

Sommaire

	Page
Éditorial	3
Communautés confessantes? Communautés multitudinistes? Enjeux et exigences GOTTFRIED HAMMANN	5
L'évangélisation : Courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui DAVID J. BOSCH	12
Colloque de Stuttgart Intéressante convergence sur l'évangélisation	33
Peut-on appeler « chrétiennes » les églises indépendantes d'Afrique ? S. GILLILAND	43
Mamon en mission HENRI BACHER	64
Revue de livres	76

Éditorial

Jules H. VARIDEL

Un abonné d'Afrique nous écrivait récemment (février 89): «Nous vivons quotidiennement les situations qui font l'objet de vos analyses». Si de tels propos nous permettent d'évaluer positivement la visée de *Perspectives Missionnaires*, ils redoublent le vertige que nous avons face au risque que représente la parution de chaque numéro qui part à travers le monde francophone, comme une bouteille à la mer.

Ce numéro se caractérise moins par son ouverture osée sur des questions nouvelles que par la pertinence des questions connues qu'il pose à nouveau. Leur actualité est attestée par la place qu'elles occupent dans les congrès qui se tiennent à l'initiative des Églises et d'autres organisations aux quatre coins du monde.

Toute Église, ancienne ou récente, qu'elle soit à l'intérieur du cercle œcuménique ou en dehors, liée ou non au mouvement missionnaire d'Occident, est confrontée à la question que pose Gottfried Hammann: Comment vivre à la fois comme communauté confessante et comme communauté multitudiniste, qu'il s'agisse de vivre la richesse de cette polarité au sein d'une Église ou d'éviter d'en arriver à des divisions.

En effet, les petits auditoires culturels, en situation de post-chrétienté, que connaissent beaucoup d'Églises du Nord (riches) font enfin découvrir aux Églises de la Réforme et à celles issues des Réveils ce qu'il en est d'être fortement minoritaires et dans certains cas d'être confessantes. Par ailleurs, les très grands auditoires que connaissent la plupart des Églises du Sud (pauvres) laissent lentement entrevoir à leurs dirigeants certains aspects du multitudinisme. Et que dire d'Églises, de quelque bord qu'elles se réclament, qui sont à la remorque de leaders compromis politiquement et qui perdent graduellement leur qualité de communautés confessantes pour devenir des Églises jouissant d'une reconnaissance officielle et parfois des avantages qui l'accompagnent?

Autrefois les organisations missionnaires avaient aussi un caractère « officiel », protégées qu'elles étaient par la puissance coloniale. Aujourd'hui, certaines Églises ne se contentent plus d'une simple reconnaissance légale par l'État. Leur alliance avec le pouvoir fait qu'elles se « constantinisent », situation qui a bien des points communs avec le multitudinisme. Le constantinisme n'est pas mort, même en milieu évangélique ! Ces renversements de l'histoire offrent peut-être une chance aux Églises de repenser et de vivre autrement la tension communautés confessantes — communautés de multitude.

La définition que David Bosch donne de l'évangélisation a le mérite de se situer à l'intérieur de cette tension permanente et quasi inévitable. De plus, elle offre peut-être la clé pour des dépassements possibles sans rupture. Pour les Églises issues de la Réforme et des Réveils, ne pas prêter attention aux enjeux, en particulier missiologiques, des articles de G. Hammann et de D. Bosch, serait courir le risque de se laisser gagner par un lent mais sûr dépérissement.

Nous n'avons pas publié régulièrement de compte-rendus de conférences internationales dans notre revue. Il nous a pourtant paru nécessaire de faire une place à « La Déclaration de Stuttgart ». La valeur de ce document tient avant tout à l'événement que représente une rencontre à laquelle des « ténors » de la question de l'évangélisation, tant du monde évangélique qu'œcuménique, ont pu participer ouvertement sans que cela heurte les uns ou les autres.

L'article de S. Gilliland suggère le pas supplémentaire que devront faire les Églises historiques pour établir des ponts nouveaux avec les Églises et mouvements indépendants qui se multiplient, surtout dans l'hémisphère sud. Puissent nos yeux ouverts sur le monde nous permettre enfin de ne plus ignorer les plus petits de nos frères à l'intérieur de ces communautés. Les reconnaître, les apprécier, apprendre d'eux fera sans doute découvrir aux Églises dans la mouvance missionnaire de l'Occident qu'il est possible d'être sel de la terre sans beaucoup d'argent (à cet égard lire l'article de H. Bacher). Côtayer ces communautés nous rappellera qu'il y a peut-être des questions plus fondamentales que celles de budget ou de fonctionnement !

Jules H. VARIDEL

Communautés confessantes? Communautés multitudinistes? Enjeux et exigences

Gottfried HAMMANN

Le problème de la coexistence de communautés de multitude et de communautés confessantes au sein d'une Église de la Réforme — et entre autres au sein de l'Église Nationale Protestante de Genève (ENPG) — est désormais familier. G. Hammann ne va donc pas faire un exposé de la situation, mais se consacrer à résumer le problème que cette situation pose, à relancer son enjeu pour nous aujourd'hui et à l'illustrer par quelques exemples historiques. Nous conservons le style oral de l'exposé donné par G. Hammann aux conseillers de paroisse et ministres de l'Église Nationale Protestante de Genève réunis en Assemblée annuelle le 18 mars 1988.

CONSTAT

Le problème que pose l'alternative communautés multitudinistes/communautés confessantes a trait au type d'Église qu'est la nôtre, c'est-à-dire au projet d'Église qui sous-tend nos institutions ecclésiastiques telles qu'elles sont issues de la Réformation du XVI^e siècle.

Depuis quatre siècles, les Églises de la Réforme veulent être, institutionnellement parlant, des Églises de multitude. C'est dans cette perspective qu'elles se sont organisées dès leurs débuts, et dans cette perspective uniquement. Et la forme de vie ecclésiale qu'elles ont développée dans ce sens, c'est la paroisse de type multitudiniste, et elle uniquement. La paroisse devint ainsi la structure monopolistique dans les Églises de la Réforme. Les autres structures (par exemple la structure monastique) ne furent pas reprises.

Surgit alors le problème suivant: les Réformateurs, puis leurs héritiers, aspirèrent à restaurer la vraie Église (comme ils disaient), c'est-à-dire une Église composée de chrétiens fortement engagés selon une confession de foi, et donc confessants. Or, la structure «paroisse de multitude» s'avéra incapable, malgré les efforts (par exemple, les consistoires disciplinaires de Calvin) de devenir le lieu confessant souhaité. En dépit du harcèlement, de la surveillance, des mandements édictés par l'autorité civile, les structures multitudinistes (les paroisses telles que nous les connaissons jusqu'à nos jours) se révélèrent insuffisantes pour réaliser, dans leur forme unilatéralement multitudiniste, toutes les aspirations nées parmi leurs membres. Historiquement, on sait que les Réformateurs se sont heurtés, d'entrée de jeu, aux exigences confessantes de l'aile radicale de la Réformation, et que le problème allait diviser le protestantisme dès ses débuts.

RELANCER L'ENJEU

Exigence multitudiniste (d'ouverture à tous) et exigence confessante (d'engagement vers l'intérieur de la communauté) se révèlent comme deux faits simultanés, deux exigences complémentaires auxquelles l'Église (ici l'Église réformée) doit faire face, et auxquelles elle doit offrir des structures, des lieux, des temps, des communautés qui permettent de vivre à la fois l'exigence multitudiniste et l'exigence confessante. Ne le fait-elle pas, c'est-à-dire n'offre-t-elle à ses membres qu'un seul type communautaire, qu'un type d'activité (de type multitudiniste, par exemple), qu'elle court le risque de la division, les membres aspirant à un engagement fortement confessant ne trouvant plus au sein d'une telle Église monoforme les lieux et les activités souhaités.

Une question préalable

Du moment que nous reconnaissons comme légitime la simultanéité des exigences à la fois multitudinistes et confes-

santes, autrement dit : du moment que nous refusons l'exclusivisme séparateur d'une des exigences aux dépens de l'autre, quelles structures ecclésiales, quelles communautés (petites ou grandes) nous faudra-t-il pour réaliser et vivre cette simultanéité? En d'autres termes, dans notre Église, comment adapterons-nous ce qui existe (en tant que communautés et qu'activités) à cette nécessaire simultanété? De plus, que devons-nous créer pour que cette coexistence entre la dimension multitudiniste (être là pour tous) et la dimension confessante (approfondir l'engagement des professants) puissent être vécue au sein de la même institution ecclésiale? Tel est bien l'enjeu.

TROIS EXEMPLES HISTORIQUES

Pour sortir d'une réflexion théorique, des exemples historiques montrent comment, périodiquement, ressurgit dans l'histoire du protestantisme cette exigence de simultanéité de structures ecclésiales à la fois multitudinistes et confessantes.

Au temps de la Réforme

Au moment même où se concevaient, organiquement et institutionnellement, ces Églises dont nous sommes les héritiers, l'enjeu que nous décrivons ci-dessus se trouvait déjà *in ovo*, dans l'œuf, c'est-à-dire en gestation.

Le cas se présente à Strasbourg, vers la fin des années 1540. Il touche le Réformateur Martin Bucer — ami de Calvin — qui porta ses efforts sur la création de communautés confessantes au sein des paroisses de multitude¹.

En 1547, début de l'expérience, Bucer travaille depuis vingt-quatre ans à réformer l'Église de Strasbourg. Après avoir démonté, avec ses collaborateurs, les structures de l'Église établie (romaine), il s'est efforcé durant quinze ans de mettre en place les structures d'une Église de la cité strasbourgeoise conforme aux exigences d'une Église multitudiniste, dont tout le monde ferait partie, et qui serait au service de tous.

Mais simultanément, il fallait que cette Église strasbourgeoise fût conforme aux principes du mouvement réformateur. Or, sur le plan de l'ecclésiologie, les principes de Bucer, comme ceux de Calvin, étaient arrimés par des exigences non seulement de type multitudiniste, mais aussi de type confessant.

Pendant quinze ans, Bucer s'affaira à parfaire une Église aux multiples instances, ordonnances, autorités, communautés (multitudinistes), espérant qu'elles pourraient satisfaire aussi aux exigences confessantes, indispensables à une vraie Église issue de la Réforme.

Il n'en fut rien. Et au bout de tous les efforts du Réformateur, appuyés autant que faire se pouvait par une autorité civile acquise à la Réforme, l'Église strasbourgeoise était toujours une Église multitudiniste insatisfaisante pour des exigences confessantes.

C'est alors que Bucer se lança dans la création d'une autre structure ecclésiale au sein même des grandes paroisses de multitude: celle de petites communautés (christliche Gemeinschaften) composées de gens volontaires, soucieux de travailler à leur formation chrétienne d'adultes et d'approfondir leur engagement communautaire. Bucer mit ainsi en place une nouvelle structure communautaire, de type confessant, qui ne devait pas remplacer la structure paroissiale, mais la compléter, et permettre de vivre simultanément les exigences confessantes, communautaires et personnelles; les activités de ces petites communautés pouvaient être vécues dans cette simultanéité: on pouvait être actif en même temps dans la paroisse de multitude et dans une petite Gemeinschaft.

Certes l'expérience fit long feu: elle mourut à peine née, victime de la situation politique d'alors, mais aussi des dissensions qu'elle suscita parmi les pasteurs, et de la méfiance de l'autorité civile qui eut peur de ces communautés détachées de sa surveillance. Déjà la forme même de cette Église fraîchement réformée semble ne plus pouvoir admettre la dualité multitudiniste/confessante dans ses structures communautaires.

Une église à Francfort au XVII^e siècle

Cela se passe cent trente ans après l'expérience strasbourgeoise de Bucer, entre 1670 et 1675 (et pour donner un autre point de repère, dix ans avant la Révocation de l'Édit de Nantes), sous l'impulsion d'un pasteur de Francfort, Phil.—J. Spener. C'est ce pasteur qui sera un peu plus tard, en Europe continentale, l'initiateur du mouvement rénovateur protestant que ses adversaires affubleront du sobriquet de piétisme. Spener, comme Bucer, a passé par l'école alsacienne; après des études de théologie à Strasbourg, il devient pasteur dans une paroisse luthérienne de Francfort-sur-le-Main. Il est donc bien ministre d'une Église de type multitudiniste.

Mais le projet de spiritualité et d'Église qui anime Spener fait ressurgir dans le protestantisme luthérien de son époque les exigences confessantes qui furent celles de l'expérience bucérienne cent trente ans plus tôt. Même sans connaître la tentative de Bucer, qu'il ne découvrira que vers la fin de son ministère, Spener crée dans sa paroisse des petites communautés d'hommes (les femmes suivirent) désireux de se former mutuellement à un engagement «plus vrai», doctrinalement et pratiquement, «à la piété», «au vrai christianisme». À ces communautés, Spener donne le nom de *collegia pietatis*, des «réunions de piété». Nous pouvons suivre la création et l'activité de cette forme de communautés confessantes, dans la paroisse même et selon les dires de Spener lui-même, dès l'année 1670. Ces communautés sont à l'origine de nos groupes d'étude biblique et de tout mouvement d'aspiration confessante qui perdure aujourd'hui dans nos paroisses.

Mais là non plus, la simultanéité ne trouve pas sa place. Au fil de leur développement, ces *collegia pietatis* furent marginalisées. Il n'est dès lors pas étonnant que les tendances sectarissantes, inhérentes à toute tentative de ce genre, dès qu'on la coupe de son attache à une Église ouverte à tous, aient pris le dessus. Mais ce qu'il importe de relever ici, c'est que l'histoire des *collegia pietatis* démontre une fois encore la difficulté qu'a l'Église issue de la Réforme à faire coexister des communautés et des activités multitudinistes et confessantes.

À Neuchâtel au XIX^e siècle

Nous faisons un saut dans le temps et dans l'espace pour arriver au début du XIX^e siècle en Suisse romande, plus précisément dans les paroisses de Bôle et Boudry (près de Neuchâtel). Nous nous référons aux archives de la Compagnie des Pasteurs.

En 1820, via Genève et au travers d'hommes comme César Malan et Félix Neff, le mouvement du Réveil pénètre dans le canton de Neuchâtel. À Bôle, le pasteur et professeur de gymnase Abr.-Fr. Pétavel — avec son ami James DuPasquier, pasteur de la paroisse de Boudry — se joint au mouvement du Réveil. Dans sa maison de Bôle, il accueille des réunions où sont lus et discutés des passages bibliques, où l'on prie et chante des cantiques nouveaux (du Réveil!). À côté des activités de la paroisse multitudiniste de Bôle, naissent, à cause de ce nouveau mouvement, des communautés qui se veulent plus engagées, plus confessantes.

Or, les deux initiateurs des réunions sont dénoncés, par leur collègue titulaire de la paroisse, à la Compagnie des Pasteurs devant laquelle ils comparaissent et subissent un interrogatoire serré composé de seize points. Des réponses fournies, il ressort sans équivoque qu'ils aspiraient à constituer des lieux communautaires plus confessants, complémentaires et non pas concurrentiels, des formes multitudinistes traditionnelles.

Comme dans les deux exemples précédents, les initiants de ces communautés confessantes furent là aussi des pasteurs consacrés et engagés par une Église de conception multitudiniste. Mais, comme dans les deux situations précédentes aussi, la réaction de l'Église de multitude fut le rejet. Dans les trois cas, l'Église s'avéra incapable de vivre la coexistence des exigences multitudinistes et confessantes. Dans le dernier exemple, celui du Réveil à Neuchâtel en 1820, la Compagnie des Pasteurs blâma la tentative des deux pasteurs Pétavel et DuPasquier et «leur interdit désormais d'assister à de pareilles réunions, ou d'en former eux-mêmes».

Il y a d'autres exemples, dans l'histoire de nos Églises, qui pourraient illustrer notre propos et son enjeu. Les trois exem-

ples esquissés montrent la permanence du problème dans notre type d'Église. Dans les trois cas, la tentative d'établir cette simultanéité entre formes multitudinistes et formes confessantes finit dans la division.² À notre Église, à notre génération se pose à nouveau la question : Comment vivre, aujourd'hui, cette simultanéité ?

Comment faire pour que ces deux exigences, présentes dans notre Église, cessent de se neutraliser et d'être source de séparation, pour se stimuler l'une l'autre, et permettre ainsi à l'Église, dont nous sommes les membres, d'être à la fois multitudiniste et confessante, pour remplir ainsi sa mission, au service du Christ et de tous les hommes ?

Gottfried HAMMANN

Notes

¹ Pour une étude approfondie sur Bucer et l'Église strasbourgeoise de l'époque, lire l'ouvrage de G. Hammann, *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer* (Genève : Labor et Fides, 1984). On peut lire la recension intéressante qu'a faite Albert Greiner de cet ouvrage dans *Perspectives Missionnaires* No 16-1988

² À Genève à la même époque, le Réveil se marginalisa et fut marginalisé en prenant la forme d'une nouvelle Église de type « libre ».

Gottfried Hammann est professeur d'Histoire moderne de l'Église à la Faculté de Théologie Protestante de Neuchâtel (Suisse). De 1982 à 1986, il a exercé un ministère spécialisé au sein de l'Église Réformée Évangélique de Neuchâtel, en tant que chargé de l'enseignement religieux.

Ce texte est publié avec l'aimable autorisation du Secrétariat Général de l'ENPG (Genève).

L'ÉVANGÉLISATION: Courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui

David J. BOSCH

Il m'a été demandé de donner une brève vue d'ensemble des différentes manières dont l'*évangélisation* est comprise et pratiquée aujourd'hui. Je suppose que cela n'exclut pas que je tente de donner mon propre point de vue sur ce que devrait être l'annonce de l'Évangile. L'un des problèmes qui se posent est que, suivant ceux qui en parlent, cette annonce est comprise de façons diverses.

Il y a cependant un autre problème, qui est celui de la relation entre les termes *évangélisation* et *mission*. La meilleure façon de tenter de débrouiller l'écheveau est peut-être de faire d'abord la distinction entre ceux qui les regardent comme synonymes et ceux qui pensent qu'au contraire ils se rapportent à des réalités différentes.

MISSION ET ÉVANGÉLISATION COMME SYNONYMES

Il est sans doute exact que la plupart des gens emploient *mission* et *évangélisation* comme des mots plus ou moins synonymes. Ils ne sont pas pour autant nécessairement d'accord sur ce que signifie cette *mission/évangélisation*. On peut dire que les définitions vont d'une position étroitement «évangélique» à une position «œcuménique» plus ou moins large.

Cet article a paru dans sa version originale dans l'*International Bulletin of Missionary Research* 11/3 (Juillet 1987). Publié avec l'aimable autorisation de l'éditeur Gerald H. Anderson.

