

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

19
1990

Sommaire

	Page
Éditorial	3
Demain, c'est déjà aujourd'hui ou la mission dans les années 90 RAYMOND FUNG	6
Le Sadhou Sundar Singh Un amoureux de la croix du Christ T. DAYANANDAN FRANCIS	17
Dépaysement MATTHIAS PREISWERK	37
Bâle: paix et justice À l'occasion du premier rassemblement œcuménique européen — 15-21 mai 1989 — Avant Bâle ÉCOLE BIBLIQUE MENNONITE DU BIENENBERG — Après Bâle JOSEPH HUG S. J.	44
«Guérissez les malades!» La guérison comme don et mission pour la communauté WALTER J. HOLLENWEGER	59
Revue de livres	75

Editorial

Nancy FELIX

Invité à communiquer sa vision de la mission pour les années 80, l'évêque anglican Leslie Newbiggin (voir *Perspectives Missionnaires* 1981/2, p. 7) émettait le vœu que l'énorme travail théologique effectué dans les années 70 sur la contextualisation de l'Évangile parvienne à une effectuation. Dix ans plus tard, on peut réexaminer les deux enjeux majeurs qu'il discernait alors. Premièrement, les théologiens de l'hémisphère sud rompus à l'étude dans les universités du Nord ont-ils entrepris des synthèses de leurs connaissances académiques avec la théologie qui s'élabore au quotidien dans la vie ecclésiale de leurs communautés d'origine? Deuxièmement, au Nord, l'Église a-t-elle commencé à sortir de sa position de retrait dans le domaine du privé pour oser mettre en question l'économie — la gestion de tous les aspects de la vie de la maisonnée — et la culture des sociétés occidentales? Réussit-elle à vivre une contextualisation de l'Évangile qui soit à la fois adéquation au monde et contestation de la vie du monde?

Si l'on peut voir s'ébaucher des initiatives dans ce sens, la tâche reste entière et la réflexion toujours à refaire. Ainsi nous découvrons que les récents événements survenus ces derniers mois à l'Est de l'Europe, s'ils sont porteurs de vie et d'espérance, lancent des défis que nous ne nous étions pas préparés à relever. Le regard que porte Raymond Fung sur ces événements sonne un peu comme un cri d'alarme: avons-nous vraiment quelque chose à offrir? À côté de ce dénuement, dans lequel nous a surpris le virage des années 90, il voit aussi des signes de renouveau pour la missiologie. Face au malaise qui caractérise la réalité missionnaire, Églises, théologiens et sociétés de mission de tendances diverses découvrent ce qu'ils ont en commun et au-delà se découvrent. De ces convergences significatives jailliront peut-être une impulsion et une orientation nouvelles pour la mission dans les dix années à venir.¹

Et les remarques que le Sadhou Sundar Singh faisait au début du siècle n'ont pas perdu leur pertinence. Il parlait de la relation entre

la foi chrétienne qu'il avait découverte et ses racines hindoues comme d'une fleur surgie au bout d'une tige indienne. Est-il image plus évangélique que celle de la greffe dans laquelle le greffon n'est rien sans la tige sur laquelle il est greffé et vice versa.

De la vie de cet homme de Dieu, à la fois contemplative et apostolique, je retiens aussi l'interdépendance entre un ministère nourri par une spiritualité mystique et l'engagement sans mesure et sans condition dans lequel le projette son face à face avec Dieu. Illumination et contemplation — auxquelles sa culture et son éducation religieuse l'avaient initié — trouvent leur accomplissement dans une vie de compagnonnage avec le Dieu de Jésus Christ qui le renvoie vers les hommes et les femmes de son temps. Nous sommes là assez loin des nouvelles religiosités que génèrent notre fin de siècle. Le mysticisme auquel elles appellent, et qui est détachement de la réalité perçue comme dure, vient remplir la place que devrait occuper l'éthique — c'est-à-dire une relation transfigurée à l'autre — et que le christianisme n'a pas su, ou pas pu tenir. Parallèlement, l'illumination que souvent elles encouragent à cultiver y tient lieu d'engagement.

Enfin, pour les missionnaires ou les missiologues que nous essayons tous d'être un peu, l'attitude de Sundar Singh face aux non-chrétiens (il trouvait le terme de païens non seulement injurieux, mais aussi impropre) demeure un exemple pertinent pour le dialogue inter-religieux. Bien qu'il perçoive clairement que sacré et religieux ne suffisent pas à parler de foi chrétienne, il re-connaît la religion de son interlocuteur : il la prend en compte. De plus, il la voit comme un canal qui peut trouver son aboutissement dans le Christ. Au nom de cette conviction et à cause de son infini respect de l'être humain, le Sadhou ne se permet ni d'admonester ni de condamner, il se contente de rendre compte de son propre cheminement qui a été fait de diverses recherches et a connu de nombreux échecs avant de s'accomplir dans la foi au Christ vivant. C'est aussi dans cet état d'esprit que M. Preiswerk fait le récit de son expérience de témoin du Christ dans un autre peuple, dans une autre culture, et dans un autre milieu social.

On aurait envie d'entendre plus souvent dire des chrétiens ce que le Professeur Heiler disait du Sadhou : »Depuis que j'en suis venu à connaître votre vie et votre prédication, je lis le Nouveau Testament d'un œil nouveau». Ce commentaire ne définit-il pas ce qu'il devrait en être du témoignage que les chrétiens sont soucieux de rendre dans le monde? Ce qu'est et ce que fait un chétien est appelé à

devenir un simple doigt pointé vers la Parole qui lui a donné Vie et qui en retour reprend Vie pour l'autre.

Ce regard sur la signification du témoignage en régime chrétien nous invite à remonter le fil jusqu'à la source de ce qui fait l'essence même de la foi chrétienne. En effet, en un temps où les nouvelles religiosités jouent sur le registre de la connaissance — registre dans lequel l'obstacle majeur à l'accomplissement est l'ignorance — il est important de reprendre conscience que le christianisme se joue dans l'ordre de la foi — de la relation de confiance — et que le mal est ce qui vient sans fin compromettre cette relation de l'être humain avec lui-même, avec les autres, avec la création et ultimement avec Dieu. Aucune existence individuelle n'est pensable autrement que tissée dans un réseau géographique, social, économique, et plus globalement politique. Aussi la préoccupation de Bâle pour la paix, la justice et la sauvegarde de l'environnement constitue-t-elle un enjeu majeur si nous voulons que demain soit possible. Nous en livrons deux échos.

Pour W. Hollenweger, le mal n'est pas une illusion, comme le conçoit le monisme implicite dans certaines spiritualités modernes, mais une réalité que beaucoup d'êtres humains, tous probablement, vivent dans leur être d'une manière ou d'une autre. Face à la souffrance inutile, dépourvue de sens, il encourage l'Église à porter ceux qui sont « fatigués et chargés » dans la prière et à poser des signes du salut en œuvre dans le monde, pour tous les hommes et pour tous les temps.

Nancy FELIX

Note

¹ Dans cette mouvance, nous consacrerons tout le prochain numéro de la revue aux conférences missionnaires de San Antonio et Manille et à leurs retombées.

DEMAIN, C'EST DÉJÀ AUJOURD'HUI OU LA MISSION DANS LES ANNÉES 90

Raymond FUNG

Pour la mentalité chinoise habituée à penser dans le long terme, la décennie 90, ce n'est pas le futur, c'est déjà le présent. Réfléchir à la mission dans les années 90, c'est, pour les chrétiens, affronter les problèmes d'aujourd'hui en vue des besoins de demain. Nous le faisons parce que nous sommes convaincus qu'il est plus important pour l'Église de savoir vers quoi elle se dirige que de savoir où elle était dans le passé. Lutter pour exprimer notre espérance est infiniment plus important, du point de vue de l'évangélisation, que de rappeler ce qui a déjà été accompli. Les chrétiens peuvent avoir des espoirs et des attentes diverses. Quant à nous, l'avenir nous apparaît plein de promesse, de défi et de cordialité.

CONVERGENCE

À partir du milieu des années 70, et tout au long des années 80, les Églises chrétiennes, dans leur ensemble, ont été d'accord pour considérer la mission comme la tâche par excellence confiée par Dieu à l'Église. Par contre, il n'y avait aucun accord sur les priorités. Les évangéliques optaient pour l'évangélisation. Pour les ordres missionnaires de l'Église catholique romaine, la fine pointe de la mission, c'était la contextualisation, l'acculturation et le dialogue entre les adeptes de religions différentes. Quant aux organismes missionnaires des Églises protestantes historiques, ils parlaient surtout de

relations interecclésiastiques, de droits de l'homme et de combat pour la justice. On était tellement polarisé sur la question des priorités que le consensus sur le sens même de la mission semblait passer au second plan.

Un changement va cependant probablement se produire dans la décennie qui commence. Le thème théologique autour duquel certaines convergences se dessinent quant aux priorités missionnaires semble être le concept de Royaume de Dieu. Ce concept a bénéficié d'un formidable élan de recherche académique ces dernières années dans tout l'éventail des milieux théologiques allant des évangéliques aux libéraux. Il est passionnant de découvrir comment toute la question du christianisme et, plus largement, celle de l'action de Dieu dans l'histoire des hommes, tourne peut-être autour de ce concept.

Cet intérêt pour la missiologie est le reflet d'un malaise général face à la réalité missionnaire moderne. « Il y a, dans notre société, beaucoup de gens qui se réclament du nom du Christ. Plus que jamais on va à l'Église. Pourtant, il semble que rien ne change, ni localement ni à l'échelle du monde. Est-ce pour une Église respectable ou pour une Église pleine de monde que le Christ est venu donner sa vie? Est-ce qu'une augmentation du pourcentage des conversions au christianisme ne devrait pas se traduire par une augmentation correspondante de l'avancement de la paix, de la justice et de l'humanisation dans notre société? » Si malaise il y a, c'est souvent moins pour des problèmes de fidélité dans le comportement des chrétiens qu'en raison de la dureté et de la brutalité que la vie moderne impose à l'existence tant individuelle que collective (drogue, marginalité, pauvreté). « L'Écriture dit bien que Dieu a tant aimé le monde, et non seulement les individus qui sont dans le monde ». Dans les circonstances présentes, ce qui a un sens, c'est une interprétation globale du dessein de Dieu sur la terre.

Le Royaume de Dieu est considéré, à l'égard de la mission chrétienne, non seulement comme son but, mais comme sa méthode. On reconnaît que, si l'Église annonce l'Évangile, ce n'est pas tellement par la proclamation ou le service (aujourd'hui, ceci est un débat dépassé), mais par la *koinonia*,

par sa vie en tant que communauté fraternelle sous le regard de Dieu. « Que l'Église soit une approximation du Royaume de Dieu. Qu'elle fasse preuve, dans sa vie de communauté, de beaucoup d'amour, d'un haut degré de justice et de solidarité. Qu'elle montre le royaume encore à venir dans sa prière, son étude de la Bible et son culte. Qu'elle appelle le monde entier à marcher dans la voie du Christ. »

Ce besoin ressenti par les chrétiens de la base, joint à la reformulation par les théologiens de la notion de Royaume de Dieu comme concept missionnaire, fournissent ensemble un puissant motif de convergence dans le travail missionnaire. Même si cela ne s'est pas encore traduit dans la politique des organismes missionnaires, même si cela n'a pas encore modifié leurs rapports de rivalité, l'élan est donné. Quelle forme prendra cette convergence et comment s'exprimera-t-elle? C'est probablement cela qui sera le plus passionnant dans l'histoire de l'entreprise missionnaire dans les années 90.

Déjà les étiquettes habituelles perdent de leur pertinence. Des termes tels que œcuménique ou évangélique appliqués à des chrétiens individuels ne signifient plus grand-chose. Actuellement, la plupart des membres des directions d'Églises protestantes, tant au Nord qu'au Sud, se considèrent comme « évangélico-œcuméniques » ou « œcuménico-évangéliques ». Cette terminologie est arbitraire, voire même dépourvue de sens. Mais, dans ce domaine, la réalité est riche et au cours des années 90, elle se révélera de plus en plus applicable à la mission de l'Église, ainsi qu'à la vie du mouvement œcuménique à tous les niveaux.

