PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

15
1988

Sommaire

	Page
Éditorial	3
Introduction à la Théologie de la Libération DANIEL L. MIGLIORE	5
Évolution de la théologie missionnaire évangélique depuis la seconde guerre mondiale ARTHUR F. GLASSER	22
La passion missionnaire. Son origine, son histoire. A-t-elle un avenir? JEAN-MARC CHAPPUIS	39
Quand un journaliste fait de la missiologie GANA NATH DASH	53
Revue de livres	64

Éditorial

En huit ans d'existence *Perspectives Missionnaires* a progressivement conquis une place sous le soleil des hémisphères Nord et Sud. Voir cette revue de missiologie sur les rayons de bibliothèques, de facultés et d'instituts de théologie ou de pasteurs, de missionnaires et d'amis dans trois pays visités récemment, a été pour moi comme un signe attestant sa visée.

La valeur de cette revue ne se mesure pas tant à son tirage (2250 exemplaires, c'est relativement peu en regard du nombre des chrétiens susceptibles de la lire), mais bien plus à la nature de la réflexion et à la qualité des liens qu'elle tisse entre ses lecteurs et les Églises.

La missiologie s'intéresse à une multitude d'aspects de la vie des Églises — évangélisation, développement, religions, traduction de la Bible et linguistique, action missionnaire ancienne et nouvelle, phénomènes des Églises indépendantes, renouveaux, théologie de la libération, cultures et inculturation, style de vie, exil et refuge, communication.

Une de ses préoccupations est de contribuer, modestement, à l'échange des «trouvailles«, des recherches, des expériences entre individus et Églises soucieux de leur vocation missionnaire.

Plateforme d'échange entre cultures et Églises, *Perspectives Missionnaires* souhaite développer une réflexion nouvelle et exigeante tout en conservant la spécificité propre à l'action missionnaire dans son art de la communication: la simplicité. Y avons-nous réussi dans les précédents numéros? C'est à vous, lecteurs, de nous répondre.

Les Églises de traditions anciennes dans les pays du Nord, en situation (souvent) post-chrétienne, ont de la peine à formuler la mission qu'elles se voient confiée par Dieu. Est-ce lié à la résistance de ces Églises — souvent en perte de vitesse — à remettre en question leur théologie séculaire et à voir le monde dans sa réalité?

Les Églises du Sud, elles, parfois mal libérées de celles du Nord, ont à faire face à des mutations rapides, difficiles à gérer dans leur contexte de pauvreté et de dictature.

Il serait bon que là
— où la liberté d'expression est altérée par les méfaits d'une pseudo soumission à la doctrine de la sécurité de l'État,
— où la libre expression est banie — parfois même dans les communautés — par peur des autres ou des frères,
— où les phénomènes religieux ont pris le dessus sur l'authentique action de l'Esprit de Dieu,
— où l'abondance des réunions ne vise qu'à l'élévation de l'âme,
— où la pauvreté est à peine prise en compte au sein des communautés dont les membres vont sans pain, sans riz, sans toit, sans transport public décent, sans médicaments et sans liberté,
— où les médias onéreux d'Occident priment sur le génie évangélisateur d'Églises sans grands moyens,
— où le dénominationalisme et les intégrismes de toute nature l'emportent sur les désirs profonds d'unité,
— où la richesse vide les Églises,
— où l'appât du gain détourne les ministres du peuple de Dieu des pays pauvres de leur vocation dans la proximité des petits vers des organismes préoccupés avant tout d'efficacité,

là, la réflexion qu'apporte *Perspectives Missionnaires* sera toujours nécessaire.

Le délicat sujet de la théologie de la libération que nous abordons enfin dans ce numéro manifeste notre solidarité avec les Églises, nombreuses aujourd'hui, à vouloir répercuter les indignations de Jésus contre les vendeurs du temple, contre les scribes et les pharisiens, qui payent la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin et qui laissent de côté ce qu'il y a de plus important dans la loi: l'équité, la miséricorde, la bonne foi.

Jules H. VARIDEL

Introduction à la théologie de la libération

Daniel L. MIGLIORE

Voici plusieurs numéros que l'équipe rédactionnelle de *Perspectives Missionnaires* désirait aborder la question de la théologie de la libération. Sujet controversé s'il en est! Récupération marxiste de l'Évangile pour les uns, réponse prophétique à une Église asservie au pouvoir pour les autres... Témoignage malgré tout que la Bible a un message vivant pour les hommes de tous les temps dans la diversité de leurs situations.

Daniel L. Migliore, dans ce résumé de quatre conférences données à Port-au-Prince, capitale d'un pays où vient d'être si brutalement cassé l'espoir d'une vraie démocratisation, nous expose avec une grande clarté ce qu'est cette démarche théologique, née au cœur d'un contexte particulier. Il examine ensuite les critiques adressées généralement à ce mouvement, pour nous proposer sa propre évaluation et nous interpeller quant à notre propre manière de lire et de comprendre la Bible. Quelles que soient nos convictions, nous serons bien venus de nous mettre à l'écoute de cette voix qui nous vient d'un autre continent, continent d'une souffrance indicible qui crie à nos oreilles — et Dieu, lui, entend ce cri.

Les problèmes ne sont certes pas simples, ni les réponses évidentes. Le Royaume de Dieu n'est pas au bout d'une révolution... l'histoire nous l'enseigne — et Jésus n'a pas chassé les Romains. Mais le Royaume ne se situe pas non plus dans un au-delà déconnecté du présent, comme si Dieu se désintéressait de nos conditions d'existence et des problèmes d'un monde perdu que nous attendons simplement de quitter. Entre les illusions d'une religion

---

Conférence prononcée à Port-au-Prince, Haïti, en Juillet 1986, par Daniel L. Migliore, Professeur de Théologie Systématique au Séminaire Théologique de Princeton, New Jersey.

Traduction: Fritz Fontus, Pasteur de la Première Église Baptiste, de Port-au-Prince.

> de l'au-delà et celles d'une politique de l'utopie, nos frères d'Amérique latine ont beaucoup à nous apprendre dans leur recherche de la Parole et de la volonté de Dieu pour leur aujourd'hui. Ils ont certainement des réajustements à faire. Mais nous, saurons-nous faire ce que Dieu, à travers l'interpellation de nos frères, nous appelle à faire, ou nous contenterons-nous de condamner, assis «dans le douillet d'un élégant bureau»?

De nos jours, on parle beaucoup de la Théologie de la Libération. On en parle à la télévision et dans les périodiques. Et c'est un sujet qui, au niveau des Universités et du circuit des Églises, suscite des débats passionnants. De mémoire récente, on n'a pas enregistré un tel tollé (relatif à la théologie) depuis le début des années 60, lors de l'irruption sur la scène de la théologie de la mort de Dieu.

Qu'est-ce que c'est que cette théologie de la libération? Quel en est le sens profond pour l'Église et le monde de notre époque?

LA SIGNIFICATION ET LE CONTEXTE DE LA PERSPECTIVE LATINO-AMÉRICAINE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

De façon concise, on peut dire que la Théologie de la Libération est une réinterprétation hardie de la foi chrétienne en tant que force pour libérer l'homme de l'oppression. Toute théologie est une tentative d'interprétation de la foi chrétienne qui soit à la fois fidèle et pertinente dans un contexte spatio-temporel défini; en ce sens, les théologiens de la libération sont bien dans la ligne de ce que les théologiens de l'Église ont toujours fait: ils proposent leur interprétation de la foi chrétienne comme un guide dans le présent pour leurs interlocuteurs. Mais ils se distinguent fort bien d'autres théologiens en ce que l'interprétation de la foi qu'ils nous proposent émane du contexte de la lutte pour la justice et la liberté que livrent le pauvre et l'opprimé.

Souffrance humaine et oppression

La souffrance humaine et l'expérience de l'oppression s'expriment naturellement de différentes manières. En conséquence, on retrouve un éventail de Théologies de la Libération diverses et non un système unifié. Le racisme, par exemple, dans sa hideuse réalité, sévit non seulement en Afrique du Sud, mais encore dans beaucoup d'autres pays. En réponse à cette réalité, une variante dite «noire» (black, en anglais) de la Théologie de la Libération s'efforce d'interpréter la foi chrétienne en vue d'appuyer les peuples noirs dans leur lutte contre l'oppression raciste dont ils sont victimes. Un autre préjugé, c'est le sexisme dont les femmes victimes sont légion dans le monde. La perspective féministe de la Théologie de la Libération est l'effort concerté des femmes pour examiner et dénoncer la domination des femmes par les hommes à la fois dans l'Église et la société. C'est aussi un effort d'exploration des ressources de la tradition chrétienne en vue de combattre et de renverser cette domination. En Afrique, en Asie, dans les Caraïbes et ailleurs, les expériences et les luttes des peuples opprimés sont en train de trouver leur expression à travers les Théologies de la Libération. Il est ainsi évident qu'il y a divers types de Théologie de la Libération, comportant des similitudes mais aussi d'importantes différences. Au cours de cette conférence, l'accent sera placé sur la perspective latino-américaine de la Théologie de la Libération, étant donné qu'elle offre un développement plus avancé, et que c'est elle qui exerce le plus d'influence dans ce domaine.

Une réalité douloureuse

Cette perspective latino-américaine est née de la «réalité douloureuse» de l'histoire de l'Amérique latine. On compte environ 20 pays en Amérique Centrale et méridionale, pour une population totale de 350 millions d'habitants. L'Amérique du Sud est le continent qui connaît actuellement le rythme de croissance le plus rapide dans le monde. On estime

qu'en l'an 2000 cette population passera à 600 millions de personnes. La densité chrétienne en cette partie du globe sera très forte. La «réalité douloureuse» de ces pays comporte plusieurs aspects: pauvreté aiguë et généralisée, malnutrition, maladie, ignorance sont des fléaux présents à travers tout le continent. Il s'y ajoute la souffrance de l'exploitation économique et du mépris des droits politiques les plus élémentaires.

L'histoire de l'Amérique latine se divise, en gros, en quatre grandes périodes:

— la période de la pré-conquête, où fleurissent les civilisations indiennes autochtones;
— la période des conquistadores (conquérants), période durant laquelle les populations ont subi la domination des puissances coloniales, essentiellement l'Espagne, le Portugal et la France;
— une période de guerre d'indépendance au 19e siècle;
— la période actuelle (dans son appelation moderne: le néo-colonialisme), caractérisée par la domination de l'Amérique latine par les puissances de l'Amérique du Nord et d'Europe et par les corporations multinationales, qui voient essentiellement en cette Amérique latine une source de matières premières et de main-d'œuvre à bon marché.

Une libération plus qu'un développement

Il y a eu de nombreux projets et programmes de «développement» de l'Amérique latine. À en croire plusieurs leaders latino-américains, ces programmes ont abouti à une dépendance toujours croissante de l'hémisphère méridional vis-à-vis des puissances extérieures. C'est pourquoi ces leaders, y compris de nombreux évêques et théologiens, sont maintenant persuadés de la nécessité pour les Latino-américains de prendre en mains leur destinée; ils ne croient plus aux possibilités d'amélioration à travers un «développement» financé et contrôlé par l'étranger. L'Amérique latine doit se lancer

sur la voie de l'auto-détermination plutôt que de continuer à dépendre des super-puissances, qui cherchent essentiellement à défendre leurs propres intérêts. Bref, il y a plutôt un besoin de «libération» que de «développement» au sens habituel donné à ce terme et dans la manière dont on le pratique traditionnellement. La libération recherchée est globale: il s'agit bien de se libérer de l'exploitation, qui engendre la pauvreté abjecte de millions de gens, de se libérer de la brutalité policière et de la torture pratiquées au nom de la Sécurité Nationale, et enfin de se libérer du désespoir total, absolu qui fait souvent du pauvre un mort vivant.

Un éveil plein d'avenir

C'est ainsi que l'Église — du moins certains de ses dirigeants et ceux des communautés de base — est en train de s'éveiller à ses responsabilités et de prendre conscience qu'elle doit s 'occuper non seulement du salut des âmes, mais de toutes les dimensions de la vie, en entrant dans la perspective de l'œuvre rédemptrice totale du Christ, qui implique une régénération de la vie tout entière.

L'Amérique latine est à prédominance catholique romaine. Les changements qui se produisent dans l'Église Catholique depuis Vatican II (1962) ont ainsi eu le plus grand impact.

Vatican II rendit possible les Conférences épiscopales de l'Amérique latine à Medellin en 1968 et Puebla en 1979. Lors de ces conférences, les évêques parlèrent d'un état d'injustice en Amérique latine qui «crie jusqu'aux cieux». De plus, ils dénoncèrent la «violence institutionnalisée», dont les victimes sont chaque jour plus tentées de recourir à la violence. Ils proclamèrent la nécessité d'un «changement radical des structures latino-américaines» et lancèrent un appel à la «libération» plutôt qu'au «développement». Ils offrirent leur appui à une œuvre d'éducation et de conscientisation à réaliser, en partie, par l'organisation de «communautés chrétiennes de base». Finalement, ils mirent l'accent sur la responsa-

bilité qu'a l'Église de démontrer son «option pour le pauvre».

L'Église n'est pas la hiérarchie

Gustavo Gutierrez, un prêtre du Pérou, a le mérite d'avoir fait la première présentation systématique de la nouvelle Théologie de la Libération. Son ouvrage parut sous ce titre en 1971. Depuis lors, il a paru une multitude d'articles et de livres sur ce sujet, sous la plume de théologiens catholiques et protestants d'Amérique latine. Ces théologiens de la libération insistent sur le fait que l'Église n'est pas la hiérarchie, mais le peuple de Dieu; que Dieu est actif dans la lutte du pauvre pour la justice et la liberté; qu'en plus, les chrétiens sont appelés à travailler à cette transformation dans les domaines de la politique et de leur vie personnelle.

À travers ce mouvement, un grand nombre de chrétiens d'Amérique latine — aussi bien protestants que catholiques — ont renouvelé de manière radicale leur compréhension de l'Évangile et de la mission de l'Église. Ce changement ne s'est d'ailleurs pas produit sans résistance — une résistance qui venait à la fois de l'intérieur et de l'extérieur de l'Église.

Examinons maintenant les enseignements de base de la Théologie de la Libération.

LES ENSEIGNEMENTS-CLÉ DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Le premier point commun aux diverses Théologies de la Libération est le suivant: **la foi chrétienne n'est pas qu'une croyance, mais elle est aussi action.** La foi et la théologie sont donc étroitement liées à une pratique donnée. Aussi cette théologie, dans sa méthode de travail, ne procède-t-elle pas en partant de théories et de doctrines abstraites dont on ferait découler quelques applications appropriées. Elle dit plutôt

ceci: il nous faut partir de notre expérience concrète de peuple souffrant, et nous demander à partir de là quel message spécifique Dieu nous adresse dans la situation douloureuse qui est la nôtre. Le mouvement de la Théologie de la Libération n'est donc pas déductif, procédant de principes abstraits à des applications concrètes, mais plutôt inductif, partant d'une réflexion critique sur la praxis d'une communauté de foi pleinement engagée dans sa lutte pour la justice et la liberté, dans un milieu où l'injustice et la servitude prévalent.

Sur le plan de l'Église, une telle théologie ne vient ni d'enhaut, ni des cardinaux et des archevêques perchés dans la magnificence de leurs salles de conférence au Vatican, ni des théoriciens de la théologie dans le douillet de leurs élégants bureaux loin du brouhaha des luttes du pauvre, mais procède de bas en haut. Elle formule l'expérience des pauvres aux prises avec leurs luttes concrètes, tout en cherchant la signification du message biblique, et en proclamant la bonne nouvelle de l'Évangile en plein cœur de ces luttes. Par conséquent, le foyer de la Théologie de la Libération n'est pas dans la salle de cours, mais plutôt au sein des «communautés chrétiennes de base», ces petits groupes de fidèles qui s'efforcent de découvrir la puissance de leur foi et le rôle du message biblique dans leur vie quotidienne et dans leur combat réel contre les forces de l'oppression.

Le deuxième enseignement est que **la foi chrétienne englobe tous les aspects de la vie**. Dieu est le Dieu de la vie entière, et non le Dieu qui veut régner sur une sphère restreinte de la vie, cédant les autres sphères d'influence aux forces de l'oppression et de la mort. C'est ainsi que l'exode du peuple d'Israël hors d'Egypte est devenu un symbole central et souvent utilisé dans la Théologie de la Libération. En fait, l'histoire de la sortie d'Egypte nous enseigne ceci:

Ici et maintenant

Dieu a pitié des peuples opprimés. Il veut leur liberté. Et cette liberté qu'il veut donner aux peuples opprimés com-

mence maintenant, dans cette vie présente, elle n'est pas une sorte de promesse à reporter dans l'au-delà. Dieu est le Dieu de la vie, et de la vie dans sa totalité. La vie de l'esprit est importante, mais on ne saurait la dissocier de la vie du corps. La vie de l'individu est importante, mais on ne saurait l'isoler de la vie de la communauté. C'est un fait certain que Dieu veut nous régénérer en tant qu'individus créés à son image, afin que nous vivions dans une relation de gratitude et de joie avec lui et avec notre prochain. Mais, comme l'Exode le montre, Dieu veut aussi que les gens expérimentent la régénération politique, économique et culturelle.

Dieu veut pour nous non seulement la liberté spirituelle, mais aussi la liberté politique et économique. Ainsi, la Théologie de la Libération — à l'exemple même de la tradition biblique dont elle émane — dénonce toute tentative de compartimenter la foi, comme si les problèmes de la famine, de la pauvreté, de l'exploitation et de l'injustice étaient d'un autre domaine que celui de la foi. Le Dieu de la Bible veut nous libérer non seulement des péchés personnels, mais aussi du péché institutionnalisé dans un genre de vie politique et économique qui favorise le riche et vole le pauvre.

Le troisième enseignement de la Théologie de la Libération, c'est que **la foi chrétienne ne doit pas se contenter de s'informer au sujet de Jésus, mais elle consiste à le suivre.** Qui est ce Jésus que nous adorons et que nous nous efforçons de suivre? La Théologie de la Libération ne voit pas en Jésus un cadavre qui serait éternellement resté cloué en Croix, et dont la mort violente sur cette croix servirait à rappeler aux pauvres et aux souffrants l'extrême futilité de leur existence sans espoir et sans vie, les condamnant à ce sort «à vie». La mort du Christ a été souvent présentée de cette façon dans les milieux catholiques d'Amérique latine. Les théologiens de la libération veulent que les gens expérimentent le Jésus venu apporter la vie et non la mort, venu apporter l'espérance au pauvre et au paria qu'il refuse de mettre sous les verrous du désespoir; le Jésus venu annoncer la liberté aux captifs, et qui refuse d'ajouter son approbation divine à leur état de captivité.

Être chrétien consiste à suivre Jésus dans son ministère en faveur des pauvres, des pécheurs et des laissés-pour-compte dont personne ne veut plus se soucier. Quand on garde ce ministère de Jésus à l'esprit, le message de la croix devient un souvenir dangereux pour le pouvoir, parce qu'il rappelle au monde que Dieu, dans son éternel amour, prend une part active à la cause des pauvres. De même, le message de la résurrection du Jésus crucifié comporte aussi une dimension politique, parce que c'est la promesse certaine de Dieu que son royaume de justice, de liberté et de vie nouvelle finira par triompher dans le monde, contre les forces du mal et de la mort.

En résumé, la Théologie de la Libération voit dans la foi chrétienne une manière «coûteuse» de suivre Jésus, par delà la simple «croyance» en Jésus, qui va bien au-delà des belles phrases, avec lesquelles nous pourrions poursuivre tranquillement une petite vie centrée sur nous-mêmes au mépris de notre prochain dans le besoin.