Sauvé de la damnation

Selon cette première conception, le terme de *mission/évangélisation* désigne le ministère de l'Église consistant à gagner des âmes pour l'éternité en les arrachant à la damnation éternelle. Il y a quelques années, un évangéliste sud-africain, Reinhard Bonnke, a écrit un livre intitulé *Le pillage de l'enfer*. Toute la mission de l'Église se résume ainsi : s'assurer que le plus de gens possible soient sauvés de la damnation éternelle pour aller au ciel. Selon cette position, l'Église **trahirait** sa mission si elle s'engageait dans d'autres activités. La plupart des tenants de cette conception ont une théologie millénariste dont l'esprit s'exprime d'une manière typique dans ce passage souvent cité d'un sermon de Dwight L. Moody : « Je vois ce monde comme un navire qui fait naufrage. Dieu m'a donné un canot de sauvetage et m'a dit : 'Moody, sauve tous ceux que tu pourras sauver'. »¹

Sauver des âmes et accessoirement des hommes

Cette seconde position est un peu moins abrupte que la précédente. Elle réduit aussi la *mission/évangélisation* à la notion de sauvetage des âmes. Mais elle reconnaît quand même qu'il peut être bon — au moins en théorie — de s'engager en même temps dans d'autres activités bénéfiques telles que l'entraide et l'enseignement. Dans l'ensemble pourtant, ces activités ont tendance à **détourner** de la tâche centrale qu'est celle de gagner des âmes et à ce titre, ne doivent pas être encouragées — et dans tous les cas, l'engagement de type social est **facultatif**.

Servir pour sauver

Ici aussi, la *mission/évangélisation* est comprise comme le fait de « gagner des âmes ». Mais dans cette optique, les ministères à caractère de service (enseignement, développement,

santé) sont importants parce qu'ils peuvent amener des gens à Jésus Christ. Ils peuvent avoir à l'égard de la mission un rôle d'avant-coureur et d'auxiliaire. «Le service est un moyen qui tend vers un but. Tant qu'un service permet de mettre des hommes en présence de l'Évangile, il est utile».²

Sauver pour servir

Ici, la *mission/évangélisation* est liée aux autres activités chrétiennes de la même manière que la graine est liée au fruit. On doit d'abord changer les individus par la proclamation de l'Évangile. Une fois qu'ils auront accepté le Christ comme Sauveur, ils seront changés et s'engageront automatiquement dans la vie sociale. Comme le dit Elton Trueblood, «l'appel à devenir pêcheurs d'hommes précède l'appel à se laver les pieds les uns les autres».³ Jésus n'est pas venu dans le monde pour changer l'ordre social. Ce changement n'est qu'un aspect du résultat que produit sa venue. De même, l'Église n'est pas appelée à changer l'ordre social, ce sont les individus rachetés qui le feront.

Un salut pour tout l'homme

Mission et *évangélisation* sont en réalité des synonymes évoquant une tâche qui déborde largement la seule proclamation de l'Évangile du salut éternel. Elle inclut la totalité du ministère chrétien tourné vers le monde extérieur. C'est là, plus ou moins, la position traditionnelle dans les milieux œcuméniques. Quand le Conseil International des Missions fusionna avec le Conseil Oecuménique des Églises lors de son Assemblée générale à New Dehli en 1961, il devint l'un des départements du COE et fut rebaptisé «Mission et Évangélisation». Les deux mots de *mission* et *évangélisation* ont été inclus dans le titre, non parce qu'ils désignaient des réalités différentes, mais précisément parce qu'ils étaient généralement compris comme des synonymes. Un autre synonyme égale-

ment très employé dans le rapport de la Conférence de New Dehli est celui de *témoignage* (en anglais *witness*). C'est à juste titre que Philip Potter, en 1968, écrivait que «la littérature œcuménique, depuis Amsterdam (1948), a usé indistinctement des termes *mission*, *évangélisation* et *témoignage*». ⁴ Tâche dont la définition classique a été «un ministère de l'Église toute entière portant l'Évangile tout entier au monde tout entier». Dans l'optique œcuménique traditionnelle, ce ministère doit toujours comporter un appel à la conversion.

Sauver le monde

Cette position va plus loin que la précédente en ceci qu'elle ne prétend pas que la *mission/évangélisation* inclue forcément l'appel à la conversion et à la foi au Christ. Gibson Winter déclare par exemple: «Pourquoi n'appelle-t-on pas tout simplement les hommes à être humains dans l'accomplissement de leur devoir historique, puisque telle est, pour l'homme, sa véritable fin et son salut». ⁵ Ici *mission* et *évangélisation* sont comprises presque exclusivement en termes de relations humaines telles qu'on les conçoit dans le monde séculier. Dans la même ligne, George Pixley définit le Royaume de Dieu comme une catégorie exclusivement historique. Le mouvement palestinien de Jésus qui était, selon cet auteur, un mouvement entièrement politique, a été l'objet de l'incompréhension totale de la part de Paul, Jean et les autres qui ont spiritualisé ce qui était chez Jésus un programme politique. ⁶ Dès lors, dans la pensée de Pixley, le salut devient une réalité propre à ce monde, le Royaume de Dieu un programme politique, l'histoire perd toute dimension transcendante et la *mission/évangélisation* n'est plus qu'un projet pour changer les structures de la société.

MISSION ET ÉVANGÉLISATION: DES RÉALITÉS DISTINCTES

Les termes de *mission* et *évangélisation*, en tant qu'ils se rapportent à des réalités différentes, ont été distingués l'un de l'autre d'au moins quatre manières:

1. Elles ne visent pas le même objet. Par exemple, dans la conception de Johannes Verkuyl, le terme d'*évangélisation* se rapporte à l'annonce de l'Évangile au sein de la société occidentale, tandis que celui de *mission* signifie l'annonce de l'Évangile dans le Tiers monde.⁷ L'*évangélisation* concerne ceux qui **ne sont plus** chrétiens ou qui ne le sont que de nom. Elle a pour but d'appeler ceux qui se sont écartés de l'Église à revenir au Christ. La *mission*, en revanche, suppose qu'on appelle des gens qui ont toujours ignoré l'Évangile. Elle concerne ceux qui **ne sont pas encore** chrétiens.

Cette manière de voir est encore très répandue dans les milieux d'églises en Europe, tant luthériennes que calvinistes. C'est aussi, de fait, la position traditionnelle du catholicisme romain, même dans les documents de Vatican II tels que la Constitution sur l'Église (*Lumen Gentium*) et le Décret sur la Mission (*Ad Gentes*).

2. Un second groupe de théologiens, non seulement ne fait aucune distinction entre *évangélisation* et *mission*, mais ont même tout simplement décidé d'évacuer le mot *mission* de leur vocabulaire. Le théologien catholique français Claude Geffré préfère le terme *évangélisation* à celui de *mission* en raison de ce qu'il a de «connotation territoriale... et de ses liens historiques avec le processus de colonisation».⁸ D'autres catholiques semblent aller dans le même sens. John Walsh, dans son livre *Évangélisation et justice*, écrit que tout ce que fait l'Église dans le domaine du développement humain, de la libération, de la justice et de la paix... [est] partie **intégrante** de son ministère d'évangélisation».¹ Même orientation dans le livre récent de Segundo Galilea, où le comportement décrit dans les Béatitudes qu'on trouve dans les évan-

giles de Luc et de Matthieu est qualifié d'évangélisation: *Les Béatitudes: évangéliser comme Jésus*.¹⁰ Là encore, ce qui est mis en évidence, c'est une conception très large de l'*évangélisation* qui tend à tout englober, alors que le concept de *mission* est mis de côté.

3. Un troisième groupe de théologiens présentent une variante de la position précédente. Ils conservent les deux concepts de *mission* et d'*évangélisation*, mais en donnant au second un sens très large et au premier un sens restreint. L'*évangélisation* est décrite comme un concept global «pour toutes les formes sous lesquelles l'Évangile s'incarne dans la vie des hommes». Cela inclut l'annonce, la transmission, le dialogue, le service et la présence. Par contre, la *mission* devient un pur concept théologique «employé à propos de l'origine de la motivation et de l'authentification de ces activités».¹¹

4. La quatrième façon dont on peut parler d'une différenciation entre *mission* et *évangélisation* est, en fait, l'exacte contre-partie de la précédente. Ici, c'est la *mission* qui devient le concept le plus englobant, le plus étroit étant celui d'*évangélisation*. Il y a cependant plusieurs manières de le comprendre:

- a) John Stott et à un moindre degré la Déclaration de Lausanne(1974) définissent la *mission* comme l'*évangélisation* plus l'action sociale. Ces deux parties ou ces deux faces de la mission sont aussi importantes l'une que l'autre: à vrai dire, elles sont impératives. La Déclaration de Lausanne ajoute pourtant: «Dans la mission de service sacrificiel de l'Église, l'*évangélisation* est **première**» (souligné par l'auteur de cet article). John Stott justifie cette priorité accordée à l'évangélisation sur l'engagement social en posant la question de savoir comment on peut sérieusement soutenir que la libération politique et économique a exactement la même importance que le salut éternel.¹² Critiqué par Ron Sider pour cette prise de position, Stott a répondu: «Je main-

tiens ma position sur la base suivante : s'il y a le choix, le salut éternel est plus important que le bien-être ici-bas... mais, en temps normal, on ne devrait pas avoir à choisir ». ¹³

- b) Une autre variante de la position qui voit la *mission* comme l'*évangélisation* plus l'engagement social consiste à dire que ces deux expressions de la mission en font bien, fondamentalement, des aspects différents, mais que, du fait qu'elles sont d'une importance égale, on ne doit jamais établir entre elles de priorité. On peut dire aussi qu'elles sont si étroitement liées qu'il serait vain de vouloir les séparer.
- c) Troisièmement, il y a ceux qui, tout en étant d'accord avec John Stott pour dire que la *mission*, c'est l'*évangélisation* plus l'action sociale, ajouteraient que, dans le monde actuel, l'engagement social a sans conteste la priorité sur l'*évangélisation*.

L'ÉVANGÉLISATION. RECHERCHE D'UNE DÉFINITION

Qu'on me permette maintenant de tenter une réponse à cette déconcertante variété d'interprétations à propos de l'*évangélisation*. En gros, je serais plutôt d'accord avec ceux pour qui le concept de *mission* est le plus large et le concept d'*évangélisation* le plus restreint. Néanmoins j'éprouve une difficulté à l'égard de ceux — et ils sont nombreux — qui, avec John Stott, définissent la *mission* comme « l'*évangélisation* plus l'engagement social ». Présenter l'*évangélisation* et l'action sociale comme deux parties ou deux composantes séparées de la mission ne me satisfait pas, parce que cela peut conduire — et cela conduit effectivement souvent — à une lutte pour la priorité. Stott lui-même maintient la priorité de l'*évangélisation* et partant fait passer au second plan — bon gré mal gré — l'engagement social. En guise d'illustration, je me reporte à la Déclaration de Pattaya issue de la Consulta-

tion sur l'Évangélisation mondiale de juin 1980 en Thaïlande. Cette rencontre était organisée par le Comité de continuation de la Consultation de Lausanne (1974). Un point de la Déclaration stipule que «rien de ce qui est contenu dans les textes de Lausanne ne nous est étranger, **tant que c'est clairement relié à l'évangélisation du monde**» (souligné par l'auteur de cet article). Le problème de la Déclaration de Pattaya, c'est ce qu'elle ne dit pas. Elle n'ajoute pas que «rien de ce qui est contenu dans la Déclaration de Lausanne ne nous est étranger à condition que ce soit clairement relié à l'engagement social». En gardant le silence sur cet aspect, la Déclaration de Thaïlande prend une position dualiste. À partir du moment où l'on considère que la *mission* comporte deux aspects séparés ou séparables — évangélisation et action sociale — on a admis en principe que chacune de ces composantes a une réalité propre. On laisse entendre, dès lors, qu'il est possible de concevoir l'évangélisation sans dimension sociale et l'action sociale chrétienne sans dimension d'évangélisation. La position de Stott — séparation mais égalité — est en réalité dangereuse. Avec une telle définition, il est trop facile, pour l'une ou l'autre des deux composantes, de faire pour ainsi dire une déclaration unilatérale d'indépendance.

C'est pourquoi je souhaite apporter une importante correction à la définition de Stott. J'accepte, dans ses grandes lignes, la définition la plus large qu'il donne de la *mission* comme la tâche d'ensemble que Dieu a confiée à l'Église pour le salut du monde. Dans son engagement missionnaire, l'Église sort de ses murs pour pénétrer le vaste monde. Elle franchit toutes les frontières et toutes les barrières : géographiques, sociales, politiques, ethniques, culturelles, religieuses, idéologiques. Dans tous ces domaines, l'Église-enmission porte le message du salut de Dieu. Finalement, donc, être en mission veut dire être engagé dans la rédemption de l'univers pour la glorification de Dieu.

Si tel est le sens de la *mission* qu'est-ce alors que l'*évangélisation* ?

1. L'*évangélisation* est le noyau, le cœur, ou le centre de la

mission. Elle consiste à proclamer aux non-croyants le salut en Christ, à annoncer le pardon des péchés, à appeler les hommes à la repentance et à la foi en Christ, à les inviter à devenir des membres vivants de sa communauté sur la terre et à entrer dans une vie soumise à la puissance du Saint Esprit. L'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, en son article 9, l'exprime ainsi: «Christ proclame, comme le cœur et le centre de l'Évangile, le salut, ce grand don de Dieu qui est libération de tout ce qui opprime les hommes, mais qui, surtout, est libération du péché et de la puissance du Malin, dans la joie de connaître Dieu et d'être connu par lui, de le contempler et de se tourner vers lui ». Les hommes sont «introduits dans le mystère de l'amour de Dieu qui [les] invite à nouer avec lui une relation personnelle en Christ» (*Ad Gentes*, 13).

Ceci ne limite pas l'évangélisation au fait de gagner des âmes, comme certains la conçoivent. Assigner comme tâche suprême à l'évangélisation le sauvetage d'une âme qui doit subsister alors que le monde entier périt, est une position bibliquement indéfendable. Leslie Newbiggin appelle cela une «solution hindoue», et il ajoute: «En contradiction aussi radicale que possible avec cette perspective, la Bible voit constamment, et avec réalisme, la personne humaine comme un être vivant, corps et âme, dont l'existence ne peut être comprise en dehors du réseau de relations qui unit la personne à une famille, à une tribu, à une nation et à toute la postérité d'Adam».¹⁴

Une variante de cette position qui met en avant la conquête des âmes, c'est l'idée d'une évangélisation qui s'intéresse avant tout à l'intériorité et à la spiritualité des gens. Ainsi Harold Lindsell: «La mission de l'Église est par-dessus tout spirituelle — c'est à dire qu'elle s'occupe d'abord de tout ce qui tourne autour des aspects non matériels de la vie.»¹⁵ Mais c'est là une interprétation gnostique de la foi chrétienne, qui nie la corporéité du salut et l'incarnation de l'Évangile.

Lorsque, au contraire, nous décrivons l'évangélisation comme l'acte d'appeler des gens à croire au Christ, nous parlons d'êtres humains de chair et de sang, avec tous les liens qui les unissent à d'autres; nous ne parlons pas d'une évangélisation qui ne serait agissante que dans des catégories indivi-

duelles et spirituelles. Nous ne croyons pas pour autant qu'on puisse jamais renoncer à l'aspect central de l'évangélisation en tant qu'appel à la foi et à une vie nouvelle. J'ai dit que l'évangélisation était le cœur de la mission.

2. L'évangélisation cherche à faire entrer les gens dans la communauté visible des croyants (cf. Ad Gentes, 13). En 1982, le Comité central du COE a publié un document très important intitulé «Mission et Évangélisation — Une affirmation œcuménique». Le paragraphe 25 de ce document déclare entre autres choses : «Au cœur de la mission chrétienne, il y a la volonté de favoriser la multiplication des églises locales dans toutes les communautés humaines. En répandant la semence de l'Évangile, on suscitera un peuple rassemblé autour de la Parole et du Sacrement... Cette œuvre d'ensemencement doit être poursuivie jusqu'à ce qu'existe, en chaque communauté humaine, une cellule du Royaume, une église qui confesse Jésus Christ». Pour autant, l'évangélisation ne consiste pas simplement à recruter des membres d'Église. Comme le dit Paul Löffler : «[L'évangélisation] n'est pas une sorte de propagande ecclésiastique. Son but ne saurait être d'augmenter le nombre des membres d'une Église particulière ou de favoriser telle ou telle doctrine particulière».¹⁶

Cette manière de comprendre l'évangélisation comme l'expansion de l'Église existe sous deux formes. Dans la perspective traditionnelle du catholicisme romain, l'évangélisation est définie comme le chemin qui mène de l'Église à l'Église. On considère alors l'Église comme une institution divine autorisée par Dieu et pourvue d'une réserve de grâces divines que le clergé est habilité à répartir entre ses clients. Dans les milieux protestants, l'évangélisation est souvent comprise comme une entreprise qui vise à «transférer» le plus de gens possible du «monde» dans l'Église, le «monde» et l'Église étant considérés comme deux réalités absolument à l'opposé l'une de l'autre. La croissance numérique de l'Église est souvent revêtue d'une très grande importance et considérée comme le fruit d'une évangélisation réussie. Par exemple, Donald McGavran et avec lui tout le Mouvement pour la Crois-

sance de l'Église, ne semble pas voir de problème dans la multiplicité des dénominations. On peut lire dans son ouvrage majeur : « Il arrive souvent qu'une Église se divise et que par la suite chacun des deux sous-groupes se développe »,¹⁷ ce qui ne semble pas l'inquiéter outre mesure. Pour lui, l'évangélisation par prosélytisme semble également être chose normale. McGavran utilise pour cela un euphémisme. Il parle de « croissance par transfert » qu'il distingue d'une « croissance biologique » ou d'une « croissance par conversion ».¹⁸

Une évangélisation préoccupée à ce point d'augmenter les effectifs des Églises peut facilement devenir un mécanisme d'auto-agrandissement de l'institution. Face à un tel risque, nous devons souligner que l'évangélisation authentique peut, en réalité, aboutir à ce que les gens **renoncent à entrer** dans l'Église à cause des exigences qui sont posées.