L'une des décisions les plus importantes prises lors de la dernière Conférence sur la Mission mondiale organisée par le COE a été de demander à la Commission Mission et Évangélisation du COE et à toutes les organisations ecclésiastiques et missionnaires qui y participaient de travailler à la préparation d'une future conférence missionnaire mondiale commune. Notons qu'en 1989, deux conférences distinctes sur la mission mondiale se sont tenues à quelques semaines d'intervalles, l'une à San Antonio (USA), l'autre à Manille (Philippines). Actuellement, cette décision de la Commission n'a au-

cune chance de se réaliser : les obstacles théologiques, historiques, politiques et institutionnels sont, de part et d'autre, profondément enracinés. Pourtant, la tentative elle-même, jointe au débat interne qui a lieu dans beaucoup d'Églises, aura sûrement des effets sur le débat missiologique à l'échelle mondiale. Il y aura des difficultés, mais elles seront constructives. Beaucoup d'éléments jouent un rôle de catalyseur pour entraîner ce mouvement vers la convergence, vers le dépassement des divisions. Nous en mentionnons deux.

Lors de la dernière réunion du Bureau de World Vision International, sa présidente — le Dr Roberta Hestenes — a appelé cette organisation à bâtir des passerelles pour franchir les fossés profonds qui séparent les dénominations. « Nous nous considérons généralement, a-t-elle dit, comme protestants, évangéliques, traditionnels, de sexe masculin, membres d'une culture dominante. Et c'est bien ce que nous avons été. Mais la question qui se pose maintenant est de savoir ce que nous serons. Sommes-nous capables de surmonter toutes ces différences et de nous unir au corps du Christ dans son ensemble? » Peu après, le Dr Bryan Myers, qui venait d'être nommé à la tête de l'organisme MARC (Branche missionnaire de World Vision International), faisait paraître un document dans lequel il montrait que les « œcuméniques » parlent des « pauvres » et les « évangéliques » des « populations non-atteintes par l'Évangile », mais en fait ils parlent tous des mêmes personnes.

Autre convergence significative : la façon dont les ministères, en milieu urbain, sont globalement mêlés les uns aux autres et font se mélanger des églises et des groupes représentant tout l'éventail de la chrétienté. Presbytériens, luthériens, baptistes du Sud travaillent de concert avec des organismes para-ecclésiastiques évangéliques. Leur commune expérience de la ville et de ses problèmes a forgé une unité qui peut donner naissance à un compagnonnage théologique et à une solidarité qui, bien souvent, ne recouvrent pas les schémas existants. Dans les années 90, de telles expériences mettront au défi les schémas de collaboration généralement admis.

LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Après avoir été effacé pendant quelque vingt ans de l'agenda missionnaire du mouvement missionnaire au sein du mouvement œcuménique, le dialogue avec les autres religions y a repris sa place. La conférence du COE à San Antonio a affirmé l'engagement chrétien dans l'annonce de l'Évangile parmi les peuples adeptes d'autres religions vivantes et a insisté sur la nécessité d'aborder ces problèmes dans un esprit et par des méthodes de dialogue. Au point de vue théologique, la conférence de San Antonio a vigoureusement affirmé que « nous ne pouvons montrer aucune autre voie vers le salut que Jésus Christ; et en même temps, nous ne pouvons fixer de limites au pouvoir salvateur de Dieu ». Cette formulation, et le ton sur lequel elle est faite, rend justice aux diverses sensibilités missionnaires des Églises et à leur désir d'une précision théologique nécessaire au travail missionnaire. Nous pouvons nous attendre, dans les années 90, à de nouvelles impulsions intellectuelles et spirituelles dans l'effort missionnaire tourné vers les adeptes d'autres religions vivantes.

Ces dix dernières années, on a beaucoup travaillé sur le thème du dialogue entre religions. Dans la communauté chrétienne, on a beaucoup dialogué sur le dialogue. On a tenté d'établir sa légitimité en tant qu'aspect authentique du ministère normal de l'Église. Dans la mesure où se dialogue interreligieux a amené l'Église à prendre conscience qu'il existe un pluralisme religieux et que Dieu nous fait un devoir d'honorer tous les peuples, il a rendu un énorme service à l'Église. Néanmoins, parmi les théologiens du dialogue, il existe un courant important qui refuse a priori d'inclure l'évangélisation dans sa réflexion théologique. De ce fait, le dialogue se proclame indépendant des projets missionnaires de l'Église. Il y a probablement deux raisons à cette situation.

Dès lors que les tenants du dialogue cessent de le comprendre comme appartenant au projet missionnaire de l'Église, ils doivent le situer ailleurs. Cet autre lieu, ils le trouvent dans le monde universitaire. De ces points de départ différents dé-

coule toute une série de conséquences qui engendrent des différences au niveau du langage, du style, des objectifs, des références, de l'appréciation des priorités et des grandes lignes des responsabilités. Le dialogue en tant que donnée missionnaire, c'est tout autre chose que le dialogue comme thème de philosophie de la religion.

Avant de poser la question: «le dialogue, pour quoi?», nous devons nous demander: «le dialogue, avec qui?». Cette question décisive pour les années 90 n'a jamais été sérieusement examinée dans le mouvement œcuménique, si bien que la question a été résolue par défaut dans le sens que préconisent les détenteurs du pouvoir économique et culturel. Ce sont ces derniers qui impriment au dialogue ses orientations, qui lui donnent son rythme et ses nuances, quand ils ne le contrôlent pas explicitement, renforçant par là l'influence qu'ils y jouent d'emblée. L'exemple auquel je pense tout particulièrement est celui de la manière dont nous acceptons comme allant de soi la situation de pluralisme religieux, dans le dialogue œcuménique d'aujourd'hui, en formulant des règles générales à partir de cet a priori. Or il s'agit d'une situation particulière qui prévaut dans le Nord riche et qui a en réalité été engendrée par l'afflux de migrants venus des pays du Sud.

Il est incontestable que la situation nouvelle du pluralisme religieux en Europe de l'Ouest, en Amérique du Nord et en Australie mérite qu'on s'y arrête. Mais personne ne peut non plus ignorer ce que cette situation a de particulier: un christianisme culturellement dominant et une Église majoritaire rencontrent des groupes de migrants vulnérables appartenant à des cultures et des religions différentes. C'est l'Église chrétienne qui détient l'essentiel du pouvoir, alors que les autres n'en ont aucun et ne sont du même coup que trop prêts à dialoguer. Dans cette situation, les priorités immédiates s'analysent à juste titre en termes de logement, de travail, d'écoles et de protection juridique des minorités sans pouvoir.

Mais il existe aussi d'autres situations où les choses sont différentes, où les chrétiens vivent sur un pied d'égalité parmi les adeptes d'autres croyances, où le dialogue n'est nullement

une démarche spécifique mais fait partie de la vie quotidienne, où l'annonce de l'Évangile se situe dans un contexte de respect mutuel pour les différentes traditions religieuses. Et puis, il y a les situations où l'Église chrétienne n'est qu'une minorité en situation difficile, face à des forces religieuses militantes qui n'ont aucune envie de dialoguer.

Dialogue avec qui? Les premiers concernés par un dialogue inter-religieux sont les peuples et les Églises du Moyen-Orient, d'Afrique et d'Asie. Ce sont eux qui doivent jouer les premiers rôles. Ils sont le terrain profond qui seul permettra aux germes du dialogue de grandir, de s'épanouir et de donner des fruits qui pourront être partagés dans le monde entier. À la Conférence de Lambeth (Londres), certains évêques indiens ont critiqué les propos d'évêques occidentaux, propos qu'ils avaient ressentis comme une façon d'affaiblir l'unité possible en Christ. Les partenaires occidentaux venaient d'exprimer avec force leur désir d'entamer un dialogue avec les Hindous, aussi la critique fut-elle particulièrement piquante. Les déclarations fougueuses d'un évêque, qu'il soit indien ou européen, ne sont pas une garantie de vérité. Mais une conception du dialogue qui convient à un évêque indien mérite plus d'attention qu'une conception qui ne lui serait pas acceptable.

Dans les années 90, le dialogue inter-religieux deviendra certainement un des « must » parmi les préoccupations missionnaires. En tant que tel, le dialogue inter-religieux devra, par exemple, se préoccuper beaucoup plus du problème posé par les tentatives très réelles faites au Nigéria et au Soudan d'introduire la loi de la *charia*, et par l'orientation prise par le pouvoir législatif au Bangladesh, en Indonésie et dans certains États de la Malaisie, qui définit les activités religieuses dans un sens qui favorise l'Islam. C'est ainsi que le dialogue inter-religieux apportera une contribution positive à la proclamation de l'Évangile dans le monde.

LA MISSION DANS UNE SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE

C'est dans les années 80 que la poussée s'est faite la plus forte dans les Églises pour concentrer les efforts missionnaires sur la société sécularisée. C'est une priorité facile à comprendre, mais difficile à définir. À l'heure actuelle, clarification et accord se font jour et sont de bonne augure pour les années 90.

Le processus historique de la sécularisation et de la libération à l'égard des théocraties fait l'objet d'un accord général positif. Ce n'est pas l'affaire de la mission chrétienne que de tenter d'inverser ce mouvement. Pourtant, les chrétiens devraient se sentir légitimement concernés par la philosophie qui soutend la sécularisation en tant que déclaration, implicite ou explicite, d'indépendance à l'égard de Dieu. Et ce n'est pas seulement l'autonomie par rapport à Dieu, mais la soumission à d'autres idoles, la sécularisation comme quête de la vérité, donc comme nouvelle religion, qui devrait nous préoccuper. Tout homme qui vit cette sécularisation mérite notre respect, au même titre que tout adepte d'une religion précise.

À ce stade du consensus, forcément bien incomplet, il faut évoquer la possibilité qui s'offre d'une approche missionnaire de la société sécularisée incluant la collaboration avec des partenaires extérieurs à l'Église, dans les domaines de la vie publique, de la communication d'un message religieux et de la présentation de choix clairs. Que des chrétiens se reconnaissent eux-mêmes comme fortement sécularisés, voilà qui ajoute une dimension supplémentaire à l'entreprise. En relation avec ce thème, il y a toute une recherche créative et passionnante à entreprendre pour un engagement dans les médias d'aujourd'hui. L'Église devra entretenir un rapport intelligent avec les mass media. Pendant trop longtemps, une moitié de l'Église chrétienne a utilisé ces media de manière simpliste et leur message n'a pas été pris au sérieux. À présent, nous en savons un peu plus sur ce sujet.

Au cours de années 90, on verra Billy Graham disparaître progressivement de la scène de l'évangélisation de masse. À en juger par sa dernière mission en Angleterre (en juin-juillet

89), il y a tout lieu de croire que cet homme a été vraiment consacré par Dieu pour un ministère véritablement unique. Je ne pense pas qu'il aura un successeur au sens strict du terme. Cette inévitable retraite ne signifiera pas seulement la conclusion d'un ministère honorable exercé au travers des moyens de communication de masse, en particulier la radio, mais marquera aussi la fin de la prédominance du style «croisade» qui a caractérisé l'approche des mass media dans le domaine de la mission depuis plusieurs décades. Dans les années 90, les chrétiens adopteront des attitudes nouvelles face aux mass media et ils auront à développer toute une créativité propre à ces moyens. Ces media ne seront pas seulement un outil technique, mais le champ de mission lui-même en ce qu'il sera l'espace commun où spirituel et profane se rencontreront, le lieu de rencontre de l'Évangile et de la culture moderne sous le regard de millions d'hommes.

Les bouleversements survenus à l'Est exerceront aussi une influence sur la mission des années 90. Les Églises ont redécouvert que la mission dans une société sécularisée n'est pas une cause perdue. Si les gens découvrent que le marxisme — de tous les systèmes de sécularisation, c'est le plus puissant et le plus global — aboutit finalement à un échec, alors il y a une chance pour l'Évangile. Cet espèce d'espoir un peu exalté est particulièrement important dans les Églises d'Europe, compte tenu du malaise étouffant, de la résignation et de l'inertie qui ont régné ces dernières années. Nous ne maîtrisons pas ce qui sortira des changements qui se produisent actuellement en Europe de l'Est. Ils déboucheront peut-être sur une situation à l'opposé de celle que les Églises conçoivent. La mort du communisme en tant que force spirituelle peut fort bien être le signal triomphal d'une autre sécularisation, d'une relève de la garde: du grand dieu du totalitarisme on passerait aux multiples petits dieux de l'individualisme. Mais ce dont les Églises d'Europe ont besoin, c'est d'espoir, et il est là.