Voici un quatrième enseignement-clé de la Théologie de la Libération : **l'Église est appelée à se solidariser avec le pauvre**, à l'exemple du Dieu de la Bible, dont c'est la position sans équivoque. L'essence de l'Église se voit non au niveau de la structure hiérarchique, mais au plan du service évangélique. Nombre de théologiens de la libération nous viennent des familles des classes moyennes. Ils ont reçu une bonne éducation des universités d'Amérique latine, des États-Unis et d'Europe. Et pourtant, ils en sont arrivés à cette conviction que c'est en partageant le sort des pauvres, en vivant au milieu d'eux, en expérimentant la vie qu'ils mènent, en voyant les choses «d'en bas» plutôt que «d'en-haut», qu'on peut annoncer et entendre authentiquement la parole de Dieu dans le contexte de la vie concrète de l'Amérique latine contemporaine. Comme les évêques le proclamèrent à Puebla, l'Église doit prendre une option fondamentale pour les pauvres. Il faut choisir. L'Église ne saurait être neutre. En tout cas Dieu n'est pas resté neutre ; et si l'Église tient à être fidèle à ce Dieu, révélé de manière ultime en Jésus-Christ, il lui faudra affirmer son témoignage de solidarité au côté des pauvres. Ainsi,

dans la perspective de la Théologie de la Libération, l'Église est comprise comme communauté plutôt que comme hiérarchie, sa mission comme un service et non comme domination, impliquant la solidarité avec les pauvres et non un appui au statu quo.

Ayant brièvement exposé les enseignements essentiels de la Théologie de la Libération, examinons de plus près ce laboratoire où elle se forge que sont les communautés chrétiennes de base.

LES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES DE BASE, LABORATOIRE D'UNE NOUVELLE PRAXIS DE LA FOI CHRÉTIENNE ET D'UN NOUVEL ORDRE SOCIAL

Les communautés chrétiennes de base — églises à base populaire — sont formées de groupes de 10 à 15 familles résidant dans le même quartier en ville ou au village, qui s'assemblent pour envisager une action commune visant à l'amélioration de leur vie. Cela, ils le font dans le contexte d'études bibliques et de prière. Au seul Brésil, on compte à peu près 120000 de ces communautés chrétiennes de base. Le message biblique et le contexte de vie sont examinés ensemble et s'éclairent réciproquement.

Permettez-moi de vous présenter par un exemple comment la lecture et la compréhension de la Bible peuvent en être transformés. Pour des catholiques, Marie est une figure glorieuse. Ils en ont entendu parler comme de la Reine du ciel, ils en ont vu des représentations à la cathédrale avec sa couronne en place et sa robe de pourpre. Imaginez ce qui se passe quand ils lisent le Cantique de Marie dans le premier chapitre de Luc (le Magnificat), qui dit: « Il a renversé les puissants de leurs trônes, et il a élevé ceux de condition humble» (Luc 1:52). Quand ils écoutent le passage dans le contexte de leurs conversations animées où ils partagent leurs peines et leur misère, ils découvrent d'un seul coup la vraie Marie de la Bible, une pauvre paysanne, enceinte, sans autres ressources que la promesse de Dieu, et ils réalisent que cette Marie est une des

leurs. Ceci montre bien à quel point, dans ces communautés de base, les pauvres ont une lecture de la Bible très différente des enseignements traditionnels. Ils la lisent en commun; ils la lisent avec une orientation politique et «matérialiste»; ils la lisent de «bas en haut»; ils la lisent dans le contexte de leur lutte pour la justice et la liberté; ils découvrent alors en elle non un livre distant et inutile, mais un livre qui traite de leur situation sur une note de courage et d'espérance.

Une pédagogie nouvelle

Dans ces communautés de base, les gens prennent conscience de leur dignité et de leur situation sociale. Le philosophe brésilien de l'éducation, Paulo Freire, est l'auteur de la *Pédagogie de l'opprimé*. On peut aider les pauvres, dit-il, à prendre en mains leurs propres destinées à travers un processus de conscientisation. Selon lui, ce processus inclut au moins trois éléments:

— un programme d'alphabétisation;
— une méthode éducative enseignant la résolution des problèmes;
— une interprétation de l'histoire en tant que lutte pour la libération.

Cette pédagogie présume que la situation des pauvres ne les rend pas réfractaires à l'instruction. Ils peuvent ne savoir ni lire, ni écrire, mais ils savent comment parler de la misère qu'ils expérimentent, et ils sont à même, en en parlant dans leur groupe, de découvrir certaines des causes sous-jacentes de cette misère. Tous les membres du groupe se valorisent et s'épaulent les uns les autres, et se trouvent fortifiés, réhabilités par le message de la Bible lue en commun. Ils acquièrent, de la sorte, un sentiment nouveau de dignité. Ils cessent de voir leur condition comme une sentence du destin qu'il leur faut purger, et découvrent qu'ils peuvent influer sur cette situation, et que Dieu attend d'eux qu'ils fassent ce qui est en leur pouvoir pour changer les choses. C'est ainsi, par exemple, qu'ils peuvent s'identifier à Abraham, quand ils lisent la

Genèse, et s'approprier la promesse de Dieu : « Nous sommes Abraham... La promesse de Dieu nous est aussi adressée, à nous qui sommes dépossédés de nos terres. Nous devons hériter de la terre. »

Vers une voie démocratique

Progressivement, les communautés de base se transforment en force politique importante. Ces communautés rappellent, par leur mode de fonctionnement, les réunions de village (town meetings), qui avaient exercé une influence considérable sur le devenir de la démocratie participative dans les colonies de l'Amérique du Nord. Pour la première fois de leur vie, ces paysans jouissent de la possibilité de prendre en mains leur avenir. Ils ne sont pas des objets passifs de l'instruction donnée par un prêtre ou un professeur. Ils ne répètent pas leur catéchisme comme des perroquets. Ils deviennent les sujets de leur histoire, en prenant leurs premiers cours d'hommes et de femmes libres.

CRITIQUES DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

La Théologie de la Libération n'a pas manqué de soulever de sérieuses questions et de s'attirer ainsi un bombardement d'artillerie lourde, pour ainsi dire. Examinons maintenant certaines de ces critiques. Je parlerai de trois accusations fréquentes :

— la Théologie de la Libération est liée à l'idéologie marxiste ;
— elle est en contradiction avec des enseignements traditionnels du christianisme ;
— elle est inefficace sur le plan socio-politique.

La Théologie de la Libération est contrôlée par l'idéologie marxiste, disent les critiques. Il faut reconnaître que les théologiens de la libération sont effectivement influencés, et dans

certains cas peut-être même très influencés par une analyse marxiste de la société. Mais l'Église chrétienne a assurément beaucoup à apprendre à l'écoute de Marx, de même qu'elle a appris certaines leçons de Freud, de Nietzsche, et d'autres penseurs dont les idées nous inquiètent parfois. Notons bien que plusieurs théologiens de la libération défendent leur œuvre en faisant une distinction entre l'analyse marxiste de la société, qu'ils admettent utiliser, et l'idéologie marxiste, qu'ils rejettent sur d'importants points. Leur rejet de l'idéologie marxiste est évident quand ils dénoncent la conception marxiste de la religion, pour laquelle «la religion est l'opium du peuple».

Il est vrai, reconnaissent ces théologiens, que la religion joue parfois ce rôle, mais ce n'est pas toujours le cas, et ce n'est pas le rôle de l'Évangile. La vraie religion peut au contraire jouer un rôle prophétique, en mettant au jour l'injustice, doublé d'un rôle de catalyseur de changements sociaux. D'autre part, les théologiens de la libération ne souscrivent pas non plus à l'idéologie marxiste, qui se donne comme objectif l'utopie d'un état socialiste où toutes les aspirations humaines seront satisfaites.

Ces théologiens affirment la nécessité de faire la distinction entre le Royaume de Dieu et tout ordre social quel qu'il soit, y compris l'ordre socialiste à l'avancement duquel ils travaillent, et qu'ils préfèrent, de loin, à l'ordre capitaliste, qui maintient chez eux un fossé si vaste entre le riche et le pauvre.

Deuxième critique: **la Théologie de la Libération s'écarte des enseignements traditionnels de la chrétienté.** En particulier, selon certains, cette option en faveur du pauvre serait à l'encontre de la Bible, qui est dénuée de toute partialité! De plus, on accuse cette théologie de cautionner les moyens de la violence dans le renversement révolutionnaire des gouvernements, au lieu d'enseigner, comme la Bible, l'obéissance aux autorités établies et l'amour des ennemis.

Ces critiques me semblent infondées. Pour ce qui est de la question de la partialité, on peut affirmer, me semble-t-il, que le Dieu de la Bible prend bel et bien parti pour la justice

contre l'injustice. Les prophètes de l'Ancien Testament, en particulier, prenaient toujours le parti des victimes de l'injustice. Quant à la question de la violence, je dois dire que la plupart des auteurs que j'ai lus ne prônent pas la violence comme un moyen qui permettrait de réaliser les objectifs désirés. Par contre, ils répondent constamment à leurs détracteurs en dépeignant la violence inscrite dans le système que les pauvres expérimentent chaque jour. Ils vont même jusqu'à demander à ceux qui les critiquent si leur compréhension de la responsabilité chrétienne ne devrait pas être révisée dans des circonstances aussi dramatiques.

Il y a sans doute des différences entre les théologiens de la libération quant à la justification éventuelle de l'usage de la violence et les critères qui permettraient de la justifier. Le devoir du théologien chrétien est sans aucun doute de conseiller aux gens, selon l'enseignement de l'Évangile, d'éviter la violence jusqu'à la limite de l'impossible. Cependant, les courants traditionnels de la théologie reconnaissent la notion de «guerre juste», comme moyens admissibles en dernier ressort, dans des circonstances extrêmes. Les États-Unis, qui sont enfants d'une révolution de ce type, ont trop tendance à oublier ce fait quand ils traitent avec d'autres peuples contemporains luttant pour la sauvegarde de leur liberté.

Troisième accusation contre la Théologie de la Libération: **elle est inefficace pour la réalisation des objectifs d'amélioration socio-économique en Amérique latine.** Ces critiques voient en cette théologie une manière naïve par des gens mal préparés d'aborder les complexités de l'économie moderne et le dynamisme des changements politiques. Cette théologie serait donc bien inutile pour élaborer d'éventuelles alternatives aux politiques actuelles. Il y a du vrai dans cette critique. En général, les théologiens sont de mauvais économistes et de mauvais politiciens. Est-ce là leur travail? C'est une chose que de construire une vision d'un ordre meilleur, et d'énoncer les principes suivant lesquels on guidera la société nouvelle.

C'est bien à ce niveau qu'opère la théologie, je pense. C'en est une tout autre, néanmoins, que d'élucider des analyses

concrètes des causes de la pauvreté et de l'oppression, voire de formuler des propositions concrètes pour la transformation d'un présent intolérable en vue de lendemains plus acceptables. C'est là le travail des économistes, des sociologues, des politiciens, des scientifiques et des citoyens responsables. On ne devrait donc pas demander à la Théologie de la Libération d'élaborer un guide politique de la nouvelle société, mais elle a certainement en mains des atouts lui permettant d'aiguiller dans la bonne direction.

ÉVALUATION DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

De sérieux dangers vont sans doute continuer à piéger ce mouvement théologique. Les critiques portées contre lui recèlent des éléments de vérité. Il y a certes un certain parti-pris d'« *unilatéralité* » dans l'interprétation de la Bible et le schéma doctrinal que propose la Théologie de la Libération. Cette façon unilatérale de lire la Bible peut entraîner des distorsions si cette théologie n'est pas prête à réajuster certains points et à être complétée par l'apport d'autres perspectives. De plus, elle court facilement le risque d'être absorbée par des forces démagogiques du type marxiste ou fasciste. Il y a tout de même une différence entre la croix et la faucille et le marteau, comme entre la croix et le drapeau américain !

Une théologie chrétienne responsable ne permettra jamais qu'on efface ces différences. En outre, il y a un risque d'intoxication par la violence et la recherche de solutions exclusivement militaristes aux problèmes de l'Amérique latine. Parce que la violence systématique est si grande — manifestée par la pauvreté généralisée, l'ignorance massive, le chômage et les escadrons de la mort parrainés par l'État — la tentation de recourir, de façon hâtive, à la contre-violence, est non moins grande. Il faut le redire : jusqu'ici la Théologie de la Libération a prôné la lutte non-violente pour la libération. Dom Helder Camara, du Brésil, a été un apôtre à l'avant-garde du mouvement de lutte non-violente pour l'émancipation de son peuple.

Une nouvelle responsabilité de la théologie

Les risques pris en considération, il faut aussi reconnaître à la Théologie de la Libération des possibilités également nouvelles.

L'Amérique latine est en pleine fermentation. Selon toute vraisemblance, ce sous-continent sera le théâtre de troubles et de bouleversements sociaux dans les années à venir. Tandis que l'Amérique du Sud continue ses avances vers plus d'indépendance et d'auto-détermination, une Église chrétienne réveillée — catholique et protestante — et une nouvelle approche, plutôt hardie, de la Théologie peuvent apporter des pierres précieuses à l'édification d'un nouvel ordre social, dont on peut imaginer plusieurs variantes, et pourraient guider les orientations vers la promotion de sociétés démocratiques, ouvertes, et consacrées à la justice et à la dignité de tous leurs citoyens. Bref, la Théologie de la Libération offre une incitation religieuse et une norme éthique pour le processus de «démocratisation» et de «socialisation» en Amérique latine. À cause de l'histoire du christianisme sur ce continent, il me semble à la fois nécessaire et approprié que l'Église et la Théologie assument leurs responsabilités de fer de lance dans le processus de reconstruction sociale qui est à l'horizon. L'Église latino-américaine peut certainement proposer une troisième option au-delà des alternatives que proposent les deux super-puissances mondiales et leurs alliés.

Les Églises et les théologiens de l'hémisphère nord interpellés

Nous en arrivons finalement au défi que la théologie latino-américaine pose aux Nord-Américains (et aux pays de l'hémisphère nord en général). Seront-ils assez sages pour se mettre à l'écoute des révolutions sociales et du message implicite qui s'en dégage? Leur sera-t-il possible d'entendre les cris des peuples à travers les échos de la Théologie de la Libération? Pourront-ils renoncer à leur réflexe de tout apprécier à travers le prisme déformant de la guerre froide, c'est-à-dire de

tout percevoir sous l'angle du conflit entre l'Occident capitaliste et l'Est communiste? Pourront-ils identifier la vraie nature de la lutte, qui, à bien des égards, oppose clairement le Nord riche au Sud pauvre? Se pourrait-il que la Théologie de la Libération soit l'appel de Dieu à la conscience de l'Europe et de l'Amérique du Nord, les forçant à ré-examiner l'histoire de leurs relations avec leurs voisins du Sud? Ne devraient-ils pas, même pour une fois, apprendre à lire la Bible avec des yeux tiers-mondistes? Dans leur confrontation avec la Théologie de la Libération, ne serait-il pas possible à l'Église et la société d'Europe et d'Amérique du Nord de redécouvrir, avec une certaine fraîcheur, la signification de la repentance, l'importance de la justice et la puissance de l'amour sincère et authentique du prochain?

Daniel L. MIGLIORE

Évolution de la théologie missionnaire évangélique depuis la seconde guerre mondiale

Arthur F. GLASSER

Parmi les auteurs évangéliques actuels, Howard Snyder occupe une place importante, car il voit plus loin que la plupart d'entre eux.

Le fait d'avoir été missionnaire au Brésil lui permet d'avoir une compréhension approfondie du monde contemporain. Il est non seulement résolument biblique, mais sa théologie est une réflexion rigoureuse sur le témoignage des Écritures dans leur ensemble à propos des questions brûlantes qui se posent à l'Église d'aujourd'hui. C'est pourquoi je lis ce qu'il écrit et j'écoute ce qu'il dit.

En 1983, lors d'une conférence à Colorado Springs, je l'ai entendu discuter sur ce que signifiait la préoccupation de Jésus pour le Royaume de Dieu. J'ai été particulièrement fasciné pas sa déclaration initiale. Sans aucun préambule, il a introduit son exposé par la constatation suivante: «L'un des développements théologiques les plus significatifs de cette décade, voire même de ce siècle, est certainement l'intérêt tout nouveau des évangéliques pour le thème du Royaume de Dieu.» Cette affirmation m'a très fortement interpellé par sa pertinence.

Pour tenter de démontrer la justesse de cette constatation, je vais décrire l'évolution des perspectives évangéliques d'après-guerre sur la théologie de la mission de l'Église.

Article paru dans *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 9, N° 1, janvier 1985, et publié avec l'aimable autorisation de l'éditeur, Gerald H. Anderson.

L'évolution de la théologie évangélique? Vous savez combien il est délicat de définir ce que l'on entend par *évangélique.* De plus, les évangéliques ont-ils jamais envisagé que leur théologie puisse être sujette à une évolution — terme abhorré?

Peter Beyerhaus distingue au moins six catégories d'évangéliques (voir P.M. 2-1981, p. 46). Et il est bien embarrassé de dire où se trouve la position «centriste» de cette théologie: parmi les dispensationalistes séparatistes, ou parmi les orthodoxes traditionnels, ou encore parmi les néo-évangéliques?

C'est pourquoi, tout en demandant votre indulgence, je vais essayer d'indiquer les changements successifs de la pensée et des accents qui semblent avoir caractérisé (en tout cas pour moi) le débat évangélique sur la théologie de la mission dès 1947. À cette date, d'après Max Warren, ceux qui se rencontrèrent à Whitby (Conseil International des Missions) espéraient que «les temps les plus durs de la mission se trouvaient derrière eux, du moins pour leur génération»[1].

Affirmation de l'ordre missionnaire de Jésus et nécessité du «travail de suite»

Au cours de la première décade qui suivit la deuxième guerre mondiale, les seules rencontres d'étudiants vraiment significatives sur la mission de l'Église, aux États-Unis, furent celles que les Groupes Bibliques Universitaires *(Inter Varsitiy Christian Fellowship)* convoquaient tous les trois ans à l'Université d'Illinois (Urbana). À la fin des années 40 et au début des années 50, la théologie de ces rencontres ne s'intéressait qu'à un seul sujet: l'ordre de mission adressé par Jésus à ses disciples (Matth. 28:18-20). Et, bien que la scène politique mondiale ait changé du tout au tout durant cette période, aucun des chefs de file de ces assemblées ne jugea à propos d'élargir cette préoccupation biblique relativement limitée. Les empires coloniaux s'effondraient. Le communisme triomphait en Asie de l'Est et la guerre de Corée mettait l'Ouest à rude épreuve. Rien n'y fit, malgré l'avertissement pressant de Max Warren: «Nous sommes convaincus que les jours les plus

difficiles de la mission chrétienne sont encore devant nous, ils sont pour notre génération» (Conseil International des Missions, Willingen 1952)[2]. Les évangéliques ne bougèrent pas. Leur préoccupation était d'obéir à la parole du Christ et de ne pas se laisser troubler dans ce monde (Matth. 24:6), mais ils n'eurent pas le discernement de répondre de manière créative à ses injonctions touchant les *signes des temps* (Luc 12:56). Ils percevaient essentiellement la tâche missionnaire en termes d'évangélisation. D'après eux, le monde entier était encore à évangéliser. Leur rencontre personnelle et libératrice avec le Christ ne leur donnait qu'un désir: celui de le faire connaître à toute leur génération. De toutes manières le dernier commandement du Christ était de «faire de toutes les nations des disciples». Je me souviens très bien que les exposés bibliques de ces rassemblements ne s'inquiétaient pas d'avoir une approche théologique globale de la mission, mais insistaient par-dessus tout sur l'importance d'être soi-même un disciple.