3. *L'évangélisation* implique qu'il soit rendu témoignage à ce que Dieu a fait, fait et fera. Il ne s'agit donc pas d'annoncer quelque chose dont nous serions la cause, mais de rendre les gens attentifs à ce dont Dieu est l'auteur, dans le passé comme dans le présent. *L'évangélisation* n'est pas un appel à réaliser quelque chose. Elle témoigne du fait que le Christ a déjà vaincu les puissances des ténèbres (Colossiens 1:3) et a abattu le mur de séparation (Ephésiens 2:14-17). L'organisation britannique intitulée « Nationwide Initiative in Evangelism », au sein de laquelle coopèrent des milieux œcuméniques, évangéliques et catholiques, exprime cela ainsi : « Les chrétiens ne font pas leur propre éloge, mais ils proclament l'amour de Dieu tel qu'il est révélé en Jésus ». ¹⁹

Cela ne veut pas dire que *l'évangélisation* ne consiste qu'en paroles. Elle est parole et action, annonce et présence, enseignement et exemple. Toutefois, le témoignage verbal reste indispensable, en raison surtout de l'ambiguïté de nos actes et des nos comportements dont le sens doit être explicité. Ce que nous pouvons espérer de mieux, c'est que notre manière de vivre et nos actes inspirent à ceux qui nous voient la pensée que nous avons « une espérance en nous ». Mais nos vies ne sont pas assez transparentes pour qu'on puisse savoir avec certi-

tude d'où vient cette espérance. De sorte que nous devons prononcer le Nom de celui en qui nous croyons (1 Pierre 3:15). Mais cela ne veut pas dire que l'*évangélisation* soit purement verbale. Le concept biblique de *evangelizesthai* est plus large que ce qui est indiqué par le mot «prêcher». Richard Cook propose de traduire ce terme grec — au moins dans l'épître de Paul aux Galates — non pas par «prêcher l'Évangile», mais par «donner forme à l'Évangile au milieu d'eux». ²⁰

4. *L'évangélisation* est une invitation. Elle ne doit jamais dégénérer en un discours enjôleur, encore moins en un discours menaçant. Ces deux discours — le «tendre» et le «menaçant» — sont trop souvent employés dans ce qu'on a coutume d'appeler «campagnes d'évangélisation». Parfois, on interprète le mot d'*évangélisation* comme s'il voulait dire qu'il fait inculquer aux gens des sentiments de culpabilité; comme s'il fallait qu'ils en viennent à réaliser à quel point ils sont pécheurs et que de désespoir, ils se tournent vers le Christ pour être sauvés; comme s'il s'agissait de la seule issue. On suppose que les auditeurs — tels des rats de laboratoire — ressentiront un choc électrique chaque fois qu'ils essaieront de passer par la mauvaise porte jusqu'à ce qu'ils soient convaincus d'entrer par l'unique porte salutaire.

Une variante de cette interprétation, selon laquelle l'*évangélisation* consiste à inculquer aux gens des sentiments de culpabilité, c'est de leur faire peur en leur décrivant les affres de l'enfer, afin de les pousser à la repentance et à la conversion. Lesslie Newbigin commente ainsi cette démarche: «Faire de la peur de l'enfer la motivation décisive de la foi au Christ, c'est caricaturer affreusement l'évangélisation. Je suis encore tout honteux quand je pense à certains discours évangéliques que j'ai entendus et qui faisaient directement appel aux sentiments humains les plus bas que sont l'égoïsme et la peur. On ne peut qu'avoir du respect pour le grand nombre d'auditeurs à l'esprit solide qui ont refusé ce message». ²¹ En fait, cette façon de faire avilit l'Évangile de la libre grâce et de l'amour divin. C'est parce que l'amour de Dieu les y conduits que les

gens doivent se tourner vers Dieu, et non parce qu'ils y seraient poussés par la peur de l'enfer. Newbiggin précise: «Ce n'est qu'à la lumière de la grâce de Dieu en Jésus Christ que nous découvrons l'abîme de ténèbres où nous ne manquerons pas de sombrer si nous plaçons notre confiance en quoi que ce soit d'autre que dans cette grâce». Qui plus est, «les graves et terribles avertissements que contient le Nouveau Testament au sujet d'une possible damnation éternelle sont dirigés contre ceux qui sont trop sûrs d'être sauvés. Ce sont les sarments de la vigne, et non les ronces, qui sont menacés d'être brûlés».²²

5. Il n'y a d'*évangélisation* possible que si la communauté qui évangélise — l'Église — exprime la foi chrétienne d'une manière rayonnante au travers d'un style de vie engageant. Marshall Mc Luhan nous a appris que le message est déjà dans ce qui le véhicule. Ceci est particulièrement vrai de l'Église en situation d'évangélisation. Si l'Église prétend annoncer au monde un message d'espérance, d'amour, de foi et de justice, il faut que quelque chose de ce message devienne visible, audible et tangible dans l'Église elle-même. Selon le livre des Actes des Apôtres, la communauté chrétienne primitive était caractérisée par la compassion, la communion fraternelle, le partage, l'adoration, le service et l'enseignement (Actes 2:42-47 et 4:32-35). C'est manifestement ce style de vie différent qui est devenu par lui-même un témoignage rendu au Christ. Les chrétiens n'avaient pas besoin de dire «Venez nous rejoindre»: ceux du dehors venaient vers l'Église, attirés qu'ils étaient par elle comme par un aimant. Par contre, il nous arrive souvent de devoir tirer ou pousser les gens pour les amener à l'Église. Ce que Michael Green exprime en disant: «Il arrive parfois, lorsqu'une Église a tout essayé, en vain, qu'elle en vienne, à contre-cœur, à l'idée qu'il vaut mieux se résigner à faire une campagne d'évangélisation».²³ Mais la plupart du temps, c'est sans beaucoup de résultat en raison de l'image-même que donnent nos églises et leur manque d'adaptation à la réalité. Elles ont tendance à devenir des clubs pour amateurs de folklore religieux et ses

« campagnes » ne sont pas de l'*évangélisation*, mais de la propagande. Autrement dit, elles ne font que reproduire des copies conformes d'elles-mêmes et transmettre leur mentalité de ghetto aux gens qu'elles « gagnent ». Dans leurs tentatives pour répandre l'Évangile, elles ressemblent souvent à un paysan assez fou pour rentrer la récolte dans sa grange en feu.

Le missiologue allemand Hans-Werner Gensichen mentionne cinq caractéristiques qu'une église engagée dans l'*évangélisation* devrait présenter :

- elle fait en sorte que les gens qui viennent de l'extérieur s'y sentent à l'aise,
- elle n'est pas laissée aux soins exclusifs du pasteur à qui reviendrait le monopole des ministères,
- ses membres sont engagés dans la vie sociale,
- elle a des structures souples et adaptables,
- elle ne défend pas les intérêts d'un groupe particulier.²⁴

6. Évangéliser, c'est prendre des risques, au moins de deux façons. En premier lieu, l'évangéliste ou l'église qui évangélise n'ont aucun moyen de contrôler la manière dont l'Évangile proclamé deviendra ou non « réalité vivante » dans la vie de ceux qui l'entendent. Il est possible, et même probable, que l'Évangile les surprenne, voire les dérange. Mais il n'y a aucun moyen d'éviter ce risque. Lesslie Newbigin l'exprime ainsi : « La manière dont l'Évangile va devenir « réalité vivante » pour telle ou telle personne ne sera connue que de l'intéressé, dans sa propre expérience. On ne peut en décider a priori. Si l'on essaie de le déterminer à l'avance, on aboutit toujours à une déformation légaliste de l'Évangile, c'est-à-dire à remplacer une réponse libre et personnelle à la grâce par un modèle de comportement pré-établi ». ²⁵

En second lieu, l'évangéliste court le risque d'être lui-même changé au cours de l'entreprise évangélistrice. Prenez,

par exemple, l'histoire bien connue que raconte le chapitre 10 des Actes. Nous la connaissons comme l'histoire de la conversion de Corneille, mais on aurait tout autant de raisons de l'intituler «la conversion de Pierre» ou «la conversion d'un évangéliste». Celui qui s'est trouvé confronté là aux décisions les plus difficiles n'est pas le païen Corneille, mais le pasteur Simon Pierre. Walter Hollenweger en donne ce commentaire parfaitement justifié: «Le véritable évangéliste ne peut faire autrement que d'accepter le risque de voir sa façon de comprendre le Christ se modifier au cours de son entreprise d'évangélisation». ²⁶ C'est précisément, en effet, ce qui est arrivé à Pierre. Dans la maison de Corneille, il n'a pas simplement découvert quelques lumières théologiques de plus, mais il a jeté un regard neuf sur le Christ.

D'habitude, quand l'Église envoie des missionnaires et des évangélistes, c'est dans la ferme conviction que, nous autres croyants, nous possédons toute la vérité tandis que ceux vers qui nous allons, les païens comme on dit, sont plongés dans les ténèbres et condamnés. À aucun moment l'Église qui évangélise et les évangélistes qu'elle envoie ne s'attendent à changer eux-mêmes. Tous les changements à intervenir se situent forcément du côté de ceux qui «reçoivent» le message. Après tout, si nous nous déplaçons, c'est pour aider les autres à se convertir et non pour être convertis nous-mêmes!

Mais si nous sommes engagés dans une évangélisation authentique, les choses, en vérité, sont différentes. José Comblin décrit ainsi ce qui est arrivé à Paul: «Quand l'Esprit a envoyé Paul vers les Grecs, ce n'était pas seulement pour qu'il les évangélise, c'était aussi pour donner la possibilité à Paul lui-même de découvrir ce qui est au cœur de son message... L'Esprit, à travers les nouveaux chrétiens... révèle à l'Église que bien des choses anciennes ne sont plus nécessaires et même qu'en réalité, elles voilent la vérité de Jésus Christ». ²⁷

7. Ceux qui répondent positivement au message évangélique reçoivent, avec l'assurance du salut comme un don pour aujourd'hui, la certitude d'une bénédiction éternelle. Pourtant, le but premier de l'évangélisation n'est pas de communi-

quer aux gens une telle garantie de bonheur, ni pour ce monde, ni pour l'autre. Certains évangélistes prêchent ainsi : « Vous sentez-vous seul ? Êtes-vous malheureux ? Cherchez-vous la paix du cœur, l'accomplissement de votre personnalité ? Alors, venez à Jésus ! » D'autres, comme Francis Grim dans son livre, disent : « La question la plus importante à laquelle chacun doit faire face est celle-ci : Où passerai-je mon éternité ? »²⁸.

Les dons du Christ, c'est la joie, l'espérance, la confiance, la lucidité, le secours et le courage pour cette vie, et c'est aussi une certitude bénie pour toute l'éternité. Mais c'est l'offre de cette grâce très globale qui devient le thème central de notre évangélisation. Si elle n'est plus que l'offre d'une panacée psychologique, alors l'Évangile est ravalé au rang d'un produit de consommation, il devient l'opium du peuple. Dès lors, l'évangélisation favorise une mentalité égocentrique, une recherche narcissique d'accomplissement personnel, comme on le voit dans certaines émissions chrétiennes à la télévision, où l'appel à la conversion est présenté dans un emballage « tout-va-mieux-avec-Jésus ».

Karl Barth, dans un pénétrant excursus de sa *Dogmatique* (IV/3) s'est déjà attaqué à ce problème.²⁹ L'enseignement chrétien, dit-il, a eu tendance à présenter les chrétiens comme jouissant d'un extraordinaire et indescriptible bonheur personnel. Ce dont les gens se préoccupent dès lors, c'est de faire pour eux-mêmes l'expérience de la grâce et du salut. Barth considère que c'est là une vue parfaitement égocentrique et non-biblique. Son argument est le suivant : aucune des histoires de conversion que rapporte la Bible n'a pour thème central la satisfaction personnelle du converti à cause de son salut. Non que la joie du salut soit une donnée fautive, sans importance ou étrangère à la Bible, mais elle est pour ainsi dire accessoire et secondaire. Ce qui fait de quelqu'un un chrétien, ce n'est pas d'abord son expérience personnelle de la grâce et de la rédemption, c'est son ministère.

Ces considérations de Barth sont d'une très grande portée pour notre compréhension de l'évangélisation : si elle se borne à appeler les gens à accepter le Christ pour eux, elle est

incomplète et tronquée. L'Église existe pour le monde et non le monde pour l'Église, comme si c'était un réservoir où l'Église puiserait. Ce n'est pas seulement pour recevoir la vie qu'on est appelé à devenir chrétien, c'est plutôt pour la donner.

8. L'*évangélisation* est donc autre chose que la proposition, faite à des individus, d'une félicité personnelle. Elle est un appel à suivre Jésus. Elle veut enrôler les gens pour une mission, et une mission d'une portée aussi vaste que celle de Jésus. Ce n'est pas la visée de la plupart des entreprises d'évangélisation telles que nous les connaissons. La plupart du temps, les évangélistes prêchent un Évangile complètement désincarné et détaché du contexte. Ils ont souvent recours, pour convaincre les gens d'accepter leur message, à toutes sortes d'astuces psychologiques et rhétoriques. Les gens sont alors mis au défi de se repentir et de venir à la foi, mais c'est souvent un défi qui concerne les domaines de l'existence où la conversion ne risque pas de coûter trop cher. Dans un sens, cette manière d'évangéliser découle de la situation de l'Église elle-même. Les communautés chrétiennes dans lesquelles les nouveaux croyants sont invités à entrer sont imprégnées par la culture ambiante. De surcroît, dans nombre d'entre elles le pasteur est considéré comme un employé de la communauté et par conséquent dépendant du bon vouloir et du support financier des paroissiens.

Une telle *évangélisation* est porteuse d'un appel à adopter un certain style de vie qui s'inscrit presque exclusivement dans les catégories de la micro-éthique et du religieux-culturel. Un exemple particulièrement typique est celui de l'évêque J. W. Pickett, tel qu'il apparaît dans son livre devenu classique.³⁰ Il mesure la réussite de l'évangélisation en termes de « conquêtes » à faire dans onze domaines :

- 1) Connaissance du *Notre Père*, du Symbole des Apôtres et des dix Commandements.
- 2) Respect du dimanche.

- 3) Être membre à part entière d'une Église.
- 4) Présence effective à l'église.
- 5) Fréquentation du culte.
- 6) Participation financière à la vie de l'Église.
- 7) Libération de l'idolâtrie, des fétiches, de la sorcellerie.
- 8) Non-fréquentation des réjouissances païennes.
- 9) Libération de la peur des mauvais esprits.
- 10) Mariage avec un(e) chrétien(ne).
- 11) Abstinence de boissons alcoolisées.

Selon lui, c'est lorsque ces normes sont réalisées qu'on peut parler d'*évangélisation* réussie.

Dans la même veine, Peter Wagner lance l'idée que l'*évangélisation* signifie appeler les gens à adopter «un code de vie dans lequel il y a des traits positifs de comportement, tels que la lecture biblique et la prière quotidiennes, l'action de grâces avant les repas, la fréquentation régulière de l'Église, et aussi certains traits négatifs, comme l'abstention totale ou l'usage extrêmement modéré du tabac, des boissons alcooliques et des paroles impies».³¹ Il faut toutefois remarquer que dans cette description, aussi bien que dans la liste des «conquêtes» de Pickett, tous les éléments positifs se rattachent à des activités religieuses et micro-éthiques au sens le plus étroit, tandis que tout ce dont le chrétien doit s'abstenir sont des choses de la vie du monde. Il n'y a aucune référence ni la moindre ouverture à une possible attitude positive ou à un quelconque engagement envers le monde. Rien n'indique que la libération spirituelle personnelle doive avoir des implications dans le domaine social ou politique. Il y a là une rupture bien marquée : le processus de libération est tronqué.

À tout cela, il faut répondre que chaque fois que l'engagement de l'Église dans la société devient secondaire et facultatif, chaque fois que l'Église appelle les gens à trouver refuge dans le nom de Jésus sans défier la puissance du mal, elle devient un contre-témoignage au lieu d'être signe du Royaume. Ce n'est plus de l'évangélisation, c'est de la contre-évangélisation. Quand l'action charitable est subordonnée par principe à la prédication d'un salut individuel, l'Église offre aux hommes une grâce à bon marché et par conséquent dénature l'Évangile dont le contenu devient alors, selon les termes accablants qu'emploie Orlando Costas, «un Jésus tueur de conscience dont la croix n'est plus un scandale, dont le Royaume est désincarné, l'Esprit une force à usage interne et privé, Dieu un dieu qu'on met dans sa poche, la Bible une Parole spiritualisée et l'Église un lieu d'évasion». ³² Si l'Évangile est vraiment Évangile du Royaume et si le Royaume est l'expression concrète du regard de Dieu qui s'intéresse à tous les domaines de la vie», nous avons affaire, dans notre évangélisation, à un Dieu qui, «en tant que roi... défend par nature la justice et l'équité, se soucie des conditions de vie des étrangers, des veuves et des orphelins, libère les pauvres et les prisonniers». ³³

CONCLUSION

En résumé, on peut définir l'*évangélisation* de la manière suivante: tout ce qui, dans la mission et l'activité de l'Église vise à proposer à tout homme, en tout lieu, une occasion valable de se trouver directement interpellé par l'Évangile et placé devant le défi d'une foi explicite en Jésus Christ ³⁴ avec l'espoir qu'il l'accueillera comme Sauveur, deviendra un membre vivant de la communauté chrétienne et s'engagera au service de la réconciliation, de la paix et de la justice sur la terre.

David BOSCH

Notes

- ¹ Cité dans G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-century Evangelicalism: 1870-1925* (New York: Oxford Univ. Press, 1980), p. 38.
- ² Harold Lindsell, «A Rejoinder» dans l'*International Review of Mission* 216 (Octobre 1965), p. 439.
- ³ Trueblood, *The Validity of the Christian Mission* (New York: Harper & Row, 1972), p. 98.
- ⁴ Potter, «Evangelism and the World Council of Churches» dans l'*Ecumenical review* 20 N° 2 (1968), p. 176.
- ⁵ Cité par R. Sider dans *Evangelism, Salvation and Social Justice* (Bramcote: Grove Books, 1977), p.6.
- ⁶ Voir G. V. Pixley, *God's Kingdom* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981), pp. 88-100.
- ⁷ J. Verkuyl, *Contemporary Missiology* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1978), p.9.; voir aussi son *Inleiding in die evangelistiek* (Kampen: Kok, 1978), pp. 11, 67-74.
- ⁸ Geffré, «Theological Reflection on a New Age in Mission», dans l'*International Review of Mission* 284 (Octobre 1982), p.479.
- ⁹ Walsh, *Evangelization and Justice* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982), p. 92.
- ¹⁰ Galilea, *The Beatitudes* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984).
- ¹¹ M. Geijbels, «Evangelization, Its Meaning and Practice», dans *Al-Mushir* 20 N° 2 (Été 1978), pp. 73-82.
- ¹² John Stott, *Mission chrétienne dans le monde moderne* (Groupes Missionnaires: 1977).
- ¹³ Stott cité par R. Sider dans *Evangelism*, p.21 et le Rapport de Lausanne (publié dans les Lausanne Occasional Papers, N° 21) dans *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment* (Exeter: Paternoster Press, 1982), pp. 24-25.
- ¹⁴ Newbiggin, «Cross-currents in Ecumenical and Evangelical Understanding of Mission», dans l'*International Bulletin of Missionary Research* 6 N° 4 (Octobre 1982), p.149.
- ¹⁵ Cité par W. Scott dans *Bring Forth Justice* (Grand Rapids: W.B.Eerdmans, 1980), p. 94.
- ¹⁶ P. Löffler. «Evangelism» dans *One World* 29 (Septembre 1977), p.8.
- ¹⁷ D. A. McGavran, *Understanding Church Growth*, (Grand Rapids: W.B. Eerdmans: 1980), p.3.
- ¹⁸ idem, p. 98.
- ¹⁹ *Evangelism: Convergence and Divergence* (London: Nationwide Initiative in Evangelism, 1980), p.3.
- ²⁰ Voir Richard B. Cook, «Paul the Organizer» dans *Missiology* 10 N° 4 (Octobre 1981), p. 491.
- ²¹ Newbiggin, «Cross-currents», p.151.
- ²² idem.
- ²³ M. Green, *Evangelism-Now and Then* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1982), p.15.
- ²⁴ H.-W. Gensichen, *Glaube für die Welt* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1981), pp. 170-72.