Dans les années 90, en Europe de l'Est, en Afrique du Sud, peut-être en Chine, les Églises voudront que la démocratisation fasse partie de leur projet missionnaire. Il est urgent et

indispensable d'explorer les voies et moyens d'un témoignage chrétien dans les lieux où se construisent des structures démocratiques. Pour le mouvement œcuménique, ce sera un sérieux défi. Pour l'heure, les droits de l'homme et la justice sont des thèmes sur lesquels il existe un accord théologique solide et général, même si l'application de ces concepts à des situations particulières peut faire apparaître quelques différences, et ils occupent une place de choix dans les programmes missionnaires. Il n'en est pas de même pour la mise en œuvre de la démocratie. Ce concept est beaucoup plus ambigu. On peut facilement énumérer des démocraties où les droits de l'homme sont violés, et où règne l'injustice. On peut rencontrer, à l'opposé, des situations où les droits de l'homme et la justice sont raisonnablement respectés dans un régime qu'on pourrait taxer de despotisme éclairé.

La difficulté est accrue par le lien qui surgit immédiatement entre démocratie et économie de marché ou capitalisme international. Nombreux sont les chrétiens, dans la sphère œcuménique, qui ne veulent pas s'occuper de la «démocratie» avec tout ce que cela implique. Leurs raisons sont multiples: les uns n'en ont jamais profité, les autres aimeraient qu'elle prenne d'autres voies et d'autres formes; d'autres encore en ont largement profité et sont gênés par tous les avantages qu'ils en ont retiré. Par ailleurs, un nombre tout aussi important de chrétiens assimilent volontiers démocratie et capitalisme à l'occidentale, voire nation chrétienne. Néanmoins, l'aspiration à la démocratie est trop puissante pour que les années 90 l'ignorent.

Dans un tel contexte, les chrétiens ne peuvent que participer à la lutte, hautement sujette à l'erreur, que mène l'humanité pour traduire dans des institutions la défense des droits de l'homme et la justice. L'instrument privilégié, ce sont les institutions démocratiques. Le monde attend un tel engagement de la part de l'Église. Le mouvement œcuménique saura-t-il dépasser son ignorance des idéologies, sa suffisance, son hypocrisie, sa mauvaise conscience et sa négligence pour prendre part hardiment à l'aventure pleine de risques en vue d'un monde meilleur?

Finalement, quelle sera la situation au terme de ces années 90? Verrons-nous l'accomplissement de la parole: «la Bonne Nouvelle sera annoncée dans le monde entier en témoignage à toutes les nations» (Mat 24. : 14) ou au contraire de cet avertissement de Jésus: «le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre?» (Luc 18:8)? L'espérance chrétienne est fondée sur ce que Dieu a fait une fois pour toutes en Jésus Christ voici deux mille ans, mais aussi sur sa marche quotidienne à nos côtés. L'aujourd'hui de notre monde, c'est déjà demain. Permettez un mot de témoignage personnel: mes deux enfants, qui ont vingt et quinze ans, ont demandé le baptême. Il a été célébré ce mois de mars 1990. Pour eux, les années 90, c'est leur première décennie missionnaire. Mon espoir, c'est qu'en luttant aujourd'hui pour être fidèles dans notre vocation missionnaire, nous leur rendions la tâche un peu plus aisée.

Raymond FUNG

13 février 1990

Commission Mission et Évangélisation (COE)

LE SADHOU SUNDAR SINGH

Un amoureux de la croix du Christ

T. Dayanandan FRANCIS¹

Le Sadhou Sundar Singh — dont l'année du centenaire de la naissance a été célébrée en septembre 1988 — est une figure unique parmi les penseurs chrétiens de l'Inde². Bien qu'on ne puisse le qualifier de théologien, ses sermons et ses écrits sont d'une originalité qui les recommande à notre attention et témoignent d'une vie vécue dans la proximité du Christ. Cette intimité avec le Christ, le Sadhou l'avait découverte et la cultivait dans le silence, la retraite solitaire, la méditation et la contemplation. C'étaient là des pratiques auxquelles la religion de ses pères l'avait initié. Peut-être que ce témoignage nous rendra sensible à une dimension de la vie spirituelle, et plus largement humaine, qui n'est pas le propre de nos traditions! Et ceux qui sont chargés de préparer des prédications seront probablement intéressés par la manière dont le Sadhou s'inspirait de la culture, et plus particulièrement de la tradition littéraire qu'il connaissait. Enfin, toute la vie de Sundar Singh laisse transparaître la place qu'il réservait dans son quotidien à la rencontre personnelle avec les gens qu'il côtoyait; rencontre qui était le lieu par excellence de l'annonce de l'Évangile.

L'INFLUENCE D'UNE MÈRE SUR SON FILS

À l'origine de ses efforts pour présenter l'Évangile d'une manière parfaitement adaptée à la mentalité indienne, il faut voir l'influence exercée sur lui par sa mère durant son enfance. Elle lui fit connaître des ouvrages religieux, comme la Bhagavadgita, et le mit en relation avec un saint homme rempli de sagesse, un «sadhou» qui vivait dans la jungle dans les environs de Rampur, le village natal de Sundar. Le désir de cette femme était que son plus jeune fils devienne à son tour

un Sadhou et elle lui inculqua cette idée dès son plus jeune âge. Elle mourut alors que Sundar avait à peine quatorze ans et à partir de ce moment-là, il n'eut de cesse qu'il trouve la paix, tant par la lecture d'ouvrages religieux que par la pratique du yoga.

Souvent, dans ses entretiens et ses écrits, le Sadhou Sundar Singh évoquait le souvenir de sa pieuse mère. Il déclara un jour que c'était, certes, l'Esprit Saint qui avait fait de lui un chrétien, mais que c'était sa mère qui avait fait de lui un Sadhou. Une autre fois, il dit carrément que, s'il devait ne pas rencontrer au ciel sa mère qui était morte comme une pieuse adepte de la religion sikh, il n'y resterait pas et demanderait au Seigneur de l'envoyer là où il pourrait la retrouver. Son biographe écrit que «ce que sa mère lui a appris des religions hindoue et sikh d'une part et la parole de Jésus Christ d'autre part sont les deux lignes de pensée, qui comme deux flèches, ont convergé sur Sundar Singh et ont fait de lui ce qu'il a été».³

VISION ET VOCATION

Le jeune Sundar se mit alors à détester la religion chrétienne qu'il apprenait à connaître à l'école de la mission qu'il fréquentait dans son village de Rampur. Il en vint même, le 15 décembre 1904, à brûler les pages du Nouveau Testament qu'il avait acheté à l'école. Son père le réprimanda pour cet acte stupide et Sundar, en conflit avec lui-même, s'enferma trois jours dans sa chambre pour retrouver la paix. Il pria en disant : «Ô Dieu, s'il y a un Dieu, révèle-toi à moi cette nuit-même», et il alla jusqu'à concevoir le projet de s'ôter la vie si Dieu ne répondait pas à sa prière avant l'aube. À cinq heures moins le quart, Sundar tout comme Saul de Tarse, eut une vision du Christ. Il a raconté qu'il vit «dans un nuage étincelant de lumière... la face glorieuse et compatissante du Christ».⁴ Il entendit le Christ lui parler en hindoustani et lui dire : «Combien de temps me persécuteras-tu encore? Je suis mort pour toi, j'ai donné ma vie pour toi». Tombant à ge-

noux, Sundar accepta le Christ comme Sundar Maître et Sauveur. C'était le 18 décembre 1904. Rapportant cet événement, Sundar Singh dit : «Sa puissance envahit mon cœur, et en un instant ma vie fut changée». ⁵

On doit noter qu'au mois d'avril précédent, quelques missionnaires et pasteurs indiens s'étaient réunis à Saikot (Penjab) pour fonder l'Union de prière du Penjab. Et ils s'étaient engagés à prier chaque jour pour un réveil spirituel dans le pays. Et avant que l'année ne se termine, le Seigneur avait déjà appelé Sundar pour en faire le serviteur par qui le réveil arriverait. Il est également significatif que l'année qui suivit la conversion de Sundar Singh vit la naissance de la Société Missionnaire Nationale de l'Inde (*National Missionary Society of India*).

Ayant engagé sa vie au service du Christ, Sundar choisit le chemin de la Croix et décida qu'il la porterait coûte que coûte. Cela le conduisit à affronter une dure opposition de la part de sa famille et à quitter la maison paternelle pour devenir un prédicateur itinérant. Il en parle ainsi dans l'un de ses sermons : »J'ai dû quitter ma maison et les miens. J'ai tout perdu, mais j'ai tout trouvé en Christ». ⁶ Tout au long des vingt-quatre années de son ministère, il ne cessa de proclamer joyeusement que «la Croix portera tous ceux qui portent la Croix». Il a aussi écrit : » Le suivre, lui [le Christ] et porter sa Croix est quelque chose de si doux et de si précieux que, si je ne trouve pas au ciel de Croix à porter, je le supplierai de m'envoyer en mission quelque part, en enfer s'il le faut». ⁷

L'APÔTRE AUX PIEDS NUS

Sundar Singh reçut le baptême le jour de son seizième anniversaire (le 3 septembre 1905) à l'Église Saint Thomas de Simla. Pendant plus d'un mois, il médita sur sa future mission et le 6 octobre — 33 jours après son baptême — il partit de Sabathu dans les montagnes de Simla, vêtu d'une robe safran et d'un turban. Il répondait ainsi à l'idéal du sadhou que sa mère lui avait inculqué et à celui de moine vagabond chrétien qu'il avait forgé dans son cœur.

Il devint Sadhou non pour rechercher la solitude, mais pour servir. «Ce qui l'appelait, c'était la route et non la solitude», dit l'un de ses biographes. Et Sundar lui-même, parlant de sa vie de sadhou, dit : « Je ne suis pas digne de mettre mes pas dans les pas de mon Seigneur, je serai un homme de la route, je partagerai les souffrances de mon peuple, je mangerai avec ceux qui m'offriront un abri et je parlerai à tous les hommes de l'amour de Dieu ». ⁸

Après avoir visité quelques villages, Sundar entreprit sa première grande tournée d'hiver et parcourut de nombreuses régions du Penjab, du Jamnu et du Cachemire, après quoi il poussa plus loin, vers le Bélouchistan et l'Afghanistan. Il fut bientôt connu dans plusieurs parties de l'Inde du Nord comme «l'apôtre aux pieds nus». Lors d'une de ses visites en Europe, on lui demanda si les pierres du chemin lui avaient blessé les pieds. Il répondit que ses pieds étaient assez durs pour fendre les pierres. Il ne portait avec lui rien d'autre qu'une couverture et un Nouveau Testament en ourdou. En l'espace de deux années, il avait parcouru presque tout le Nord de l'Inde. Dans l'intervalle, il passa un an (de 1909 à 1910) au Collège de théologie de Saint Jean à Lahore. On lui proposa l'ordination comme prédicateur de l'Église anglicane, mais il refusa d'enfermer son ministère dans une dénomination particulière, choisissant de poursuivre son ministère de Sadhou vagabond pour apporter le message de Jésus Christ à toutes les églises et même aux adeptes d'autres croyances. Il se rendait souvent à Rishikesh, où il se lia d'amitié avec beaucoup de sadhous hindous, partageant avec eux la joie qu'il éprouvait à suivre son «gourou» à lui, le Christ vivant.

Sundar Singh avait l'aventure dans le sang, et il eut à cœur de porter l'Évangile en des lieux réfractaires à l'action missionnaire comme le Tibet. À peine adulte, à l'âge de dix-neuf ans, il eut l'audace de s'aventurer au pays des lamas. On dit qu'entre 1908 et 1929, il ne s'y risqua pas moins de vingt fois. Entre 1914 et 1918, Sundar Singh connut de sévères épreuves, y compris l'emprisonnement qu'il accepta de bon cœur en disant qu'il était très doux de souffrir pour le Christ. Dans son Nouveau Testament ourdou, il écrivit : «La présence du

Christ a fait de ma prison un ciel bienheureux. Que sera-ce alors dans le ciel véritable! ».⁹

En 1918-1919, il visita l'Inde du Sud, Ceylan, la Birmanie et la Malaisie. Bien qu'il reçut le don de guérison, à l'image de l'apôtre Paul, il n'en usait qu'avec modération. Il lui arriva une fois de prier pour que ce don lui fût retiré, conscient qu'il était des pièges de la popularité. Quand il partit pour le Tibet en 1919, son douzième voyage, il dit à ses amis qu'il espérait ne pas revenir. Il désirait ardemment mourir martyr.

