Il est sur-

prenant de trouver ce chapitre dans un ouvrage consacré à l'islam et au christianisme. Il répond probablement à un besoin apologétique, et l'auteur ressent la nécessité de se distancer des chrétiens «sionistes» qui aveuglément bénissent tout ce qui vient d'Israël. Et cela, pour ne pas heurter ses amis musulmans meurtris par la politique d'Israël et de ses alliés au Moyen-Orient.

Malheureusement, l'auteur ne tient pas compte de la diversité *des* sionismes. Et la seule définition qu'il en donne est celle d'un «mouvement de type colonialiste dont l'idéologie repose sur des critères religieux et social» (p. 17). D'ailleurs comment les chrétiens dissocieraient-ils la divinité de l'humanité du Christ? Heureusement, les interlocuteurs de Moucarray ne sont pas juifs, mais musulmans...

Le chapitre 3 (Les Écritures, falsifiées?) est manifestement le plus riche. La diversité des citations l'atteste. Toute discussion avec un musulman (sunnite surtout) se heurte rapidement à la question de la falsification des Écritures judéo-chrétiennes. Les musulmans se doivent d'expliquer les différences entre la Bible et le Coran et cela d'autant plus que ce dernier prétend confirmer les Écritures qui l'ont précédé. Les Juifs et les chrétiens auraient *soit altéré leurs interprétations* (pour ne pas voir que Mahomet est annoncé par ces Écrits, *soit falsifié les textes* mêmes de leurs Écritures saintes.

En plus de l'argumentation de Moucarray pour mettre en évidence le mal fondé de cette dernière affirmation, on peut citer Baha'u'llah (1817-1892) réformateur du bâhisme et centre de la foi bahaïe: «(...) un homme qui croit dans un livre révélé, peut-il l'altérer? La Bible surtout qui était écrite pour le monde entier et non pour Médine et la Mecque seulement. Les véritables altérateurs sont bien plutôt les prêtres du Coran qui, de nos jours, interprètent le Livre selon leur goût ou leur bon plaisir.» (Le livre de la Certitude (1862), PUF, 1973, p. 49). L'argumentation de ce livre consiste à montrer aux musulmans «orthodoxes» qu'ils ont autant de peine à reconnaître la nouvelle Manifestation de Dieu — en l'occurrence le Bâb et lui-même — que les Juifs et les chrétiens ont eu de la difficulté à reconnaître Mahomet.

Le chapitre 4 (l'homme ami de Dieu?) présente sommairement les conceptions coraniques et bibliques de Dieu et de l'homme.

Les chapitres 5 (Jésus-Christ, crucifié?) et 6 (Jésus-Christ, le Fils de Dieu?) s'attaquent aux divergences fondamentales entre musulmans et chrétiens quant à la personne du Christ. Le Coran semble dire que Jésus n'a pas été crucifié. D'autres textes coraniques font allusion à sa mort et à sa résurrection.

Comment les articuler? L'islam (sunnite, précisons-le, car certains courants chiites et soufis divergent quant à l'«l'orthodoxie») refuse toute idée d'incarnation. Jésus est-il réellement Dieu? Le Coran, élogieux et riche en titres quant à Jésus (le Messie, parole, esprit, prophète apôtre et serviteur de Dieu) refuse catégoriquement sa divinité. Moucarray nous introduit dans la pensée du grand théologien Ghazâlî — professeur sunnite touché par le soufisme — quant à la personne du Christ et s'efforce de répondre à sa «Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après l'Évangile.» (pp. 79-84) et plaide finalement pour un monothéisme pluriel.

Le chapitre 7 (Mahomet, le prophète de Dieu?) peut tout spécialement intéresser le missiologue. «Quelle analyse un chrétien peut-il faire de l'islam?» (p. 89). Moucarray ne cache pas qu'une approche négative de l'islam et de Mahomet, caractéristique de nombreux chrétiens, le choque et l'humilie (p. 89). Considérer Mahomet comme un imposteur, un faux prophète et même un anti-christ est selon lui un jugement trop rapide.

Invoquant la révélation générale de Dieu, Moucarray accepte qu'une connaissance de Dieu soit possible en dehors des Écritures judéo-chrétiennes. Mais la réalité du péché déforme cette connaissance. «Ainsi, bien qu'elles attestent la réalité de la révélation générale, les vérités que renferment les religions naturelles n'entraînent pas la sanction divine sur ces religions en tant que telles.» (p 91)

Une réflexion personnelle

L'éternelle question de l'articulation du christianisme à d'autres religions ne se résoud pas par une formulation simple. De manière très schématique, disons que deux attitudes sont fréquentes parmi les chrétiens.