- ²⁵ L. Newbigin, «The Call to Mission-A call to unity?» dans Peter Beyerhaus, *The Church Crossing Frontiers: Essays on the Nature of Mission in Honour of Bengt Sundkler* (Lund: Gleerup, 1969), p.260.
- ²⁶ W. Hollenweger, *Evangelism Today* (Belfast: Christian Journals, 1976), p.17.
- ²⁷ J. Comblin, *The Meaning of Mission* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977), p.107.
- ²⁸ La référence se trouve dans *Die Voorligter*, Décembre 1985, p.7.
- ²⁹ Barth, *Dogmatique IV/3* (Genève: Labor & Fides, 1973).
- ³⁰ Pickett cité dans D. McGavran, *Understanding Church Growth*, p.174.
- ³¹ C.P. Wagner, *Our Kind of People: The Ethical Dimensions of Church Growth* (Atlanta: John Knox, 1979), p.3.
- ³² O. Costas, *Christ Outside the Gate* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982), p. 80.
- ³³ J. Andrew Kirk, «The Kingdom, the Church and a Distressed World» dans *Churchman* 94/2 (1980), p.139; soulignement de Kirk.
- ³⁴ Voir Thomas F. Stransky, «Evangelization, Missions, and Social Action: A Roman Catholic Perspective» dans la *Review and Expositor* 78 N° 2 (Printemps 1982), pp 343-350.

David J. Bosch est doyen de la Faculté de Théologie de l'Université d'Afrique du Sud à Pretoria et éditeur de *Missionalia*, revue de la Société Sud-africaine de Missiologie.

Colloque de Stuttgart

Intéressante convergence sur l'évangélisation

Nous publions ci-dessous des extraits assez importants de la « Déclaration du colloque de Stuttgart sur l'évangélisation », qui a eu lieu du 23 au 27 mars 1987. Organisé par la Commission de Mission et d'Évangélisation du Conseil œcuménique des Églises (COE), ce colloque réunissait 46 participants dont la moitié environ étaient des personnes qui provenaient d'Églises membres du COE, et assumaient des responsabilités en matière d'évangélisation. L'autre moitié des participants comprenait des personnes se qualifiant elles-mêmes d'« évangéliques » et dont certaines seulement étaient en relation avec le COE.

Il s'agissait pour tous ces chrétiens réunis à Stuttgart de réfléchir à la place de l'évangélisation dans les programmes du COE, mais aussi dans leurs propres Églises et communautés. À l'issue de quatre jours d'intenses débats et rencontres, les participants sont parvenus à exprimer une convergence de vues sur certaines questions. C'est ce qu'ils ont fait dans la déclaration dont *Perspectives Missionnaires* publie ci-dessous des extraits. L'existence réjouissante de ce texte commun ne doit pas faire oublier que les positions à partir desquelles les chrétiens réunis à Stuttgart ont discuté étaient et sont très diverses. Certains ont souligné durant les débats que le partage de l'Évangile se fait par la solidarité vécue avec les marginalisés, en se liant à eux pour résister à l'oppression et à l'exploitation. D'autres mettaient plutôt l'accent sur la nécessité d'une invitation personnelle à la foi en Christ.

Le texte de Stuttgart n'a aucune valeur officielle. Il exprime une convergence de vues résultant d'une vie commune pendant quelques jours, basée sur la prière et la méditation de la Parole de Dieu, ainsi que sur la rencontre entre frères et sœurs en Christ. Issu d'un colloque réunissant des chrétiens de tendance plutôt « œcuménique » et des chrétiens de tendance plutôt « évangélique », ce texte porte son intérêt en lui-même, comme témoignage d'une tentative de vie dans l'unité, au-delà des divisions qui habituellement sont si habilement entretenues.

Parmi les participants, tous présents à titre individuel, mentionnons seulement quelques noms : Walter Arnold, David Bosch, Raymond Fung, David Gitari, David Kerr, Denton Lotz, Isabelo Magalit, Michael Nazir-Ali, William Pannelle, René Padilla, Samuel Vinay, Ronald Sider, Eugene Stockwell, Jean Stromberg, Chris Sugden.

Les extraits ne prétendent pas refléter l'ensemble de la thématique abordée par le document. Celui-ci a été publié in extenso dans la « Lettre mensuelle pour l'évangélisation », éditée au COE, dans son numéro d'octobre 1987.

Le texte de Stuttgart se réfère explicitement à l'*Affirmation œcuménique sur la mission et l'évangélisation*, texte de base du COE sur ces questions, adopté par le Comité central en 1982. P.M. avait parlé de ce document dans son numéro 10/1985 (p.38).

Les sous-titres sont de la rédaction de P.M.

Jacques MATTHEY

Appeler à la foi en Christ

1. Dans le document intitulé *La mission et l'évangélisation, affirmation œcuménique*, nous lisons :

« L'Église est envoyée dans le monde pour appeler les individus et les nations à la repentance, pour leur annoncer le pardon des péchés et une vie renouvelée par Jésus-Christ dans leurs relations avec Dieu et leurs prochains. Cet appel à l'évangélisation connaît une urgence nouvelle » (introduction).

« La proclamation de l'Évangile implique une invitation à reconnaître et à accepter, par une décision personnelle, la seigneurie salvatrice du Christ. C'est l'annonce d'une rencontre personnelle, par la médiation du Saint-Esprit, avec le Christ vivant, l'accueil de son pardon et l'acceptation de l'appel à le suivre et à entrer dans une vie de service ». (Paragraphe 10).

Nous ne nous sommes pas attardés très longtemps à essayer de définir ce qu'est l'évangélisation. Sur ce point, nous nous accordons tous très largement pour dire que l'évangélisation consiste toujours — d'une manière ou d'une autre — à appeler à la foi en Christ. Nous souscrivons donc à cette affirmation de ce même document (paragr. 10) : « Chacun a le droit d'entendre la bonne nouvelle ». L'essence même de cette bonne

nouvelle, c'est que Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, et qu'il nous appelle maintenant à un ministère de réconciliation. Ce ministère concerne à la fois la réconciliation entre Dieu et les êtres humains, et la réconciliation entre individus et groupes devenus étrangers les uns aux autres. L'Évangile est la bonne nouvelle qu'un nouveau départ est possible.

2. Ce ministère de réconciliation doit toutefois s'exercer dans le contexte particulier de chaque personne ou de chaque groupe. L'existence de chacun, individu ou groupe, offre à l'amour de Dieu des points de pénétration différents. C'est seulement dans une totale soumission à l'Esprit de Dieu que nous pouvons acquérir la sensibilité aux autres qui nous permettra d'exercer à leur endroit le ministère dont ils ont le plus besoin.

3. Dans cette perspective, il faut souligner que nous ne pouvons communiquer l'Évangile à d'autres que si nous nous ouvrons nous-mêmes à eux et leur permettons de s'ouvrir à nous. Partager l'Évangile, c'est d'abord savoir écouter; nous ne pouvons partager l'Évangile sans partager aussi ce que nous sommes nous-mêmes. Nous vivons de la bonne nouvelle d'un Seigneur incarné, ce qui signifie que son Évangile s'est incarné en nous, les «évangélistes». Est-ce à dire qu'en évangélisant nous nous annonçons nous-mêmes? Non, bien sûr: mais il est certain que ceux que nous invitons à la foi vont s'attendre à trouver en nous des signes de cette foi. (...)

Être attentifs à la manière de faire

4. La radio et la télévision ont grandement contribué, en bien des cas, à la diffusion de l'Évangile. Elles ont accès à des secteurs de population où elles sont seules à pouvoir mettre les gens en contact avec l'Évangile, et elles font connaître le témoignage de l'Église bien au-delà des communautés ecclésiales. Nous formulons toutefois les plus expresses réserves concernant les utilisations des médias pour l'évangélisation, lorsqu'elles ne sont pas liées ou ne renvoient pas aux com-

munautés chrétiennes locales. Quand des évangélistes et leur public ne peuvent vivre ensemble l'expérience du partage ou s'engager dans des processus de réconciliation avec d'autres, nous avons à nous demander si cette forme d'évangélisation rend pleinement justice au ministère de réconciliation confié à l'Église. Nous devons faire tout notre possible pour que les médias soient utilisés d'une manière conforme à la nature même de l'Évangile. Nous nous accordons à dire que l'évangélisation comporte l'explication de l'Évangile. Toutefois nous reconnaissons que nous ne pouvons généraliser à propos de la manière dont cela doit se faire. Il y a des lieux et des situations où le témoignage public et oral est pratiquement impossible. Un style de vie chrétien, «silencieux», est alors par lui-même profondément évangéliste. Mais même une vie chrétienne radieuse et consacrée n'est pas par elle-même suffisamment explicite. Nous devrions toujours être prêts — sous la direction du Saint-Esprit — «à justifier notre espérance» (I Pierre 3: 15).

6. La tâche d'évangélisation de l'Église est inséparable de l'ensemble de son ministère. Si l'Église décide de garder le silence lorsque l'injustice et l'oppression affectent la société ou l'Église elle-même, elle compromet tout son ministère d'évangélisation. Ces engagements — que l'Écriture résume comme nous contraignant, de par notre foi, à défendre la veuve, l'orphelin, le pauvre et l'étranger — sont indissociables de l'évangélisation: toute tentative visant à les séparer doit être rejetée parce que l'Évangile ainsi proclamé n'est qu'un Évangile falsifié.

Echos de situations locales

Nous avons été informés de certaines situations où les chrétiens sont engagés dans cette tâche d'évangélisation intégrale: ils s'attaquent aux structures injustes et se mobilisent, eux et leurs voisins, dans le combat pour la justice et pour la paix. Leurs actes leur sont dictés par l'étude en commun qu'ils font

des Écritures, et mènent souvent à la conversion profonde de ceux qui luttent ensemble contre l'oppression. Cette expérience d'un Évangile incarné, où *l'annonce de l'Évangile et la diaconie* constituent un tout indissociable, transcende habituellement les barrières confessionnelles. À nos yeux, il y a là une nouvelle forme d'évangélisation en situation.

7. Nous nous sommes souvenus que «le sang des martyrs est la semence de l'Église» et que, sur les voies mystérieuses de Dieu, l'Église qui croît, en nombre comme en maturité, est souvent une Église persécutée. Mais il nous a été redit aussi que ce qui importe, ce n'est pas le martyre en lui-même, mais la fidélité; et que c'est précisément la fidélité de notre témoignage à l'Évangile (*martyria*) qui risque de conduire l'Église à vivre des situations d'ostracisme, de marginalisation ou même de persécution. Mais nous savons aussi que le martyre n'a jamais été qu'une moindre menace pour la vie et la survie de l'Église; moindre en tous cas, que la complaisance et l'orgueil que nous risquons de mettre en ce que nous sommes et ce que nous avons accompli. (...)

8. Nous avons entendu dire que, dans certains pays, des communautés chrétiennes tout entières rendent au Christ un témoignage hardi et courageux, conduisant ainsi des milliers de personnes à croire en lui. Nous nous en réjouissons pleinement avec ces frères et sœurs. Ce qui se passe là nous oblige à nous demander si de tels efforts d'évangélisation ne conviendraient pas aussi dans d'autres situations. (...)

9. Nous reconnaissons toutefois qu'il se peut que dans certaines situations les gens aient perdu confiance en l'Église: ils sont devenus imperméables à l'Évangile et à ses appels. Nous ne pensons pas que de telles situations sonnent le glas de toute évangélisation; nous estimons simplement qu'elles exigent que l'Évangile soit annoncé dans un autre style et d'une autre manière. On nous a rappelé l'influence profonde qu'a la musique, sur les jeunes en particulier, et montré par des exemples qu'il est possible d'utiliser la musique, le théâtre et

d'autres formes d'art pour présenter l'Évangile. Les chrétiens sensibles aux inspirations du Saint-Esprit sauront faire preuve de créativité dans ce domaine, pour inventer des manières toujours nouvelles de présenter la parole de vie à ceux qui ne se sont pas encore engagés à suivre le Christ. (...)

Les voies de Dieu

10. Il nous est demandé, lorsque nous évangélisons, de rester très ouverts aux cultures de ceux auxquels nous avons affaire. Cela veut dire, entre autres, que nous ne pouvons pas simplement exporter des formes d'évangélisation d'une culture à une autre. Certains d'entre nous sont particulièrement préoccupés de constater que l'approche occidentale de l'évangélisation, très individualiste, est souvent appliquée exactement de la même manière dans d'autres parties du monde: il en résulte que les convertis se retrouvent souvent isolés, et même séparés de leurs propres familles et communautés. Il nous a été rappelé que, dans certaines sociétés, les décisions importantes — et n'en est-ce pas une que de devenir disciple de Jésus-Christ? — ne sont jamais le fait d'un individu mais sont toujours prises collectivement. Il y a là des valeurs que nous devons respecter, d'autant plus qu'elles nous aident à devenir plus réceptifs, plus capables d'une compréhension biblique de notre humanité, et qu'elles contrebalancent aussi l'individualisme excessif de certaines civilisations.

11. Nous reconnaissons que nous ne pouvons jamais déterminer totalement à l'avance la voie que suivra notre ministère d'évangélisation, pas plus que le chemin sur lequel s'éveillera l'Évangile dans la vie et la culture d'une collectivité. Les fruits de notre ministère peuvent être surprenants et même parfois nous laisser perplexes, mais l'authenticité de notre action évangélisatrice et la confiance que nous mettons, tant dans l'Évangile que dans ceux vers lesquels nous allons, exigent que nous renoncions à toute tentative de manipulation. La première fois que Pierre a parlé de l'Évangile avec

quelqu'un qui n'appartenait pas au peuple juif, ce fut une rencontre entraînant un résultat qui a beaucoup étonné Pierre (Actes 10, 14-34) et précipité une crise décisive dans l'Église de Jérusalem (Actes 11, 2-3).

12. Par sa nature même, la foi chrétienne est une foi missionnaire. Il est donc de l'essence même de l'Église chrétienne qu'elle souhaite toujours franchir les barrières et partager l'Évangile avec d'autres. Mais cela dit, ce n'est ni l'Église ni l'individu chrétien qui convertit : c'est Dieu. Ce n'est pas nous qui conduisons les gens à la foi, mais la grâce de Dieu à l'œuvre à travers nous. En dernier ressort, l'évangélisation ne dépend donc pas des techniques que nous mettons en œuvre, des moyens que nous utilisons ou de notre savoir-faire, elle résulte de l'action mystérieuse et impénétrable du Saint-Esprit dans les cœurs. (...)

C'est l'Église locale qui prime

13. Ce n'est pas à un croyant isolé mais à la communauté des croyants que le Seigneur Jésus-Christ a confié la mission de «faire des disciples de toutes les nations». Les disciples auxquels il a donné cet ordre constituaient le noyau de l'Église primitive. C'est pourquoi, selon l'Écriture et dans l'idéal, l'évangélisation devrait être enracinée dans une Église locale — y puisant sa vie, y affermissant sa vision, et étendant son influence.

Bien qu'il soit parfaitement justifié de débattre de théologies, de stratégies et de programmes d'évangélisation lors de colloques nationaux et internationaux, nous croyons que les expériences et les préoccupations des Églises et des groupes locaux ne doivent pas seulement faire l'objet de rapports au cours de ces réunions, mais que l'on doit leur faire une place prépondérante dans le programme de ces rencontres.

20. Notre Seigneur Jésus-Christ a prié pour l'unité de ses disciples (Jean 17). Une pratique de l'évangélisation qui cher-

che avant tout à agrandir la communauté d'une confession donnée n'affirme pas l'individualité du corps du Christ. L'évangélisation authentique appelle les fidèles à entrer dans la communauté de tous les chrétiens, communauté qui — en dépit des barrières confessionnelles ou autres — vit sous le signe de la réconciliation, sous le signe de la croix une.

22. Toute action d'évangélisation qui ne s'efforce pas d'entretenir de bonnes relations avec les autres chrétiens de la communauté doit absolument être réexaminée.

24. Nous rendons grâces pour tous ceux qui se consacrent à la bonne marche et à la gestion des ressources des institutions et des organismes dont la tâche est d'aider les Églises et de servir le monde au nom du Christ. Nous apprécions grandement le travail qu'ils accomplissent lorsqu'ils agissent en plein accord et coopération avec les Églises et les communautés chrétiennes locales, contribuant ainsi à donner un signe de l'amour unifiant du Christ, et permettant aux chrétiens engagés sur place d'accomplir leur œuvre.

25. Nous sommes attentifs à la souffrance des Églises et des communautés locales qui s'exprime lorsque certains organismes extérieurs, mus par l'ardeur de leurs convictions, agissent — si l'on en croit quelques Églises locales — sans consultation préalable, au détriment de la vision et de l'œuvre de ces Églises. Cette action ne renforce pas, mais affaiblit au contraire la crédibilité et le témoignage de l'Église dans son ensemble.