En 1920, il se rendit en Angleterre, en Amérique et en Australie. C'est son père, devenu entre temps chrétien, qui paya le voyage. Sundar mit les églises occidentales au défi en les invitant à abandonner leurs perspectives matérialistes. Il fit des déclarations hardies et prophétiques, du genre de celle-ci: «L'Europe n'a pas su comprendre le Christ. Ses habitants n'ont pas su comprendre son esprit parce qu'ils ne partagent pas sa vie... Il y a beaucoup de gens dans les églises des pays christianisés qui admirent le Christ et ses enseignements, et qui ont le privilège d'être proches du Royaume de Dieu. Mais, comme les cinq vierges folles, ils se frapperont la poitrine, car ils sont tout près du Royaume, mais ils n'y entrent pas».¹⁰ On a remarqué «qu'il était aussi intrépide quand il dénonçait que plein de tendresse quand il suppliait».¹¹ Sundar Singh fit un deuxième voyage en Europe en 1922, au cours duquel il visita la Terre Sainte, accomplissant ainsi un désir qui lui était cher.

UNE PLUME POUR ÉCRIRE

En 1922, âgé de trente-trois ans, il voulait mourir, comme son Maître. Ses voyages incessants et son emploi du temps surchargé sans arrêt pendant seize années commencèrent à altérer sa santé. Il souffrit de troubles cardiaques, de la vue, d'ulcères et de leurs complications, ce qui l'obligea à demeurer chez lui à Sabathu. Outre la correspondance régulière qu'il entretenait avec ses amis du monde entier, il eut la possibilité de consacrer beaucoup de temps à la rédaction de sept

petits ouvrages en ourdou.¹² Il les traduit en anglais avec l'aide de ses amis.¹³

Sundar Singh est un écrivain qui a le sens de la communication. Il s'exprime avec précision, dans un style simple et direct. Ses livres sont pleins d'exemples imagés. La majeure partie de ses écrits est faite de la transcription des messages qu'il a reçus du Seigneur au cours de visions. Selon Robin Boyd, «ses écrits et les paroles de lui qu'on rapporte sont pétris de théologie, d'une théologie indienne».¹⁴ Sa théologie, fondée sur le Nouveau Testament, est christocentrique. Le fond est à la fois mystique et évangélique et la forme tout à fait indienne.

Dans le dernier de ses livres, *Avec ou sans le Christ*, le Sadhou rapporte certains épisodes curieux, empruntés à la vie tant des chrétiens que des non-chrétiens, pour illustrer la différence entre une vie vécue avec le Christ et une vie sans lui. Il a sans doute été, parmi les penseurs chrétiens de l'Inde, le premier qui ait osé dire qu'il y a beaucoup de non-chrétiens du côté du Christ tandis que nombre de chrétiens vivent comme si Jésus Christ n'existait pas.

Les livres du Sadhou parlent beaucoup de la souffrance. L'évêque A. J. Appasamy remarque «qu'il faut se souvenir qu'ils ont été écrits par un homme dans la trentaine, brutalement paralysé dans son travail par la maladie... Pour lui, la vie de l'au-delà n'était pas quelque chose d'inconnu. C'était la continuation de la vie pleine de joie en la présence de son Seigneur et Sauveur Jésus Christ dont il avait une connaissance personnelle. Ces ouvrages d'édification, écrits dans de telles circonstances, ont un pouvoir de persuasion quasi irrésistible parce qu'ils reflètent la conviction de leur auteur que toute souffrance, comme toute joie, est envoyée à l'homme par un Dieu plein d'amour».¹⁵

Plusieurs intellectuels chrétiens d'Europe — y compris l'archevêque Nathan Söderblom et le Professeur F. Heiler — ont écrit des livres qui aident à mieux comprendre la vie du Sadhou Sundar Singh et à répondre aux critiques impitoyables émises contre lui en Occident.¹⁶

Il s'est trouvé en Occident des gens pour mettre en doute l'authenticité de certains récits concernant le Sadhou, comme

l'histoire de sa rencontre avec le Maharuîshi de Kailish ou encore son évansion hors d'un puits asséché au Tibet. Les critiques du Sadhou prétendaient qu'il avait eu du mal à rendre compte de ses expériences et pour eux, beaucoup de celles-ci relevaient de la pure imagination. Un critique a même dit de lui qu'il était un astucieux imposteur. Suite à ses accusations, un missionnaire suisse, E. Schwab, se rendit à Sabathu pour enquêter. Il conclut en disant : « Il est regrettable qu'il y ait de telles dissensions en Europe au sujet du Sadhou. Il est significatif, s'il est besoin de prouver l'authenticité du portrait qu'il fait de lui, qu'autour de lui tout est paix... en lui, je n'ai rien vu d'autre qu'un chrétien, simple mais absolument authentique ». ¹⁷ Quelques-uns de ses bons amis qui étaient auprès de lui en juillet 1926 lui témoignaient leur confiance en ces termes : « ... laissez-moi vous assurer de ma confiance la plus entière en vous comme homme de Dieu et serviteur du Seigneur Jésus Christ. Dans cette heure pénible que vous vivez, je serais d'avis, quant à moi, que vous en disiez le moins possible à propos de ceux qui mettent votre sincérité en doute. Vous pouvez, pour eux, prier beaucoup, mais parler le moins possible... ». ¹⁸

Sundar Singh fut extrêmement patient et il écrivit à Heiler en 1926 : « Je ne suis pas attristé ni inquiet des critiques et des attaques de mes chers ennemis, car le temps viendra où tout sera dévoilé et où la vérité l'emportera ». ¹⁹ La même année, dans une lettre à Riddle, il écrivait : « C'est une bonne chose que de connaître toutes ces expériences et ces difficultés avant de quitter son corps. C'est vraiment pour moi une aide spirituelle ». ²⁰ La controverse fit long feu. L'authenticité des expériences du Sadhou a été confirmée par plusieurs études publiées dans les années qui suivirent.

SUR LES PAS DU MAÎTRE

Dès sa conversion, Sundar Singh fit tous ses efforts pour imiter son Maître, en particulier dans sa vie de prière et de méditation. Il avait coutume de passer de longues heures dans la solitude, en conversation avec Dieu. Il eut de nom-

breuses visions où il se voyait assis aux pieds de son Maître en train de lui parler. De grandes vérités lui furent ainsi révélées dans ces moments de dialogue. Parlant de sa relation intime avec son Maître, il disait que le Christ «ouvrait son cœur avec la clef de son amour... pour le remplir de sa présence».²¹

Le jeûne

En février 1913, il tenta de jeûner quarante jours dans la jungle proche de Rishikesh. Au bout de deux semaines, il perdit connaissance. Ce sont des bûcherons qui passaient par là qui le transportèrent à la gare de Rishikesh. Il vécut cette expérience de jeûne comme une occasion unique d'approfondissement de sa vie spirituelle. «Dès ce jour, écrit Riddle, sa vie fut réellement unie d'une manière permanente à celle de son Seigneur, et il considéra que sa présence était une récompense qui comptait parmi les plus grands bienfaits de Dieu».²²

Sundar Singh imita aussi son Maître dans l'usage qu'il faisait de toutes sortes de paraboles et d'histoires afin de faire comprendre l'Évangile à ses auditoires. «Pour le Sadhou, dit Heiler, une parabole est beaucoup plus qu'une image ou un brusque élan d'inspiration. Ses paraboles n'ont rien d'accidentel: elles ont, dans son esprit, la stabilité d'articles de foi».²³

Certaines sont de courtes histoires, telles celles qu'on peut lire dans l'ouvrage *Real Life*. D'autres sont des comparaisons faites de phrases brèves comme celles-ci: «La luciole est l'un des plus petits insectes; pourtant, elle réjouit le cœur du voyageur». Ou «Quand on va dans un pays étranger, c'est une bonne chose d'avoir un ami qui vous accueille avec bonté. Liez amitié avec Jésus Christ, au ciel vous aurez un ami». La plupart des quatre-vingts paraboles ont une longueur moyenne. Elles se rapportent toutes, comme les *mashal* ou les paraboles du Maître, à l'Évangile et au Royaume.

La prière

Sundar Singh organisait sa vie de piété selon le modèle donné par Jésus Christ. Pour lui, la prière était la racine cachée d'une existence vécue dans un constant compagnonnage avec le Christ. Il était fermement persuadé que la prière ne pouvait rien changer à la volonté de Dieu, ce qu'il illustrait par une parabole sur la poule qui couve ses œufs. Tandis qu'elle les couve sans désespérer, ce n'est pas en elle que se produit le changement, mais dans les œufs. De même, Dieu n'est pas changé par notre prière, mais nous, nous le sommes et nous pouvons ainsi connaître son projet pour nous.

Le Sadhou dépeint la prière et la méditation comme ce qui ouvre nos cœurs à Dieu quand « les rayons du soleil de Justice viendront guérir les blessures de nos péchés et nous donner la pleine santé ». ²⁴ À propos de la prière, le Sadhou déclare : « Je n'emploie pas de mots. Je me borne à penser à des choses que j'ai lues, à des choses que j'ai faites, à moi-même et à Jésus Christ. Penser de cette manière, c'est prier. C'est Dieu qui parle et non pas l'homme ». ²⁵

La présence même et l'apparence de Sundar Singh évoquaient toujours sa familiarité avec Jésus Christ. Un de ses amis remarquait que chaque fois qu'il revenait d'un de ces moments de prière solitaire, son visage rayonnait et faisait penser au visage de Jésus lui-même. Un *Sanyari* hindou pouvait voir au premier coup d'œil que Sundar avait trouvé la béatitude qu'il recherchait passionnément.

Un homme public

Comme son Maître, Sundar Singh était un homme du peuple et un homme pour les autres. Mystique actif, il s'engagea au service des autres, comme il le fit par exempla à la léproserie de Sabathu. L'évangélisation, le service social et la prière étaient, pour lui, d'importance égale. À ceux qui lui demandèrent un jour ce qu'il ferait — prier ou évangéliser — s'il pouvait disposer pour lui-même d'une semaine entière, il ré-

pondit: «Peut-on pendant toute une semaine ne faire que boire ou que manger? On a besoin des deux: boire et manger».²⁶

Pour lui, le service est impensable en dehors de la souffrance et du sacrifice. Il était heureux de porter la Croix en endurant des douleurs physiques ou des souffrances morales, par lesquelles il pensait apprendre l'humilité. Il déclina poliment l'offre qui lui fut faite de diriger un Centre de formation pour sadhous chrétiens. Il ne fut pas non plus séduit par le poste d'évêque de l'Église indienne qui lui fut proposé par la communauté chrétienne de culture autochtone de Lahore. Sundar ne voulait pas que ses amis l'appellent *Sadhusi*. Il leur demandait plutôt de l'appeler «petit frère». Il comparait les modestes honneurs qu'il lui arrivait d'accepter à l'honneur qui fut fait à l'âne de marcher sur les vêtements étendus par la foule sur la route où passait le Maître. Sundar Singh refusait de donner la bénédiction ou de baptiser des gens, même son père qui accepta le Christ dans les dernières années de sa vie — parce qu'il se sentait indigne de la faire avec les mains qui avaient déchiré et brûlé la Bible. Pour lui, la bénédiction ne pouvait être reçue que des mains percées du Christ. En certaines occasions, l'humilité du Sadhou s'exprimait avec un humour remarquable. Un jour, un de ses amis lui fit cadeau d'une belle couverture. Le Sadhou l'accepta de bonne grâce et demanda aussitôt à son ami de l'accepter à son tour comme cadeau de sa part. En séjour à Londres, il portait un imperméable rouge sur sa robe safran. Un jour d'épais brouillard, alors qu'il se tenait debout à l'angle de deux rues, une vieille dame le prit pour la boîte aux lettres. Elle fut interloquée lorsque celle-ci lui dit: «Donnez-moi votre lettre et j'irai la porter à la poste».

De nombreuses personnes ont pu voir le Christ au travers de la vie du Sadhou. Friederich Heiler est probablement celui qui l'exprime le mieux quand il dit: «Depuis que j'en suis venu à connaître votre vie et votre prédication, je lis le Nouveau Testament d'un œil nouveau».²⁷

Une vie *en* Christ et *pour* le Christ

La place centrale qu'occupe le Christ dans la vie et les écrits du Sadhou est frappante. Jésus était pour lui « non pas le plus grand mystique, mais le Maître et le Sauveur de tous les mystiques ». ²⁸ Aussi pouvait-il proclamer « Christ est ma vie. Il est tout, au ciel et sur la terre ». Par amour pour son Maître, il a accepté que la Croix fût le fondement de sa vie mystique. Il l'appelait la Croix « la clef du ciel ». Ailleurs il écrit : « Au dehors, elle [la Croix] peut sembler couverte d'épines, mais dans sa nature profonde, elle est douce et apaisante ». ²⁹

La Croix

Dans une de ses visions, le Christ lui dit qu'il ne fallait pas comprendre sa crucifixion comme un accident isolé, occupant seulement quelques heures de son existence, mais comme une expérience permanente de sa vie sur la terre. Il lui apprit aussi qu'accepter la Croix et vivre sa vie dans le Seigneur, c'est mourir non pas une fois pour toutes, mais chaque jour.