Quant aux changements révolutionnaires qui affectaient l'équilibre mondial, le commentaire typique était le suivant: «Eh bien! quoi... le monde n'a-t-il pas toujours été sens dessus dessous?», suivi du refrain: il faut obéir au commandement du Christ, aucun de ses disciples ne peut se permettre d'ignorer l'ordre missionnaire.

Une formule mémorable d'Ed. W. Bound, typiquement individualiste, a semble-t-il tout particulièrement marqué les évangéliques à cette période: «Les hommes sont la *méthode de Dieu*. L'Église cherche de meilleures méthodes; Dieu cherche des hommes meilleurs»[3]. Il est clair qu'à cette époque, on n'a pas jugé nécessaire de travailler à une théologie de la mission plus élaborée. Ce qui comptait, c'était l'engagement personnel — cette consécration au Christ faisant de chacun un témoin authentique de l'Évangile, plus particulièrement là où Jésus-Christ n'est pas ou n'est que peu connu.

Les *Navigateurs*, avec l'importance qu'ils ont donnée au travail de suite *(follow up)*, ont beaucoup contribué à renforcer et à populariser cet accent sur la nécessité de *faire des disciples*. Bien des soldats américains pendant la guerre ont été en contact avec Dawson Trotman et le mouvement qu'il avait

fondé. Quand Billy Graham se mit à avoir recours dans ses campagnes aux *Navigateurs* et à leurs méthodes en vue de l'affermissement des nouveaux convertis, il devint de plus en plus évident, même pour ses critiques les plus acharnés, que cela produisait des résultats durables. Cependant l'impact des *Navigateurs* ne faisait que confirmer, aux yeux de beaucoup, la nature tronquée et très individualiste de la théologie évangélique. Il était urgent que l'on retrouve une autre dimension.

Croissance de l'Église et anthropologie

Ma propre expérience missionnaire comme membre d'une grande société de mission (à la fois internationale et interconfessionnelle — *The China Inland Mission*), de 1945 à 1951, ainsi qu'une période bien remplie de quatre ans passée à enseigner un nombre grandissant de volontaires pour la mission (*Columbia Bible College* — 1952-1955) ont toutes deux été modelées par l'orientation dont je parle plus haut. Notre préoccupation était bien plus l'enthousiasme que la méthode, et les textes bibliques étudiés touchaient et soulignaient plus l'aspect christologique et sotériologique que l'ecclésiologie.

Mon activité en Chine, au début parmi les Chinois, n'était que de loin en relation avec l'effort d'évangélisation des communautés locales. Je n'ai jamais personne entendu discuter de la nécessité de plans bien établis pour augmenter le nombre des membres faisant partie d'une communauté, ou de multiplier le nombre de ces communautés dans les quartiers populeux. Raisonner en termes de stratégie eût paru fort peu spirituel! Ce qui nous tenait à cœur, c'était de concentrer l'énergie des chrétiens sur leur propre développement spirituel, afin d'en faire des témoins vigoureux et authentiques. Nous n'avons pas fait d'évaluation critique de notre travail. Nous étions indifférents aux résultats tangibles de notre ministère. Après tout, Dieu seul était à l'origine de la croissance qui pouvait se produire (I Cor. 3:6).

Plus tard, je me suis trouvé impliqué dans un mouvement

spirituel parmi les tribus, au sein desquelles l'apparition de nouvelles communautés était une réalité très importante et significative. Mais personne n'eut l'idée d'étudier de près les raisons de ce phénomène. Tous s'accordèrent à reconnaître que c'était là l'œuvre de Dieu et de lui seul.

Donald McGavran provoqua un renversement de tendance en 1955, avec la parution de son livre *The Bridges of God (Les ponts du Seigneur).* Très lentement d'abord, puis de manière plus soutenue, les évangéliques se mirent à parler de *Croissance de l'Église.* Cela stimula l'émergence d'une réflexion nouvelle parmi eux. Beaucoup, certes, avaient lu les ouvrages d'auteurs tels que Roland Allen, Johannes Bavinck, Robert Glover, A.J. Gordon, Arthur Pierson et d'autres, mais ce fut McGavran qui nous pressa de «penser l'Église». Son argument était le suivant: la clé de l'évangélisation du monde est dans la multiplication des communautés ecclésiales plutôt que dans la multiplication des évangélistes. Pourtant, malgré leur impact sur le monde évangélique, ses perspectives étaient encore assez mal acceptées en 1976. Cette année-là parut un nouvel ouvrage: *Christian Missions in Biblical Perspective* (Missions chrétiennes: une perspective biblique), écrit par un évangélique fort respecté, J. Herbert Kane. Ce fut très vite un *bestseller* des écoles d'évangélisation dans le monde entier, et pourtant, dix pages seulement étaient consacrées au rôle de l'Église. Et dans ces pages, il n'y avait même pas de discussion spécifique sur l'essence de l'Église, sa structure ou ses fonctions en termes d'expansion missionnaire.

Ceux qui se mirent à l'écoute de McGavran commencèrent cependant à concentrer leurs efforts sur la croissance et la multiplication des communautés locales. Là était la volonté de Dieu — un élément à la fois essentiel et irremplaçable de la pratique et de la stratégie missionnaires. Au début, les problèmes de méthodologie étaient au centre des préoccupations, mais cela permit le démarrage d'une réflexion sur l'Église en tant que réalité propre. La nouvelle thèse était la suivante: si une église particulière cesse de croître dans une région où d'autres églises se développent, c'est qu'elle a perdu quelque chose de fondamental, quelque chose qui touche à l'essence même

de l'Église, peuple de Dieu parmi les nations.

On mettait de plus en plus l'accent sur le dernier élément du Grand Commandement Missionnaire: Il ne suffisait plus de se borner à apprendre aux nouveaux convertis à observer tout ce que le Christ a enseigné, il fallait qu'ils soient baptisés, ce qui visait à les faire entrer dans la vie, le culte, le témoignage et le service de l'église locale.

Des évangéliques toujours plus nombreux, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des Églises à orientation œcuménique, se mirent à écouter McGavran. Le mouvement *Croissance de l'Église* prit forme, et un grand nombre de personnes se mit à pratiquer une nouvelle terminologie: *ensembles homogènes, les leaders de classe II, mouvements de groupes, croissance par transfert, axe résistance-réceptivité, rédemption et élévation, théologie de la moisson,* et j'en passe. La liste ne cessait de grandir.

Une nouvelle influence se fit alors sentir au cœur de cette fermentation, par l'entremise d'un journal subsidié par la Société Biblique Américaine: *Practical Anthropology.* Un nombre croissant d'anthropologues évangéliques s'en servirent pour promouvoir une plus grande sensibilité culturelle et pour faire prendre conscience de l'aspect mono-culturel de l'approche missionnaire et de la cécité du mouvement missionnaire à l'égard de la culture spécifique des peuples. Charles Kraft, Eugene Nida, Kenneth Pike, William Reyburn, William Smalley et bien d'autres encore, éveillèrent lentement les missionnaires à la possibilité de recourir à l'aide des sciences sociales dans leur effort de compréhension, non seulement de la nature de la culture, mais aussi de la communication trans-culturelle, de la sélection des leaders et de leur formation, des mouvements de renouveau, etc... Un regard jeté en arrière nous permet de dire avec assurance qu'au cours des trente années qui ont suivi la publication des *Ponts du Seigneur,* les évangéliques ont fait usage de plus en plus fréquemment de cette approche pour évaluer chaque aspect de l'Église — son déclin aussi bien que sa croissance.

À vrai dire, depuis 1955, une littérature importante a été publiée au sujet de la *Croissance de l'Église* ainsi qu'au sujet de

l'anthropologie missionnaire. Certains missionnaires ont même été jusqu'à développer une théologie intégrée de la mission, théologie éminemment biblique. Johannes Blauw donna un élan et un essor inattendus à ce phénomène en publiant en 1962 sa revue de théologie biblique de la mission qu'il intitula *The Missionary Nature of the Church* (De la nature missionnaire de l'Église). Mais ce fut Charles Van Engen qui parvint à convaincre les évangéliques par son imposante étude: *The Growth of the True Church* (La croissance de l'Église fidèle), en 1981, que l'ecclésiologie biblique pouvait fort bien intégrer la théorie de la croissance de l'Église. Des contributions évangéliques dues à Peter Beyerhaus, Harry Boer, David Bosch, Orlando Costas, Richard de Ridder, John Stott et Johannes Verkuyl ont aussi joué un rôle important dans ce domaine.

Le défi œcuménique et celui du retrait missionnaire de la Chine

Dans les années 60, les évangéliques ne manifestaient que très peu d'intérêt pour le mouvement œcuménique. L'engagement de moins en moins ferme des Églises membres du Conseil Oecuménique des Églises (C.O.E.) pour l'évangélisation (définie en termes bibliques), et pour la mission (comprise dans son sens traditionnel — là où il n'y a pas de chrétiens, il devrait y en avoir... là où il n'y a pas d'églises, il faut en fonder), ne favorisa pas la curiosité des évangéliques pour ce qui émanait de Genève! De plus la radicalisation du C.O.E., dans les années 60, ainsi que les signes prometteurs d'un regain de vigueur chez les évangéliques, fut pour beaucoup la confirmation qu'ils étaient sur le bon chemin. Mais avaient-ils conscience de ce qui se passait dans le monde et en mesuraient-ils la portée? Après la confrontation entre le mouvement missionnaire et le communisme en Chine, qui nous amena à nous retirer de ce pays, j'ai été consterné de voir à quel point beaucoup d'évangéliques se sont désintéressés des leçons que Dieu me semblait vouloir nous enseigner à travers ces événements. Dans les grandes Églises par contre, bon nombre de gens se sont inquié-

tés de cette évolution, mais j'étais agacé de voir un certain nombre d'ecclésiastiques des Églises conciliaires démolir l'œuvre missionnaire en Chine en la considérant purement et simplement comme un vaste échec, et ce qui était arrivé comme un jugement de Dieu. Mais ce qui me faisait surtout bondir, c'est qu'ils semblaient dire que plus vite le mouvement missionnaire prendrait fin, mieux cela serait!!

Alors que la radicalisation des années 60 battait son plein, les évangéliques commençèrent à s'ouvrir vers de nouvelles perspectives, et celles-ci vinrent d'une direction inattendue. Chez les catholiques, Jean XXIII et Vatican II ébranlèrent l'image stéréotypée d'une Église immuable qui interdisait la lecture des Écritures à ses fidèles. Du côté du C.O.E. par contre, la radicalisation qui se poursuivait à travers les conférences d'Uppsala (1968) et de Bangkok (1973), semblait confirmer les pronostics les plus sombres que nous avions à propos de l'évolution du mouvement. Et pourtant, tout n'allait pas dans ce sens. Cela vous semble peut-être incroyable, mais il n'y a pas que des activistes chez les évangéliques. Beaucoup d'entre eux lisent. Dans leurs milieux, on lit certes surtout les publications émanant de leur propre cercle; cependant nombre de dirigeants évangéliques se tiennent au courant des publications de leurs homologues du C.O.E., et ont une bonne connaissance d'auteurs tels que Wilhelm Andersen, Gerald Anderson, José Miguez Bonino, Ferdinand Hahn, Johannes Hœkendijk, Kosuke Koyama, Paul Lœffler, Hans Margull, Paul Minear, Stephen Neill, Lesslie Newbigin, Eugene Smith, Bengt Sundkler, John Taylor, Georg Vicedom, et Max Warren. Et ils sont aussi assez au courant de ce qu'écrivent des auteurs catholiques tels que Gustavo Gutierrez, Hans Küng, Aylward Shorter, Thomas Stransky et d'autres. Ces listes sont simplement indicatives. Mais c'est grâce à des auteurs tels que ceux-ci que nombre d'évangéliques se sont mis à réfléchir à certaines questions. Ils découvraient en effet chez plusieurs de ces théologiens un authentique souci de l'évangélisation. Ceux-ci se montraient de plus très à l'aise avec les Écritures, utilisant précisément des passages bibliques que les évangéliques avaient eu tendance à laisser de côté. En voici un exem-

ple: lorsque les délégués de la Commission pour la Mission et l'Évangélisation du C.O.E. se rencontrèrent à Melbourne en 1980, ils avaient pris pour thème «Que Ton Règne Vienne», se référant à des textes bien connus des évangiles synoptiques. Lorsque les évangéliques se réunirent eux aussi, quelques semaines plus tard, à Pattaya, en Thaïlande, ils eurent pour leitmotiv la question: «Comment entendront-ils?», et portèrent toute leur attention sur les épîtres de Paul. Cette dichotomie et cette polarisation ne semblent-elles pas étranges? Sont-elles théologiquement inévitables? En fait, dans les années 60, plusieurs parmi les évangéliques commençaient à se demander s'ils étaient vraiment à l'écoute de l'ensemble du témoignage des Écritures, ou si au contraire ils ne s'étaient pas simplement bornés jusqu'alors à une sorte de «canon évangélique» — un choix de textes privilégiés à l'intérieur d'une vérité révélée plus large.

À l'écoute des Mennonites: Vers un Évangile «holistique» (pour tout l'homme)

Quand j'ai rejoint le Fuller Theological Seminary, à fin 1969, j'y ai trouvé une atmosphère très mouvementée. La guerre au Vietnam, le mouvement pour les droits civiques, les tactiques de confrontation des étudiants, tout cela constituait une interpellation pour les évangéliques, quant à leurs préoccupations pour l'évangélisation, la formation de disciples et la croissance de l'Église. En m'accueillant, on me fit savoir qu'officiellement on attendait de moi «l'introduction de quelques dimensions bibliques dans le mouvement pour la croissance de l'Église». Et malgré des responsabilités administratives qui me prenaient beaucoup de temps, je ressentais la nécessité de revoir tout ce que les évangéliques avaient écrit jusqu'alors sur la question de la mission et de la responsabilité sociales. Ce fut un coup d'épée dans l'eau. La «droite» évangélique avait peur de publier quoi que ce soit qui put être interprété comme étant, même de loin, apparenté à l'abominable «Évangile social». J'avais publié à cette époque un article inoffensif (janvier 1969), qui soulignait l'importance accor-

dée par l'Évangile à la question sociale. Le président du comité directeur du Séminaire Théologique Baptiste de San Francisco dénonça mon article comme étant « favorable à cette menace mortelle »[4].

On comprend ces réactions : les évangéliques avaient depuis longtemps dénoncé l'échec de la vieille éthique libérale et de sa philosophie politique et sociale, qui n'a pas résisté à l'épreuve du temps, s'avérant à la fois naïve et inapplicable, et de sa théorie missionnaire qui réduisait l'Évangile à un message social et l'Église à une simple institution sociale. Tout découlait d'une conception théologique qui ne reconnaît pas la Chute et ses conséquences, et refuse d'accepter la nécessité absolue de la mort propitiatoire du Christ comme celle de la nouvelle naissance — indispensable pour voir, et surtout entrer, dans le Royaume de Dieu[5].

Apparamment la seule contribution évangélique significative qui ait amené une réflexion vraiment pertinente sur la question de la responsabilité sociale nous est venue de la tradition mennonite — par son témoignage public et l'assiduité de ses auteurs... Les Mennonites semblaient avoir échappé aussi bien à une conception individuelle et étriquée de l'Évangile et de l'évangélisation qu'à leur réduction à un insipide humanisme chrétien. Mais pourquoi ne trouvions-nous pas sous la plume d'auteurs tels que Guy Hershberger, Paul Peachey et John Howard Yoder,[6] une approche plus créative des questions de l'évangélisation et de la croissance de l'Église? Ce n'est que plus tard, avec la publication de *Mission Focus*, en 1972, que s'est fait sentir la force et la profondeur de leur souci missionnaire. Par contre, les écrits des théologiens réformés soulignaient l'autorité royale du Christ sur toute vie, mais ne semblaient attacher que peu d'importance à l'urgence de la tâche inachevée de l'évangélisation.

À ce moment, les évangéliques commencèrent ici et là à battre en retraite dans ce domaine, en s'attachant à des questions qui avaient une valeur missiologique, à en juger par les écrits reconnus de Gustav Warnack (1834 - 1910), qui estimait que la *Kulturbefehl* (la sensibilité aux problèmes culturels) devait occuper une place centrale dans la la réflexion et la pratique

missionnaire.[7] Comme d'autres auteurs de cette période, j'ai moi-même écrit et prêché sur la compréhension grandissante que j'avais de ce thème (par exemple, «*The Cultural Mandate*» in Horner 1968, pp. 178-188).[8] J'essayais de montrer dans cet article qu'une lecture évangélique sérieuse des Écritures devait tenir compte de ce que la Bible avait à nous dire sur la vie dans ce monde-ci — mettre cet aspect de côté serait une grave négligence! En effet la Bible n'est pas seulement une révélation de la Rédemption. Il y a deux courants qui traversent ses pages. L'un prend sa source dans l'histoire de la création et reflète l'intérêt de Dieu pour ce monde — avec ses modèles sociaux et ses institutions politiques. Dieu encourage l'homme à prendre part au renouvellement de la civilisation humaine et à chercher à corriger toutes ses tendances destructrices. L'autre courant prend sa source dans l'action rédemptrice de Dieu, qui culmine dans l'œuvre salvatrice de Christ — sa mort, sa résurrection, l'ordre de mission qu'il confie à ses disciples et l'envoi du Saint-Esprit. Il est clair que ces deux mandats constituent ensemble la réponse à la question: qu'attend le Seigneur de son peuple? Il lui demande en effet simplement de «pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde et de marcher humblement avec son Dieu» (Michée 6:8; cf Mat. 23:23).

En acceptant la responsabilité de ce double mandat, les évangéliques prenaient apparemment en compte l'Évangile dans sa signification globale (un «Évangile holistique»). Mais au début des années 70, plusieurs réalisèrent que cette jolie équation ne résolvait pas la question des priorités: lequel des deux mandats était-il le premier en importance: celui de l'évangélisation ou celui de la responsabilité sociale? C'est à cette période que fut convoqué ce grand rassemblement familial autour de Billy Graham, à Lausanne, en 1974 (Le Congrès international pour l'Évangélisation mondiale, avec ses 4000 invités). Ce congrès a magnifiquement souligné, dans sa Déclaration,[9] la valeur de ces deux mandats (particulièrement au § 5). Cela n'empêcha nullement les évangéliques, sitôt après, de se rediviser sur la question des priorités. Pour certains d'entre eux, la réponse était évidente. D'autres n'étaient pas d'accord. Et le débat se poursuit pendant toutes les années 70.

À l'écoute de la « troisième force »
Vers une théologie missionnaire trinitaire

Un des grands signes d'espérance, dans toute la période d'après-guerre, fut l'apparition et la croissance en nombre et en vitalité des églises de la «troisième force», selon l'expression d'Henry P. Van Dusen. Jusque dans les années 70, les pentecôtistes et les charismatiques avaient tendance à poursuivre leurs objectifs propres, dans le domaine de l'évangélisation du monde, sans trop se soucier des évangéliques, avec qui ils étaient pourtant largement en accord sur le plan théologique et en ce qui concerne l'engagement personnel. Malheureusement, certaines branches à l'intérieur même du monde évangélique critiquaient ouvertement leurs conclusions exégétiques, ou alors méprisaient les pentecôtistes pour leurs racines sociales. Mais ensuite ces charismatiques enthousiastes et dynamiques se mirent à envahir les instituts de théologie évangélique. Le Directeur du Fuller Seminary, feu Glenn W. Baker, avait l'habitude de dire: « Il y a 20 ans, nous avions des doutes sur leur capacité de poursuivre les études. Aujourd'hui ce sont eux qui remportent tous les prix ! » Les charismatiques arrivèrent à des résultats que les évangéliques ne pouvaient que leur envier. Non seulement les églises se multiplièrent dans le monde entier, mais le mouvement charismatique amena même un renouveau dans les grandes Églises traditionnelles. Voilà bien une chose que les dispensationalistes séparatistes auraient crue impossible !