Évangélisation et dialogue

26. Nous réaffirmons qu'un authentique témoignage à Jésus-Christ ne peut être rendu que dans un esprit de total respect à l'égard des croyances et des formes de piété de ceux qui ne sont pas chrétiens. Ce témoignage ne peut être simplement un « dire », il doit être aussi « écoute » attentive des autres. Il doit, en outre, toujours respecter leur liberté, et ne

chercher en aucune manière à contraindre ou séduire. Nous reconnaissons que nulle part Dieu n'a voulu rester sans témoin (Actes 16, 17) et nous discernons avec joie qu'une connaissance de Dieu, un sens du transcendant, existent au sein de bien des communautés humaines, et de bien des communautés de foi. Mais il faut souligner en même temps que la connaissance de Dieu qui règne dans l'humanité est viciée par le péché, et que la révélation de la grâce de Dieu en Christ est nécessaire pour nous ramener à une authentique vision de Dieu. Avec l'affirmation œcuménique nous disons (paragr. 43) que *l'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans le monde, pour convaincre les êtres humains, et de la justice de Dieu, et de leur propre péché (Jean 16:8). Lorsque nous entrons en dialogue avec ceux qui professent d'autres religions que la nôtre, nous devons nous souvenir que la connaissance de Dieu est accessible à tous, et que l'œuvre de l'Esprit précède notre propre témoignage. Nous reconnaissons aussi la figure du Christ dans les pauvres, les démunis, les souffrants et les opprimés (Matthieu 25:31-46).*

27. Cependant les chrétiens ont le devoir de transmettre le message du salut de Dieu à tous les individus et à tous les peuples (Affirmation œcuménique, paragr. 41). Nous l'avons déjà dit, la proclamation de l'Évangile comporte une invitation, adressée à chacun, de reconnaître et d'accepter par une décision personnelle, la seigneurie salvatrice du Christ (paragr. 10). On peut voir là une réponse aux aspirations de l'humanité, qui s'expriment parfois par des traditions religieuses, parfois encore par des mouvements non religieux, ou encore par des idéologies anti-religieuses. Cette proclamation peut se comprendre aussi comme l'explicitation d'une connaissance implicite; ou comme apportant l'assurance, la certitude du salut, à tous ceux qui, sans avoir eu au préalable une connaissance explicite de Jésus-Christ, seul Sauveur et Seigneur, n'en ont pas moins pris conscience de leur faiblesse et de leur péché, et s'en remettent à la miséricorde de Dieu. La proclamation de l'Évangile, qui parfois affirmera et confirmera sur certains points l'expérience religieuse préalable d'une personne ou d'une collectivité, pourra aussi mettre en question et con-

damner d'autres aspects de cette même expérience. Quoi qu'il en soit, elle est toujours appel à la repentance et à une vie nouvelle. Nous reconnaissons que l'établissement d'un dialogue ne doit pas servir de prétexte au développement d'un prosélytisme à bon marché, mais nous croyons qu'il peut être l'occasion d'un témoignage authentique, tout en restant conscients que d'autres raisons militent en faveur de ce dialogue avec ceux qui se réclament d'autres religions que la nôtre : parmi ces raisons, citons l'édification de la communauté, le témoignage commun qu'il faut rendre à la dignité et aux droits de l'homme, et le combat nécessaire pour faire face aux besoins de tous.

28. Nous nous réjouissons, comme chrétiens, de voir que bien des sociétés évoluent dans le sens d'une plus grande ouverture et d'un certain pluralisme. Dans certains cas, l'émergence d'une société pluraliste rend possible l'existence d'Églises chrétiennes au sein d'un milieu culturel majoritairement non chrétien. Dans d'autres cas, des sociétés qui, jusque-là, étaient largement « chrétiennes », deviennent de plus en plus pluralistes, et font place à de nombreuses religions ou idéologies, anciennes et nouvelles. Nous accueillons ces deux types d'évolutions en y voyant la providence de Dieu, qui donne aux chrétiens de nouvelles occasions d'aimer, de servir et de témoigner. Nous sommes néanmoins très inquiets de savoir que certaines sociétés restent fermées sur elles-mêmes, et continuent de refuser à leurs membres tout droit de croire, de penser et de s'exprimer librement. En tant que chrétiens, nous devons lutter pour promouvoir ces libertés dans nos milieux respectifs.

Note

Pour obtenir le texte complet en français ou en anglais, écrire à :

Raymond Fung
Case postale 66
150, rte de Ferney
CH-1211 Genève 20.

Sur simple demande, vous recevrez gratuitement la « Lettre mensuelle sur l'évangélisation », rédigée par Raymond Fung.

Peut-on appeler «chrétiennes» les Églises indépendantes d'Afrique?

S. GILLILAND

L'auteur de cet article reconnaît la force que les églises indépendantes représentent dans le développement du christianisme sur le continent africain. Les raisons pour lesquelles ces églises sont méconnues tiennent au rôle joué par le mouvement missionnaire historique. Il y a donc lieu de procéder à une évaluation théologique sérieuse de ces églises. Les accepter sans examen serait tout aussi injuste que de les condamner sans les connaître. L'analyse doit tenir compte aussi bien des phénomènes religieux africains que des critères habituellement utilisés dans le christianisme, tels que le rôle des Écritures, la signification des sacrements et la place donnée au Christ. De manière très sommaire, cette analyse permet de regrouper la grande variété de ces églises indépendantes¹ selon quatre types:²

- a) évangélique-pentecôtiste primitive
- b) évangélique-pentecôtiste de la « seconde vague »
- c) indigène-révélationniste
- d) indigène-syncretiste («indigenou-eclectic»)

INTRODUCTION

À la fin d'un cours que j'ai donné à des pasteurs africains et à des missionnaires qui avaient travaillé en Afrique, presque tous reconnurent qu'ils avaient entendu parler des églises indépendantes¹, qu'il y en avait dans la région où ils travaillaient, mais qu'ils ne les avaient jamais prises au sérieux.

Je connais bien la tentation qui consiste à ne pas remarquer ces quelques 30 millions de personnes qui, en Afrique, se réclament du christianisme. Je suis arrivé en Afrique en 1956 comme missionnaire, et ma tâche était de fonder de nouvelles églises. Je savais qu'il existait des groupes assez bizarres qui s'appelaient *Cherubim and Seraphim* (Les Chérubins et les Séraphins), l'*African National Church* (L'Église Nationale Africaine), le *Faith Tabernacle* (le Tabernacle de la foi), mais de par mon éducation, j'étais d'emblée prévenu contre tout ce qui était secte ou religion initiatique. En tant que missionnaire, non seulement je ne prêtais aucune attention à ces groupes, mais je considérais qu'il en allait de ma responsabilité de mettre tous les pasteurs et les laïcs en garde. Nous les décrivions comme des hérétiques, voire des suppôts de Satan.

Quand j'ai quitté le ministère que j'exerçais dans un village du Nigeria pour m'installer dans la ville de Jos où je devais diriger le *Theological College of Northern Nigeria* (Faculté de théologie du Nord du Nigéria), j'ai dû, pour la première fois de ma vie, me mettre à étudier sérieusement ce qu'était le phénomène des églises indépendantes, et ceci après quinze ans de ministère en Afrique ! Je pressentais que s'il devait y avoir le moindre changement d'attitude chez les quelque cent étudiants du collège, il fallait que moi, en tant que directeur, j'en trace le chemin. Ainsi je commençai par participer aux cultes de Carême organisés par *Les Chérubins et les Séraphins*,³ cultes qui avaient lieu chaque année au cours des semaines qui précèdent Pâques. Ces assemblées avaient lieu en plein air, sur la colline rocailleuse qui se trouvait juste derrière notre école, dans la ville de Bukuru. En vérité, j'étais l'objet de la curiosité des fidèles et ceci était une expérience toute nouvelle pour moi.

Le monde commence à voir que l'Afrique devient un continent chrétien, sans oublier que l'Islam s'est imposé comme la religion de l'Afrique du Nord et de la partie nord de la région sahélienne. Il est impressionnant de penser qu'il y a 300 millions de chrétiens sur le continent. En comparant ce chiffre avec ceux des autres religions, on ne peut s'empêcher de reconnaître l'œuvre de Dieu. Cependant, il ne faut pas perdre

de vue que le christianisme en Afrique compte des églises de tout genre, des mouvements, des sectes et groupes qui se décrètent eux-mêmes chrétiens, quelles que soient leur origine, leur affiliation, leur pratique ou ce en quoi ils croient.⁴

Quand nous parlons de christianisme en Afrique, nous incluons toutes sortes de chrétiens et d'églises qui ne se reconnaissent pas toujours comme chrétiens entre eux. Vu à quelque distance, il est relativement facile de parler de l'Afrique comme d'un continent chrétien en évolution, mais pris à l'intérieur de ce christianisme, on est atterré par le manque de compréhension entre les diverses églises. Le christianisme africain est admirable de diversité et de vitalité, ce qui n'efface pas le manque d'ouverture et d'intérêt que les groupes et les églises ont les uns pour les autres, quand ils ne se rejettent pas mutuellement.

En général, il y a davantage d'enthousiasme pour les églises africaines indépendantes hors d'Afrique qu'en Afrique elle-même. Ceci ne signifie pas que les chrétiens africains soient plus introvertis ou ethnocentrés que les chrétiens occidentaux, mais ils reflètent ce que les églises africaines ont si bien retenu de l'exclusivisme, du séparatisme et du dénominationalisme véhiculés par les protestants. Cela n'enlève rien à la nécessité d'avoir du discernement quand nous parlons de l'Église que le Christ édifie en Afrique. Nous sommes impressionnés et reconnaissants de constater la croissance du christianisme sur le continent africain — mais il faut bien reconnaître qu'un grand nombre de ces chrétiens ne se reconnaissent pas entre eux comme tels.

LES ÉGLISES INDÉPENDANTES FACE AUX ÉGLISES ISSUES DE LA MISSION

Il y a beaucoup de choses étonnantes en Afrique, et le phénomène des églises indépendantes ne fait pas exception. Comment se fait-il que les églises historiques et ces églises indépendantes aient si peu de compréhension et d'ouverture les unes à l'égard des autres? Cela tiendrait-il au fait que l'Afri-

que représente un cas spécial dans un grand nombre de domaines? De manière générale, on peut répondre que la croissance de ces églises a été extrêmement rapide. Les églises et dénominations nées du mouvement missionnaire qui avaient à peine commencé à faire connaissance et à travailler ensemble furent, en quelque sorte, prises de court. Dans le cas particulier de l'Afrique du Sud, la floraison d'églises indépendantes est une histoire en soi. Il a fallu que le XX^e siècle soit déjà bien avancé avant que quiconque prenne au sérieux l'extension et l'incroyable dynamisme des mouvements sionistes de ce sous-continent.⁵

Le Nigéria a été le berceau de nombreuses églises indépendantes qui se sont ensuite établies le long des côtes de l'Afrique occidentale. Tout a commencé dans les années 30 avec les groupes *Aladura*. Mais les églises historiques — liées ou non à l'entreprise missionnaire occidentale — n'ont pas réellement eu le temps de mener une réflexion théologique sur ce qu'elles ont de commun avec les mouvements indépendants. De plus, c'est aussi un fait qu'à peu près tous ces pays ont passé par une difficile transition vers l'indépendance, par des changements radicaux et des crises économiques. Ceci n'a pas créé un terrain propice à une réflexion sur leur propre identité, ou sur leur responsabilité les unes envers les autres.

De plus, l'histoire récente a laissé des traces parfois pénibles. Un grand nombre de ces églises indépendantes sont de type « éthiopienne », ce qui dans le contexte sud-africain signifie qu'elles se sont séparées d'églises et de dénominations majoritaires.⁶ Les responsables africains et missionnaires n'oublient pas facilement les raisons pour lesquelles tel groupe ou tel chef a entraîné une partie d'une dénomination à rompre pour former une nouvelle église. Dans les discussions avec les responsables tant des églises de « type missionnaire » que des églises indépendantes, le récit des histoires compliquées ayant entraîné la séparation revient sans cesse. Les raisons pour lesquelles les églises africaines se séparent les unes des autres ne sont pas beaucoup plus brillantes que celles invoquées pour expliquer le même genre de scissions en Occident. Comme on peut s'y attendre, au fond ce ne sont en

général pas des raisons d'ordre dit spirituel, mais des conflits de personnes, des différends à propos de dons prophétiques non reconnus, des tensions entre groupes ethniques ou encore des problèmes d'ordre financier ou politique. Comme en Occident, les divisions qui surviennent dans les églises mettent beaucoup de temps à guérir, et parfois elles ne guérissent pas.

Une autre raison pour laquelle ces églises trouvent très difficile de collaborer les unes avec les autres est, en bien des endroits, la trop grande proximité des missionnaires. Cette présence missionnaire rappelle les églises au devoir de « garder la foi » et d'être « orthodoxes ». Beaucoup de pasteurs africains se sentent redevables envers la mission. Des missionnaires qui officiellement n'ont plus de relation avec l'église locale continuent pourtant à exercer une forte influence sur sa direction, tant en ce qui concerne la doctrine que la pastorale. Et là où les missionnaires ne sont plus présents physiquement, ce sont les pasteurs locaux de la première ou de la seconde génération qui relaient l'enseignement des envoyés occidentaux. En 1974, lorsque j'ai proposé au président africain de l'église dont j'étais membre (au Nigéria) qu'elle tisse des liens avec certaines églises indépendantes, il me répondit que cela ne serait possible que si tous les missionnaires revenaient et retiraient ce qu'ils leur avaient enseigné au sujet de ces églises.

Les églises indépendantes, elles, trouvent difficile de franchir le fossé qui les sépare des églises issues de la mission parce que leur liberté et leur identité d'églises séparées constituent précisément leur raison d'être. De plus, ces églises ont subi rejet et condamnation de la part des Églises issues de la mission et ont toute raison de laisser les relations en l'état.

Toutefois, de nombreux signes montrent que les églises historiques commencent à prendre conscience de l'existence des églises indépendantes et à trouver les canaux d'une collaboration. En 1983, pendant la Semaine Sainte, des cultes spéciaux ont été organisés dans la ville d'Idah (au Nigéria) par l'Association chrétienne. Le pasteur de l'Église Baptiste locale présidait les services et les responsables de toutes les églises, y compris des églises indépendantes, co-célébraient. À l'origine de ces célébrations, les Églises avaient une motiva-

tion commune : celle de présenter un front uni à l'Islam. Si les Églises Apostoliques et *Aladura* furent aussi enthousiasmées par ces célébrations que l'Église Baptiste, cela n'empêcha cependant pas que durant le reste de l'année, rien de sérieux ne fut entrepris pour cultiver cette communion.

Il n'y a pas très longtemps, j'ai eu un entretien avec un de nos étudiants de la *School of World Mission* (Collège des Missions rattaché au *Fuller Theological Seminary* à Pasadena), en l'occurrence le petit-fils de l'un des premiers missionnaires en Afrique du Sud, qui étaient issus de l'Église Catholique Apostolique de Sion, dans l'Illinois aux États-Unis.⁷ Ce mouvement pentecôtiste américain est à l'origine d'un grand nombre d'églises proches de l'Église de Sion en Afrique australe. Cet étudiant me raconta qu'à Pâques 1983, plus d'un million de personnes appartenant à l'Église Chrétienne de Sion en Afrique du Sud s'étaient rassemblées sur une montagne proche de Pietermaritzburg. Un rassemblement de chrétiens de cette importance aurait fait la « une » de la presse de n'importe quel pays dans le monde. Et pourtant, l'un des étudiants de cette classe qui venait lui aussi de cette région avoua ne pas avoir entendu parler de cette rencontre. On n'en avait pas parlé en Afrique du Sud. Si aucun moyen n'avait permis à l'information de lui parvenir, à plus forte raison le reste du monde fut-il maintenu dans l'ignorance de l'événement. Le second étudiant ajouta toutefois que s'il avait su que cette rencontre avait lieu, il n'aurait pu y prendre part parce que l'Église à laquelle il appartenait (les Frères de Plymouth) ne reconnaissait pas l'Église de Sion.

QU'EST-CE QUI ENTRETIENT LA SÉPARATION ENTRE ÉGLISES HISTORIQUES ET INDÉPENDANTES ?

L'ignorance

Quelles sont les raisons de cette profonde séparation entre les églises indépendantes africaines et les églises dites histori-

ques — issues de la mission ? Il y a tout d'abord une profonde ignorance. On a de la difficulté à imaginer que des pans entiers de la chrétienté en Afrique ignorent que les églises indépendantes se perçoivent elles-mêmes comme chrétiennes. Et pourtant, il semble que les églises historiques telles que les Églises anglicane, méthodiste et presbytérienne, ainsi que nombre de celles que nous rangeons dans la catégorie des églises issues des missions dites évangéliques ne soient même pas conscientes de la présence des églises indépendantes autour d'elles. Ces églises autochtones sont considérées comme des communautés irrégulières avec lesquelles il n'y a ni communion ni action à partager. Les chrétiens des dénominations reconnues ont tendance à mettre tous les groupes indépendants dans un même sac : « Du moment qu'ils ne sont pas avec nous, par exemple dans le même synode, ils ne sont donc pas des nôtres », semblent-ils dire. Cette attitude relève moins du dédain que de l'insulte qui consiste à rejeter quelqu'un sans même lui concéder le droit à l'existence.

L'indifférence

Le second problème, lié au premier, c'est l'indifférence. Pour les églises historiques, les églises indépendantes sont des organisations surprenantes, qui à la fois tolèrent l'adultère et se répandent en pratiques culturelles extrêmes. Pourquoi donc se préoccuper de ces églises qui suivent un autre itinéraire ? Cette indifférence recèle une double ironie. En effet, si l'on considère que ces églises sont composées de gens charnels, donc hors du salut, alors au moins faudrait-il les évangéliser ! Si par contre elles sont composées de chrétiens, alors la communion fraternelle devrait nous rapprocher. Mais ces églises, semble-t-il, ne sont ni à gauche ni à droite, aussi la seule attitude possible à leur endroit est-elle l'indifférence.

L'orgueil

Les chrétiens de souche ancienne se permettent de regarder les églises indépendantes du haut de leur orgueil. Ils voient les adeptes de ces plus jeunes églises comme des imitateurs du christianisme, bien loin d'être des chrétiens authentiques. On sait que nombre de ceux qui suivent l'un ou l'autre prophète ont très peu ou n'ont pas de formation. Leur style de vie et la forme de leurs cultes laissent voir une grande simplicité et une manière affective, très immédiate, de vivre la foi chrétienne. Il faut une bonne dose de pharisaïsme de la part des églises historiques pour oser se tenir ainsi sur la réserve comme une élite de gens plus purs et par conséquent creuser le fossé qui les sépare des églises indépendantes.