Sundar a fait la découverte de la Croix en tant que marque distinctive de la condition de disciple du Christ, contrairement à la *Sanyasa* qui dans la tradition hindoue est négation du monde et renoncement. Il critiquait cette attitude de vie aussi bien chez les chrétiens de son temps que chez les hindous ; il attachait beaucoup d'importance à ce que ces derniers soient conséquents avec leurs idéaux. En tant que Sadhou ou *Sadhaka*, c'est-à-dire comme personnalité religieuse dont la vie est orientée vers un but précis, Sundar « ne renonçait pas au monde, mais seulement au mal qui est dans le monde ». ³⁰ Pour lui, cela signifiait porter la Croix et partager la souffrance de son Maître. Il illustre cette réalité en parlant de diamants et de perles : « Les diamants ne deviennent éblouissants de beauté que s'ils sont taillés. Alors les rayons du soleil les font étinceler de merveilleuses couleurs. De

même, si nous sommes taillés et formés sous la Croix du Christ, nous brillerons comme des bijoux dans le Royaume de Dieu». ³¹ « Les perles naissent d'une douleur et d'une souffrance, et quand on n'en prend pas soin, elles perdent leur éclat. Le charme que leur donne la manière particulière dont la lumière joue sur elles disparaîtra si elles sont souillées par de la graisse, de l'encre ou toute autre matière... Ainsi, comme la perle est née de la douleur, la vie spirituelle ne peut parvenir à la beauté sans connaître la souffrance». ³²

Le visionnaire

Parmi les expériences mystiques de Sundar Singh figurent des visions qu'il eut en extase. Elles lui furent très précieuses, mais il ne s'en glorifia jamais et n'y fit aucune allusion dans ses sermons. Il en confia quelques-unes à des amis intimes. Cependant, il ressentait fortement le besoin de les mettre par écrit. Aussi fut-il très soulagé de voir paraître en 1926 l'ouvrage *Visions of the Spiritual Life*, dans lequel il en rapporte quelques-unes. Dans la préface, il raconte comment ses yeux s'ouvrirent pour la première fois à une vision céleste à Kothgarh en 1912. Dans les années qui suivirent, sa vie fut continuellement enrichie par de telles visions. Il en avait jusqu'à huit ou dix par mois... Il s'y voyait cheminer avec Jésus, converser avec les anges et les esprits. Ces visions éveillèrent en lui le désir d'entrer définitivement dans la félicité et l'amitié des rachetés.

Ce sont des visions qui ne prennent tout leur sens que par rapport au caractère christocentrique du mysticisme du Sadhou. Christ, sur son trône, est toujours au centre de la vision... Le visage du Christ que contemple le regard spirituel du Sadhou en extase est le même que celui qu'il avait vu avec les yeux de son corps lors de sa conversion. Les plaies de Jésus, loin d'être repoussantes, sont belles. Sundar Singh estimait «qu'il avait compris plus de choses sur Dieu en un seul moment d'extase qu'il n'aurait pu en apprendre en des années d'études de théologie». ³³ En plus de son expérience de «la

communion des saints», il apprit aussi par ses visions que «les saints prennent leur part à l'œuvre de Dieu pour sauver les âmes de l'enfer, car dans le ciel il n'y a pas d'oisiveté. Ceux qui sont en enfer iront finalement au ciel... Il y aura très peu de perdus, mais beaucoup de sauvés». ³⁴

Cet universalisme, cette espérance en un salut final a probablement toujours été le fondement de sa prédication d'évangéliste, dans laquelle il soulignait la nécessité de la repentance et la certitude d'un jugement immédiat.

Le Sadhou était accablé en pensant aux extrémités du monde qui n'avaient pas entendu l'Évangile. Le Tibet devint ainsi son champ de mission. Au cours des visites qu'il y fit, il mit en place de petites communautés en divers lieux. Il lança aussi une école. Il prêcha l'Évangile aussi bien aux lamas qu'aux *sanyasis* hindous de Rishikesh, aussi bien à des philosophes comme Henri Bergson et Rabindranath Tagore qu'aux villageois qu'il rencontrait dans les champs ou dans la jungle et aux communautés chrétiennes dans diverses parties du monde. Il avait en propre une façon d'aborder les gens qui lui permettait de partager avec eux la joie et la paix qu'il avait reçues de son Maître. Un rapport publié dans le *Morning Star* de Jaffna (Sri Lanka) résume ainsi la manière dont le Sadhou prêchait à des assemblées composites : «Sundar Singh a aussi un message pour les non-chrétiens. Il ne s'en est pas pris à leur religion, il ne les a pas admonestés, il ne leur a pas fait de reproches, mais il a témoigné avec courage de l'échec qu'il avait lui-même subi après avoir longuement et douloureusement cherché la paix, la joie et le contentement ailleurs que dans la grande révélation de Dieu en Jésus Christ» ³⁵

Dans une interview réalisée en 1929 à Calcutta par S. Kulendran, un jeune étudiant en théologie de Serampore devenu plus tard évêque de l'Église de l'Inde du Sud, le Sadhou répondit comme suit à une question sur les adeptes d'autres religions : «Il faut chasser la vieille habitude que nous avons de les appeler des *païens*. Les pires des païens sont parmi nous qui nous disons chrétiens. Nous devrions les aimer comme des frères, même si nous n'aimons pas forcément toutes leurs croyances et leurs manières de faire...» ³⁶

Dans son dernier ouvrage, *Avec ou sans le Christ*, le Sadhou mentionne des épisodes intéressants empruntés à la vie de chrétiens et de non-chrétiens pour illustrer la différence entre une existence vécue avec le Christ et sans lui. Il écrit : «L'œuvre stimulante du Christ vivant n'est pas limitée à nos Églises instituées, mais elle s'étend parmi les non-chrétiens bien au-delà de ce qu'on connaît et suppose». ³⁷ Sa position semble assez proche de celle de J. N. Farquhar quand il parle du christianisme comme accomplissement de l'hindouisme : «Le christianisme accomplit l'hindouisme. L'hindouisme a creusé des canaux d'irrigation. Christ est l'eau qui doit couler dans ces canaux... Les penseurs non-chrétiens aussi ont été éclairés par le Soleil de Justice. Les hindous ont reçu quelque chose de l'Esprit Saint. Il y a de nombreuses beautés dans l'hindouisme, mais la pleine lumière vient du Christ... Tous, chrétiens et non-chrétiens, respirent le souffle de l'Esprit Saint, même s'ils ne l'appellent pas par son nom. L'Esprit Saint n'est pas la propriété de personnes en particulier». ³⁸ Sundar Singh ne se préoccupait pas du tout d'attaquer les pratiques religieuses de l'hindouisme au niveau populaire. Plusieurs de ses remarques et critiques touchant la doctrine du *Karmayanana marga* — chemin de la connaissance — et le yoga fournissent des pistes pour un dialogue fructueux entre hindous et chrétiens.

Le missionnaire

Sundar Singh était également soucieux de partager l'Évangile avec les bouddhistes. En 1922, il fit des propositions à la *National Missionary Society* (NMS) en vue de démarrer une œuvre missionnaire à la frontière du Tibet. En 1924, la NMS de l'Inde lui demanda sa collaboration pour l'évangélisation du Tibet. Il accepta de préparer chaque année deux collaborateurs missionnaires pour l'accompagner et prêcher l'Évangile au Tibet. En 1927, La NMS mentionnait dans un rapport que certaines de ses actions au Tibet et dans les États de l'Himalaya étaient dirigées par le Sadhou Sundar Singh.

Une fin mystérieuse

Après 1922, en raison de sa maladie, et bien qu'il tentât de retourner au Tibet à plusieurs reprises, Sundar ne put aller très loin. En avril 1929, dans un état de faiblesse, il entreprit un voyage en compagnie de marchands. Il dut marcher des kilomètres sur des pistes difficiles, dangereuses et vertigineuses dans les montagnes enneigées au delà de Badrinath. Il devait faire un voyage d'un mois, mais il ne revint jamais. Plusieurs de ses amis firent une expédition dans la région pour essayer de retrouver sa trace, mais en vain. En 1932, après enquête, le tribunal homologua la mort du Sadhou.

Il se peut qu'un drame soit survenu dans un coin perdu des montagnes qu'il parcourait. Peut-être a-t-il perdu son chemin à cause de sa mauvaise vue ou a-t-il été victime d'une crise cardiaque. Ou alors est-il mort martyr? Appasamy, l'un de ses plus chers amis, a dit: «Mourir ainsi était sa plus haute ambition». ³⁹ Riddle, de retour de l'expédition qui tenta de retrouver la trace du Sadhou, a conclu par ces paroles: «L'appel auquel il aspirait ardemment est parvenu jusqu'à lui dans les derniers moments de ce voyage et il a su, une fois de plus, que les cieux lui étaient ouverts et qu'il pouvait enfin y pénétrer, pour jouir de la présence de son Seigneur». ⁴⁰

UN DÉFI POUR L'ÉGLISE UNIVERSELLE

La vie et l'enseignement du Sadhou s'adressent à l'Église du monde entier. Son interprétation du christianisme à la lumière du mysticisme hérité de la religion hindoue est comparable à l'analyse que firent Saint Jean, Saint Paul ou Saint Augustin aux origines de l'Église. Le Sadhou a donné une teinte spécifiquement hindoue au mysticisme chrétien. Le baron Von Hugel observe, à juste titre, que Sundar Singh était fier d'être indien et «tenait beaucoup à le rester autant que cela était compatible avec une foi profonde dans le Christ». ⁴¹ Le défi que Sundar Singh a lancé à l'Église de l'Inde, c'est de prendre au sérieux l'indigénisation et d'affronter résolument

le problème d'une adaptation pertinente et critique de la tradition religieuse de l'Inde. La réponse est venue dès les premières décennies de ce siècle du côté des ashrams chrétiens.

Les Églises de l'Inde ont encore beaucoup à faire dans ce sens. Les diverses expériences d'indigénisation faites dans les Facultés de théologie indiennes n'ont pas été très bien reçues dans les paroisses, dont beaucoup se sont montrées méfiantes à l'égard de ce processus. C'est là une attitude qui limite la contribution que l'Église indienne pourrait apporter dans ce domaine à l'Église universelle.

Les fondateurs d'ashrams

Ces pionniers furent fortement influencés par l'idéal du Sadhou Sundar Singh. Les ashrams recevaient célibataires et hommes mariés. Le meilleur tribut qui pourrait être payé aujourd'hui à la mémoire du Sadhou par l'Église indienne serait la création d'ashrams qui soient des Centres de services accueillant des personnes des deux sexes, célibataires ou mariées, désireuses d'entrer dans le statut de Sadhou ou dans un état analogue, en vue d'accomplir un ministère dans l'Église et dans la société.

Quelques semaines avant de quitter Sabathu pour entreprendre ce qui devait être son dernier voyage, le 12 mars 1929, le Sadhou prit la parole à Okara, dans une réunion à laquelle assistaient plusieurs hindous et des chrétiens de la région. Voici les conseils qu'il donna ce jour-là à un jeune sadhou : « Lis ta Bible et prie chaque jour. Ne t'éloigne pas de la Croix et ne tire aucune fierté du fait que de braves gens t'honorent. Souviens-toi du petit âne qui eut l'honneur de marcher sur les vêtements que les gens étendaient sur le chemin lorsque Jésus entra à Jérusalem. Les gens criaient : 'Hosanna, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur !' L'âne était honoré parce que le Christ était assis sur son dos ». ⁴²

Le ministère du Sadhou Sundar Singh nous incite à repenser et à restructurer nos modèles de spiritualité chrétienne. Il nous faut redécouvrir la signification de la prière, de l'étude

de la Bible et de la méditation dans notre contexte actuel afin de les mettre en rapport avec le service et le ministère prophétique de l'Église aujourd'hui. On pense souvent que la préoccupation pour les multiples programmes d'activités dans les Églises entraîne la stagnation de la vie de piété des croyants et des communautés.