De plus ces chrétiens joyeux suscitaient toutes sortes de mouvements missionnaires laïcs, mettant sur pied toute une série d'importantes sociétés missionnaires. Ils se déclaraient ouvertement évangéliques par leur respect des Écritures ainsi que par leur enthousiasme pour l'évangélisation et pour la croissance de l'église, mais ils restèrent jusque dans les années 70 à l'écart des entreprises évangéliques à caractère interdénominationnel. Pourtant, après le congrès de 1974 à Lausanne, ils commencèrent à être mieux reconnus et à attirer l'attention de beaucoup de non charismatiques. Les impressions stéréotypées et les préjugés tenaces qu'on avait contre eux s'es-

tompèrent. En un temps record, la lumière se fit sur cette question déroutante des priorités dans la mission, qui avait été un tel facteur de division chez les évangéliques. Ce fut la mise en évidence des dons de l'Esprit qui permit cette évolution.

Vers le milieu des années 70, les pentecôtistes et autres charismatiques en étaient arrivés à ce qu'on parle partout des dons de l'Esprit, de leur diversité et des différents ministères qu'ils permettaient d'exercer. Une littérature imposante et spécifique s'est développée dès le moment où la Société pour l'Étude du Pentecôtisme (Society for Pentecostal Studies) vit le jour. Finalement, en 1982, Paul Pomerville fit une thèse de doctorat sur la contribution pentecôtiste à la théologie évangélique de la mission. Dans sa thèse, il soulève la question suivante: les perspectives pentecôtistes constituent-elles une distorsion ou au contraire une correction de la théologie de la mission? Il montre ensuite que si l'on étudie de près le thème du Royaume de Dieu, non seulement cela éclaire le rôle du Saint-Esprit dans le cadre d'une conception trinitaire de la mission, mais cela met en évidence d'une manière extraordinaire le caractère essentiel de la notion de Royaume de Dieu pour la théologie de la mission.

La diversité des dons spirituels mentionnés dans les listes différentes qu'on trouve dans le Nouveau Testament (Rom. 12; I Cor. 12; Eph. 4; I Pierre 2), montre à l'évidence que Dieu ne force ni son peuple, ni les communautés ecclésiales, à entrer dans un schéma pré-établi, canonique. Les dons du Saint-Esprit permettent à la communauté d'obéir aux deux mandats, culturel et rédempteur. Tout chrétien a reçu l'Esprit qui habite en lui et le rend capable de confesser Jésus-Christ devant les non-chrétiens. Ainsi donc, chaque communauté ecclésiale est essentiellement appelée à confesser Jésus-Christ par sa présence dans la société. Dans l'exercice des dons que tous les chrétiens ont reçus personnellement, il se trouvera toujours des gens qui auront pour mission spécifique d'être des envoyés de Dieu auprès du monde non-chrétien. Il y en aura aussi toujours d'autres qui auront la vocation prophétique de rappeler aux églises et aux chrétiens leurs responsabilités à l'égard de la société.

Enfin, il y aura toujours des chrétiens que leur préoccupation essentiellement pastorale amènera à prendre soin des communautés locales pour l'exercice du culte, l'enseignement, l'édification des fidèles et l'entraide mutuelle (I Cor. 12:28-31). On ne peut donc pas affirmer bibliquement que l'évangélisation devrait être la tâche prioritaire de chaque chrétien — même si tout chrétien a le devoir d'être témoin du Christ dans le monde.

On peut aussi défendre, tout au moins en partie, le point de vue des Réformateurs, et de beaucoup d'autres à leur suite: ils estimaient que l'ordre missionnaire avait été principalement donné pour les premiers apôtres. Dans Actes 1:2, Luc insiste sur le fait que le Christ donna cet ordre «par le Saint-Esprit, aux apôtres qu'il s'était choisis». Cela signifie que, en tant que conducteurs de l'Église naissante, ils avaient la responsabilité de veiller plus particulièrement à ce que la préoccupation centrale de toutes les communautés soit de «faire de tous les peuples des disciples», et qu'il en soit toujours ainsi à l'avenir. Par le fait même que l'Église est «envoyée», ses conducteurs se doivent de rappeler aux chrétiens la nécessité d'accorder une importance prioritaire à l'envoi de ceux qui ont reçu un don d'évangélisation et la vocation d'annoncer l'Évangile au-delà de chez eux, là où le nom du Christ est encore inconnu (II Cor. 10:16). Dieu se soucie que l'on rappelle constamment à son peuple sa responsabilité d'annoncer la Bonne Nouvelle dans les lieux oubliés ou parmi des gens qui n'en ont jamais entendu parler. Il est d'ailleurs significatif que lorsqu'un pasteur a été indifférent à la priorité à donner à l'ordre de mission de Jésus, on constate que sa communauté n'a pas de réelle vision missionnaire.

Affirmation du royaume de Dieu et entrée dans le dialogue œcuménique

Qu'est-ce qui pourrait libérer l'Église d'aujourd'hui pour qu'elle se mette à évangéliser cette génération? Tant qu'elle se contente de poursuivre des activités qui ne servent qu'à la maintenir en vie et qu'elle se cantonne dans des activités «ec-

clésiastiques», elle se préoccupe essentiellement de l'attitude religieuse et ne s'occupe que de ses propres fidèles. Elle se sent menacée par le monde et se protège de toute interaction positive avec lui. Mais si elle s'oriente vers le Royaume qui vient, cela lui donne un nouvel élan, ses objectifs s'élargissent, car le Royaume et ses activités concernent toutes les questions humaines qui se posent dans le monde où nous vivons. Comme le dit Howard Snyder:

> «Lorsque les chrétiens ont réellement la vision du Royaume de Dieu, leur regard se tourne vers les pauvres, les orphelins et les veuves, les réfugiés et les malheureux de la terre. Ils tournent leurs regards vers l'avenir que Dieu construit, vers les exigences de la justice, de la miséricorde et de la vérité. Les chrétiens rattachés à des communautés cherchent souvent comment faire entrer beaucoup de monde dans l'Église; les gens du Royaume cherchent comment faire entrer l'Église dans le monde. Les gens d'Église ont peur des changements que le monde pourrait provoquer dans l'Église. Les gens du Royaume travaillent à ce que l'Église change le monde... Le plus grand besoin de l'Église, s'il en est, est celui d'être libérée en vue du Royaume, d'être libérée d'elle-même et de ce qu'elle est devenue, afin d'être ce que Dieu attend d'elle. L'Église a besoin d'être libérée pour pouvoir participer pleinement à l'économie divine». [10]

Un peu partout, les évangéliques prennent maintenant de plus en plus conscience du fait que le thème du Royaume est «le moyeu autour duquel tout le travail missionnaire tourne», selon l'expression de Johannes Verkuyl. Et il ajoute: «S'il est vrai que nous qui sommes engagés dans la mission devrons considérer le Royaume de Dieu comme un thème central, il est impératif que nous portions toute notre attention sur les maux qui assaillent l'humanité». [11]

Si l'avenir de Dieu est la fin de l'exploitation, de l'injustice, de l'inégalité et de la guerre, du racisme et nationalisme, de la souffrance, de la mort et de l'ignorance de Dieu, les chrétiens se doivent d'être aujourd'hui des «signes» de cette victoire que Dieu a remportée sur tous les malheurs et tous les fardeaux des hommes, à travers la croix et la résurrection du Christ. Il n'est plus concevable que les évangéliques ne consacrent leurs forces qu'à la priorité de faire connaître Dieu parmi les nations, et s'en tiennent au statu quo dans tous les autres

domaines. Bien évidemment, il n'appartient pas aux chrétiens d'établir le Royaume, et encore moins de le mener à sa plénitude! Toute réflexion théologique trinitaire de la mission digne d'intérêt montre que Dieu seul accomplira cette tâche. L'accomplissement de l'histoire humaine et la manifestation de la glorieuse puissance du Royaume seront l'œuvre de Dieu seul. Mais cela ne veut pas dire que les chrétiens puissent se payer le luxe de rester indifférents aux grandes questions morales et sociales d'aujourd'hui. Ce sont ceux qui exercent la miséricorde, ceux qui travaillent pour la paix, ceux qui sont persécutés dans la poursuite de la justice, et ceux-là seuls, que le Christ déclare bienheureux: c'est à eux qu'appartient le Royaume des cieux (Mat. 5:7-12).

Il reste un problème à résoudre. Si les évangéliques veulent développer une théologie trinitaire adéquate de la mission, basée sur le Royaume de Dieu, ils devront faire face aux implications que pose le problème œcuménique: «que faire avec ceux dont nous devons prendre au sérieux la confession qu'ils font du Christ et dont les perspectives sur la mission diffèrent très sérieusement de la nôtre? Sont-ils destinés «aux ténèbres du dehors» — excommuniés ou ignorés — parce qu'ils ne «connaissent qu'en partie» et ne «voient que confusément, comme au travers d'un miroir», alors que nous, nous posséderions toute la vérité d'une manière parfaitement équilibrée? Ce qui est tragique, c'est que dans la vie courante, aucun chrétien ne rend pleinement compte de la vérité qu'il prétend pourtant posséder. Et les évangéliques ne devraient jamais oublier que la vérité qu'ils possèdent ne leur appartient pas en propre, mais qu'elle est pour tout le peuple de Dieu. Ce qui signifie que les évangéliques n'ont pas d'autre alternative que d'entrer dans l'arène du débat public sur la mission de l'Église aujourd'hui. Ils doivent soumettre leur compréhension au regard des autres. Ils ont à écouter autant qu'à parler. C'est ainsi seulement qu'ils contribueront de manière significative à la maturité de l'Église d'aujourd'hui. Refuser cette obligation serait pour eux s'appauvrir eux-mêmes et appauvrir les autres. Il va également sans dire que cette confrontation est essentielle pour le renouveau de l'Église. Où est-il dit dans l'Écriture que

les chrétiens devraient se séparer de leurs frères pour la simple raison qu'ils ne peuvent se mettre en accord avec eux?

Un dernier mot. Après 40 ans de marche incertaine et solitaire dans le désert, les évangéliques se sont rassemblés à Wheaton en 1983. Ce fut leur première conférence internationale sur le thème de la nature de l'Église. Pour cette conférence, ils s'assurèrent que le débat central fût sur le Royaume de Dieu! Seraient-ils enfin prêts à entrer dans le pays promis? Beaucoup l'espèrent.

Arthur F. GLASSER

Notes

[1] Goodall, Norman. *Missions under the Cross.* London: Edinburgh House Press, 1953, p. 40.

[2] Op. cité p. 40.

[3] Bounds, Edward M. *Power through Prayer* Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1963.

[4] Faith, mai-juin 1974 pp. 7-9.

[5] Walthout, Edwin, «The Liberal-Fundamental Debate». *Christianity Today,* March 1, 1963.

[6] J. H. Yoder s'intéressait par exemple à la manière dont Jésus et les apôtres concevaient la vie du disciple dans la société. Cf., en français, son livre *Jésus et le politique* (Lausanne: PBU, 1984).

[7] Kasdorf, Hans. «Gustav Warnecks Missiologishes Erde». Unpublished D. Miss. dissertation, School of World Mission, Fuller Theological Seminary, 1976.

[8] Horner, Norman A., ecl., Protestant Crosscurrents in Mission. Nashville: Abington Press, 1968.

[9] Voir *Pespectives Missionnaires* N° 2-1981, pp. 66-75.

[10] Snyder, Howard, A. *Liberating the Church.* Downers Grove, III: Inter-Varsity Press, 1983, p. 11.

[11] Verkuyl, Johannes. Contemporary Missiology: An Introduction. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Co., 1978, p. 203.

Arthur Glasser est doyen honoraire et professeur de théologie et de missiologie au Fuller Theological Seminary School of World Mission à Passadena, en Californie. Il a été de 1946 à 1955 missionnaire en Chine. Pendant 7 ans, il a été l'éditeur de *Missiology: An International Review.*

La passion missionnaire. Son origine, son histoire. A-t-elle un avenir ?

Jean-Marc CHAPPUIS

L'article qu'on va lire, l'un des derniers de Jean-Marc Chappuis (1924-1987), lui avait été demandé par *Le Temps stratégique*, qui en a publié une version abrégée dans son numéro de l'été 1987.[1] Il illustre brillamment le « métier » de Jean-Marc Chappuis, qui n'a jamais séparé la forme du contenu, sa manière d'informer son lecteur de l'ampleur de sa vision du christianisme. Pasteur en Belgique, rédacteur de *La Vie protestante*, professeur de théologie pratique à la Faculté autonome de théologie protestante, vice-recteur de l'Université de Genève, dans ces divers engagements, Jean-Marc Chappuis a voulu être un témoin de l'Évangile. Il écoute et dialogue ; il comprend les attentes et informe ; il voit les situations et conseille. Dans ce but, il n'a cessé d'étudier les possibilités et les limites des moyens modernes de la communication. Il avait acquis dans ce domaine une compétence reconnue par de très nombreuses Églises à travers le monde. Mais Jean-Marc Chappuis a toujours pris soin de distinguer la communication qui n'est qu'un moyen, de la communion — celle du croyant avec Dieu, celle des hommes entre eux — qui est la fin par excellence, celle à laquelle la foi, l'espérance et l'amour conduisent. En cela, sa perspective était essentiellement missionnaire.[2]

Tous les témoignages concordent : l'Église chrétienne primitive, minuscule minorité dans le judaïsme dont elle provient et dans l'Empire romain où elle va se développer, se comprend elle-même d'emblée comme chargée de mission. « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce

---

Les sous-titres sont de la rédaction.

que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps.» C'est par cet ordre du Christ aux apôtres que s'achève par exemple l'évangile de Matthieu.

Parce que Dieu est Dieu

Mais le Nouveau Testament tout entier est soulevé par cet élan missionnaire qui va propulser la foi chrétienne naissante à travers l'Empire et puis sur la terre entière. Pourquoi? D'où provient cette passion de propager la foi nouvelle dans l'ensemble de la terre habitée, l'«oikouménè»? Dans un premier temps en tout cas, cette passion ne se confond pas — cela viendra plus tard — avec l'expansion d'une culture ou d'une puissance politique. Minoritaire, sans pouvoir, contestée par les Juifs et les Grecs, persécutée par les Romains, l'Église propage sa foi contre vents et marées pendant trois siècles, jusqu'à la conversion de l'empereur Constantin. Alors, pourquoi? La réponse tient tout entière dans le sens même du mot «évangile», qui veut dire bonne nouvelle. Le christianisme, comme le judaïsme dont il est issu, et comme l'islam qui surgira six siècles plus tard, se présente, dans l'Empire polythéiste, comme une religion monothéiste. Juifs, chrétiens et musulmans sont tous des enfants d'Abraham, le «père des croyants». Or, le monothéisme implique l'universalisme. S'il y a un seul Dieu, il est le Dieu de tous les hommes, et de la création tout entière. Le propre du christianisme, c'est la «bonne nouvelle» selon laquelle le Dieu unique s'est manifesté de façon unique dans la personne même de Jésus de Nazareth, Fils de David et Fils de Dieu, Sauveur et Seigneur de toute l'humanité, par lequel nous avons accès auprès du Père, dans la communion de l'Esprit. Cette manifestation unique du Dieu unique suscite une passion communicative parce qu'elle n'est pas celle du déisme, du grand horloger de Voltaire, mais celle d'un Dieu vivant, présent, agissant.

Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs

La passion missionnaire à l'état pur, en cette Église primitive, s'exprime avec fougue dans cette exclamation de l'apôtre Paul, infatigable voyageur et propagateur de la foi nouvelle: «Malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile». Juif avec les Juifs, païen avec les païens, se «faisant tout à tous», Paul a frayé la voie avec un zèle indomptable à la reconnaissance, par une proportion croissante des habitants de la terre, de la manifestation unique du Dieu unique, dans la personne de Jésus.

Cette passion missionnaire animera, avec une intensité variable, toute l'histoire de l'Église. Mais, très vite, elle va s'enrichir de composantes nouvelles, culturelles et politiques, dont il lui faudra constamment se demander si elles n'altèrent pas son authenticité originelle.

Quant à la culture, l'Église fut aussitôt pluraliste. Les saintes Écritures chrétiennes, à la différence de la Thora juive et du Coran musulman, entièrement rédigés dans des langues sémitiques, sont à la fois hébraïques et grecques (grecques, prenons-y garde, et non latines!). La passion missionnaire exigeait en effet que l'on se fît comprendre aussitôt dans la langue commune de la Méditerranée orientale. Cette exigence était grosse de conséquences considérables, puisqu'elle a donné naissance à cet empire byzantin, qui allait durer mille ans, alors que bientôt s'effondrait l'empire latin d'Occident...

La passion missionnaire, dès lors, aura partie liée avec cette culture dont elle devient l'une des sources principales et avec cette naissance politique dont elle constitue désormais le garant spirituel.

Le christianisme et l'évolution des langues

La passion missionnaire s'enrichit très tôt d'une dimension culturelle. Au neuvième siècle, les Slaves, nouveaux venus dans les Balkans, recevront leur écriture, dite cyrillique, de ces deux grands missionnaires byzantins que furent Cyrille et Méthode, qui adapteront l'alphabet grec à cette nouvelle famille de langues. Plus inventifs et libres que le clergé germa-

no-latin d'Europe centrale qui ne voulait connaître comme langues «sacrées» que l'hébreu, le grec et le latin, Cyrille et Méthode offrirent ainsi aux Slaves la possibilité d'effectuer le saut qualitatif essentiel, dans l'ordre culturel, qu'est la pratique de l'écriture. On trouvera plus tard ce même processus en Afrique lorsqu'au XIX[e] siècle les missionnaires européens traduiront la Bible dans les langues de ce continent.

Religieuse assurément, mais aussi culturelle, voire esthétique, telle se présente encore cent ans plus tard, peu avant l'an 1000 — il y aura 1000 ans en 1988 — la conversion du peuple russe à la foi chrétienne, telle que la rapporte la légende. Vladimir, prince de Kiev, aurait mandaté, pour choisir la meilleure religion, des émissaires chez les Musulmans, les Juifs, les Latins et les Grecs. De retour de Constantinople, les émissaires s'en revinrent disant: «Nous ne savions pas si nous étions au ciel ou sur la terre, car sur la terre on ne retrouve pas pareille beauté... Ainsi, nous ne savons pas ce que nous devons dire, mais nous savons bien une seule chose: c'est que Dieu demeure là avec les hommes. La splendeur de Sainte-Sophie, de la liturgie et de l'iconographie orthodoxe grecques l'emporta donc sur le Coran, la Thora et le prestige de la papauté latine. Quiconque, en Sicile, aura visité la cathédrale byzantine de Monreale ou la chapelle de Palerme pressentira quel émerveillement s'est emparé du cœur et de l'esprit des émissaires du prince de Kiev.