L'histoire

Le pendant de ce qui précède, c'est la présupposition que seules les églises issues de la mission sont dans la vérité, sont « orthodoxes ». Dire que des églises sont « indépendantes », semble présupposer qu'elles n'ont pas été constituées selon les bons principes, qu'elles ne sont pas organisées de manière orthodoxe et qu'elles ne font pas une lecture correcte des Écritures. Elles n'utilisent pas les mots justes, elles ne chantent pas les vrais cantiques ; ou encore elles sont coupables de syncrétisme, sinon d'hérésie. Et quand on commence ainsi à énumérer tout ce qui ne va pas dans une église, on a tôt fait d'en établir une longue liste. Les institutions missionnaires et les envoyés eux-mêmes sont redevables de la grande prévention qui caractérise l'attitude générale à l'égard des églises indépendantes. Dans la conception des premiers, n'est réputée véritable qu'une église qui a des cadres formés, certaines normes doctrinales et éthiques, un credo et des fondements confessionnels précis, d'une certaine manière une église qui soit une réplique de la dénomination ou de l'église-mère dont elle est issue. Les comportements missionnaires se sont perpétués à travers la première et la seconde génération de responsables

de l'église africaine, qui sont parfois encore plus stricts que ne l'étaient les missionnaires.

La peur

La distance que les églises historiques maintiennent entre elles et les églises indépendantes trahissent un sentiment de peur. Envoyés et autochtones auraient probablement de la difficulté à l'admettre. Beaucoup d'églises indépendantes sont certes mal enseignées, peu informées et mal dirigées, mais leur attachement aux manières de penser traditionnelles les rendent beaucoup plus sensibles aux réalités du monde des esprits que ne le seront jamais les églises historiques. C'est pour cette raison que, dès le moment où elles se mettent à grandir, ces églises indépendantes sont perçues comme une menace par les églises issues des missions. Ces dernières adressent leurs critiques sur plusieurs plans. Tout d'abord, pour leurs rites qui participent du monde des esprits ; on relève ensuite le danger pour une église d'être fondée sur la recherche de la satisfaction de besoins humains, et la liberté que prennent les responsables de ne pas prêcher les Écritures, mais ce qui leur est inspiré par révélation ou par songe ;⁸ on trouve enfin étrange et bizarre le caractère vif et bruyant, haut en couleur et en démonstrations concrètes de leurs célébrations — des qualités qu'on retrouve rarement dans les églises traditionnelles. Il est intéressant de remarquer que ces critiques émanant des églises africaines de type occidental portent exactement sur les aspects des églises indépendantes à travers lesquels elles répondent à quelque chose de très authentique chez ceux qu'elles rassemblent. La transparence de ces pratiques africaines communique un dynamisme que redoutent les « vraies » églises, qui se sentent menacées par la popularité croissante de ces milieux.

IL EST TEMPS D'ÉTABLIR DES DISTINCTIONS

La chrétienté historique ne semble pas capable de reconnaître ce que sont et ce que croient véritablement les églises indépendantes et de ce fait elle n'a produit aucune analyse systématique qui fasse le point sur l'attitude de l'un de ces mouvements (face à la Bible, la place du Christ, l'ecclésiologie et l'Église universelle). Pour les églises historiques, les églises indépendantes ne peuvent être considérées comme « orthodoxes » que dans la mesure où elles répondent aux normes établies par les dénominations reconnues et où elles sont admissibles dans les instances œcuméniques. Mais nous pensons que l'orthodoxie est une question de degré : à l'intérieur d'un même mouvement cohabitent divers degrés d'orthodoxie et d'hétérodoxie. De ce fait, chaque église devrait être évaluée pour elle-même et non pas disparaître dans une évaluation globale d'un ensemble d'églises prises hors de leur contexte.

Parmi les mouvements indépendants, certains sont dirigés avec beaucoup de compétence et reflètent une discipline élaborée. D'autres sont si petits qu'ils ne vivent que de l'inspiration personnelle du fondateur et du petit troupeau qui se rassemble autour de lui ou d'elle. Dans les mouvements plus importants numériquement et géographiquement, il n'est pas rare de voir d'assez profondes différences — dans la doctrine et la pratique — entre les groupes qui le composent.

J'ai parlé avec le pasteur de la *Gospel of Deliverance Church* (L'Église de l'Évangile de la Délivrance) à Benin City (Nigéria). Il m'a montré une photo de son propre père qui, des années auparavant, avait été le prophète de l'Église *Our Lord Aladura* (l'Église Notre Seigneur Aladura). La photographie grandeur nature le montrait avec une crosse dans la main droite et une tiare ornée sur la tête. Le fils m'expliqua qu'à cette époque son père était prêtre de la religion Yoruba et en même temps prophète d'une église *Aladura*. Puis il se convertit, et le changement survenu dans ses convictions et sa manière de diriger la communauté provoqua le départ de la plupart de ceux qui le suivaient ; certains fondèrent de nou-

velles églises. Certes cela n'est qu'un exemple. Parallèlement, on peut voir des responsables de l'Église *Aladura* suivre sincèrement le Christ et enseigner un Évangile fondé sur la Bible. Dans la plupart des cas leur formation est inadéquate, mais leur désir d'être d'honnêtes serviteurs de Dieu est authentique.⁹

À Kumasi (Ghana), j'ai rencontré un certain nombre de pasteurs rattachés à un groupe particulier d'églises de type pentecôtiste. Ils constataient de grandes disparités dans la personnalité et les motivations des responsables des églises indépendantes. Ils voulaient organiser une association d'églises qu'ils qualifiaient de « spirituelles », mais ils n'y parvinrent pas faute de vues communes sur le ministère et l'écclésiologie, entre leurs pasteurs et les prophètes des groupements indépendants. Dans plusieurs églises, ils déploraient une grande hypocrisie, du mimétisme et le recours à la magie. Ils considéraient aussi que l'invocation du nom du Christ n'était qu'une manière d'enrober la religion traditionnelle. Les pasteurs qui étaient les plus soucieux d'authenticité et de fidélité aux Écritures dans la pratique du ministère décidèrent qu'il fallait se tenir à distance de ceux qu'ils qualifiaient d'imposeurs ou de bergers de ce monde. Tous ne furent pas d'accord. Les « conservateurs » pensaient que si un ministre du culte acceptait de l'argent pour opérer des guérisons au nom de Jésus Christ, c'était un faux guérisseur. Ceux qui représentaient plutôt « l'orthodoxie » dénoncèrent la manière dont certains de ces ministres se rendaient coupables de simulation et de manipulation en déclenchant des crises d'hystérie afin de faire la démonstration de leur pouvoir. Cette manière de s'attribuer la gloire au lieu de la laisser revenir à Dieu était une source de trouble.

Les églises indépendantes ont souvent des formes de culte et de rituels que les églises historiques trouvent bizarres et déplacées au point qu'elles les rejettent comme étant contraires à la foi chrétienne. Pourtant chacun des éléments du culte et des rites mérite d'être soigneusement étudié, pas tant dans sa forme que pour les significations que cette forme traduit. Par exemple, quand les membres de l'Église *Our Lord Aladura* se

prosternent à plat ventre pour prier au cours du culte, cela peut paraître étrange, mais est-ce nécessairement faux ? D'autre part, quand des paroles secrètes sont incorporées dans la liturgie du culte, nous avons à nous demander d'où viennent ces paroles, leur signification et leur fonction. Des chrétiens peuvent hurler et danser au cours du culte sans que ce soit condamnable au nom de l'Évangile. Mais il se peut également que la bénédiction de bouteilles remplies d'une eau qui sera ensuite utilisée de manière magique soit un rite qui sorte des limites d'une pratique chrétienne juste.

DES CATÉGORIES POUR LES ÉGLISES INDÉPENDANTES

La nécessité d'entreprendre une évaluation théologique sérieuse des églises indépendantes en Afrique n'est plus à démontrer. Il est tout aussi faux de considérer automatiquement toutes ces églises comme « chrétiennes » que de les ignorer ou de les condamner en bloc comme non-chrétiennes.

À cause de notre manque d'information, de notre incapacité à différencier ces églises à l'aide d'une grille connue, les frères et les sœurs de la plupart des églises indépendantes sont privés de toute communion avec les églises et dénominations issues de la mission. Les églises indépendantes, dans la majorité des cas, ne jouissent d'aucune légitimité réelle parmi les églises de type missionnaire. Un américain qui a passé 20 ans en Afrique n'est peut être pas la personne idéale pour faire ce travail. Pourtant je voudrais insister sur l'importance qu'il y a à établir des critères qui permettront de faire un classement théologique honnête. Ce premier travail ne sera probablement autre chose qu'une ébauche qui permettra à d'autres, si possible des autochtones, d'élaborer un modèle plus complet et plus fin.

À l'une des extrémités de ce système, il y a des églises (ou mouvements) proches des formes religieuses traditionnelles, et dont la référence à la foi chrétienne est difficile à percevoir. À l'autre extrémité, il y a celles qui sont très proches de tout ce

que le christianisme traditionnel, surtout pentecôtiste, a enseigné et pratiqué. Après une étude attentive, chacun de ces groupes trouve sa place dans un système sommaire de quatre catégories énumérées en exergue de cet article.

Bien que ce classement ne soit pas totalement adéquat, il a l'avantage d'offrir une typologie théologique opérationnelle. Harold Turner a établi une typologie des mouvements en se fondant sur la phénoménologie.¹⁰ Nous lui sommes redevables d'expressions comme le néo-paganisme, la guérison prophétique ou messianique, ou encore islamiste, hébraïste. Dans ses premiers travaux, Bengt Sundker a établi une distinction entre les églises de type éthiopien et celle de type sioniste.¹¹ Toutefois notre but ici est différent. Nous essayons de répondre à la question sous-jacente: « Jusqu'à quel point telle église ou tel mouvement doivent-ils être considérés comme chrétiens, et quels sont les critères qui permettent de répondre à cette question ? »

1. Les églises de type évangélique-pentecôtiste primitive

Beaucoup d'églises conservent l'empreinte d'une organisation à l'occidentale, comme par exemple celles d'Afrique du Sud qui se sont formées en se séparant de la dénomination de la mission-mère.¹² La fonction de cette catégorie est de permettre de mesurer le degré de similitude entre les églises indépendantes et les églises historiques dont elles pourraient être issues. Vues sous l'angle théologique et confessionnel, l'ensemble des églises que l'on peut regrouper dans cette catégorie serait assez proche des églises issues de la mission pour qu'elles puissent, selon leurs propres termes, « se sentir en communion ».

Le terme « primitive » indique que ces églises ont eu une relation avec des organisations occidentales et qu'elles ont peut-être encore des relations avec leurs responsables outremer. Dans bien des cas, ces églises sont de type pentecôtiste ou apostolique. Le responsable de l'Église *God Mission* à Benin City est l'archevêque Benson Idahosa.¹³ Tout en étant un

mouvement africain distinct, cette église a des liens avec le réseau P.T.L. (*Praise The Lord*) aux États-Unis. L'*Église Pentecôtiste au Ghana* a, de manière moins directe, des racines dans les premières missions du mouvement pentecôtiste *Elim* de Grande-Bretagne. Cette église a une solide base biblique avec la discipline qui en découle et une visée missionnaire explicite. Les églises de tendance pentecôtiste comme celle-ci, en relation avec des mouvements établis hors d'Afrique, sont très importantes en nombre de fidèles et de lieux d'implantation.

D'autres églises indépendantes de type primitif ont eu, dans le passé, des liens avec les églises issues de la mission, mais n'en ont plus maintenant. Ces églises-là sont parfois, mais pas nécessairement, de tendance pentecôtiste, mais sont sans conteste de type évangélique, par l'accent qu'elles mettent sur l'autorité de la Bible, sur la prédication et sur le travail missionnaire. À titre d'exemple, citons l'*Africa Brotherhood Church* (l'Église de la Fraternité africaine) au Kenya qui à l'origine était associée à la Mission à l'Intérieur de l'Afrique. Elle a maintenant son identité et sa vie propres. Elle est considérée comme « indépendante » tout en gardant des relations distendues avec le Conseil de la Mission Baptiste Canadienne d'Outre-mer. Toutes ces églises de type évangélique-pentecôtiste primitive ont un degré avancé d'organisation et des bases doctrinale et culturelle en accord avec de nombreuses Églises dans le monde. Ces églises africaines ont des pasteurs et des responsables qui ont reçu une formation et qui se sentiraient certainement à l'aise dans les écoles bibliques et instituts de théologie tels que nous les connaissons. En général, ils participent aux conférences et séminaires œcuméniques internationaux [...]. Le terme inapproprié de « primitives » par lequel nous décrivons ces églises vient de ce que, pour juger de leur orthodoxie, nous les comparons instinctivement aux églises occidentales dont elles sont plus ou moins directement issues.

2. Les églises de type évangélique-pentecôtiste de « la seconde vague »

Ce grand groupe comporte de nombreuses ressemblances avec le premier, mais pratiquement, les églises qui le composent n'entretiennent aucune relation avec quelque mouvement que ce soit à l'extérieur (sauf quelques-unes qui ont, à un moment donné, entretenu de telles relations). Il serait peut-être plus clair de présenter ces églises comme « pentecôtistes-indigènes » puisqu'elles ressemblent à celles du premier groupe par l'enseignement et la pratique et qu'elles s'en distinguent par la place qu'elles donnent à des éléments empruntés à la culture locale. Certaines atteignent la limite de ce que nous considérons comme sectaire, voire occulte.

Ces églises proclament que la Bible se trouve au centre de leur message, mais leurs pasteurs n'ont pas reçu de véritable formation. Elles font largement référence au surnaturel, insistent sur la révélation directe, entre autres par les canaux très familiers dans la tradition africaine que sont les visions et les songes. Souvent leurs chefs se sont investis eux-mêmes de l'autorité pastorale. Ces églises insistent peu sur la discipline, que ce soit pour les responsables ou pour les fidèles. Quelques-unes d'entre elles ont été un temps en relation avec un mouvement étranger. C'est le cas, par exemple du *Faith Tabernacle* (le Tabernacle de la Foi) au Nigéria ou de la *Zion Church of Christ* (L'Église du Christ de Sion) en Afrique du Sud. Mais ces relations se sont distendues, et dans la plupart des cas sont aujourd'hui inexistantes.

L'éventail offert par ce groupe est probablement le plus large, alliant à la fois un immense respect pour la Bible et une pratique qui fait usage des Écritures comme d'un objet sacré. Font partie de ce groupe la majorité des églises *Our Lord Aladura* en Afrique de l'Ouest, avec des différences marquées entre elles. La *Christ Apostolic Church* (l'Église Apostolique du Christ) se situe à l'extrémité la plus typiquement pentecôtiste, alors que *Les Chérubins et les Séraphins* sont plus sectaires et plus typés socialement. Les moins radicalement indigènes et les plus mûres d'entre les églises de ce groupe se rapprochent

de celles de la première catégorie. Les églises qui se situent à l'autre extrémité de l'éventail tendent vers celles du troisième groupe.

3. Les mouvements indigènes-révélationnistes

Les églises qui composent ce groupe sont connues pour leur indépendance radicale et leur sectarisme. Par mouvement «révélationniste», nous entendons des groupes dans lesquels la parole- même du responsable, entendue comme révélation directe, a plus d'autorité que la Bible. Parallèlement au recours à la révélation, on y trouve beaucoup de surnaturel, y compris des songes, des visions et des prophéties. Ces églises sont très pragmatiques: elles ont une parole pour chaque domaine de la vie. Elles sont aussi marquées par leur caractère indigène en ce sens que le ministère et la célébration sont en relation directe avec ce qui se pratique normalement dans la culture locale. Elles sont administrées selon les règles en vigueur dans la tradition. Ces églises ont tendance à se développer au sein d'une même ethnie ou même d'un groupe encore plus restreint.

Les églises indigènes révélationnistes sont très portées sur les rites. Elles ont des liturgies et des gestes qui concernent presque tous les domaines de la vie quotidienne et culturelle. Elles attachent une importance quasi légaliste au moindre détail de leurs cérémonies, mais n'ont par contre ni connaissance ni intérêt pour les autres aspects du christianisme ou pour d'autres églises chrétiennes. L'accent est mis sur l'identité sociologique, sur le groupe lui-même; la connaissance des rites et des règlements est une preuve plus patente de l'appartenance au groupe que ne l'est la pratique d'une discipline ou de règles de morale. La connaissance et l'intérêt pour la Bible s'arrêtent essentiellement à l'Ancien Testament et à un petit nombre de thèmes bibliques bien connus que l'on répète à toute occasion. Les groupements indigènes-révélationnistes sont parfois très limités géographiquement et ne comptent qu'un ou deux groupes dans une même région.

Le *Christianisme Céleste* est une des églises qui grandit très rapidement au Nigéria et qui se répand le long de la côte ouest de l'Afrique. Elle est organisée un peu comme une société initiatique dont l'enseignement affirme qu'elle a été donnée et organisée directement du ciel. Elle n'a pas de lien avec d'autres églises connues et pourtant elle fait de nombreux emprunts aux différentes traditions chrétiennes. Les églises locales sont construites au bord des rivières ou de la mer car l'eau est abondamment utilisée, ainsi que les fruits, dans les séances de guérison qui font sa renommée.

L'*Evangelical Church of Yahweh* (l'Église Évangélique de Yahweh) est un mouvement beaucoup plus modeste, composé de cinq courants répandus sur l'ensemble du Nigéria. Selon ses dires, il est également présent outre-mer. Cette église n'est pas le fruit d'une scission d'un autre mouvement. Elle a été fondée à la suite d'une révélation particulière qu'a reçue celui qui depuis lors est devenu son *Primat*. Elle se réfère à Yahweh, comme si cela lui permettait de s'assimiler au peuple élu de Dieu. Mais elle est aussi engagée dans une évangélisation qui consiste à amener des gens à elle, de préférence des personnes parlant le Yoruba — langue véhiculaire de cette église.

4. Les mouvements indigènes-synchrétistes

Ces mouvements rassemblent des groupes qui ressemblent à des églises, mais qui conservent tant de traits des religions traditionnelles qu'il devient difficile de les considérer encore comme chrétiennes. Les chefs de ces groupes semblent n'avoir qu'une vague idée de ce que doit être une église selon la Bible. Nous les qualifions d'« indigènes » non pour suggérer des connotations péjoratives ou négatives, mais pour rendre compte à la fois de l'importance accordée aux rites, aux formules, aux comportements tirés de la coutume locale, et du caractère monoculturel de ces églises. Elles n'ont que peu d'explication à fournir lorsqu'on les interroge sur l'usage qu'elles font de certains symboles et formules. Elles emprun-

tent différentes formes culturelles au christianisme occidental, mais n'attachent que peu d'importance à leur signification profonde. Dans ces groupes, le chef — personnalité charismatique — fait plutôt penser à un chaman ou à un devin. Les bibles, les croix et autres ornements chrétiens sont présents, mais le sont à titre de décorum pour la pratique des rites de guérison et de divination. Le nom de Jésus est invoqué, la référence à Dieu fréquente dans le chant et la prédication, mais la structure fondamentale reste traditionnelle. De plus, elles utilisent indistinctement les gri-gri, les symboles traditionnels et les rites empruntés au catholicisme et aux différentes dénominations protestantes. Les vêtements liturgiques empruntés à une tradition côtoient le recueil de chant d'une autre; diverses utilisations du crucifix s'ajoutent aux danses et aux manifestations psychiques propres à la tradition ancestrale. La Bible a relativement peu d'importance dans la vie des gens et pratiquement aucune en matière d'éthique. C'est ce type de mouvements qui a conduit Bengt Sundkler à dire, dans son premier ouvrage, que les églises indépendantes sont volontairement « nativistes » en ce sens qu'elles deviennent le pont par lequel les Africains sont ramenés au paganisme dont ils sont issus.¹⁴ Plus tard, Sundkler retira cette déclaration et les considéra dorénavant comme des ponts, non plus vers le passé, mais vers l'avenir.¹⁵ Pourtant les manifestations de la vie de ces groupes tendraient plutôt à montrer que leur pratique religieuse ne conduit à aucune rupture avec les formes traditionnelles, mais renforce au contraire le *statu quo* des religions ancestrales.