Le ministère du Sadhou est un avertissement adressé à ceux qui surestimeraient l'importance de l'institution et son fonctionnement. Il a fait un jour cette remarque: «Dieu est un Dieu d'ordre certes, mais il faut que l'ordre soit d'accord avec le gouvernement du Saint Esprit, sinon il ne sert de rien».⁴³ Nous avons beaucoup à apprendre d'un tel ministère pour notre temps. De nos jours, des voix prophétiques s'élèvent un peu partout pour réclamer des ministères non ecclésiastiques et non institutionnalisés. Sundar Singh a trouvé par lui-même, dans le riche et fécond trésor de l'Évangile, la dynamique d'un ministère chrétien sur les traces du Christ. Dans une conversation avec l'archevêque Nathan Söderblom, il disait ceci: «Nous sommes fatigués des doctrines. Ce qu'il nous faut, c'est le Christ vivant. L'Inde a besoin de personnes qui ne se bornent pas à prêcher et à enseigner, mais qui soient des ouvriers dont toute la vie et l'attitude révèlent Jésus Christ».⁴⁴ Heiler, qui rapporte ces propos du Sadhou, souligne qu'ils sont tout aussi valables dans le contexte occidental.

La prédication du Sadhou est totalement indienne. Ses sermons fourmillent de paraboles et d'exemples pris dans la vie quotidienne de l'Inde, et beaucoup de prédicateurs chrétiens de ce pays les utilisent. Mais il serait encore bien plus utile que ces prédicateurs eux-mêmes empruntent de tels exemples à la littérature religieuse et à la tradition orale de l'Inde pour en faire un usage approprié dans leurs sermons. Le ministère de prédicateur de Sundar Singh nous incite à réfléchir davantage à la préparation du prédicateur qu'à la préparation des sermons. Il disait: «Il faut que les prédicateurs reçoivent leur message de Dieu. S'ils le cherchent seulement dans les livres, ce n'est pas «leur» Évangile qu'ils prêcheront, mais celui des autres. Ils couvriront les œufs des autres et, quand les poussins naîtront, ils s'imagineront que ce sont les leurs».⁴⁵

Les observations du Sadhou à propos de l'enseignement de la théologie sont dignes d'attention. Bien qu'il n'ait jamais pu rester plus d'un an dans une Faculté de théologie, il n'a jamais parlé ni écrit contre la formation théologique. On lui raconta un jour qu'un étudiant de Cambridge voulait abandonner ses études pour devenir missionnaire, après avoir entendu l'un de ses sermons. Il répondit : « Ce n'est pas le sens de ce que j'ai dit. Les pasteurs ont besoin d'une formation. Mais ce que j'ai voulu dire, c'est que la formation sans la vie, c'est un squelette sans chair ». ⁴⁶

En 1925, quand Sundar Singh fit un testament pour laisser ses biens à des œuvres de bienfaisance, il y mit une clause concernant des bourses qui seraient destinées à des serviteurs de Dieu afin qu'ils puissent faire des études de théologie dans des institutions reconnues et des bourses à l'intention de personnes ayant des aptitudes pour étudier et enseigner le Nouveau Testament.

Quand Streeter et Appasamy l'interrogèrent sur la formation des étudiants en théologie, il leur dit : « Il faudrait davantage de travaux pratiques. Les professeurs devraient aller eux-mêmes prêcher l'Évangile avec les étudiants pendant deux ou trois mois ». ⁴⁷ Un tel avis prend tout son sens dans le contexte où nous sommes aujourd'hui, alors qu'on étudie toutes sortes de programmes pour les séminaires et les travaux pratiques à tous les niveaux. Les travaux pratiques auxquels songeait le Sadhou, c'était l'évangélisation. Cela implique des contacts significatifs avec les adeptes d'autres croyances et incite au dialogue avec celles-ci. La rencontre individuelle est une dimension qui manque terriblement dans l'évangélisation telle que nous la pratiquons souvent. C'était un aspect très important du ministère de Sundar Singh qui avait des contacts amicaux avec des gens de tout milieu : des paysans dans les champs aux voyageurs dans un compartiment de train, des *sanyasis* à Rishikesh aux gardiens de prison au Tibet. On l'acceptait à cause de sa manière typique « d'offrir l'eau de la vie dans une tasse indienne ».

On nous permettra de conclure avec quelques paroles d'hommage rendu au Sadhou Sundar Singh : « En lui, le

christianisme et l'hindouisme semblent se rencontrer et la foi chrétienne est au premier plan, non comme quelque chose d'étranger, mais comme une fleur qui fleurit sur une tige indienne». ⁴⁸

T. Dayanandan FRANCIS

Notes

- ¹ T. Dayanandan Francis est Secrétaire général de la Christian Literature Society (CLS).
- ² Signalons la biographie bien connue écrite par Alice Van Berchem, *Le Sadhou Sundar Singh*, Lausanne 1955 : Ligue pour La Lecture de la Bible.
- ³ J.-L. Watson, *The Saffron Robe*. Londres : Hodder & Soughton, 1975, p. 35.
- ⁴ *Life in Abundance*. Madras : Christian Literature Society, 1986, p. 6.
- ⁵ *Ibid*, p. 6
- ⁶ *Ibid*, p. 2.
- ⁷ B. H. Streeter & A. J. Appasamy, *The Sadhu*. Londres, 1929, p. 52
- ⁸ Cyril Devy, *The Yellow Robe*. Londres : SCM, 1950
- ⁹ *Ibid*, p. 65.
- ¹⁰ *Life in Abundance*, pp. 20, 50.
- ¹¹ *The Yellow Robe*, p.86.
- ¹² (Ndlr) Nous proposons ici une traduction du titre de ces sept petits ouvrages afin que les lecteurs s'en fassent une idée. Il s'agit de *At the Master's Feet* (« Aux pieds du Maître ») en 1922, *Reality and Religion* (« Réalité et religion ») en 1923, *Search after Reality* (« La recherche de la réalité ») en 1924, *Spiritual Life* (« La vie spirituelle ») en 1925, *Spiritual World* (« Le monde spirituel ») en 1926, *Real Life* (« La vie véritable ») en 1927, *With and Without Christ* (« Avec ou sans le Christ ») en 1928.
- ¹³ Il reçut l'aide de T. E. Riddle, A. J. Appasamy, Arthur et Rebecca Parker et J. W. Peebles. Certains articles inédits, réunis par A. J. Appasamy sous le titre *The Cross in Heaven* (« La Croix dans le ciel ») furent publiés dans la collection World Christian Books en 1956. Son livre *Real Pearl* (« La perle de grand prix ») fut traduit en anglais en 1966 par M. R. Robinson. Un ensemble de sermons réunis en Suisse par Alys Goodwin ont fait l'objet d'une publication posthume à la Christian Literature Society de Madras sous le titre *Life en Abundance* (« La vie abondante ») en 1980. Le journal que Mrs. Goodwin tint quand elle accompagna le Sadhou lors de sa tournée en Suisse doit faire l'objet d'une publication à la CLS.
- ¹⁴ Robin Boyd, *Indian Christian Theology*. Madras : CLS, 1969, p. 92.
- ¹⁵ A.-J. Appasamy, Introduction à *With and Without Christ*. Madras : CLS, 1969, pp VII, VIII.
- ¹⁶ L'ouvrage de Heiler a été traduit en anglais sous le titre *The Gospel of Sadhu Sundar Singh* en 1927. Il traite longuement de la theologia experimentalis du Sadhou et de la signification de Sundar Singh lui-même à la fois pour l'Inde et pour le christianisme occidental en réponse aux critiques impitoyables émises contre lui en Occident. Le livre de B. H. Streeter, écrit en collaboration avec A. J. Appasamy

sous le titre *The Sadhu* en 1921 étudie tous les aspects de la mystique chrétienne dans la vie du Sadhou, avec quantité d'informations de première main recueillies auprès du Sadhou lui-même. La Christian Literature Society (CLS) de Madras édite toujours des titres tels que Sadhu Sundar Singh: *Called of God* de Rebecca Parker et *Sadhu Sundar Singh: a biography* de A.-J. Appasamy (1958) qui reste la biographie la mieux informée et la plus détaillée en anglais. *Sadhu Sundar Singh: a personal memoir* de C.F. Andrew (1934) et *The Vision and Call* de T.E. Riddle contiennent aussi de très utiles souvenirs et hommages personnels de deux des plus proches amis du Sadhou. Le tout premier livre écrit sur le Sadhou fut celui que publia en 1917 Alfred Zahir sous le titre *A Lover of the Cross* qui parle du Sadhou comme du frère (au sens médiéval de frère d'un ordre religieux) itinérant du Penjab.

¹⁷ A. J. Appasamy, *Sundar Singh: a Biography*. Madras: CLS, 1958, pp. 207-8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁹ *Ibid.*, p. 203.

²⁰ *Ibid.*, p. 205.

²¹ Le Sadhou Sundar Singh, *At the Master's Feet*. Madras: CLS, 1957, p. 3.

²² T. E. Riddle. *The Vision and the Call*. Delhi: ISPCK, p. 43.

²³ Friederich Heiler, *The Gospel of Sadhu Sundar Singh*. 1927, p. 135.

²⁴ *Reality and Religion*, p.5.

²⁵ *The Yellow Robe*, p. 62.

²⁶ *The Sadhu*, p. 87.

²⁷ Appasamy, *op. cit.*, p. 181.

²⁸ Streeter & Appasamy, *op. cit.*, p. 65.

²⁹ *Reality and Religion*, p. 18.

³⁰ Streeter & Appasamy, *op. cit.*, pp. 88-9.

³¹ *Reality and Religion*, p. 19.

³² *Spiritual Life*, p. 23.

³³ *Reality and Religion*, p. VIII.

³⁴ Streeter & Appasamy, *op. cit.*, p. 129.

³⁵ T. E. Riddle, *op. cit.*, p. 60.

³⁶ A. J. Appasamy, *op. cit.*, p. 216.

³⁷ *With and Without Christ*, p. 25.

³⁸ Streeter & Appasamy, *op. cit.*, p. 232.

³⁹ Appasamy, *op. cit.*, p. 219.

⁴⁰ Riddle, *op. cit.*, p. 88.

⁴¹ Streeter & Appasamy, *op. cit.*, 227.

⁴² *National Missionary Intelligencer*, Vol XXIII, No 5, May 1929.

⁴³ Heiler, *op. cit.*, p. 261.

⁴⁴ Heiler, *op. cit.*, 261.

⁴⁵ Streeter & Appasamy, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁴⁸ Heiler, *op. cit.*, p. 241.

Dépaysement

Matthias PREISWERK

Jalons d'un dépaysement

Je me suis envolé pour l'Argentine en 1975, quelques jours après un dernier examen.

J'allais à la recherche de ces chrétiens engagés, au sein desquels surgissait une nouvelle façon de faire de la théologie en Amérique latine. J'atterrissais dans une faculté à Buenos Aires.

Comme ce n'était heureusement pas une vitrine et que les produits théologiques que je cherchais n'y étaient pas exposés, il fallait faire quelques pas de plus vers l'arrière-pays, remonter les rivières, prendre de l'altitude... bref j'acceptais un travail dans un collège méthodiste en Bolivie.

Marié avec une peintre bolivienne, consacré pasteur dans l'église mentionnée, j'entreprenais une pratique à cheval entre l'éducation et la théologie.

De retour à La Paz après deux ans passés accidentellement au Pérou, le travail se répartissait alors entre l'animation d'un centre œcuménique de réflexion théologique, l'enseignement dans un séminaire destiné aux futurs pasteurs méthodistes et luthériens et une petite paroisse d'un quartier pauvre de la ville.

Après 10 ans de terrain, nous entrons en relation avec le Département Missionnaire des Églises de la Suisse Romande, dont nous sommes devenus les envoyés.

La narration est au goût du jour, mais je ne vous raconterai pas mon histoire plus longtemps. J'essayerai de ne pas succomber pour autant aux froideurs du langage théologique.

C'est plutôt à la méditation sur une pratique politique et spirituelle, aujourd'hui perçue comme missionnaire, que j'aimerais m'essayer dans ces quelques lignes.

Vous faire cheminer parmi les méandres, les crispations et les espérances d'un départ, d'une identification radicale avec une réalité diamétralement distincte de celle de mes origines, de la crise d'identité que le regard sur les autres m'a fait lire sur mon propre visage.

En voilà des prétentions !... puisse le lecteur y découvrir une passion pour redonner à la mission un goût de risques, de cheminement long et imprévu avec l'autre: pauvre, opprimé,... image du Tout-Autre.

Dépaysement: pour le petit Robert, ce mot a trois acceptions: action d'exiler — état d'une personne dépaymée (soit mal à l'aise) — changement agréable d'habitudes.

Voilà en effet tout un programme pour la mission.

Dépaysement: exil

En 1975, j'étais sûr que je partais seul, pour mon compte, sans mission aucune. J'avais l'impression de ne pas avoir de patrie, de n'être l'envoyé d'aucune église... mon identité se définissait plutôt par rapport à un projet de société, difficilement réalisable en Suisse.