Passion missionnaire et édification de l'Europe

En Occident, c'est à l'état pur que l'on retrouve parfois la passion missionnaire se déployant dans les décombres de l'empire d'Occident, tandis qu'à Rome, envahie par les Barbares, l'évêque du lieu recueille les débris du pouvoir impérial en attendant de les partager avec Charlemagne puis avec Frédéric II de Hohenstaufen, roi de Sicile et empereur d'Allemagne.

Passion à l'état pur en effet que celle par exemple de ces moines irlandais, épargnés par les légions de Rome et les hordes germaines, et qui, bravant tous les périls, assoiffés d'aven-

ture, déferlent en vagues successives sur le continent. Car, aux trois vœux bénédictins de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, ces Celtes impavides en avaient ajouté un quatrième: le vœu de l'exil volontaire. Le plus connu se nomme Colomban (540-615), le plus important pour la Suisse s'appelle Gallus, qui construira en 612 son ermitage dans la vallée de la Steinach, en ce lieu où s'édifieront bientôt la célèbre abbaye et la ville aussi de Saint-Gall, haut lieu du christianisme alémanique.

Mais les composantes culturelles et politiques de la passion missionnaire vont bientôt donner à cette passion de nouvelles dimensions. Ce n'est point par hasard que Saint-Gall deviendra l'un des centres culturels les plus importants d'Occident, où se visite encore aujourd'hui l'une des plus prestigieuses bibliothèques de Suisse, et dont Kurt Furgler, quittant le Conseil fédéral, disait encore aux téléspectateurs de Suisse romande, en décembre 1986: «c'est un lieu favorable à l'unité de l'action et de la contemplation».

Tandis que l'Europe orientale peu à peu prend naissance dans le monde slave sous l'influence culturelle et politique de Byzance, l'Europe occidentale en gestation va progressivement s'organiser, économiquement, grâce aux monastères bénédictins. Arnold Toynbee n'hésite pas à ce propos à écrire:

«L'Église chrétienne créa l'économie occidentale. L'historien est en droit de considérer tous les développements économiques de la civilisation occidentale comme des sous-produits du mode de vie de l'Ordre Bénédictin. Lorsque Saint Benoît édicta sa Règle, il imposa à ses moines une certaine quantité de travail, tant manuel qu'intellectuel: non pour le travail en soi, mais en considération de l'effet qu'il aurait sur l'équilibre de la vie spirituelle. Et c'est précisément parce que l'activité économique des Bénédictins n'était pas une fin en soi mais un moyen, tout contingent, tendant à une fin spirituelle, qu'elle fut une aussi extraordinaire réussite, économiquement et spirituellement. Les Bénédictins réussirent là où l'Empire romain avait toujours échoué. Ils ranimèrent l'agriculture, en Italie d'abord, et ensuite dans cette Europe du

Nord que les Romains n'avaient jamais réussi à conquérir ni policer entièrement.»

Cette réussite exceptionnelle devait elle aussi s'étendre sur un millénaire, jusqu'au jour où les monastères, «leur exubérante activité économique ayant étouffé leur vie spirituelle», «étant riches mais discrédités», furent dissous pour la plupart et pillés par les pouvoirs politiques. Et bientôt, quant à l'efficacité économique, le calvinisme cher à Max Weber, prendra le relais. Mais ceci est une autre histoire dont il sera question plus loin.

Tel a été, dans une première époque, le flux de la passion missionnaire chrétienne, non seulement en Europe et dans tout le bassin méditerranéen, mais bien au-delà au Sud et à l'Est: en Ethiopie vers l'Afrique, au Malabar en Inde, où se trouvent aujourd'hui encore certaines des plus vénérables Églises de la chrétienté.

... Et l'Islam fut

Et puis viendra le reflux. L'Islam en effet va surgir, qui fera de l'Afrique du nord chrétienne, patrie de saint Augustin, une terre musulmane; qui, jusqu'à Poitiers par l'Espagne et plus tard jusqu'à Vienne par le bassin danubien, menacera le cœur même de l'Europe christianisée; qui s'établira pour des siècles en Espagne où vont fleurir les merveilles de Grenade et de Cordoue, et par où nous reviendra la philosophie d'Aristote; qui, le 29 mai 1453, investira Byzance pour en faire la capitale de l'empire ottoman.

Quand la politique se conjugue avec la mystique

La passion missionnaire, dans le temps du reflux, prend la forme composite de la Croisade contre les «infidèles». Saint Bernard de Clairvaux la prêche sur les hauteurs de Vézelay. La chevalerie féodale s'élance en direction du soleil levant pour «délivrer le tombeau du Christ». Élan mystique et puissance

politique se conjuguent inextricablement dans ces entreprises militaires. Mais la composante culturelle est en baisse: le savoir de pointe est passé du côté des Arabes. Et l'Islam, dynamique, va s'étendre à l'Est plus loin que ne l'a fait jusqu'alors le christianisme, jusqu'au Pakistan, jusqu'en Indonésie. Telle aura été, dans une deuxième époque, le temps du reflux.

Reflux de l'Islam et redéploiement du christianisme

Et puis, à nouveau, le flux chrétien va repartir de plus belle, alors même que reflue l'Islam. Charles Quint, dans la mosquée immense de Cordoue reconquise, va dresser — sans la détruire! — deux cathédrales gothiques, symboles de pierre du flux chrétien qui rejaillit. Une troisième époque commence, dont nous ne sommes pas encore sortis tout à fait.

Les Amériques découvertes deviendront chrétiennes. Celle du Sud sera catholique, qu'investiront l'Espagne et le Portugal. La passion missionnaire et l'expansion impériale seront ici encore inextricablement liées.

Rien n'est plus symptomatique de cet imbroglio que la question récemment posée dans l'Ecumenical Review of Mission par Emilio Castro, secrétaire général du Conseil œcuménique, lui-même de nationalité uruguayenne: «L'Amérique latine commence à se préparer à célébrer l'arrivée des conquérants espagnols, il va y avoir cinq siècles. Le véritable dilemme est de savoir quelle sorte de célébration nous aurons. Sera-ce un service d'action de grâce ou un service de repentance? La réappréciation en cours des cultures indiennes traditionnelles nourrit le débat missionnaire par sa réévaluation de l'histoire. La question est posée: quelle est la fidélité missionnaire dans une situation marquée par une telle ambiguïté de l'histoire chrétienne?»

Involontairement missionnaires

Au Nord, que marquera le protestantisme, les pères fondateurs de la Nouvelle Angleterre s'exilent volontairement d'Eu-

rope comme s'étaient exilés volontairement, vers l'Europe, 1 000 ans auparavant, les moines irlandais. Mais ni les uns ni les autres ne se sont exilés à proprement parler par passion missionnaire. Les moines avaient choisi l'exil par ascétisme, et ils évangélisèrent par le rayonnement même de leur foi. Les pères fondateurs choisissent l'exil pour pouvoir demeurer fidèles à leur foi, et ils évangélisent, eux aussi, de surcroît.

De plus, ces puritains calvinistes anglais, embarqués en 1620 sur le Mayflower, créent une société nouvelle, qu'Alain Peyrefitte, dans *Le mal français*, donnera en exemple à ses compatriotes étonnés parce qu'elle est «la première société de confiance», fondée démocratiquement sur le consentement mutuel; une société nouvelle qui, déjà, avait séduit Alexis de Tocqueville *(De la démocratie en Amérique),* en particulier parce qu'elle distinguait rigoureusement sa composante politique de sa composante religeuse, ce que l'Europe n'avait plus réussi à faire depuis Constantin; une société nouvelle qui, assurément, ne s'instaura pas sans perturber à tout jamais les populations autochtones ni ne réussit, sans de sanglants combats internes, à surmonter les tentations de l'esclavagisme et du racisme; une société nouvelle où la culture allait connaître des chances exceptionnelles de développement: la plus célèbre université du monde ne porte-t-elle pas le nom de ce pasteur Harvard qui légua sa bibliothèque à sa communauté du Massachusetts pour que soit fondée la haute école dont on célébra en 1986 le trois cent cinquantième anniversaire?

Le colonialisme, une époque d'expansion pour la mission

Le flux chrétien, reparti de plus belle, va se déployer de siècle en siècle, jusqu'au nôtre, dans l'élan du déploiement mondial de l'Europe occidentale: avec l'Angleterre et la France, le Portugal, les Pays-Bas, la Belgique en expansion, les colonisateurs, les marchands et les missionnaires s'implantent en Afrique, en Asie, en Océanie, dans l'ensemble de «l'oikouménè», cette fois à l'échelle non plus seulement du monde méditerranéen, mais de la planète entière.

Pour le meilleur et pour le pire

La passion missionnaire retrouve son souffle originel. Mais, pour le meilleur et pour le pire, elle a partie liée avec l'expansion impériale des puissances politiques, économiques et culturelles. Napoléon l'avait bien compris, qui disait : « Les religieux me seront très utiles en Asie, en Afrique, en Amérique... Leur robe les protège et sert à couvrir les desseins politiques et commerciaux. Ils coûtent peu et sont respectés des Barbares et, n'étant revêtus d'aucun caractère officiel, ils ne peuvent compromettre le gouvernement, ni lui occasionner des avanies : le zèle religieux qui anime les prêtres leur fait entreprendre des travaux et braver des périls qui seraient au-dessus des forces d'un agent civil ».

La conférence de Berlin, qui allait consacrer en 1885 le partage de l'Afrique entre les grandes puissances, parachèvera cette domination de l'Occident sur ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler le Tiers monde. Mais l'Histoire va vite.

Dès 1945, soixante ans plus tard, au lendemain de la guerre planétaire que se sont livrées les puissances (« chrétiennes » ?) de l'hémisphère nord, le processus de décolonisation, inexorablement, va se déclencher. Pour les Églises, l'heure a sonné d'un bilan. La passion missionnaire est mise en procès. L'hommage rendu par Napoléon au « zèle religieux » est à verser au dossier de la défense. De grandes figures symboliques, hier comme aujourd'hui encore, le justifient : Albert Schweitzer, Mère Teresa, Desmond Tutu, tous trois prix Nobel, illustrent la valeur et les fruits d'un tel zèle. Mais, du côté du procureur, on dénoncera le cynisme impérial en faisant valoir ce mot fameux d'un Africain : « Autrefois, nous avions la terre et vous aviez la Bible. Maintenant, nous avons la Bible et vous avez la terre ».

Au sud, des voix critiques

Le procès est en cours. Son lieu symbolique par excellence est ce Conseil œcumémique des Églises qui, en formation dès

1938, a été fondé officiellement en 1948 et installé à Genève. Pour avoir participé à des titres divers à quatre des six assemblées mondiales de cet organisme (Amsterdam 1948, Evanston 1954, New Delhi 1961, Upsal 1968, Nairobi 1975, Vancouver 1983) je puis en témoigner: de décennie en décennie, depuis la guerre, il est de plus en plus éprouvant, pour un chrétien d'Europe, de participer à de telles assises. Car, en nombre croissant, les «jeunes» Églises de l'hémisphère sud y viennent dire sans ménagement, aux «vieilles» Églises de la chrétienté traditionnelle, les méfaits de l'impérialisme politique et économique européen et de la colonisation culturelle et religieuse du sud par le nord. C'est au demeurant la raison pour laquelle le Conseil œcuménique, dans de larges milieux occidentaux, est discrédité. Car il constitue une caisse de résonance pour ces voix critiques que l'Occident ne désire pas entendre.

Mais l'expérience est non seulement éprouvante. Elle est stimulante aussi pour quiconque accepte de se laisser mettre en question. Car, dans l'hémisphère sud, des Églises vigoureuses, missionnaires à leur tour, contribuent au renouveau du témoignage chrétien en notre temps.

«En Asie, comme dans l'Église primitive, le christianisme apprend comment on peut être chrétien dans le monde à prédominance non-chrétienne de hautes religions (islam, hindouisme, bouddhisme). En Afrique, les chrétiens apprennent à s'approprier liturgiquement de hautes cultures non-chrétiennes pour réinventer le culte chrétien. En Amérique latine, les chrétiens apprennent à opter en faveur des pauvres au sein des combats économiques et politiques pour la libération.»

Voici venu le temps des apprentis!

Ce triple apprentissage, tel que le décrit Enrique Dussel, professeur à l'Université de Mexico et secrétaire pour le programme historique de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers monde, les chrétiens de l'ancienne chrétienté commencent eux aussi à le faire, dans leur civilisation sécularisée («Églises vides, musées pleins», annonçait le sommaire

de la revue *Le Temps stratégique* de l'hiver 1986!). Mais ils ne sont plus aujourd'hui les maîtres. Ils sont les apprentis de ces apprentis de l'hémisphère sud, plus avancés qu'eux dans cette triple formation.

De ce nouveau processus, les indices sont nombreux. Un des plus significatifs réside dans le rayonnement croissant de ces Églises africaines que l'on appelle «indépendantes» parce qu'elles ne sont pas nées des missions occidentales et qui doivent à cette indépendance même un prestige et une crédibilité exceptionnels. Ainsi par exemple l'Église kimbanguiste du Zaïre, née de l'action du «prophète» Simon Kimbangu, longtemps emprisonné par les Belges en raison de son non-conformisme, et dont les représentants au Conseil œcuménique, ainsi que ses étudiants avancés de passage dans nos facultés, témoignent d'une piété fervente à la fois authentiquement évangélique et typiquement africaine. De telles Églises, manifestement, ont quelque chose à nous apprendre.

Hendrik Kraemer, directeur à l'époque de l'Institut œcuménique de Bossey, écrivait dans les années cinquante: «Nous n'en sommes pas à la fin de la mission. Mais nous en sommes à la fin d'une période spécifique de l'ère missionnaire. Et plus clairement nous nous en rendrons compte et l'accepterons de tout notre cœur, mieux cela vaudra.»

Quand la civilisation passe, la foi demeure

Plus audacieuse encore, à la même époque, Arnold Toynbee croyait pouvoir faire cette surprenante prédiction: «le christianisme continuera d'être une force spirituelle vivante dans le monde des milliers d'années après la disparition de la civilisation occidentale».

Un tel pari sur l'avenir est assurément aléatoire. Mais au surplus, il me parut alors déraisonnable et infondé. Tel n'est plus le cas à présent. Il se peut que cette prédiction hasardeuse soit en réalité une prophétie inspirée. D'ores et déjà, en trente ans, nous avons passé de l'ère missionnaire selon l'axe nord-sud à l'ère de la solidarité entre les Églises de tous les

continents. D'ores et déjà, « Rome apprend de l'Amérique latine, Genève de l'Afrique et New York des Philippines et de la Chine. C'est l'heure d'une nouvelle universalité» (Dussel).

D'ores et déjà, de nouvelles formes de coopération se sont instituées, au nombre desquelles, dans les revues spécialisées, on cite volontiers, comme un modèle du genre (mais oui!), cette «Communauté évangélique d'action apostolique» (CEVAA) à laquelle appartient le Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande: «Deux nouvelles structures, souvent identifiées comme des réalisations expérimentales créatrices dans un sens prometteur sont le «Council for World Mission» qui a son origine en Angleterre, et la CEVAA, née en France. Dans ces deux cas, un effort a été accompli pour établir une nouvelle relation entre anciennes «sociétés donatrices» et anciennes «Églises recevantes». Les ressources disponibles, en personnel et en argent, sont mises sur une table commune et les décisions d'affectation sont prises d'entente entre tous les partenaires». Mise en évidence en ces termes par Eugène Stockwell, rédacteur en chef de l'«International Review of Mission», la CEVAA est une communauté d'Églises francophones d'Europe, d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine et d'Océanie, qui pratique l'échange de collaborateurs et de moyens d'action.

À l'Est comme à l'Ouest une nouvelle ère glaciaire

D'ores et déjà, certains indices donnent à penser que l'Europe pourrait être au commencement d'une période religieusement glaciaire, où les musées, les stades et les salles de concert prendraient le relais des églises et des temples comme lieux d'expression du sens ultime que les hommes ont besoin de donner à leur vie. Un observateur perspicace de notre culture ne vient-il pas, en décrivant ce *Désenchantement du monde*[3] qui résulte de la raréfaction parmi nous du divin, de nous faire prendre conscience que nous sommes entrés en Europe dans une ère post-religieuse? Les Églises, dans une telle perspective, redeviendraient de minuscules minorités, marginales voire clandestines, telles que déjà elles sont en URSS,

alors qu'ailleurs elles fleuriraient dans de nouveaux terreaux, et nous enverraient à leur tour d'intrépides missionnaires. Une telle perspective est moins inquiétante pour l'Église elle-même, dont la pérennité ne dépend pas des fluctuations culturelles de notre continent, que pour l'Europe elle-même. Car la raréfaction du divin suscite la prolifération des faux-dieux. Nous en avons fait la terrifiante expérience il y a à peine un demi-siècle, lorsque la religion païenne de la terre et du sang enivra la nation allemande jusqu'à lui faire commettre les crimes les plus abominables, et envoyer en exil, en prison ou au gibet les chrétiens courageux mais trop rares qui osèrent s'y opposer ouvertement.

Nous le constatons aujourd'hui dans ces vastes contrées, à l'Est, où une idéologie totalitaire régente les esprits et soumet les consciences à son emprise.

Nous le constatons d'une autre manière en Occident, où se produit sous nos yeux une régression rapide vers des formes religieuses empreintes de superstition, de magie et de sectarisme que l'on avait cru naïvement réservées aux populations «primitives» et dépassées pour toujours chez les «civilisés» par les effets conjugués d'une religion supérieure et d'une science sûre de son savoir.

Nous le constatons encore sous un autre angle. Dans un article du *Journal de Genève* qui fit un certain bruit, Antoine Maurice décrivait en 1986 cette «irrésistible ascension des ploucs» dans notre société qui valorise l'apparence et l'extériorité, la frime, l'inculture et la primauté de la réussite matérielle. Le plouc, apparemment sûr de lui, vit en réalité dans l'insécurité, une insécurité qui est «à la mesure de son vide intérieur». La glaciation paraît donc avoir bel et bien déjà commencé, des esprits, des consciences et des cœurs, en Europe occidentale, aujourd'hui, et dans le microcosme européen de Genève...

L'émergence de terrains nouveaux

Assurément, d'autres indices viennent s'inscrire en faux contre une telle futorologie. Des chrétiens fervents et des com-

munautés vivantes se manifestent en Europe. Le besoin diffus d'une spiritualité s'exprime, auquel les Églises s'exercent à présent à répondre de façon nouvelle. À l'échelle de nos problèmes vitaux, la recherche d'une éthique se fait pressante.

C'est bien pourquoi la passion missionnaire, loin d'être anachronique, habite et ne manquera pas d'habiter plus encore à l'avenir les chrétiens européens conscients de l'urgence et de l'importance extrême de ces enjeux. Mais cette passion se déploiera moins désormais en d'exotiques aventures que dans un engagement exigeant, ici même, pour que l'Europe retrouve sous ses pieds, dans son propre sol, la source spirituelle de la sagesse et de la vie.

Après la période du flux, puis celle du reflux, puis celle encore de l'expansion mondiale, nous sommes entrés dans une période nouvelle de la passion missionnaire: la période du ressourcement des chrétiens dans les lieux mêmes où ils vivent et sont appelés à témoigner. Il leur incombe en effet d'attester la crédibilité de leur profession de foi par la qualité de leur vie et par la propagation des ressources spirituelles offertes par l'Évangile à cet Européen d'aujourd'hui que menacent la dépression solitaire, l'oppression totalitaire et la régression infantile.