COMMUNION OU ÉVANGÉLISATION

Au début de cet article, nous avons déploré qu'il n'existe que très peu de contacts avec les églises indépendantes. En effet, les églises issues de la mission tendent généralement à ne pas les prendre en compte, ou quand elles le font, c'est en les regardant comme déviantes, voir non-chrétiennes. Nous avons besoin de points de repère pour savoir nous situer par

rapport à tel ou tel de ces mouvements. Et là où cela est possible, que nous sachions faciliter des contacts entre les communautés chrétiennes plus connues et ces groupes. Avec les églises que nous avons qualifiées d'indigènes-synchrétistes, et dans une certaine mesure avec celles de type indigène-révélationniste, nous aurons un souci d'évangélisation. Porter un jugement serait injuste, tout comme il serait injuste d'établir des règles rigides ou des généralisations dangereuses valables pour toutes les églises indépendantes. Les églises issues du travail missionnaire ne sont pas exemptes de membres qui se trouvent hors du Royaume. Certains responsables des groupes indépendants sont comme des « rides » ou des « taches » pour leur église. Le Seigneur de l'Église sait qui sont les siens, sans égards aux traits particuliers de l'église ou du mouvement auxquels ils se rattachent.

Nous voulons témoigner de l'Évangile de manière contextuelle, veiller à ne pas dé-christianiser des groupes sincèrement à l'écoute du Christ et de la Bible. Il est trop facile, à l'image du Directeur de la *Christ the Rock Indigenous Churches Association* (l'Association des Églises indigènes de Christ le Rocher) qui pense que tous ceux qui font partie de l'Église de Sion (Afrique du Sud) doivent encore « être gagnés au Christ »,¹⁶ de porter des jugements négatifs. Il se fonde sur une expérience qu'il a faite avec l'une des églises de Sion, sans voir que l'ensemble de la doctrine et la pratique de cette Église permet tout à fait de vivre en communion avec elle. Cet exemple n'exclut pas que dans d'autres situations il faille trancher plus nettement. Ainsi, l'un de mes étudiants me racontait qu'il était autrefois dans la *True Light Church* (l'Église de la Lumière véritable) qui ne ressemble que de loin à notre manière de concevoir généralement la vie d'une église chrétienne. Dans cette Église, la religion Ibo et le christianisme sont si intimement mêlés qu'il lui était devenu impossible d'y retrouver le message de l'Évangile. Il a alors senti qu'il devait quitter cette Église s'il voulait vraiment connaître le Christ. Une grande partie de son ministère actuel consiste à apporter l'Évangile aux membres des églises indigènes-synchrétistes non conformes à l'enseignement biblique.

Aucune décision définitive ne peut être prise en ce qui concerne la communion avec ces églises ou l'évangélisation à faire en leur sein. Il y a trop de flou et de zones d'ombre dans leurs positions pour que l'on se permette de les classer selon nos critères théologiques habituels et surtout de trancher entre celles qui font partie de l'Église véritable et qui n'en font pas partie. Pour ceux d'entre nous qui pensent avoir le droit de dire qu'un groupe est « orthodoxe », « évangélique », « œcuménique » etc, qu'ils se remémorent certains épisodes peu glorieux de notre histoire ecclésiastique. En dehors du Christ, qui parce qu'il a accepté d'être suspendu à la croix à cause de nos péchés, a le droit de juger le monde entier, qui peut prétendre savoir ce qui est vrai et ce qui est faux. Certes, examiner avec humilité des domaines comme celui de la place du Christ, du rôle de la Bible et des sacrements, de la discipline et de l'orientation générale d'une église sur un certain laps de temps, nous aidera à être plus objectifs dans l'exercice de notre ministère auprès des églises indépendantes et contribuera à une meilleure compréhension et de meilleures relations entre les chrétiens.

S. GILLILAND

Notes

- ¹ L'expression « église(s) indépendante(s) » revient très souvent dans cet article avec des sens qui varient d'un emploi à l'autre. Aussi écrivons-nous « église » avec une minuscule. Cette manière d'écrire n'indique aucunement un jugement de la part des traducteurs ou des éditeurs.
- ² Les expressions peu usuelles, utilisées pour définir les quatre catégories d'églises dont il va être question, sont explicitées dans les paragraphes correspondants.
- ³ Omoyajawo, Akin, *Diversity and Unity: The Development and Expansion of Cherubim and Seraphim Church in Nigeria* montre combien il est difficile de faire des généralisations.
- ⁴ Dans le *World Christian Encyclopedia* (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 28-53, David Barrett expose longuement l'hétérogénéité des églises en Afrique.
- ⁵ Un des premiers articles est celui de C. T. Loram (1926) « The Separatist Church Movement » in *International Review of Mission* 15, pp. 976-982, cité dans l'ouvrage de B. Sundkler, *Bantu Prophets* (Oxford: Oxford University Press, 1948, 2^e éd.), p. 73.

⁶ En Afrique du Sud, ce type d'églises est qualifié « d'éthiopien », cf. Sundkler, op.cit..

⁷ B. Sundkler, *Zulu Zion* (Oxford:Oxford University Press, 1976), pp.13-67.

⁸ L'apôtre Paul adressait le même type de reproche aux Juifs dans sa 2^e épître aux Corinthiens (12:1-7).

⁹ Dans son article « Mission Relations with the Independant Churches in Africa » in *Missiology* XIII (1985), pp. 23-42, David Shank parle de manière très appropriée des diverses attitudes possibles face aux organisations missionnaires et à l'enseignement qu'elles ont dispensé.

¹⁰ A Typology for African Religious Movements » in *Journal of Religion in Africa*, vol. 1 (1967), pp. 1-34.

¹¹ B. Sundkler, op.cit. 1948, pp.38-64.

¹² Pour reprendre le terme utilisé par Sundkler, on pourrait qualifier toutes les églises qui se sont formées de cette manière d' « éthiopiennes ».

¹³ C'est une référence à la biographie de Idahosa (Plainfield, NJ: Logos, 1981) qui retrace son ministère dans une école biblique « panafricaine » et à la télévision.

¹⁴ B. Sundkler, op.cit. 1948, p. 55.

¹⁵ B. Sundkler, op.cit. 1976, p. 305.

¹⁶ Les CRICA Ministries ont été fondés par Frank Ntsuntsha en 1962. Il affirme que son champ de mission est composé des églises indépendantes qui regroupent un quart de la population noire d'Afrique du Sud (*Crica News*, May 1984).

S. Gilliland a passé 22 ans comme missionnaire de la *United Methodist Church* au Nigéria. Actuellement, il est Professeur associé de Théologie contextuelle à la *School of World Mission du Fuller Theological Seminary à Pasadena (Californie)*.

Mamon en mission

Henri BACHER

Voici un texte sur une question brûlante... et fondamentale, bien que rarement abordée de front dans les revues missionnaires. Ce n'est pas une analyse d'un spécialiste de la mission que nous propose ici Henri Bacher, mais une réaction à chaud après un premier séjour de trois ans sur le « terrain », dans un pays où l'inflation a atteint l'an dernier le chiffre record de 1 200% : le Pérou. La situation de ce pays, ainsi qu'une pratique missionnaire fortement marquée par le continent nord-américain, ne sont pas sans poser de sérieuses questions, qui se retrouvent ailleurs dans le monde, même si les réponses varient d'un continent ou d'un pays à l'autre.

Henri et Martine Bacher sont des envoyés des Assemblées évangéliques de Suisse romande, et travaillent à Lima, dans le cadre de la Ligue pour la Lecture de la Bible. Henri est responsable du département des camps et du témoignage dans les collèges.

1. L'Église : une puissance financière ?

Question saugrenue... et mal venue dans un monde évangélique très fortement attaché aux vertus de l'économie dite libérale. Mettre en question l'Église sur ce point-là, surtout celle qui se réclame du qualificatif d'évangélique, est très hasardeux. Pour se défendre, elle évoque le spectre du communisme et quiconque ose poser ce genre de question est affublé du qualificatif de « chrétien de gauche ».

En fait, nous nous comportons comme si l'argent n'était qu'un instrument, et neutre de surcroît. Nous pensons volontiers que c'est l'homme qui le pervertit et qu'il suffit de le toucher avec nos mains de chrétiens pour le sanctifier ! Nous le traitons en objet et nous oublions que le Christ en parle

comme d'une puissance spirituelle (Luc 16:13 et Matthieu 6:24) — une puissance dotée d'une existence autonome, indépendante du pouvoir que peuvent lui conférer les hommes.

N'importe qui peut contrôler et dévier un mince filet d'eau, mais que peut faire l'homme devant un fleuve comme l'Amazone? Ce fleuve développe sa propre logique. C'est un monstre dans l'enfer vert de la jungle, qui ne se meut pas selon l'espace que l'on veut bien lui assigner, mais suit son propre tracé, sur le terrain qu'il s'arroge lui-même, surtout en période de crues — analogue à ce qu'on appelle en économie une période de haute conjoncture.

De mince filet d'eau, l'argent est devenu « fleuve-système ». En 1954 déjà, Jacques Ellul écrivait : « L'homme n'est plus responsable de ce qu'il gagne, ni du comment il gagne, ni du comment il dépense, car il s'agit uniquement d'un jeu objectif d'opérations économiques dans lequel nous sommes très peu de chose ». De personnel, palpable, il est devenu impersonnel. De l'écu d'or qui valait son pesant de pouvoir d'achat, il est devenu symbole-papier — et dans peu de temps symbole plastifié!

Les Eglises historiques de la Réforme et tout le mouvement des églises évangéliques sont issus d'un contexte économique relativement florissant. D'autre part, le décollage économique des pays du Nord de l'Europe est le résultat d'une éducation, d'une morale et d'une vision du monde développées par les Réformateurs.¹ Pourtant ces liens entre le développement économique et le mouvement de la Réforme ne doivent pas occulter la nécessité d'une remise en question de nos comportements. Nous, évangéliques occidentaux, faisons donc partie d'un monde économique puissant... comme un fleuve, et nos églises sont riches, surtout quand on les compare avec le reste du globe. Dans les pays du Tiers monde, les églises évangéliques sont d'ailleurs assez généralement perçues comme des relais du capitalisme occidental.

Cette « richesse » occidentale — en comparaison des pays du Tiers monde — provient en particulier de l'aberration des taux de change. On peut l'illustrer par un exemple péruvien : actuellement, dans ce pays, trois mille francs suisses permet

traient de rémunérer approximativement trente-trois pasteurs pendant un mois. Pour une petite communauté chrétienne d'Europe, la collecte d'un tel montant représenterait un certain effort, mais ne serait pas un sacrifice.

Jamais dans l'histoire de l'Eglise, cette dernière n'a détenu autant de pouvoir financier ; prise dans son ensemble et toutes dénominations confondues, c'est probablement une des « multinationales » qui brasse le plus grand chiffre d'affaires sur le plan planétaire.

2. La mission des pauvres et la mission des riches

La mission moderne est partie de l'hémisphère nord. Ce sont les riches qui sont allés évangéliser les pauvres. Certes, les missionnaires n'étaient pas forcément riches individuellement, mais les œuvres missionnaires étaient riches en structures et en matériel, et dotées d'un budget impressionnant leur permettant de livrer « clés en mains » chapelles, hôpitaux, dispensaires, écoles, etc.

Par contre, la mission décrite dans les Actes des Apôtres, c'est la mission des pauvres vers les riches. L'Évangile est parti de la périphérie de l'Empire romain pour investir le centre. Jérusalem ne pouvait rivaliser ni avec Athènes ni avec Rome. Bien qu'Antioche, où se trouvait l'église d'envoi de Paul et Barnabas, ait été la troisième ville de l'empire, ce n'était pas encore le phare de la culture gréco-romaine. De plus, le message des premiers Apôtres était pétri de culture juïdaïque — une culture plutôt mal considérée dans l'intelligentsia de l'époque.

On a donc là deux contextes de départ à l'opposé l'un de l'autre — qui impliquent des manières différentes d'obéir au même ordre missionnaire.

A la décharge de la mission moderne, il est important de noter que les messagers des temps apostoliques bénéficiaient de certains avantages par rapport à ceux du XX^e siècle pour transmettre l'Évangile ! En effet, le monde du premier siècle après Jésus Christ, s'il n'était pas uniforme culturellement,

était toutefois rassemblé sous la «houlette» romaine. De plus, les premiers évangélistes avaient le privilège de ne pas se trouver du côté des conquérants. Paul était un «conquis de l'Évangile» partant conquérir le monde pour Christ. Ces pionniers de la mission pouvaient s'adresser à leurs auditoires en grec, langue de communication répandue dans tout l'Empire, s'épargnant ainsi le fardeau d'une traduction. De plus, ne restant que peu de temps au même endroit,³ ils n'avaient pas le temps de façonner les premiers chrétiens et les églises naissantes sur un modèle «importé».

Il en est tout autrement des «modernes». D'itinérant, le missionnaire est devenu sédentaire. Et on n'apprend pas une langue indigène en quelques semaines. Pour traduire la Bible, il faut plusieurs années. Et pour faire d'illettrés (selon nos critères occidentaux) des personnes capables de lire et de comprendre dans leur propre langue, il faut laisser couler beaucoup d'eau sous les bananiers!

Dans bien des lieux d'implantation missionnaire, cette sédentarisation a créé des îlots culturels qui tranchent sur la réalité locale. Un peu comme les moines défricheurs de l'Europe du Moyen Âge qui s'installaient au milieu d'une forêt pour créer leur monastère, développer l'agriculture et attirer autour d'eux toutes sortes d'activités annexes. Les «stations» missionnaires de l'époque moderne ont certainement joué ce rôle de défrichage économique, en induisant également une transformation culturelle. En réalité, très peu de missionnaires se coulent dans le contexte social dans lequel ils sont plongés en se faisant tout à tous comme l'apôtre Paul. Pourvu de ses «mission-dollars», l'envoyé transforme l'environnement social sans même l'avoir voulu ou prévu. La vision du monde inspirée du modèle occidental qu'il porte avec lui fera le reste: introduire l'utopie du développement à tout prix et de la croissance matérielle sans fin. L'aisance matérielle à l'occidentale devient alors un modèle à promouvoir dans ce «tiers de monde...».

Au Pérou, une organisation interecclésiastique avait implanté un atelier de machines à tricoter pour que le paysan de l'endroit puisse mettre du beurre sur ses épinards. Mais l'ex-

périence a tourné court. L'échec a une double cause: d'une part la région n'est pas productrice de laine, et d'autre part la mentalité locale n'est probablement pas obsédée par les canons du nirvana capitaliste !

Devons-nous nous transformer en promoteurs d'une pensée économique? Sommes-nous là pour que le paysan gagne plus d'argent? Serait-ce que nous avons dans notre arrièrepensée l'idée que l'argent résout les problèmes et que son manque est la source de tous les maux? Ne créons-nous pas des problèmes à ceux vers qui nous allons en imposant, souvent implicitement, des valeurs qui sont étrangères à leur environnement? Il nous appartient de faire une critique honnête des valeurs que nous véhiculons et des motivations profondes qui nous animent comme envoyés. L'idéologie de la croissance, quand ce n'est pas celle de l'accumulation, du progrès technique et économique, nous a-t-elle fait progresser sur le plan moral? Nous a-t-elle incité à faire des choix plus responsables?

3. La perversion matérielle

À première vue, qu'y a-t-il de mal à vouloir le bien-être matériel de ceux à qui nous voulons communiquer l'Évangile? Devant la misère, le missionnaire peut-il se croiser les bras en alléguant que le modèle occidental est inapplicable sous d'autres latitudes? Il a déjà oublié que l'Europe a bien réussi à sortir de ce que le Moyen Âge avait de ténébreux. Qui, il y a quatre siècles, aurait pu concevoir le stade de développement économique auquel nous sommes parvenus? Pour les missionnaires que nous sommes, il devrait être clair que l'Évangile est Bonne Nouvelle pour toute la personne; il ne s'adresse pas seulement à la tête et au cœur et il ne se limite pas à rendre la conduite des gens plus morale. L'Évangile ne remet pas seulement les sentiments religieux en cause, mais aussi le «porte-monnaie».

Or le missionnaire s'est parfois présenté comme un messie qui avait le salut économique de ses pauvres ouailles dans sa

poche. En identifiant ainsi le salut à une dimension économique, il ne fait pas œuvre très différente de ceux qui, sous d'autres cieux, donnent la priorité à la dimension psychologique en prêchant que le salut passe par la cure d'âme (ou la relation d'aide).

Le missionnaire, parce que technologiquement mieux équipé, selon ses propres critères, s'est cru le sauveur de ces «pauvres petits». Il investit sans compter pour réaliser son rêve messianique. Les dons affluent. Les temples et les œuvres caritatives sortent de terre comme des champignons. Il bâtit un «empire» qu'on n'ose même pas suspecter, parce que c'est «l'œuvre du Seigneur». Si Dieu est dans le coup, pas possible de critiquer! Ce missionnaire ne s'est pas rendu compte des effets sur le milieu auquel il croit devoir apporter l'Évangile de l'apport massif de biens et d'argent. Des habitudes, avec ce qu'elles ont de régulateur dans un groupement humain, vont en être totalement changées.

Tout comme l'Amazone, du seul fait de son existence, crée un climat, un type de végétation et conditionne l'écosystème de la moitié d'un continent, les dollars — et ceux de la mission en particulier — peuvent changer la face de tout un monde. Ils ne sont pas de simples appuis au développement, une mécanique neutre qui permet le bon fonctionnement de ce que l'homme met sur pied. Ils transforment un certain nombre de valeurs d'une société — en pervertissant, par exemple, le sens des responsabilités, la créativité, le sens du travail bien fait, etc., qui justement ont fait la richesse de l'Occident. Les missionnaires ont été, et sont encore, bien de leur temps, quand ils croient qu'en injectant de fortes sommes d'argent, ils peuvent susciter une richesse nouvelle. A terme, la richesse monétaire ne produit pas la richesse, ce serait une illusion de le croire. L'imagination, la foi, le courage accompagné d'une dose de «folie», avoir une vision pour l'avenir, voilà des ingrédients bien plus efficaces pour faire évoluer une société.