La première consiste à considérer les autres religions comme «divines». Par la création et la rédemption, le Christ cosmique est à l'œuvre parmi tous les hommes (Col. 1:16; Jean 1:9; I Tim. 4:10 etc.). Les religions non chrétiennes sont autant de préparation à la découverte du Christ. D'où les éléments de vérité qui leur sont inhérents.

La deuxième attitude consiste à considérer les autres religions comme «sataniques». À cause du diable et du péché, tous les hommes s'égarent (I Jean 5:19; Rom. 3:23 etc.). Seule une prédication musclée du Christ peut arracher le non-chrétien au tissu de mensonges qui l'emprisonne.

Or une troisième attitude — intégrant et dépassant les deux premières — consisterait à considérer les autres religions comme « humaines ». Chacune est une quête pour donner sens à la vie personnelle et communautaire. Du divin et du diabolique peuvent animer les recherches. D'où les éléments de vérité et de mensonge qui leur sont inhérents.

De ces trois attitudes découlent trois types de « missions ».

Dans la perspective de la première, à cause de la prise au sérieux de la Providence, la mission court le risque d'être dévalorisée. L'Ami des hommes précède déjà la rencontre. La mission est essentiellement de nature « dialogale ».

Dans celle de la deuxième à cause de la prise au sérieux de la Décadence, la mission risque d'être massive. L'ennemi des hommes occupe le terrain. La mission est essentiellement de nature « monologique ».

Enfin dans la troisième perspective, à cause de la prise au sérieux et de la Providence et de la Décadence, la mission peut à la fois être urgente et nuancée. Elle cherche à discerner les semences du vrai et à écarter les ronces de l'erreur. Consciente de l'amour de Dieu qui est la réalité première et de l'étendue du mal qui cherche à être la réalité dernière, la mission joue un rôle discriminatoire. Sa nature est essentiellement « trilogale ». (Elle place les deux interlocuteurs sous la vérité du Créateur-Rédempteur, crucifié et ressuscité). Et Moucarry, à bien des égards, paraît tendre vers cette troisième forme de mission.

Conclusion

L'ouvrage de Moucarry peut se révéler un « point de repère » fort utile. On peut regretter l'absence d'une bibliographie sérieuse et quelques énoncés théologiques hâtifs. Il reste cependant un ouvrage facile à lire et dont la clarté ne peut être que louée.

Un livre à lire, et surtout à faire lire par des amis musulmans auprès de qui nous avons une mission trilogale.

Shafique KESHAVJEE

Assistant en science des religions
à la faculté de théologie de Lausanne (Suisse)

Note

¹ Dans cet article nous avons gardé le nom du prophète tel qu'il est écrit dans le livre de C. G. Moucarry: Mahomet.

L'islam dans le monde

Dossier présenté et établi par Paul Balta

La Découverte, Paris + Le Monde, Paris 1986

380 pages.

Né à Alexandrie, Paul Balta a vécu plus de 20 ans au Proche-Orient. Spécialiste du monde arabe et musulman, il a été correspondant du journal «Le Monde» en Algérie de 1973 à 1978, avant de diriger la rubrique «Maghreb» du *Monde*. Au Centre de Formation des journalistes, il dirige actuellement le séminaire de politique étrangère consacré au monde arabe et à l'islam. Dans une longue introduction, Paul Balta retrace à grands traits l'histoire de l'islam, rappelle la signification de ses fondements théologiques et les caractéristiques de ses nombreuses composantes. Puis on lit des articles déjà publiés dans *Le Monde*, mais actualisés par Paul Balta. Enfin un tableau très détaillé précise la place de l'islam dans les principaux pays où il est présent. «C'est le premier ouvrage qui permet au grand public de s'initier à la religion islamique, d'en comprendre les diverses pratiques culturelles et d'en mesurer les enjeux politiques et sociaux.»

Courte recension extraite de la lettre No 44-Janvier à juillet 1987, de la Bibliothèque du Département missionnaire des Églises de Suisse romande — Service de prêt.

Africains, Missionnaires et Colonialistes

Les origines de l'Église Presbytérienne du Mozambique
(Mission suisse) 1880-1896.