Il est demeuré célèbre, dans les annales de la sociologie religieuse, ce constat que les abbés Godin et Miconeau après la guerre, énoncèrent sur leur propre pays: «La France, pays de mission». Aujourd'hui nous le savons: c'était alors trop peu dire. Car il faut dire à présent de l'Europe tout entière qu'elle est terre de mission.

Jean-Marc CHAPPUIS
Mars 1987

Notes

[1] Article paru dans *Le Temps stratégique* avec l'excellent titre: «Demain le Tiers monde enverra ses missionnaires rechristianiser l'Europe».

[2] Nous sommes reconnaissants à Gabriel Ph. Widmer pour l'introduction à l'article de son collègue Jean-Marc Chappuis.

[3] Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, Paris, Gallimard — 1985.

Quand un journaliste fait de la missiologie

Gana Nath DASH

«Un prêtre catholique français, un jeune médecin américain, une infirmière et un tireur de pousse-pousse indien se rencontrent sous les cataractes de la mousson. Ils s'installent dans l'hallucinant décor d'un quartier de Calcutta pour soigner, aider, sauver. Condamnés à être des héros, ils vont se battre, lutter, vaincre. Au milieu des inondations, des rats, des scorpions, des eunuques, des dieux, des fêtes et des soixante-dix-mille «lumières du monde» qui peuplent *La cité de la joie*.

Leur épopée est un chant d'amour, un cri de bonheur, un hymne à la vie, une leçon de tendresse et d'espérance pour tous les hommes de notre temps».

Impressionné par la lecture du livre

«LA CITÉ DE LA JOIE» *

dans sa traduction anglaise, un jeune théologien indien, depuis trois ans à Genève, nous dit ce qu'il a ressenti en «dévorant» les 500 pages de ce best-seller. Impressionné surtout par le fait qu'un livre d'une si grande sensibilité ait été écrit par un journaliste d'Occident.

Dominique Lapierre, en première page de son livre, cite un proverbe indien: *«Tout ce qui n'est pas donné est perdu»*.

L'Inde, dans sa très grande pauvreté, va-t-elle nous redire ce qu'est la missiologie?

---

* Livre paru aux Éditions Robert Laffont, Paris 1985.

Il existe une foule de livres sur l'Inde, sa civilisation, sa spiritualité, sa philosophie et sa culture. Doté d'un tel héritage de culture, de spiritualité et de civilisation, ce pays a attiré de tout temps un grand nombre de voyageurs venus de partout dans le monde. Peu de visiteurs européens ont su découvrir dans cet immense pays le vrai style de vie de la majorité du peuple. Ceux qui parcourent les lieux touristiques et les sites historiques célèbres passent tout simplement à côté de la réalité de la vie que leur offre ce vaste pays. Cette réalité, Dominique Lapierre la décrit de façon vivante dans son livre *La cité de la joie*. Il a su voir et comprendre ce que les voyageurs ordinaires découvrent rarement et comprennent encore moins.

Beaucoup de touristes en Inde sont légitimement décontenancés par une civilisation qui leur semble arriérée et n'arrivent jamais à comprendre à quel point la vie y est complexe. Dominique Lapierre, en touriste avisé, s'est mis en tête d'aller à la découverte d'autre chose que de ruines croulantes ou de temples inutilisés, de palais de marbre ayant appartenu à des maharajahs décadents morts depuis longtemps. Il a su voir les être humains, qui luttent et souffrent, qui font preuve de sagesse innée, d'amour impartial, d'une incroyable hospitalité et d'une espérance qui va au-delà de toute espérance.

Son livre ne décrit pas une Inde qui dodeline et qui sommeille depuis des siècles. Il ne dépeint pas non plus sa dégénérescence matérielle, sa bureaucratie compliquée ou la souffrance d'une population illettrée. Il ne décrit pas les superstitions puériles ni la religion infantilisante. Il essaie encore moins de mettre en évidence la connaissance ésotérique des sages et des gourous. Ce livre montre bien que l'auteur n'a aucune prétention mystique ou philosophique mais qu'il possède le don particulier de dépeindre la vie des plus misérables, des pauvres, qui se font bousculer et exploiter dans les bidonvilles de Calcutta. Il en parle de façon très claire, sans indulgence ni exagération, d'une façon à vous couper le souffle. Son livre est marqué par une approche positive du début à la fin. Il ne décrit pas les bas-fonds de Calcutta comme un enfer sur terre ni comme une cité inhumaine mais bien comme une ville où règnent la joie et l'espérance: une joie qui triom-

phe de la pauvreté matérielle et une espérance qui donne la force de survivre.

La réalité de la pauvreté

L'Inde est une région caractérisée par une énorme concentration de population. Des millions d'habitants vivent dans une situation de pauvreté, de maladies, de souffrances et de misère aiguë. Sans exagérer, des millions de personnes vivent les unes sur les autres dans les bas-fonds. L'Inde, pays de souffrances où des centaines de milliers de personnes meurent chaque année d'épidémies fatales. La pauvreté s'y étale ouvertement de toute part. Et partout l'injustice et la corruption ont la haute main.

Les bidonvilles de Calcutta permettent de mesurer l'étendue de la misère, le niveau des souffrances et de la lutte pour la vie. Ces bas-fonds constituent un des pires désastres urbains du monde actuel. Plus précisément encore, disons que chaque ville, même la plus petite en Inde, possède des bidonvilles avec une foule immense de gens qui y vivent dans des conditions pathétiques. La description de la vie dans les bas-fonds de Calcutta, telle que Lapierre l'a faite dans son livre, est valable pour l'ensemble des bidonvilles, où que ce soit en Inde.

Un pays de contrastes

L'Inde est un sous-continent doté d'un potentiel de richesses exceptionnelles. Mais malgré cela, on y découvre des zones et des groupes sociaux d'une pauvreté accablante. C'est aussi un pays d'une spiritualité intense et de conflits sauvages sur le plan racial, politique et religieux. C'est un pays de saints comme Gandhi, Aurobindo, Ramakrishna et Vivekananda, mais également un pays dont certains chefs politiques sont outrageusement corrompus. C'est un pays qui fabrique des fu-

sées et des satellites mais aussi un pays où huit habitants sur dix n'ont jamais voyagé plus loin que la distance parcourue par leur char à bœufs. C'est un pays d'une beauté et d'une variété incomparables, mais aussi d'une laideur hideuse comme dans les fas-fonds de Calcutta et de Bombay. C'est un pays où le sublime côtoie le pire que le monde puisse offrir, où les extrêmes apparaissent encore plus émouvants, plus humains et finalement plus attrayants que partout ailleurs.

Ce n'est pas par hasard qu'on vit dans un bidonville

L'existence de très nombreux bidonvilles en Inde n'est pas dû au hasard. Les raisons qui forcent les gens à y vivre sont nombreuses: manque de nourriture, manque d'emplois, chômage chronique, salaires incroyablement bas, l'inévitable travail des enfants, l'impossibilité de faire des économies, les dettes qu'on ne peut jamais rembourser. l'exploitation menée par les Zamidars (chefs locaux), les calamités naturelles, etc. Voilà les principales raisons qui expliquent pourquoi la population quitte les zones rurales pour émigrer dans les villes et essayer de survivre.

Le bidonville particulier que Lapierre appelle «La cité de la joie» constitue peut-être la concentration la plus dense d'êtres humains sur la planète: 200000 habitants par km^2. On y compte moins d'un arbre par mille habitants, pas une seule fleur, papillon ou oiseau, si ce n'est des vautours et des corneilles. Les enfants du lieu ne savent même pas ce que c'est qu'un buisson, une forêt ou un marais. L'air est tellement surchargé de dioxyde de carbone et de sulfure que la pollution tue au moins un membre de chaque famille. Les hommes et les animaux y vivent dans une vraie fournaise pendant huit mois par année, jusqu'au moment où la mousson transforme leurs rues et ruelles en lacs de boue et d'excréments. C'est un endroit où la lèpre, la tuberculose, la dysenterie et toutes les maladies de la malnutrition réduisent l'espérance de vie au niveau le plus bas du monde. «La cité de la joie» est le lieu de prédilection de la pauvreté la plus aiguë. Neuf habitants sur

dix ne disposent même pas d'une roupie par jour pour acheter du riz. Le bidonville décrit dans *La cité de la joie* est un monde en soi.

Vivre dans un bidonville c'est tout autre chose que simplement d'y aller voir. Le visiteur occasionnel ne voit pas grand-chose de l'intensité des souffrances et de la misère qui s'y cachent. Posez la question à Paul Lambert, il vous le dira: «une sympathie qui ne serait qu'émotion en faveur des pauvres qui y vivent ne se compare pas avec une sympathie active qui se concrétise en gestes d'amour. Mère Teresa mieux que tout autre serait à même d'expliquer tout cela.

«La cité de la joie» n'est pas une fiction

Le récit que Lapierre fait de la vie à Anand Nagar n'est pas fictif. Il décrit la réalité avec minutie. C'est l'histoire des gens du lieu avec leurs souffrances, leurs luttes, leur solidarité, leurs espoirs jusqu'à leur dernier voyage dans la tombe. Impossible de lire ce livre en restant insensible. C'est bien sûr un livre dérangeant: il révèle toutes les dimensions de la vie dans les bidonvilles. Il provoque l'émotion et pousse à l'action. On pourrait étudier ce livre de divers points de vue: social, religieux, économique, politique, etc. Je me contenterai d'en décrire la dimension missiologique.

Une bonne missiologie

Une réflexion à ce sujet serait incomplète si elle ne mentionnait pas la mission du Père catholique Paul Lambert et celle de Mère Teresa à Calcutta. Si le Père dont parle Dominique Lapierre est totalement inconnu, la Mère Teresa a stupéfié le monde par son ministère incroyable au service de l'humanité.

Mission et Inculturation

La mission n'est pas l'affaire des hommes mais celle de Dieu. Le point culminant de cette mission c'est l'incarnation. La mission de l'Église ne fait que refléter la mission de notre Seigneur Jésus-Christ dans ce monde de péché, de souffrance, d'échec, d'oppression, de pauvreté et d'exploitation. La mission est une tâche très difficile car elle est une entreprise d'amour de notre Seigneur envers un monde de souffrance et de maladie.

Quand on découvre la mission de Paul Lambert, ce prêtre catholique extraordinaire, on se voit obligé de repenser sa propre mission. Souvent la religion des missionnaires a consisté à recruter de nouveaux convertis. Elle a rarement été une mission d'amour et d'entraide. Le zèle missionnaire s'est souvent transformé en zèle persécuteur. L'histoire de la mission chrétienne, comme celle de n'importe quelle religion, permettrait de le prouver.

Dans ce pays à prédominance hindoue, l'activité missionnaire chrétienne remonte, pour certaines parties de l'Inde, aux premiers siècles de notre ère. Ce vaste sous-continent a donc fait l'expérience de la mission sous diverses faces. Il a connu d'innombrables types d'action missionnaire, mais rarement une mission caractérisée par l'amour. Il serait toutefois injuste d'ignorer les instances missionnaires qui se sont voulues le reflet de l'amour de Dieu, dans le service qu'elles ont accompli et qui ont porté sur leurs épaules le fardeau des multitudes souffrantes. Ils sont malgré tout nombreux les missionnaires à avoir été sensibles aux souffrances du peuple indien, et cela s'est souvent traduit par des actes très concrets.

Mais d'autres religieux, hommes et femmes, envoyés dans ce pays, confrontés aux problèmes d'un monde tellement troublé, n'ont pas toujours tenu le coup et se sont retirés dans des monastères au sommet des montagnes ou dans une station missionnaire. Mais dans le cas précis, Paul Lambert s'est identifié avec le monde de l'humanité souffrante. Pour lui, sainteté et service sont inséparables. Sa religion est faite de participation passionnée à la vie de l'Esprit. Elle est intensé-

ment pratique et dynamique. Ce prêtre s'est montré sensible aux peines des pauvres et des opprimés. On pourrait résumer son action de la façon suivante:

— *C'est une mission faite d'action.* La mission de Paul Lambert est une mission d'amour transposée en actes. Sa mission n'est pas simplement une façon de se conformer intellectuellement à un certain dogme ou à une piété cérémonielle, mais une aventure spirituelle, qui se traduit en actes. Sa mission n'est pas de nature théologique mais pratique. C'est exactement ce qu'il fallait dans un monde torturé et malade, aliéné par la douleur et le doute, plein de souffrance et de misère.

— *C'est une mission faite de participation dynamique.* La mission du Père Lambert est une participation dynamique à la vie et à la lutte de la population des bas-fonds de Calcutta. Cette mission n'a rien d'une entreprise de prosélytisme. Elle se veut participation à toute la vie des gens pour comprendre l'ampleur de leur lutte et leur désir d'échapper à l'oppression et à l'exploitation.

— *C'est une mission d'identification.* Paul Lambert n'est pas un missionnaire qui se confine au cadre limité et sécurisant d'une institution établie. Il s'est identifié avec les pauvres. Il vit avec eux, mange leur nourriture, participe à leurs souffrances, attrape leurs maladies et partage leurs raisons de se plaindre. Il s'est mis littéralement dans leur situation, a découvert l'ampleur de leurs souffrances et partage leurs espérances.

— *C'est une mission faite d'obéissance.* La mission du Père Lambert est marquée par sa volonté d'obéissance à la volonté de Dieu dans une situation donnée telle qu'elle est vécue dans le bidonville. Il ne se fonde pas sur sa propre sagesse mais se sent totalement dépendant de Dieu, en partageant la disposition d'esprit du Christ et en souffrant pour les autres.

— *C'est une mission faite d'admirable dévotion au Christ.* C'est sa dévotion au Christ qui a donné au Père Lambert sa force et son espérance. Quelles que soient ses préoccupations, il n'abandonne jamais sa dévotion au Christ à qui il a consacré sa vie. Cette dévotion est faite d'amour authentique. Il

supporte tout en silence, subit la perte de tout, en s'offrant joyeusement au service du Christ. Sa vie de prière[1] et de contemplation est un exemple.

— *C'est une mission d'amour.* Ce n'est pas par simple fidélité au devoir que Paul Lambert s'est senti appelé à être le pasteur des plus pauvres. Son cœur est plein d'amour et il se préoccupe constamment des plus démunis dans la situation misérable des bas-fonds. Un missionnaire n'est pas seulement un travailleur social. Paul Lambert et Mère Teresa l'ont bien montré. Quand on travaille dans des circonstances inhumaines, il est impossible de tenir le coup, à moins d'être animé par l'amour. D'ailleurs les gens ont davantage besoin d'amour que d'assistance matérielle. L'amour du Christ apparaît comme une transparence dans la vie de ce prêtre. La mission n'est pas pour lui un exercice intellectuel ou un discours théologique, mais une démonstration du commandement de Dieu d'aimer par des actes concrets.

— *C'est une mission qui consiste à comprendre et à apprendre.* Leur mission n'est pas aggressivement évangélique. Quand l'évangélisation se fait aggressive, on n'y trouve aucune trace d'amour et d'humilité. C'est en fait le contraire de la volonté de Dieu. La mission de Lambert ne consiste pas à christianiser ni à promouvoir la langue sacrée de l'Inde, le sanscrit. Au contact des habitants les plus pauvres des bidonvilles, *il a appris*, dans son ministère, quelques-unes des plus belles qualités humaines. Aucune trace d'orgueil ou d'aggression chez Lambert. Il a découvert la richesse des pauvres et en a tiré un enseignement. C'est ce que Lapierre décrit si bien dans son livre.

Il a appris la capacité d'aimer : la pauvreté matérielle n'ôte jamais à qui que ce soit la capacité d'aimer.

Il a aussi appris le désir de partager : l'égoïsme n'a aucune place dans un monde non-matériel. Malgré leur pauvreté matérielle, les pauvres d'Anand Nagar ne se sont jamais départis d'un esprit de partage avec les autres, malgré le peu qu'ils possèdent. Ce sont les pauvres qui donnent le plus facilement.

Il a appris ce qu'est la solidarité. L'individualisme n'a au-

cune place dans un bidonville. Il y règne, au contraire, le souci des autres et l'appui mutuel.

Il a également appris la tolérance. Anand Nagar est une agglomération de gens de toutes croyances et de toutes castes: Hindous, Bouddhistes, Musulmans, Sikhs et d'autres encore. Ils ont appris à être tolérants en face de tous les credos et de toutes les castes. On n'y trouve aucune dispute religieuse ou guerre de religions, mais au contraire une compréhension des valeurs de l'humanité et le respect des autres.

Il a aussi appris la joie: il existe une joie caractéristique dans le cœur des pauvres. Cette joie, on ne réussit jamais à la leur arracher. C'est une joie qui jaillit de très profond. Les gens savent qu'ils ne vivent pas seulement de pain. Quoi qu'il puisse leur arriver, ils continuent à vivre avec une énergie et une vigueur constamment renouvelées.

Il a enfin appris l'espérance. Partout à Anand Nagar les gens marchent à travers la vallée de l'ombre de la mort, mais ils ne craignent aucun mal. Ils gardent toujours de l'espoir.

La mission: dans quelle direction?

Quand on lit le livre *La cité de la joie*, on est obligé de repenser sa façon de concevoir la mission. Quels devraient être la nature et le contenu de la mission en Inde aujourd'hui? Nous avons certainement une mission dans ce monde souffrant, monde de pauvreté, de misère, de maladie et d'exploitation. La description de la misère à Calcutta n'est finalement qu'un bref regard lancé sur la souffrance du monde aujourd'hui.

Nous nous voyons obligés de repenser au sens qu'il faut donner aux paroles de Jésus: « Allez, et faites des disciples... » L'entreprise missionnaire chrétienne a besoin d'être réévaluée dans ses méthodes et ses buts. Il nous faut réexaminer la réponse que nous donnons à cet ordre missionnaire pour répondre aux réalités concrètes de la situation du monde aujourd'hui. L'amour en action: voilà la seule bonne réponse devant un tel défi. Mais elle coûte cher. Sommes-nous prêts à

en payer le prix? La mission n'est pas un sujet dont on discute, c'est un plongeon dans l'action. Elle ne consiste pas à faire de la théologie à distance, loin de la réalité, mais elle est une théologie pratique. Nous avons besoin de replacer nos théologies — qui inspirent notre missiologie — dans le contexte de l'existence humaine et des problèmes humains. La mission ne nous appartient pas, elle est la mission de Dieu. Sachons adapter notre vision à celle de Dieu, spécialement dans la situation telle qu'elle est vécue en Inde.

Gana Nath DASH

Note

[1] Voici une très belle page du livre *La cité de la joie*:

La prière! Depuis des années, Paul Lambert commençait chacune de ses journées par une heure de contemplation. Qu'il fût dans un avion, dans un train ou une chambrée d'ouvriers immigrés, il faisait le vide, se tournait vers Dieu, s'abandonnait en lui pour se laisser interpeller. Ou pour dire simplement à son Créateur: «Me voici, je suis là, à ta disposition.» Il aimait aussi ouvrir les Évangiles au hasard et s'arrêter sur une phrase. Par exemple: «Sauve-moi je péris», ou «De toi vient le salut», ou «Ta présence est dans cette joie.» Il décortiquait chaque mot, chaque syllabe, les retournait dans tous les sens, nourrissant sans cesse sa méditation. «C'est une gymnastique de l'esprit qui m'aide à faire silence, expliquera-t-il, à trouver le vide en Dieu. Si Dieu a du temps pour m'écouter, il en a forcément pour m'aimer.»