4. Un Tiers monde frustré de sa plus belle expérience

Que se serait-il passé si, aux temps du début des Actes, l'Église de Jérusalem avait reçu de l'étranger, de la métropole romaine par exemple, l'argent qu'il fallait pour construire ses chapelles, pour payer les salaires de ses apôtres et diacres, pour soigner ses malades et soulager ses pauvres? Aurait-elle développé la vie communautaire qui lui valut le respect de la ville entière (Actes 2:47)?

Nous avons oublié que la nécessité rendait créatif et imaginaire, compatissant et dépendant du Saint-Esprit. L'Église primitive avait imaginé une dynamique du pauvre bien plus efficace que les plus belles œuvres implantées par les Blancs des temps modernes. Où sont, aujourd'hui, les expériences de foi profonde en relation avec l'argent? N'avons-nous pas, par notre attitude face à l'argent, frustré ces pays d'une démonstration de la puissance transformatrice du Saint-Esprit dans les relations sociales et économiques?

L'argent permet d'aller vite et loin. Mais cette rapidité est un piège: les expériences faites sont mal assimilées, les réalisations visibles mal enracinées; les impressions, les relations et les transformations restent superficielles. Les voies de Dieu dans ce domaine ressemblent rarement aux nôtres. Le temps a joué un rôle fondamental dans le développement de toutes les formes de vie. En voulant raccourcir la gestation ou la maturation, en voulant «aider» la nature (ou le Saint-Esprit), nous donnons naissance à des prématurés qui auront besoin de soins incessants durant toute leur vie. Un changement brusque, une révolution, une catastrophe, et ces «prématurés» sont emportés. Cette immaturité n'aurait-elle pas des liens avec l'attitude face à l'argent, ce dieu qui peut permettre de faire l'économie de la confiance en Dieu?

5. L'option zéro?

Est-il envisageable d'interrompre le flot d'argent du Nord vers le Sud? Impossible! Les Églises et les œuvres para-

ecclésiastiques du Tiers monde, telles un transatlantique, ne pourront changer de cap qu'après avoir freiné la course au prix de manœuvres très progressives. C'est une question de mentalité. Sont-elles prêtes à se prendre en charge? Tel un jeune homme qui a été entretenu et qui pendant des années a vécu au-dessus de ses moyens, sauront-elles s'adapter à leur condition nouvelle? Et les bailleurs de fonds sont-ils prêts à renoncer à certains de leurs rêves? À renoncer à leur conception d'une expansion calquée sur le modèle des multinationales? Les organisations ecclésiastiques et para-ecclésiastiques, surtout celles de taille internationale, ont la fâcheuse tendance à vouloir s'approprier le «marché spirituel», convaincues qu'elles sont que leur système est le meilleur et que toute la planète doit pouvoir en profiter — alors qu'il est un pur produit de la culture occidentale particulière dans laquelle elles sont nées.

En Occident, nous devons refuser de vouloir sublimer nos frustrations spirituelles en réalisant de grands projets dans le Tiers monde. Personnellement, quand je prends le bulletin d'information d'une de ces «multinationales» de l'évangile et que je lis que des centaines de personnes ont reçu avec beaucoup de gratitude les traités évangéliques qu'on leur a distribués, je reste songeur. Cela console de beaucoup des déboires que nous rencontrons dans nos villes européennes lorsque nous tentons de distribuer des traités dans la rue et que les gens nous les renvoient à la figure! Pourtant l'accueil dont on fait état dans cette feuille d'information n'a pas toujours grand chose à voir avec la soif spirituelle: il est souvent le fait de gens complètement démunis qui n'ont pas de quoi acheter le moindre journal et qui sont heureux d'avoir un bout de papier leur donnant l'impression de participer à la culture que par ailleurs on leur refuse. De la même manière, un film évangélique rencontrera beaucoup de succès dans un bidonville qui n'offre aucune distraction, à part peut-être la télévision. Nous ferions la même chose si nous nous trouvions privés de nos moyens et de nos loisirs habituels.

Ces inconséquences dans nos actions et dans nos motivations n'empêchent heureusement pas Dieu d'agir. Il nous

reste à devenir plus réalistes dans nos évaluations et plus modestes quant au résultat de ce que nous entreprenons. Il n'est plus à démontrer que tout au long de l'histoire du monde, la dimension économique a joué un rôle moteur dans tous les domaines de l'activité humaine. La question est de savoir qui tient les rênes de l'activité économique et en particulier du développement. Est-ce l'Esprit Saint relayé par une solide éthique chrétienne, ou est-ce Saint Mamon et ses « argences », son pouvoir d'aviilissement et de destruction ? Dans ce sens, le problème du Tiers monde n'est pas premièrement économique mais spirituel. Se convertir à Jésus Christ n'est que le commencement d'une révolution en profondeur, celle de toute la vie, afin qu'elle ne soit pas dirigée par les désirs, mais inspirée par la Loi de Dieu.

A la sortie d'Égypte, Dieu n'a pas mis son peuple sur orbite économique, mais il leur a donné une Loi... en leur apprenant à vivre dans la dépendance de leur Dieu. Le missionnaire prêche souvent un Jésus tout juste bon pour le blanchissage (blanchiment !)² du cœur noir de péché — pauvre blanc ! Il prêche une conversion qui en reste à la confession des péchés alors que c'est toute la vie — la vie de tous les jours, la vie économique, la vie politique — que Jésus est venu transformer.

6. Aide-toi et l'occident t'aidera

L'aide en cas de catastrophe naturelle, de famine ou de conflits armés n'entre pas dans le cadre de notre critique des relations Nord- Sud. Dans ces circonstances, notre main droite ne devrait même pas savoir ce que fait notre main gauche.

C'est le rôle de pouvoir financier des organisations chrétiennes qui nous préoccupe, le lien entre pouvoir de l'argent et avancement du Royaume de Dieu. Pour mettre des limites à ce pouvoir financier, faut-il adopter un profil bas et en rester au développement style bouts de ficelle ? La réponse n'est pas aisée. Mais c'est dans notre mentalité qu'il faut commencer par opérer des changements en effaçant l'équation « argent = nerf de la guerre ». Du point de vue de Dieu, ce sont des

hommes remplis de son Esprit qui réaliseront son projet d'amour pour l'humanité. Pour qu'un changement puisse survenir, il faut que des personnes puissent assumer des responsabilités; et la capacité de porter des responsabilités s'acquiert au travers de l'apprentissage. Or les organismes missionnaires court-circuitent souvent un projet en omettant cet aspect de la réalité et en remettant dans les mains de frères d'outre-mer sans préparation des responsabilités et des budgets qui ne correspondent pas à ce qu'ils ont l'habitude de gérer. Nous-mêmes, comment ferions-nous si nous nous trouvions, sans que rien dans le passé ne nous y ait préparé, avec la responsabilité de gérer une somme dont le montant correspondrait à plusieurs années de salaire? Former quelqu'un à devenir un responsable, c'est mettre entre ses mains les moyens de se faire les « muscles ». Si le poids est trop lourd, la personne se découragera, s'il est trop léger, il surestimera ses forces; si quelqu'un continue à porter le poids à sa place, il restera immature et se trompera sur sa capacité à exercer des responsabilités. Si je donne des moyens à quelqu'un qui n'a pas envie de prendre des responsabilités ou qui refuse d'en prendre, je fais de lui un mendiant d'un nouveau style, un assisté pour qui je ne peux plus avoir de respect.

Qu'en est-il dans le domaine financier au Pérou aujourd'hui? Selon les prévisions économiques, le placement financier en monnaie nationale perd, à cause de l'inflation, environ 48% de sa valeur réelle en une année. Ce phénomène a de graves répercussions pour les églises. Lorsqu'une communauté économise les montants de ses collectes en vue d'acheter un terrain pour y construire une chapelle ou d'autres locaux, elle arrive difficilement à concrétiser son projet. Le prix fixé au départ peut en effet tripler en trois mois, sans que pour autant les dons suivent au même rythme. Dans ces conditions, peut-on demander à nos frères des pays peu ou moins avancés de prendre entièrement en charge les budgets des institutions ecclésiastiques?

C'est peut-être à cette inflation-même que nous, Occidentaux, pourrions nous attaquer. Pourquoi ne pas donner à nos frères du Sud la « possibilité » d'assurer leur pouvoir d'achat

en leur assurant un financement en monnaie étrangère? Chaque fois qu'un pécule suffisant serait réuni en vue d'un projet à réaliser, une église, d'Europe par exemple, pourrait transformer fictivement cet argent, en dollars par exemple, sans faire une opération financière réelle. Au moment de concrétiser le projet, il ne resterait à cette église-sœur qu'à verser la différence engloutie dans l'inflation. Ce genre d'aide au développement serait ainsi conditionné par un premier pas fait par les gens sur place, et permettrait de maintenir à flots l'effort de partenaires du Sud au sein de la tempête inflationniste.

7. Conclusion

Tirer une conclusion sur les relations Nord-Sud à partir de ces quelques considérations serait prétentieux. Nous devons commencer par réfléchir aux conséquences à long terme de nos engagements et ne pas nous arrêter à la satisfaction devant les effets visibles d'une thérapie financière qui ne ferait que soulager, mais ne guérirait pas le malade. Ce qui, à court terme, semble bienfaisant peut avoir, à long terme, un effet négatif et déstabilisateur. Tout l'or et l'argent appartiennent à Dieu. Ne laissons pas à Mamon le soin de le dépenser... pour ses intérêts. C'est à nous que Dieu le confie!

Henri BACHER

Notes

¹ C'est entre autres la thèse de Max Weber. Cette corrélation entre Réforme et développement du capitalisme est un sujet complexe et la relation entre les deux est certes ambiguë — la critique de notre relation à l'argent qui parcourt l'article le montre bien. Pour une étude plus approfondie du sujet, cf les ouvrages du pasteur André Biéler, spécialiste de Calvin et des implications sociales de son enseignement, signalés dans la bibliographie en fin d'article. (ndlr)

² Pour les lecteurs de l'étranger, précisons que le problème du «blanchiment de l'argent sale» a fait couler beaucoup d'encre dans les journaux suisses au cours des derniers mois... (ndlr)

³ Notons que Paul est tout de même resté dix-huit mois à Corinthe et trois ans à Ephèse (ndlr).

Bibliographie :

Jacques Ellul, *L'homme et l'argent*. 1ère édition (épuisée), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1954. Réédité par les Presses Bibliques Universitaires, Lausanne, 1979.

Ouvrages d'André Biéler :

Une politique de l'espérance, Le Centurion (Paris) — Labor et Fides (Genève), 1970.

La pensée économique et sociale de Calvin, Georg et Cie, 2ème édition, Genève, 1961.

L'humanisme social de Calvin, Labor et Fides, Genève, 1961.

Calvin, prophète de l'ère industrielle. Fondement et méthode de l'éthique calviniste de la société. Labor & Fides, Genève, 1964.

Revue de livres

Les Vaudois. L'étonnante aventure d'un peuple-église

Georges Tourn

Tournon: Réveil-Claudiana, 1980

268 pages

Une première édition de ce livre parut en italien en 1977. Le public français a accès maintenant à l'histoire des Vaudois, cette communauté de chrétiens évangéliques qui naquit par Pierre Valdo, à Lyon, et se fixa aux marches du royaume de France dans les vallées piémontaises, près de trois siècles avant la Réforme. Et dure encore. Elle est la semence, le noyau de tout le protestantisme italien. D'elle sont sortis les centres d'Agape (Piémont) et de Riesi (Sicile), comme au loin les églises de Rio de la Plata, d'Uruguay et d'Argentine. Son histoire a été jalonnée de constantes épreuves et persécutions. C'est une belle histoire de fermeté, de fidélité et d'invincible espérance que nous avons besoin d'apprendre ou de réapprendre en France, car elle peut enseigner, conforter, vivifier et elle est partie de la nôtre.

Livre extrêmement clair, vivant sympathique, à la fois accessible et savant.

(Recension de Madeleine Fabre parue dans le bulletin du CPED)

Le temps presse

Carl Friederich von Weizsäcker

Paris: Le Cerf, coll. L'histoire à vif, 1987

Traduit de l'allemand par B. Lauret.

109 pages

«Une assemblée mondiale de chrétiens pour la justice, la paix et la préservation de la création», c'est le sous-titre du livre. L'auteur est l'un des promoteurs de ce projet d'engagement des chrétiens dans le processus conciliaire qui mobilise nos églises. Il définit la tâche: ces problèmes actuels n'ont jamais été, dans l'histoire, pensés aussi clairement comme les priorités absolues, et les églises n'en avaient pas vraiment fait leurs objectifs théologiquement enracinés. Pourtant «personne n'a autant changé le monde que les chrétiens qui en attendaient seulement la fin». Je tiens cette phrase pour une clé de la pensée de l'auteur, pour le fondement de son espérance dans la réalisation possible de l'utopie. Des propositions pratiques sont avancées, qui ont marqué la mise en route récente du processus. (Recension de H. Hofer parue dans le bulletin du CPED, nov. 88).

Le Tiers monde

Edmond Jouve

Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 1988

126 pages

En dépit de certaines thèses, le Tiers monde existe bien. Quatre milliards d'êtres humains sur cinq en font partie. Il représente le monde des deshérités et des exploités.

L'auteur dans un premier chapitre décrit le Tiers monde à la recherche de son identité, sa lutte pour se voir reconnaître un minimum de dignité. Dans un second chapitre, il indique sa quête d'un Nouvel Ordre, ses luttes pour créer des sociétés nouvelles, un homme nouveau, des chantiers et des modèles nouveaux. E. J. cite L.S. Senghor: «Les peuples du Tiers monde entendent participer

désormais à la gestion des affaires du monde et ne plus se contenter de subir les effets de décisions où ils n'ont aucune part, mais qui, pourtant, les concernent au premier chef».

En conclusion, l'auteur constate avec d'autres témoins que le Tiers monde est mal parti: «Mais il faudra bien accepter que les riches le soient moins, que les pauvres soient mieux pourvus... La survie de l'espèce humaine est à ce prix». En fait, la société de consommation a sans doute fait son temps et le Tiers monde semble nous offrir une pauvreté dont les richesses nous sont depuis longtemps inconnues. «Plus que jamais, affirme l'auteur, le Tiers mondisme est un humanisme». Un petit livre utile à connaître et à méditer. (Recension de Marie Deloche de Noyelle parue dans le Bulletin du CPED, nov. 88).

Je fais un rêve

Martin Luther King

Paris: Le Centurion, 1987

Traduit de l'américain par M. Saporta — Préface de B. Chenu.

205 pages

Cet ouvrage rassemble dix textes du pasteur noir, pour la plupart inconnus en langue française. En respectant l'ordre chronologique, il offre un bel échantillon des genres littéraires pratiqués par King: article, discours, sermon, lettre, interview. J'ai trouvé particulièrement intéressante son analyse de la non-violence et sa présentation du complexe du tambour-major.

Dix jours avant la tragique disparition de King, le rabbin Heschel le présentait comme «une voix, une vision, un chemin». Cette anthologie veut faire résonner la voix d'un grand prédicateur baptiste, introduire à sa vision d'une communauté mondiale, encourager à suivre le chemin d'un prophète de la non violence, de la justice et de la paix.

On a voulu tuer ce rêve en abattant l'homme, un beau jour d'avril 1968. Mais le rêve court toujours; c'est, 20 ans après, la dure et courageuse réalité d'un N. Mandela, d'un Tjibaou.

(Recension de Violaine Weben-Dardel parue dans le Bulletin du CPED, mai 1988).

Une part de mon âme

Winnie Mandela

Traduction de l'anglais par D. Malaquais;
préface de Danièle Mitterrand.

Paris : Le Seuil, 1986

187 pages

En refermant ce livre après l'avoir lu, on aurait tendance à se dire : « quel roman extraordinaire et passionnant », mais hélas ! il ne s'agit pas là de fiction, mais de la vie d'une femme noire de l'Afrique du Sud, bien vivante et luttant contre le régime de l'apartheid... et ce livre est bouleversant.

W. M. est la femme de Nelson Mandela, dirigeant de l'African National Congress emprisonné depuis 23 ans en Afrique du Sud. Elle n'écrit pas elle-même : sa condition de « bannie » ne lui en laisse pas la liberté. Aussi est-ce sous la forme d'interviews, de témoignages et de lettres que nous est racontée la vie de cette femme, de son mari, de leur couple, de leur famille et de « leur » peuple.

W. M. et son mari sont des êtres tout à fait exceptionnels, de fortes et attachantes personnalités. Tous deux, intelligents, cultivés, chaleureux, courageux et tenaces dans leur lutte malgré l'incarcération, le banissement et ses lois multiples et compliquées, malgré les tracasseries policières incessantes, les déplacements imposés dans un homeland où sévit la famine. Winnie et Nelson Mandela gardent un cœur plein de chaleur humaine, une capacité de vivre et de trouver dans une vie aussi démunie, une richesse de pensées, des raisons d'espérer, même des moments de joie comme « arrachés » à leur existence. S'ils tiennent bon, au prix de leur liberté et au risque de perdre la vie, c'est qu'ils sont fidèles dans leur combat afin que « leur » peuple vive un jour en hommes libres et non plus en bêtes traquées sur cette terre d'Afrique qui est aussi la leur. Depuis quarante ans, bien sûr la situation n'a guère changé, mais ils reconnaissent les Blancs qui luttent à leur côté et les aident avec beaucoup d'amitié et c'est l'un de leurs espoirs. Ils n'étaient pas pour la violence mais hélas ! qu'en est-il de la non-violence ?

Toute cette vie, est racontée avec précision, dans les détails, avec pudeur. W. M. ne cherche pas à se servir de sa souffrance pour convaincre. Elle est vraie dans ses propos et reste profondément sensible. Le style est sobre, facile, vivant. De nombreuses formules percu-

tantes dans la bouche de Winnie. «Le Blanc est venu avec la Bible dans une main et le fusil dans l'autre. Il a donné au Noir la Bible et lui a pris sa terre...».

Toutes les précisions sur l'apartheid, comment ce régime est vécu, que cela soit d'ordre historique, sociologique ou juridique, confèrent à ce livre un grand intérêt. *Une part de mon âme* s'adresse à un très large public.

(Recension de Édith du Tertre parue dans le Bulletin du CPED, 1986).