Jan Van Butselaar

Leiden, E. J. Brill 1984

230 pages.

Ce n'est certainement pas un mince exploit, pour un missiologue hollandais, ancien directeur d'un séminaire au Ruanda, d'écrire en français une thèse de doctorat sur les premiers chrétiens tsonga et leurs missionnaires suisses, avec en arrière-plan les conflits coloniaux d'il y a cent ans entre Portugais et Anglais. Dans un travail de recherche de ce genre, on pourrait difficilement trouver pire en fait de barrières culturelles et linguistiques. Il faut savoir pleinement gré à Van Butselaar d'être venu à bout de ce défi missiologique. Sa captivante monographie se lit comme un roman, malgré la technique complexe de recherche qu'il met en œuvre et l'étendue considérable de ses sources.

L'auteur a aussi largement utilisé le témoignage oral de presbytériens contemporains qui ont été recueillis et analysés systématiquement pour la première fois, permettant à Van Butselaar de projeter une lumière nouvelle sur la vaillante phalange des Noirs qui furent les pionniers du Christ au Mozambique et d'examiner l'histoire de la Mission suisse, telle qu'elle est habituellement rapportée, dans une perspective nouvelle et critique.

L'action que déploie cette « saga » missionnaire nous dépeint trois groupes de protagonistes :

1. À la fin du siècle dernier, le peuple tsonga du Sud-Mozambique aborde une période décisive de ré-adaptation culturelle. L'Évangile apporté par des missionnaires noirs venus du Nord-Transvaal est perçu comme un facteur d'intégration plutôt que comme une nouveauté perturbatrice. Les nouveaux convertis, comme ceux qui les ont évangélisés, restent fidèles aux chefs traditionnels et se rangent à leurs côtés quand

survient le bouleversement d'une impitoyable guerre coloniale. La nouvelle spiritualité s'empare des formes traditionnelles de la religion tsonga pour en faire des instruments d'évangélisation. Une nouvelle morale s'élabore lentement et les éléments d'une ecclésiologie autochtone apparaissent peu à peu.

2. Les missionnaires suisses, issus de milieux piétistes, n'échappent pas aux tentations du paternalisme et du légalisme lorsqu'ils «prennent le contrôle» du travail engagé par leurs collègues africains. Cependant, ils vont découvrir progressivement les valeurs positives de la culture africaine à laquelle ils sont confrontés et dont ils ne vont pas tarder à donner une description à l'ensemble du monde scientifique dans de nombreuses publications linguistiques et ethnographiques.
3. Quant aux colons portugais, catholicisme romain et identité nationale portugaise sont pour eux une seule et même chose. À la suite de l'écrasante défaite qu'ils infligent au royaume gaza de Nghunghunyane, ils acceptent très mal les positions pro-africaines des missionnaires protestants et le rôle politique inattendu qu'ils assument comme défenseurs des opprimés.

Les remarques que fait l'auteur sur le rôle joué dans la vie de la jeune Église africaine, par des fragments, nouvellement traduits, de l'Écriture (voir pages 50, 58, 189, 195 et 197) auraient pu utilement être résumées au chapitre cinq comme une cinquième caractéristique du «peuple priant». On peut relever quelques fautes d'impression et par endroits, un certain flottement dans la transcription des noms propres africains. Ceci dans un ouvrage par ailleurs très soigneusement documenté.

Van Butselar aurait pu également élargir quelque peu le champ de sa recherche en examinant plus systématiquement le rôle joué à l'époque, en tant qu'«ouverture missionnaire», par des facteurs économiques tels que les routes commerciales entre l'intérieur et la côte ou l'émigration croissante des travailleurs du Mozambique vers les zones aurifères et diamantifères du Transvaal. Mais cela pourrait faire l'objet d'une autre étude en profondeur, pour laquelle le présent ouvrage représenterait un remarquable point de départ.

Traduite en portugais — comme il en est question — la thèse de Van Butselar pourrait fort bien devenir au Mozambique un «best-

seller» en réanimant, à partir de son passé, le courage et l'espoir d'un secteur chrétien si tragiquement perturbé par l'agitation qui secoue actuellement le sous-continent.

Théo R. SCHNEIDER
Giyani, Nord-Transvaal

Licencié en théologie, le pasteur Théo R. Schneider (1925), envoyé du Département Missionnaires des Églises de Suisse romande, travaille depuis 1950 au Leshoto et en Afrique du Sud.