«Seigneur me voici, c'est moi Paul. Tu sais Jésus, que je suis un pauvre, alors aie pitié de moi. Tu sais que je ne suis pas venu ici pour accumuler des grâces. Je ne suis pas non plus venu pour les autres. Je suis là pour toi, gratuitement, pour t'aimer. Jésus, mon frère aîné, Jésus mon Sauveur, je suis arrivé les mains si vides au fond de ce bidonville que je ne peux même pas célébrer le repas commémorant ton sacrifice. Mais tous les hommes aux yeux baissés, au visage tuméfié, tous les innocents martyrisés de ce lieu de souffrance ne commémorent-ils pas ton sacrifice tous les jours? Aie pitié d'eux, Jésus d'Anand Nagar.

«Jésus de la Cité de la joie, toi l'éternel martyrisé, toi la voix des hommes sans voix, toi qui souffres à l'intérieur de tous ces êtres, qui subis leur angoisse, leur détresse, leur tristesse, mais toi qui sais t'exprimer à travers leur cœur, à travers leurs pleurs, à travers leurs rires, à travers leur amour. Jésus d'Anand Nagar, tu sais que je suis là simplement pour partager. Pour que nous puissions te dire ensemble, eux et moi,

que nous t'aimons. Toi et ton Père, le Père de miséricorde, le Père qui t'a envoyé, le Père qui pardonne. Et te dire aussi à toi qui es la lumière, le salut du monde, qu'ici, dans la Cité de la joie, nous vivons dans l'obscurité. Alors, toi qui est notre lumière, Jésus, nous avons besoin de toi. Sans toi nous sommes perdus.

« Jésus d'Anand Nagar, fais que ce bidonville mérite son nom, qu'il soit vraiment la Cité de la joie. » (p. 80)

Gana Dash est né dans une famille brahmane hindoue dans le nord de l'Inde. Touché à 20 ans par la grâce du Christ, il entreprend des études de théologie dans le cadre de l'Université de Serampore. Sa licence obtenue, il enseigne au South India Biblical Seminary à Bangarapet. À Genève depuis trois ans, il prépare un diplôme en théologie œcuménique à la Faculté de théologie de Genève et l'Institut de Bossey.

Revue de livres

Témoignage évangélique en Afrique du Sud

Analyse critique de la théologie et de la pratique évangélique par les évangéliques eux-mêmes

Éd. du Soc, 1987

45 pages.

Un livre, un cri

Lire cette brochure est une chose, l'apprécier dans sa complexité en est une autre. Celui qui écrit ces lignes a été vivement interpellé par sa lecture. Pourtant il n'a jamais été en Afrique du Sud. Il n'est pas sûr non plus que cela changerait quelque chose, car il faudrait habiter longtemps dans les villes, avoir la peau noire pour vivre au quotidien. Mais trop de témoignages d'origines diverses (A.C.A.T., témoignages individuels de Blancs et de Noirs, C.O.E., évangéliques anglais...) convergent pour attester des injustices du gouvernement de Pretoria, injustices particulièrement ressenties et visibles dans les zones urbaines noires (townships), où les Noirs doivent porter des «pass» dans leur propre pays. Nous choisissons de transmettre de très nombreux extraits de cette brochure, car en définitive, elle est adressée aux évangéliques d'Occident, pour les renseigner sur certains méfaits riches d'informations pour la missiologie, et pour révéler certaines «hypocrisies» de nos pratiques sans faire le jeu du calomniateur.

Cette brochure est un cri, un cri aux évangéliques, un cri d'évangéliques qui souffrent. Cette brochure est à lire en même temps que celle du *document Kairos*, et qui porte comme sous-titre *Défi à l'Église, commentaire théologique sur la crise politique en Afrique du Sud.*[1]

Des sœurs presque jumelles nées dans la misère

En fait, ces deux brochures sont quasiment des jumelles. Le document *Kairos* a vu le jour en juin 1985, au cœur de Soweto, sans que l'on sache qui en a été la cheville ouvrière. C'est au cours d'une troisième rencontre, composée de plus d'une trentaine de personnes, théologiens, chrétiens et quelques responsables d'Église, qu'un texte fut proposé. Le comité de travail publia ce premier texte le 13 septembre. *Kairos* est, selon le document, l'heure de vérité pour l'Église «jaugée à sa juste valeur», «une véritable 'visitation' divine». Les chrétiens ont décidé de «ne pas mâcher» leurs mots pour s'élever contre les fruits néfastes de deux théologies, celle « de l'État» et celle «de l'Église», et pour affirmer la nécessité d'une «théologie prophétique». Comme le dit la conclusion, «ce document n'a rien de définitif»; il est «une voie dans laquelle Dieu nous conduit à ce moment de l'histoire». Les signataires, effectivement issus de toute dénomination de la chrétienté, révèlent un bon tiers de noms qui ne sonnent, à nos oreilles, ni anglais, ni néérlandais.

Issus du même contexte socio-politique, le document *Témoignage évangélique* formule une réponse du même type que le document *Kairos*; d'ailleurs il s'y réfère. Le document des chrétiens évangéliques d'Afrique du Sud part en guerre contre la «théologie du statu quo» («Théologie de l'État») et parle de repentance et d'engagement. C'est l'atmosphère d'impuissance face aux exigences de l'annonce de l'Évangile dans le climat violent et face à la tyrannie du gouvernement «chrétien» de Prétoria qui a été à l'origine de ce manifeste. *Témoignage évangélique* a été rédigé après huit mois de travail, défiant «la brutalité du système», lors de l'état d'urgence. Impuissance devant «la brutalité légale des forces de sûreté» qui «arrêtaient même des enfants de huit ans» (ce qui est amplement confirmé par l'A.C.A.T. encore aujourd'hui), impuissance devant un Évangile contredit par la pratique et le silence de ceux-là mêmes qui organisent de grandes campagnes d'évangélisation, ainsi que par les principales dénominations évangéliques... Les évangéliques de ce document ont subi «les brutalités des chrétiens blancs d'Afrique du Sud»; ils ont ainsi «été appelés 'communistes'» parce qu'ils résistaient à l'apartheid. Ils se nomment «évangéliques préoccupés» (p. 32) et ont choisi de nous faire part de leurs préoccupations.

Au nom de la Bible lue par les Blancs

Le théologien anglais John Stott affirme que la théorie des races de Hitler liée à l'anti-sémitisme et celle qui se rattache à l'apartheid en Afrique du Sud sont une seule et même théorie. Cette théorie invite une race déterminée (bien qu'il n'en existe aucune qui soit 'pure'), à toujours gouverner et forcément à en exploiter une autre — au nom de soi-disant principes tirés de la Bible et de la science! Cela va à l'encontre d'une société inter-raciale avec des chances égales pour les peuples et une diversité culturelle possible grâce à une tolérance mutuelle.[2]

Le mot «évangélique» est défini «au sens large»; il comprend les groupes et Églises charismatiques et pentecôtistes. Il est également fait référence dans le document aux évangéliques issus de l'entreprise missionnaire ligotés par l'Occident, incapable de dénoncer les injustices. *Témoignage évangélique* se lit comme une lettre d'évangéliques noirs des zones urbaines noires d'Afrique du Sud, aux évangéliques occidentaux européens et américains, pour leur montrer qu'il existe une injustice évangélique exportée et maintenue en Afrique du Sud.

Des yeux neufs, mais lesquels?

Nous ne connaissons pas exactement l'histoire de la rédaction de ce document et nous confessons volontiers une certaine méfiance habituelle devant le processus d'élaboration des documents. Certaines phrases comme celle de la page 19: «Ce sont les missionnaires et les théologiens racistes du colonialisme occidental et de ses Églises qui ont développé cette idée pour maintenir la domination et l'impérialisme occidentaux» nous semblent faire écho à la démarche que nous retrouvons toute formulée dans un rapport issu de la comission «Faith and Order» et du «Programme to Combat Racism» de 1975: «Être préparé à aller où sont les victimes du racisme, et de s'engager avec eux dans le dur combat contre l'oppression et dans les situations de crise». Nous retrouvons certaines formulations marxistes, même si le C.O.E. précise en 1975 que «l'utilisation de concepts marxistes n'implique pas l'attachement au marxisme en tant que système» (p. 11 et 20 du livret *Racism in Theology, Theology against Racism* — report consultation, World Council of Churches, Geneva).

Nous partageons toutefois la conviction du C.O.E. lorsqu'il écrit: «il est difficile de témoigner ensemble puisque les puissances de ce monde favorisent les divisions», ce qui implique «la participation au combat des déshérités pour leur libération» (pourvu que l'on précise les moyens), et la nécessité de faire connaître l'Évangile à ceux qui ne l'ont pas entendu ou qui «n'ont pas pu le reconnaître comme bonne nouvelle» car ces derniers «sont les victimes d'un ordre économique et d'une répartition des pouvoirs injustes... privés de la connaissance de la sollicitude particulière de Dieu à leur égard.» (*La Mission et l'Évangélisation, affirmation œcuménique*, p. 11, 12 et 14).

Pour ces évangéliques signataires du document, le régime sud-africain est «l'exact opposé de ce qu'évoquait Paul» dans Romains 13:3-4; il est «un régime terroriste» qui «légalise le mal et punit les gens qui font le bien», qui «permet que notre peuple soit arrêté, torturé, emprisonné et exécuté pour avoir œuvré pour un ordre plus juste» (p. 19). Pour eux, «les chrétiens sont la conscience critique du monde» (p. 20) et Jésus-Christ «nous invite à changer radicalement les structures de notre société». Les auteurs pensent que les évangéliques occidentaux «invitent à saper et à condamner les gouvernements 'communistes'», «au point de louer tout régime anticommuniste, aussi pervers et corrompu soit-il» (p. 20 et 26). Toutefois, «s'il est permis de s'opposer aux gouvernements 'communistes', il doit aussi être possible de condamner et renverser le régime raciste de l'apartheid» (p. 20). Il s'agit, pour eux, de bien comprendre le contexte de Romains 13 avant d'en déduire «une obéissance aveugle à tous les systèmes pervertis». Ces évangéliques noirs savent que bien des leurs ne sont pas de leur persuasion, spécialement les «bons élèves de missionnaires racistes» (p. 18), qui se plient au statu quo, qui correspond à la doctrine de l'État. Ils se soumettent au principe de «la ségrégation des races, qui relève de l'ordonnance de la création telle que la voient les Églises réformées afrikaners» et telle qu'elle est instituée par la législation de l'apartheid (p. 18).

Pour une culture marquée par l'intégration et le respect

Les occidentaux engagés dans la mission (l'auteur de cette recension en fait partie) sont interpellés lorsqu'ils disent avoir méconnu «la nature oppressive» de leur culture, considérant «toujours les Noirs comme un «terrain d'évangélisation» et les Blancs comme les

tenants de la vérité et de la civilisation...». Nous ne voyons pas la poutre qui consiste à identifier «civilisation chrétienne occidentale ou culture capitaliste et foi chrétienne ou exigences de l'Évangile» (p. 26). Et les signataires de conclure: «Nous sommes convaincus que la culture capitaliste occidentale est devenue l'idole de ces groupes, le dieu qu'ils adorent» (p. 27), promouvant ainsi les investissements dans leur pays.

Pour une évangélisation qui appelle à une repentance universelle

Le deuxième message que nous pouvons recevoir est que «le conformisme des évangéliques influencés par l'Occident est encore plus manifeste dans la structure de leurs Églises, de leurs organisations et de leurs mouvements» (p. 24). Ce qui est dénoncé est un «contrôle des Blancs» dans les dénominations évangéliques noires. Les évangéliques noirs se sentent incapables «de prêcher l'Évangile conformément à leurs besoins. Car traiter le conflit comme Dieu les y invite revient à s'attirer les foudres du groupe blanc qui les domine.» (p. 25). Là encore, l'argent — dont Christ nous a parlé — joue certainement un rôle.

Nous avons honte... et nous voulons changer

Leur conclusion est la suivante: «Nous avons honte des structures de notre confession, qui en même temps nous mettent en accusation». Autrement dit «nous sommes écœurés par l'hypocrisie de ces groupes» qui dénoncent les autres sans se remettre en question, «silencieux... sur la violence nécessaire pour maintenir ce régime» (p. 26). Les évangéliques occidentaux sont, selon eux, «les bénéficiaires» de systèmes corrompus et «condamnent des responsables d'Églises prophétiques, tels l'évêque D. Tutu, A. Boesak...» (p. 27). Ainsi, «la tendance conservatrice des évangéliques... sert plutôt le diable que notre Seigneur Jésus-Christ. Elle met en accusation la tradition évangélique. Nous couvrant de honte, elle rend difficile la propagation de la foi évangélique...» (p. 27).

Ces évangéliques concernés veulent changer le système de l'apartheid, car «salut et changements sociaux, pour eux, sont inséparables» (p. 28). Le sectarisme, le dogmatisme, le purisme orgueilleux et méprisant, le salut strictement personnel et intérieur, une cer-

taine «théologie hermétique» liée à un «anti-œcuménisme» typique des évangéliques sont dénoncés d'un même mouvement. La sérénité et la gravité des propos frise la calomnie, mais parle quand même, parce que tous ces traits ne dessinent que le visage de l'«isolationnisme», «responsable de notre incapacité à exercer un ministère efficace dans une société en guerre» (p. 30). Donc «il faut que nous œuvrions à davantage de coopération œcuménique, pour satisfaire aussi bien les besoins spirituels que les besoins sociaux de tout le peuple sud-africain.

Le document parle aussi du malaise face à des campagnes d'évangélisation «dans le monde entier», «mises sur pied par les Blancs» dont les motivations conscientes ou non viseraient à pousser les Noirs à la soumission au système oppressif d'Afrique du Sud, à dissuader les Noirs de voler leurs patrons qui les sous-payent, à formuler des revendications au sujet des salaires, ou à combatre le «terrorisme» ou le «communisme»... Des exemples d'évangélisation de masse, utilisés à des fins de propagande gouvernementale en faveur de l'apartheid, par des chaînes de télévision, ont fait de Dieu le dieu du matérialisme, déclarant le capitalisme «béni». Ceci, selon eux, «blesse les Noirs de ce pays» (p. 33).

La foi à partir de l'impuissance

Ce document me rappelle les débuts du mouvement anabaptiste, ou le début d'autres mouvements de protestation chrétiens, qui forgeaient leur théologie à partir d'une situation de dominé, d'impuissance politique, interpellés qu'ils étaient par «la révolte des paysans» noyée dans le sang en 1525. Eux aussi insistaient sur la nécessité d'un salut pour tout l'être et pas seulement pour l'âme. Ils durent se réfugier dans la clandestinité. Eux aussi, avaient protesté pour être des témoins de l'Évangile, pour l'honneur de Dieu qui était devenu «le dieu des oppresseurs» comme en Afrique du Sud où l'Église est devenue une «institution... utilisée... pour que les Noirs lui restent soumis» (p. 35). Les Anabaptistes aussi, éclairés par la bonne nouvelle de la paix, avaient dégagé des enseignements du Christ les voies non-violentes comme moyen d'action pour plus de justice et comme moyen d'évangélisation. Ils refusaient de se rallier aux guérillas de l'époque ou de se mettre au rang de ceux qui persévéraient dans des systèmes injustes.

Nous soulignons la disposition pratique adoptée par ces évangéliques courageux d'Afrique du Sud : « Notre foi n'est pas aussi conservatrice que notre pratique de cette foi » (p. 36). En effet, qu'il s'agisse de l'approche calviniste (dont les Églises réformées afrikaners devraient être héritières) ou « anabaptiste », des Écritures, en matière d'éthique sociale ou de missiologie, il est prévu — sans que cela soit beaucoup enseigné malheureusement ! — qu'il faille résister à un gouvernement injuste et tyrannique, avec respect, mais fermeté. Il existe un devoir d'insoumission lorsque l'allégeance envers les autorités humaines entre en contradiction avec celle que nous devons à Dieu. La tradition calviniste parle même d'un droit à l'insurrection.[3]

Des solutions de remplacement, des vraies

Si nous nous accordons pour dire, avec les rédacteurs de cette brochure, qu' « il faut une exigence radicale de changement », un repentir, il est alors nécessaire de trouver des solutions de remplacement pour lutter contre ce mal. Le « changement de comportement », « l'appel à un changement radical pour en finir avec le péché » (p. 38) peut permettre la mise en place de systèmes tout aussi pervers. Il ne fait aucun doute que c'est avant tout une histoire de pouvoir, d'argent et de niveau de vie, mais la seule référence, dans le texte, à Luc 4 : 18-19, qui fait mention de l'« Esprit du Seigneur », suffit-elle pour proposer une solution de remplacement à l'idéologie sous-jacente à l'apartheid ? Jésus, selon notre lecture, invite à vivre un système économique que l'Église primitive a voulu vivre, et dont le Seigneur avait déjà précisé les axes principaux en Lévitique 25, Exode 21 et 23, Deutéronome 15 et 31 : « l'année de grâce » (Luc 4 : 18 et Ésaïe 61 : 1) qui se réfère à l'année sabbatique et à l'année du Jubilé : le sol mis au repos, les dettes remises, les esclaves affranchis, la redistribution des terres tous les 49 ans... Un rêve ? Démonstration d'amour peu « sensée » ? Un rêve qui devrait au moins interpeller ceux qui se réclament du Christ, « nés de nouveau » ! C'est un appel à une sérieuse remise en question générale, sans avoir les tares détestables du capitalisme, ni celles du communisme. Mais encore faut-il que les puissants et les riches dont parle Jacques et Jésus y consentent. Nos définitions de la « justice » ne correspondent pas au plan divin du Dieu de l'Alliance. « La loi aurait pu conduire à la suppression de la pauvreté permanente », écrit Jean-François Gotte dans un excellent article paru récemment.[4]

Pour une repentance et une action intelligente

Le Seigneur s'intéresse aux relations longues, et ne nous invite pas à remédier seulement aux symptômes de ce dont on souffre. L'appel à la repentance et la non coopération à l'idolâtrie restent les armes les plus efficaces dans ce sens. Nous sommes si loin de saisir l'étendue du problème et la variété des solutions. Sans justice il n'y a pas de paix. Que penser d'administrations régionales multiraciales, comme l'a proposé le chef Nuthulezi, ministre du Kwazulu? Il reste à savoir ce qu'il y a derrière les mots. Nous préférerions entendre parler d'«inter-racial». Nous savons aussi qu'il sera difficile de trancher la question de la distribution des terres en Afrique du Sud, la question des investissements si fructueux — et pour cause — des banques en Afrique du Sud. Nous ne doutons pas que d'autres, peut-être tout aussi redoutables, sauront profiter économiquement du blocus économique ou chercheront à mettre en place une nouvelle ségrégation, idéologique cette fois-ci, profitant d'un pays déstabilisé. Et nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que *Témoignage évangélique* est un pas dans le sens de «la guérison du pays» (II Chroniques 7:23).

Nous nous joignons à la condamnation de la pratique de l'apartheid, en tant que système séparant les races au lieu de les intégrer, et promouvant un développement économique et politique séparé tout en laissant aux Blancs le contrôle de la situation et les postes clefs du pays. Quelque part la croix doit rendre possible à des Noirs et à des Blancs de manger ensemble, de vivre la nouvelle humanité, dans le respect des différentes cultures. Quelque part se lèveront bien des hommes, des femmes qui auront la vision d'un monde réconcilié. Martin Luther King, lui, a osé se lever devant 250000 personnes le 28 août 1963. Nous prions pour le «ministère de la réconciliation» qu'auront ces «artisans de paix» suscités par Dieu. Nous dénonçons l'injustice de ceux qui, se déclarant «chrétiens», font acception de personnes et méprisent les faibles — bien qu'ils se glorifient de leur donner du travail!