L'Amérique latine (malgré les affres militaires du Brésil, du Chili, de la Bolivie...) exerçait une certaine fascination sur notre génération de chrétiens engagés et assoiffés par une sorte de messianisme politique.

Je partais à l'étranger, paradoxalement et comme bien des missionnaires, à la recherche de quelque chose de connu, de quelque parent, à la découverte de ce que je croyais déjà savoir et qui viendrait légitimer une option de vie, un projet de société, une lecture de l'Évangile.

Parce que suisse et européen, j'étais missionnaire mais je ne le savais pas encore.

L'histoire nous montre que bien des projets économiques et politiques (missionnaires quoique sécularisés) révolution-

naires ou non ont montré qu'ils étaient aussi ethnocentriques que les projets religieux parce que leur matrice provenait du même Occident expansionniste. Ces aventures réussissent partout dans le monde à trouver quelqu'un qui leur ressemble, à le découvrir ou, si besoin est, à le fabriquer.

Je parlais donc sans grands appuis, missionnaire d'un genre peu courant, au service d'un idéal qui prétendait servir la cause des opprimés, marcher à leur côté sur le sentier de la libération.

Il fallait pour cela du temps et un engagement aussi solide que possible. Malgré les signes contradictoires de l'histoire qui se vivait autour de nous, le grand soir paraissait être pour bientôt : il fallait le préparer, voire l'accoucher.

Dans cette perspective, l'éducation me semblait primordiale.

Pas de changement de société sans changement de conscience (articulés aux luttes populaires partielles mais prémonitoires qui se déroulaient sous nos yeux), pas de changement de conscience sans prise en compte de toute la réalité symbolique et spirituelle d'un peuple profondément marqué par le facteur religieux. Il fallait donc reprendre la théologie à partir des pratiques religieuses et politiques populaires, les relire à la lumière de l'Évangile de la libération.

Le projet, l'eschatologie, le Royaume ou la société sans classes allaient arriver, il fallait leur frayer un chemin, vivre en fonction de cela, être un témoin de cette réalité à venir... et c'est avec ces lunettes-là que je lisais la réalité présente. L'espérance nous tirait en avant et la lumière du projet cachait souvent les clairs-obscurs d'un présent contradictoire...

Cela aurait pu durer longtemps.

Installé dans une patrie que je croyais déjà la mienne, membre à part entière d'une famille, d'une église, d'institutions sociales reconnues, présent par un témoignage qui marquait un vrai désir de participation et d'engagement, j'aurais pu servir cette « mission » en essayant d'adapter la réalité au projet.

La mission fonctionne bien souvent ainsi, surtout si sa présence lui a valu des sacrifices de toute sorte. Elle réaffirme son projet, se donne les moyens nécessaires et essaie de trou-

ver des autres pour construire une structure prédéterminée... mais ne se demande pas toujours quel est son interlocuteur.

Et cela jusqu'au jour où le monde de signification, de valeurs... la mission en tant que contenu spirituel, intellectuel ou politique ne résiste plus aux démentis de la réalité.

Lorsque celle-ci se montre autre que la vision que mes lunettes m'en donnaient.

Le voile idéologique se déchire: les hommes et les femmes avec lesquels je travaille sont autres... et cette altérité est plus riche de sens, plus pleine d'Évangile que cet autre moi-même avec lequel je voulais vivre et lutter.

«Le départ du missionnaire le destine à l'épreuve qui lui apprendra, par une situation humaine, le sérieux de son audace première. L'Esprit le conduit, «pour y être tenté» lui aussi, dans ce désert qui n'est pas le lieu de la fuite, mais celui du «dépaysement» propre à toute expérience radicale, missionnaire, intellectuelle ou contemplative.»¹

Dépaysement: malaise, mal être

Autour du projet, la rupture éclate. La crise s'installe dans tous les interstices sociaux et personnels.

Il ne s'agit pas simplement de la prise de conscience de l'impossibilité objective de la réalisation immédiate d'un projet de société. Le chrétien doit y être habitué, quelle que soit son origine. Si la foi n'est pas une espérance contre toute espérance, contre l'évidence que nous assène l'idéologie dominante, elle n'est pas chrétienne.

Le plus dur ce n'est pas non plus d'accepter que les échéances ne soient pas celles qui étaient prévues: les disciples de Jésus pensaient qu'ils allaient voir de leurs propres yeux le Royaume promis... et il y a de ça fort longtemps.

Le conflit s'approfondit lorsqu'on se donne la peine de penser aux acteurs, aux sujets du projet désiré; c'est alors la question de l'identité qui se pose.

Ceux avec qui je travaille sont autres, ils ont une autre vision du monde, ils sentent autrement, ils voient des choses

que je ne perçois pas tout comme je devine des pièges qui leur restent invisibles... nos racines plongent dans des terres étrangères.

Le projet de société, l'Évangile, l'Église, les valeurs que je voulais partager, ils les ont cultivés dans des moules différents.

L'autre est riche d'autres richesses que je ne connaissais pas et que je n'ai pas expérimenté vraiment ; la pauvreté qui l'a marqué, je n'y ai jamais goûté.

Son cœur est autre. Sa rationalité m'échappe...

L'Évangile, la libération, nos utopies, tout ce qui nous paraissait commun ne résiste plus aux chocs de nos différences.

La découverte profonde de l'autre en deça et au-delà de quelque projet que ce soit me renvoie à mon identité.

Je découvre que je n'appartiens pas totalement à ce pays, à cette histoire et géographie qui deviennent les miennes mais qui possèdent des secrets insondables.

Et puis-je encore continuer à me définir à partir d'une origine qui s'éloigne, à partir de références culturelles et affectives qui s'estompent — dans le quotidien au moins ?

Voilà venue la crise : j'ai toujours été un étranger dans ce nouveau pays, je suis en train de le devenir dans l'ancien, parce que la patrie nouvelle à construire n'est pas prête de s'inaugurer.

Dépaysement. Position inconfortable dans laquelle il n'est guère possible de s'installer.

Il s'agit de rencontrer l'autre sur son terrain, sous son toit et pas dans la maison pour laquelle nous voulions lui proposer des plans.

« Comme l'ethnologue, le missionnaire prend conscience des profondeurs différentes, mais de même nature, où s'enracine sa propre mentalité. Comme lui encore, il est mis devant ce fait troublant qui contraste avec ses postulats simplificateurs : la pluralité des univers mentaux. Des cassures séparent ces mondes, d'autant plus réelles qu'elles sont moins explicites. L'homme est autre que l'homme.

Le témoin d'une pareille diversité en est changé. Dans la mesure où il est livré à lui-même, l'ethnologue paie de son propre déracinement le secret de la sagesse corrosive dont ses voyages lui sont l'apprentissage : mort à la société dont il est sorti, étranger à celle qu'il

étudie, ce Lazare voué à être partout le revenant d'un autre monde ne peut plus se fier aux certitudes qu'il sait pourtant nécessaires et il menace celles des autres dont il a éprouvé, à ses risques et périls, la relativité.»²

L'idéologie, la mission, nous projetaient en avant. La découverte de l'identité nous renvoie à nous-mêmes, le chemin est à chercher entre cette fuite en avant et ce repli sur soi-même.

Dépaysement : changement agréable d'habitudes

En essayant de retracer quelques méandres intérieurs d'un itinéraire de foi, j'en arrive après quelque quatorze ans de parcours au seuil d'une nouvelle porte.

Devant, ce n'est pas la Terre promise; derrière, ce n'est pas le paradis perdu.

Ne pas être tout-à-fait bolivien, ne plus être vraiment suisse c'est parier sur une autre identité, miser sur un monde à construire avec des matériaux bien hétérogènes et en doutant à juste titre d'en voir soi-même les prémices.

Se sentir dépaycé pour pouvoir partager le dépaysement des autres.

Encore une fois il faut partir et cette fois avec moins d'habitudes et de certitudes.

«La situation du missionnaire et de ceux qui le reçoivent n'est pas sans analogie. Le premier n'est plus tout à fait du pays d'où il vient et pas davantage de celui où il arrive; il porte une vérité qu'il ne peut plus identifier à ce qu'il en savait et dont il ne connaît pas encore le nouvel essor. Les autres sont pris entre deux fidélités apparemment inconciliables et pourtant indissociables: ils cherchent encore le secret qui leur donnerait d'être modernes sans cesser d'être antiques et, faute de le trouver, ils vont de l'un à l'autre, s'attachant tour à tour à des richesses où ils ne se reconnaissent jamais tout à fait.»³

Mais le missionnaire n'est pas seul: il appartient à une communauté dont l'éclosion se fait sentir ça et là :

«Il faut donc que le témoignage apostolique aide le converti ou le sympathisant à se situer par rapport à lui-même dans son peuple et lui fournisse non un langage tout fait ou la carte chrétienne d'un

pays lointain, mais le moyen de trouver lui-même dans sa foi comment la révélation donne leur sens et leur orientation aux chemins de son pays. Évangéliser, c'est, pour lui, réapprendre sa propre langue, mot à mot, comme c'est, pour le missionnaire, épeler une autre langue.»⁴

Voilà que l'Évangile nous dépayse tous « dans nos propres origines ».

Situation inconfortable mais changement bienfaisant d'anciennes habitudes.

Le dépaysement est exil, mal être et changement agréable d'habitudes, voilà peut-être quelques « perspectives missionnaires »...

Ce qui est sûr c'est qu'il n'y a pas de mission, ici ou au loin sans dépaysement, c'est-à-dire sans ces trois ingrédients.

À vous de choisir l'ordre des facteurs !

Matthias PREISWERK

Notes

¹ Michel de Certeau. « De la mission à la communauté apostolique », In *l'étranger ou l'union dans la différence*. Desclée de Brouwer. Paris 1969. p.79-80

² Idem p.82

³ Idem p. 86

⁴ Idem p.95

BÂLE: PAIX ET JUSTICE

À l'occasion du premier rassemblement œcuménique européen 15-21 mai 1989

À la veille du rassemblement œcuménique européen à Bâle, les enseignants de l'École Biblique Mennonite Européenne nous avaient fait parvenir leur prise de position sur cet événement, prise de position qu'ils fondaient sur les **documents préparatoires**. À cette déclaration critique mais empreinte de l'irénisme qui qualifie les Mennonites, nous avons ajouté le point de vue d'un participant au Rassemblement, le Père Joseph HUG, s.j., qui fait une lecture succincte des documents parus **après** la rencontre et jette ainsi un éclairage autre sur cet événement.

AVANT BÂLE

LES COULISSES DE LA SCÈNE

Le rassemblement est convoqué par la Conférence des Églises Européennes (KEK) et le Conseil et la Conférence des Evêques catholiques d'Europe (CCEE). Il doit être une rencontre de chrétiens d'Europe. Le rassemblement doit se situer dans le contexte d'un «processus conciliaire» à l'échelle du globe et relatif au thème Justice, Paix et Sauvegarde de la Création (JPSC).

Carl. F. von Weizsäcker a eu l'idée de ce rassemblement, mais compte aussi comme une figure de proue du processus à l'échelle mondiale.

Le rassemblement est placé sous le mot d'ordre «Le temps presse» (von Weizsäcker). Face à la crise dans laquelle notre

monde est embourbé, la conférence veut appeler à la réflexion commune dans trois domaines: Justice, Paix et Sauvegarde de la Création. Divers documents ont été publiés en vue de préparer ce rassemblement. Une prise de position qui devrait être adoptée à la fin de la conférence existe déjà à l'état de proposition. Elle a été envoyée aux différentes Églises pour évaluation avant la Conférence.

LES ÉVANGÉLIQUES S'EXPRIMENT

Depuis quelque temps déjà, des débats véhéments ont lieu au sujet de la rencontre de Bâle, ainsi qu'au sujet de tout le processus conciliaire engagé. La majorité des chrétiens évangéliques se situe d'une manière critique face à la question, bien que l'intensité de la critique ainsi que les solutions de remplacement proposées varient d'une tendance à l'autre. Les remarques critiques portent tant sur la dimension théologique qu'idéologique de la Conférence.

Sur le plan théologique

Les documents préparatoires de la rencontre de Bâle se situent sur un plan trop horizontal quant à leurs objectifs: le mandat chrétien s'épuise dans le social, le politique et le relationnel. Le vertical, la relation avec Dieu, est presque entièrement évacué. Les thèmes sont traités d'une manière trop anthropocentrique (centré sur l'humain) et trop limité à ce monde-ci.