«Nous sentions que notre théologie était insuffisante pour répondre à la crise à laquelle nous étions confrontés», dit l'introduction. Toutefois, stigmatiser la position évangélique occidentale comme le font les auteurs du document, nous paraît abusif sans être malheureusement totalement erroné. La réflexion missiologique en tirera quelques leçons. Ces évangéliques confessent: «nous avons malheureusement trahi notre foi», «il faut que nous nous repentions

et que nous exercions notre ministère conformément à notre vocation» (p. 40). En accord avec eux, nous dirons que si le salut ne se confond pas avec une libération politique, il a des répercussions immédiates; il est en tout cas nécessairement et directement lié à la vie politique, appelant un péché pécher, de quelque sphère qu'il soit. Toute réduction sur ce plan n'a fait, dans l'histoire, que trop de morts. Le chrétien évangélique doit pouvoir dire cela, et chercher à le vivre sans être utopiste ou humaniste.

Les signataires de *Témoignage évangélique* semblent conscients des heurts possibles avec l'appareil législatif en prêchant le même sermon aux Blancs et aux Noirs, en désobéissant éventuellement aux lois, et en dénonçant ouvertement dans leurs prédications «les péchés de discrimination et d'apartheid», le péché d'oppression et d'exploitation, le péché d'hypocrisie qui consiste à mépriser les pauvres et à honorer les riches (réf. à Jacques 2 et Actes 10:34). Les autorités de Pretoria se disent «chrétiennes» jusque dans leur constitution, ne l'oublions pas. Ces évangéliques dénoncent donc une «moralité biaisée»; la prédication, elle aussi, est biaisée, et les messages s'adressent plutôt à certaines catégories de péchés laissant de côté les «péchés structurels, institutionnels». Ils dénoncent qu'il ne soit fait allusion dans les prédications qu'à des conflits entre tribus et non «entre Blancs et Noirs», «entre missionnaires blancs et pasteurs noirs» (p. 39). «Nous condamnons le péché sous toutes ses formes: personnelles, collectives et structurelles». Nous invitons les hommes à se repentir...» (p. 37). La repentance ne peut faire l'économie d'un nouveau travail d'exégèse de Romains 13, en harmonie avec les écrits apostoliques et les Évangiles. Ceux qui souffrent ne lisent apparemment pas l'Évangile de la même manière que ceux qui sont «tranquilles». La spirale de la violence bouscule parfois l'herméneutique et la pratique des évangéliques. C'est là un des rares bienfaits d'une chose exécrable et haïssable. Lorsqu'on est du «mauvais côté», elle nous met devant l'essentiel.

Quelques réticences

Deux éléments nous dérangent toutefois: l'un est la quasi absence, dans ce document, de références à la haine des Noirs pour les Blancs et des moyens d'endiguer la haine et la vengeance en la canalisant par l'amour des adversaires, par des moyens d'action non-violents; l'autre est qu'il n'est pas fait référence à l'exclusivité des

moyens non-violents pour mener cette bataille contre le système de l'apartheid. Tout juste devine-t-on que le moyen envisagé est la prédication, l'appel à la repentance au sujet des lois injustes de l'apartheid, une éventuelle désobéissance civile au sujet de la liberté pour un Noir de prêcher à un public blanc. Est-ce bien uniquement la réconciliation qui est visée...? Nous ne sommes pas aussi persuadés que le C.O.E. que le gouvernement sud-africain, qui «représente l'intérêt de ceux qui l'ont élu», ne puisse pas faire «l'expérience d'une conversion, ou d'un changement de cœur» comme le dit le document *Kairos* (p. 19). La peur que le régime devienne plus tyranique est certes réaliste. Mais que faisons-nous de l'espérance? Faut-il toujours envisager des solutions dictées par la peur?

Venant du C.O.E., plus de clarté sur certains points faciliterait les échanges théologiques et éventuellement des coopérations ponctuelles avec le monde évangélique! Dans ce cas, il faudra développer, même pour des personnes politiquement faibles, une politique de non-violence quels que soient les excès de l'ordre établi.

Enlève la poutre, ensuite va

Ce document nous rappelle que nous avons un combat à mener dans nos nations et nos Églises francophones, pour que nos paroles soient crédibles, car nous avons nos racismes à confesser, nos difficultés à intégrer des populations différentes dans nos Églises locales, nos réticences à inviter l'immigré à notre table, nos résistances aux changements et nos soutiens implicites au statu quo, nos condamnations des mariages inter-raciaux, nos précarités égoïstes dans nos législations du droit d'asile (et qui nous permettent de maintenir nos niveaux de vie), nos timidités dans la participation effective aux mouvements de soutien aux prisonniers de conscience... Nous sentons les idées du Front National séduire les consciences..., jusqu'à rendre suspect tout article qui traite de l'apartheid.[5]

Une dernière remarque: même si la mauvaise traduction de ce document n'en rend pas aisée la lecture, elle ne devrait retenir personne de se le procurer et de le diffuser largement dans les deux hémisphères.

Claude BAECHER

Notes

[1] Document publié par la Compagnie des pasteurs, Genève, en septembre 1985, et traduit par le «Groupe Église» du mouvement Anti-Apartheid de Suisse. Au sujet de l'apartheid, lire aussi *Apartheid is a Heresy* (édité par John W. De Gruchy et Charles Villa-Vicencio, Lutterworth Press, Guildfort, Engl., 1983, 184 pages) et *Race No Peace without Justice,* de Barbara Rogers, — sous titré : *Churches Confront the Mounting racism of the 1980s* (Programme to Combat Racism, World Council of Churches, Geneva, 1980, 132 pages).

[2] Voir son livre *Issues Facing Christians Today*, Marshalls, 1984, p. 198ss.

[3] Voir Jean Calvin, *Institution Chrétienne IV,* ch. XX, Théodore de Bèze dans *La Confession de Foi du Chrétien* (1558). Pour une voie radicalement non-violente, la confession de foi de Schleitheim de 1527, à paraître aux éditions Sator, dans un livre biographique de Michaël Sattler.

[4] In *Fac Reflexion* (bien «évangélique»!), publié par la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-Sur-Seine, n° 6 — Octobre 1987, «la Déclaration des droits du pauvre selon le Deutéronome», pp. 2-9. Lire aussi en église l'excellente brochure *Les droits de l'homme*, Canevas d'études bibliques, numéro un, six études bibliques, de Christopher J.H. Wrigt, Service d'Entraide et de Liaison, 9 rue de la Gare, F-94230 Cachan, 14 pages.

[5] John Stott donne la possibilité d'entendre des réactions africaines devant le colonialisme français; il cite le livre *Black Skin, White Masks*, par Frantz Fanon (1952).

Claude Baecher, Pasteur de l'Église évangélique mennonite de Saint-Genis-Pouilly, Ain, France. Licence en Théologie, Maîtrise en Sciences Religieuses (Faculté de Vaux-Sur-Seine). Compléments d'études à Elkart (Indiana, U.S.A.) et Strasbourg. Enseignant à l'Institut Biblique Mennonite Européen, Bienenberg (près de Bâle, Suisse). Auteur de divers articles dans les *Cahiers de Christ Seul* (Montbéliard) et d'un livre à paraître aux Éditions Sator sur la vie et les écrits de l'anabaptiste Michaël Sattler (1527-1590).

Cent ans au Mozambique,

le parcours d'une minorité

Charles Biber
Éd. du Soc, Lausanne 1987
158 pages.

Le reportage de Charles Biber est passionnant. Tout d'abord pour ceux qui connaissent le Mozambique, qui y ont travaillé, ou ceux qui, comme ma mère, ont accompagné l'Église et ses missionnaires d'un intérêt soutenu et de leurs prières. Passionnant également pour ceux que d'autres rencontres sur d'autres continents ont marqués, comme moi-même. Indispensable enfin pour tous ceux qui essayent de comprendre les raisons profondes des frustrations politiques, des aberrations idéologiques, et de la désintégration économique de pays, qui, comme le Mozambique, après avoir longuement lutté, ont dû, tout à coup, sans préparation, sans expérience, reprendre l'administration d'un pays immense, déserté par les cadres coloniaux: 780000 km², 2000 km de côtes, autrement dit: deux Italies mises bout à bout, avec une population dix à vingt fois moins dense et un réseau de communications peu développé.

Lecture indispensable surtout pour tous les hommes et femmes de bonne volonté, chrétiens ou non, engagés pour le développement des pays décolonisés, dans le but d'y créer des espaces d'amitié, de respect social, économique et politique totalement différents de leurs contextes traditionnels.

Suivre le reportage de Charles Biber, c'est aussi accepter les ambiguïtés, en nous-mêmes d'abord et dans la société où nous sommes appelés à travailler et à témoigner, en sachant qu'elles font partie de notre vie terrestre et qu'il faut en être conscient pour pouvoir agir quand même.

L'ambiguïté que Charles Biber nous révèle tout au cours de son reportage historique est celle de la Mission blanche en période de colonisation blanche.

Les caractéristiques de cette colonisation nous apparaissent clairement. Le contrôle militaire et politique est la condition d'une exploitation économique forcenée confiée à de puissantes compagnies «imposant la corvée, chassant l'habitant des zones de production pour y exploiter à perte de vue des plantations de coton, de canne à sucre, de thé et de tabac» (p. 34). «Depuis 1899 les indigè-

nes de 14 à 60 ans avaient l'obligation morale et légale de travailler six mois de l'an pour l'État ou les Compagnies.» (p. 54) Ces dispositions furent atténuées en 1928 et supprimées peu avant l'Indépendance: «...les Africains avaient un destin d'esclaves. Ils n'avaient pas de droits. Ils avaient cependant une âme, raison pour laquelle il fallait les baptiser, et, si possible, les instruire dans la foi.» (p. 56) C'était l'attitude portugaise officielle. Celle des missionnaires suisses était différente, pénétrés qu'ils étaient du Réveil de 1815 «rattaché au méthodisme anglais anti-esclavagiste, et un arrière-fonds de Révolution française.» (p. 56)

Le travail dans les mines du Transvaal — à la différence de corvées — était rémunéré. Mais les hommes étaient séparés de leurs familles et forcés de s'intégrer «dans une collectivité compacte en régressant au stade de l'animal ou de la machine — c'est tout ce qu'on leur demande.» (p. 47)

L'ambiguïté face à laquelle la mission blanche se trouve est celle-ci: le colonialisme a besoin d'hommes robots. Mais l'Évangile qu'elle proclame dit le prix de chaque individu devant Dieu. Donc son champ d'action est clair: redonner aux hommes robotisés la conscience de leur personnalité devant Dieu et devant les hommes. Dans le monde des mineurs la mission formait une communauté sans frontières. Dans les chambres des casernes de mineurs qu'elle avait réussi à réserver pour les membres de l'Église tsonga, «le souper terminé, on descendait bancs et table, on suspendait un tableau noir et, après un chant et une prière, les leçons commençaient sous la conduite d'un instituteur formé à Rikatla: lecture et écriture en ronga et portugais.» (p. 47)

On le voit: l'ambiguïté n'est pas seulement négative. Elle affecte le régime colonial lui-même qui ne peut pas aller jusqu'au bout. Il y a un reste d'humanité qui ménage des petits espaces que les missions peuvent exploiter pour y introduire le message évangélique. On comprend la méfiance du pouvoir colonial portugais catholique à l'égard des missions protestantes. Mais il n'est pas conséquent. Il cède ici et là. Les administrateurs apparemment sans consience sont rares et leur carrière finit souvent de manière abrupte. Charles Biber rapporte l'expérience d'un missionnaire qui, face à l'administrateur, se dit: «Il y a deux hommes en lui: si je lâche, il sera déçu, car il attend de moi une certaine liberté.» (p. 105)

Nous avons parlé de *Mission blanche*. Mais le reportage de Charles Biber nous rappelle l'importance, bien plus grande encore, de la *Mission noire*: «Dans ce pays, l'Évangile a été introduit par des

Africains. Il n'est pas arrivé en Blanc avec un attirail de méthodes et un écran de traductions, mais en Noir, dans les habits de la coutume et les intonations de la langue maternelle. Il avait commencé à s'acculturer avant même de pénétrer. Cela ne l'a pas empêché de paraître neuf et étranger, comme à tous les peuples du monde.» (p. 18)

Une des caractéristiques de cette Église de 10000 membres peu avant l'Indépendance, de 30000 maintenant, concentrée au Sud du Mozambique, est de durer et de croître au milieu de convulsions politiques: «les croyants du Mozambique n'ont jamais pu s'installer.» (p. 151)

Les convulsions du temps de la conquête portugaise et les brimades d'un pouvoir méfiant à l'égard du protestantisme soucieux de former des personnes et favorable aux aspirations d'indépendance du peuple, ont préparé l'Église à s'affirmer avec autorité lors du glissement du Gouvernement du Frelimo vers un marxisme athée et dépersonnalisant. Elles ont finalement contribué à l'émergence d'un nouveau ton: «Notre civilisation, notre culture n'ont pas été édifiées à partir de rien. Elles sont basées sur les valeurs que reconnaissaient nos ancêtres et que nous avons héritées et enrichies... Ici même... l'Église protestante, qui a été un foyer de résistance au colonialisme, cultivait certaines de ces valeurs. Nous voulons reconnaître publiquement la contribution que l'Église protestante a apporté au peuple Mozambicain.» (discours du président Samora Machel, du 5 mars 1982, p. 148). S'ouvre dès lors une ère de coopération dans la différence.

Les chapitres «Eduardo Mundlane», «Les temps de la Révolte (1960-1975)» et «Avec le Frelimo (1975-1987)» retiendront l'attention. Charles Biber nous rappelle que les puissances occidentales, par leur manque de vision, ont contraint le Frelimo à rechercher l'appui militaire et politique du côté des États communistes: «Longtemps nous avons cru, écrit E. Mundlane, que les peuples du monde étaient attachés à la moralité et au bon droit, mais, ayant entrepris de soumettre notre cause à l'arbitrage des Nations Unies, aux gouvernements de chaque pays et à la presse du monde entier, nous devions bientôt comprendre que des intérêts autres que la morale et le bien-fondé de notre cause paraissaient avoir une importance majeure.» (p. 120)

Ces réflexions devraient faire réfléchir, comme aussi la réplique d'une haute personnalité du gouvernement mozambicain à un Européen critiquant l'alliance du Mozambique avec l'URSS: «Nous avons les amis qu'on nous laisse.» (p. 138)

Revenons à l'Église protestante du Sud du Mozambique et au rôle qu'elle a joué et continue de jouer dans les mutations sociales et politiques. Elle ne pesait pas lourd, remarque l'auteur: «Elle avait cependant fait des expériences d'autonomie, d'autofinancement, d'autogestion, de démocratie interne, et elle avait une vision de ce que pourrait être un pays indépendant et démocratique.» (p. 135)

Il y a cinquante ans, le missionnaire Arthur Grandjean écrivait que la jeune communauté sentait la nécessité de constituer des embryons de nouvelle société civile» — pour ne pas s'enfermer elle-même dans une religiosité stérile. (p. 110 et 111)

Cet embryon de société civile, 10000 à 20000 au moment de l'Indépendance, ne pouvait qu'être un témoin. Elle l'a été et elle le reste. C'est un sujet d'actions de grâces et d'espérance.

Merci à Charles Biber de ce reportage vivant et instructif. De plus, il est fondé, comme les sources écrites et orales consultées le prouvent. (p. 153-155)

Jacques ROSSEL

Petite chronique mozambicaine

Claudine Roulet
Éditions Zoé, Genève 1987

Cette Petite chronique d'une écriture étincelante, qui a reçu l'«Aide à la première œuvre» de la Fondation Pro Helvetia, communique les impressions d'une femme de médecin missionnaire au Mozambique de 1966 à 1976.

Le lecteur est initié tout d'abord à la beauté du pays, à ses coutumes, bientôt aux luttes et aux espoirs de la petite Église protestante du Mozambique avant l'indépendance. Le lecteur participe ensuite aux désenchantements dus à la détérioration économique et politique.

Claudine Roulet ne fait que de brèves allusions à la hâte avec laquelle le Frelimo dut prendre le contrôle d'un pays dont il n'occupait encore que le nord. Ceci explique le manque de soudure entre une armée révolutionnaire tout à coup chargée de tâches de police, des propagandistes dont les chefs ont été formés à l'idéologie de

pays socialistes et des administrateurs préparés en Tanzanie, dans les écoles du Frelimo, avec l'appui de la Fondation Ford. Les expériences de Claudine Roulet nous montrent le peu de moyens à disposition des nouveaux cadres administratifs pour faire appliquer leurs décisions. Il y a l'incompétence des idéologues, comme parachutés dans un contexte dont ils ignorent les coutumes, et celle de l'armée, sensible pourtant aux besoins de la population si le docteur en personne les explique aux soldats gardant un dépôt d'appareils médicaux. Ils le lui ouvrent!

Pour être bien comprise, cette *Petite chronique* devrait être accompagnée ou suivie de la lecture du reportage de Charles Biber, *Cent ans au Mozambique*. Les derniers chapitres de ce reportage permettent de replacer les impressions admirablement décrites, à la fois cocasses et terribles, dans leur perspective historique que la *Petite chronique* présuppose.

Jacques ROSSEL
Pully / Lausanne — Suisse

Jacques Rossel (1915) a été pasteur en Suisse romande puis missionnaire en Inde pendant 14 ans. En 1959 il devient président de la Mission de Bâle — pendant 20 ans.

Publications: de nombreux articles en allemand, français et anglais dans des revues spécialisées. 1945: *Découverte de la Mission,* Delachaux et Niestlé. 1967: *Mission dans une Société Dynamique*, Labor et Fides, repris sous le même titre en anglais et sous *Dynamik der Hoffnung* en allemand. 1987: *Chrétien en Chine populaire.* Mission de Bâle.

1965 Dr Théol. h.c. de l'Université de Berne.

1979 Dr Théol. h.c. de l'Université de Lausanne.

La recension ci-dessous a paru dans le *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation* (46 rue Vaugirard, F-75006 Paris), n° 325 de novembre 1987.

Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent

Gustavo Gutierrez
Le Cerf, Paris, Coll. «Théologies», 1987
174 pages.

On connaissait l'auteur, péruvien, pour son ouvrage présentant en 1974 les bases de la théologie de la libération.

Fidèle à ses options mais ouvert à l'évolution de la réflexion théologique dans le contexte de l'Amérique latine, il nous offre ici une lecture du livre de Job. Centrage sur l'étude biblique donc, et choix d'un texte qui ne raconte pas le geste libérateur de Dieu pour son peuple mais qui pose la question de la souffrance de l'innocent, souffrance vécue elle aussi quotidiennement en Amérique latine.

Comment parler de Dieu à partir de cette situation, telle est la question centrale de l'œuvre de Job selon lui, et cette question est un pari, un défi toujours à relever, montre-t-il dans la première partie. En réponse à ce défi, la lecture de Job offre un cheminement qui combine deux types de langage qu'il va étudier successivement: le langage prophétique (la relation entre Dieu et le pauvre) et le langage de la contemplation (exprimé dans la foi populaire et approfondi dans un combat douloureux avec Dieu mais plein d'espérance). Cheminer avec Job, c'est affirmer qu'au cœur même de la douleur humaine et de la révolte, il peut exister une foi gratuite et désintéressée, et la raison de cette foi «pour rien», c'est l'initiative libre et gratuite de l'amour de Dieu.

Ancré dans la situation douloureuse vécue sur son continent, en dialogue constant avec différents théologiens et poètes européens et latino-américains, dans un langage simple, l'auteur apporte une nouvelle contribution à la lecture du livre si dense et mystérieux qu'est le livre de Job.

Corinne LANOIR