Ainsi, les documents préparatoires de la rencontre ont opéré une transformation, ou au moins un rétrécissement, du sens des **concepts bibliques fondamentaux**. Il est vrai que «justice» et «paix» sont des concepts bibliques centraux, mais l'accent devrait être mis sur la paix avec Dieu et la justice que Dieu nous accorde.

La dimension **eschatologique** (ce qui relève de la fin des temps) est absente des documents préparatoires. On consi-

dère que l'avenir du monde est entre nos mains. La venue du Christ et son intervention à la fin des temps sont éludées.

Dans ces documents, l'**humain** est surévalué; cela entraîne que sa dépravation, son inclination au péché sont trop peu prises au sérieux: l'humanité ne sera pas en mesure de résoudre, par ses propres forces, les problèmes du monde.

Nulle part on ne peut lire une analyse de la situation mondiale qui mette l'accent sur son caractère explosif et sur les personnes qui ne sont pas encore atteintes par l'Évangile. Le thème de l'**évangélisation** n'est pas abordé.

Sur le plan idéologique

On remet en question les forces qui poussent à la réalisation de cette conférence, les organes œcuméniques, ainsi que la personne même de C.F. von Weizsäcker:

L'arrière-plan **œcuménique** de la rencontre est problématique. Toute l'entreprise correspond à l'idéologie globale du Conseil Oecuménique des Églises. Une église unifiée, mélange des religions et amélioration de l'humanité, sont à l'ordre du jour.

La philosophie de C.F. von Weizsäcker repose trop sur la **raison** et l'entendement des hommes, et beaucoup de ses pensées prennent leur source dans les religions orientales et le mouvement du New Age.

La rencontre prévue à Bâle n'est finalement pas à considérer comme une rencontre chrétienne, mais comme une manifestation **politique**. Des rassemblements politiques et idéologiques (pacifistes, féministes, gauchisants) vont influencer le rassemblement.

Ces prises de position critiques se distinguent non seulement par leur âpreté mais aussi par la proposition de solutions de remplacement. Alors que, par exemple, l'Alliance Évangélique Suisse (AES) élabore ses propres thèses au sujet de JPSC, d'autres voix se bornent à critiquer le rassemblement européen.

Un point de vue anabaptiste

Une conférence sur la paix et la justice nous interpelle, nous Mennonites, membres d'une Église historiquement engagée pour la paix. Nous voulons faire entrer dans le dialogue des aspects importants formulés à partir de notre héritage théologique et de notre expérience historique. Nous le faisons, non par esprit de dénigrement ou de présomption, comme des personnes qui ne seraient pas au bénéfice du pardon et qui n'auraient pas à se repentir, mais comme des chrétiens qui sont (ou pourraient être) porteurs de vérités bibliques, qui découvrent ou redécouvrent ces vérités pour eux-mêmes et qui invitent d'autres à faire de même.

Profil d'une contribution anabaptiste

Sur beaucoup de points, nous partageons la critique émanant des milieux évangéliques, en particulier celle portant sur le caractère unilatéral des accents théologiques tels qu'ils apparaissent dans les documents préparatoires (voir ci-dessus). Nous voulons aussi analyser les critiques d'ordre idéologique qui sont rapportées ci-dessus, tout en nous préservant d'une classification trop rapide. Nous ne voulons pas nous borner à voir seulement un aspect des choses ; car la chrétienté évangélique court elle aussi, bien souvent, le danger de tomber dans le piège des idéologies : si ce n'est pas celles de gauche, alors ce sera celles de droite !

Pour amorcer la réflexion

— Notre contribution part de notre compréhension de l'**église locale**. Alors que la tendance générale dans la formulation œcuménique consiste à faire du monde l'Église et ainsi à voir l'humanité entière comme porteuse de l'Espérance, les prises de position évangéliques tendent à s'intéresser au chrétien individuel au détriment de l'église locale ou, pire encore,

à ignorer cette dernière. De plus, il est surprenant de constater que les positions œcuméniques et évangéliques, malgré leurs divergences, se rejoignent dans leur manière non-critique de reprendre la conception constantinienne et multitudiniste de l'Église et dans l'amalgame qu'elles font entre communauté chrétienne et communauté humaine. Pour notre part, nous voulons nous en tenir à la conception biblico-anabaptiste de l'Église: une Église indépendante de l'État de laquelle on devient membre volontairement.

— Les textes œcuméniques font souvent apparaître l'irruption et le dévoilement du **Royaume de Dieu** comme une réorganisation de la société, ici et maintenant, comme si cette tâche dépendait entièrement de nous les humains. Les prises de position évangéliques, elles, renvoient trop souvent au Royaume de Dieu dans le cœur des croyants, dans l'avenir ou même dans l'au-delà.

Face à ces deux tendances, les anabaptistes pensent que quelque chose de neuf a commencé avec Jésus et dans la communauté de ses disciples, au sein d'un ordre déchu. C'est ici — dans la faiblesse et dans l'imperfection — que nous vivons dès aujourd'hui les signes de ce qui sera accompli un jour dans le Royaume de Dieu à l'avènement du Christ.

Dans cette communion universelle, l'égoïsme dévastateur est vaincu; c'est là que les frontières culturelles, nationales, raciales et sexistes perdent leur pouvoir. **Là où l'église est vraiment l'Église, c'est-à-dire une main tendue par Dieu dans le monde, elle accomplira sa mission primordiale.**

— Les documents de Bâle veulent justifier l'urgence et la nécessité d'un changement de **la manière de penser à l'échelle mondiale** en argumentant qu'une hésitation à y consentir «reviendrait cher d'un point de vue humain et écologique». Certes, mais lorsque nous, chrétiens, voulons changer notre manière de comprendre la justice, la paix et la sauvegarde de la création, nous ne voulons pas le faire d'abord sous la pression de la peur des conséquences éventuelles de notre non-engagement ou de «l'odeur de brûlé» qui arrive à nos narines. Autrement dit, nous ne voulons pas le faire parce que le temps presse et parce que ce serait là la juste expression

d'une culture historique supérieure et d'une raison exercée, parce que Tchernobyl est encore sous nos yeux, **mais** parce que la vie et l'enseignement de Jésus nous y appellent depuis bientôt 2000 ans.

— Avec d'autres évangéliques, nous ne pouvons pas non plus laisser toutes ces **décisions d'éthique sociale** importantes à l'appréciation personnelle de chaque croyant. Dans notre compréhension de l'Évangile, c'est la communauté des croyants qui est le lieu de discernement et de prise de décision, du «lier et délier» dans le domaine éthique.

En tant que communauté de croyants, prémice de la nouvelle humanité, communion de l'Esprit, c'est notre vocation que de vivre la justice, la paix et la sauvegarde de la création, avec la clarté et la netteté qui conviennent au Corps de Christ. C'est là une source de nombreuses questions :

a. De quelle manière gérons-nous, nous chrétiens occidentaux riches, la **propriété et le pouvoir**, étant donné que la grande partie du «Corps de Christ» vit dans le Tiers monde, souvent dans des conditions extrêmement misérables ?

— Est-ce qu'une meilleure répartition des biens, telle qu'elle est suggérée sur le plan international, est effective au moins dans l'Église du Christ ?

— Comment des structures de pouvoir injustes, mal qui affecte tant la relation Nord — Sud, peuvent-elles être vaincues au moins dans les communautés chrétiennes ?

— Les défavorisés de nos sociétés riches (étrangers, personnes âgées, jeunes, femmes, etc) peuvent-ils vivre la justice au moins dans nos communautés ecclésiales ?

b. Comment les images toutes faites que nous nous faisons de nos ennemis, les luttes pour le pouvoir, les **idéologisations** et les **polarisations** qui pèsent si lourd dans notre vie en société, peuvent-elles être surmontées au moins dans nos communautés ?

— La réconciliation à laquelle l'humanité entière aspire, la vit-on au moins à l'intérieur de la nouvelle humanité inaugurée par le Christ ?

L'institution qu'est la guerre, et que C.F. Weizsäcker voudrait voir supprimée, est-elle réellement abolie à l'intérieur

des communautés de croyants? Imaginons un instant le signe de paix que serait un peuple d'hommes et de femmes nés de nouveau et unis qui prendraient la résolution de ne plus jamais partir en guerre, déjà les uns avec les autres!

c. Comment une attitude responsable envers la **création**, telle qu'elle est prônée de tous côtés, peut-elle prendre pied dans l'assemblée des croyants?

— Les croyants, eux qui connaissent le Créateur, ne pourraient-ils pas, les premiers, devenir ou redevenir les intendants dans le jardin de Dieu?

— Dans nos vies quotidiennes, comment pouvons-nous prendre soin de la création, réduire le gaspillage de l'énergie, vaincre l'égoïsme et la recherche effrénée du confort?

En tant qu'Église de Jésus, nous devons confesser que, dans beaucoup de domaines, nous n'avons pas rendu un témoignage concret du Royaume de Dieu, ou nous l'avons fait trop timidement. Avec honte, nous constatons que quelques «non-chrétiens» ont agi plus clairement et plus vite que nous, alors que nous y avons été appelés depuis longtemps. Peut-être représentent-ils les pierres qui se mettent à crier lorsque la communauté de Jésus se tait... (Luc 19:40). Nous voulons considérer sérieusement ces pierres qui crient comme un appel à la repentance et à la conversion. Car si la communauté de Jésus refuse de vivre comme témoin du Royaume à venir, comment donc pouvons-nous attendre de peuples inconvertis qu'ils manifestent une vie de justice et de paix?

Mais si la communauté universelle du Corps de Christ arrivait à poser un signe dans tous ces domaines, ce serait un signe puissant de l'avancement du Royaume de Dieu. Beaucoup pourraient mieux discerner l'invitation à la réconciliation que Dieu offre et être accueillis dans la communion du Royaume de Dieu. Ne s'agit-il pas **précisément** de notre mission?

Les enseignants et enseignante de l'École
Biblique Mennonite Européenne:
Jacques Baumann, Claude Baecher, Helmut Dorksén,
Hanspeter Jecker, Bernhard Ott et Marthe Ropp
Bienenberg, avril 1989

BÂLE ET APRÈS?

Le grand rassemblement œcuménique européen de Bâle «Paix et Justice» a eu lieu voici bientôt une année. Le rassemblement mondial des Églises réformées sur les mêmes thèmes et sur la sauvegarde de la création s'est achevé le 12 mars 1990 à Séoul. Depuis mai 1989, l'Europe a connu un grand chambardement, dont l'ouverture du rideau de fer en Hongrie et du mur à Berlin sont les faits symboliques les plus marquants. L'éditorialiste du Journal de Genève, Antoine Maurice, écrivait récemment: «Plus rien n'empêche l'Europe d'éprouver physiquement sa continuité et d'entamer l'énorme travail de gestation qui permettra de donner une réalité économique à ce sentiment. Sans doute est-ce là une tâche qui absorbera longtemps l'essentiel des énergies.»¹ La relance politique de l'Europe, inaugurée il y a cinq ans par les changements en URSS, justifie donc qu'on revienne sur l'événement de Bâle.

Mais que s'est-il passé au bord du Rhin durant la semaine de Pentecôte 1989?

En premier lieu, des chrétiens venus de tous les pays d'Europe, à l'exception de l'Albanie, ont prié, célébré et discuté ensemble. Présent au milieu de la foule, j'ai été soulevé d'émotion en voyant sortir de la cathédrale ces sœurs et ces frères chrétiens de toute l'Europe, et en les accompagnant dans les rues de la vieille cité au son du chant «Dona nobis pacem». C'était le premier rassemblement des chrétiens du continent divisé depuis la Réforme du XVI^e siècle. L'accueil très chaleureux des autorités et de la population bâloises contribuèrent à l'ambiance exceptionnelle de la semaine qui de plus se déroula par un temps splendide.

Bâle a permis une réflexion commune des chrétiens quant à leur responsabilité face à l'avenir du continent. Le point de départ de chaque jour était la proclamation du Credo de Nicée-Constantinople lors de la prière matinale. Or ceux et celles qui confessaient ainsi leur foi vivent dans des contextes politiques et culturels très différents. Par conséquent, il est de la plus

haute importance de prendre ces diversités en compte puisque c'est le lieu concret de leur témoignage chrétien. Comment vivent les chrétiens et leurs Églises dans les différentes parties du continent? Quelles sont les évolutions et les changements en cours? Que signifie pour l'Église d'Europe de s'engager dans ses différentes parties pour la paix, la justice et la sauvegarde de la création? Sans doute, il ne pouvait s'agir de fournir des plans politiques pour une nouvelle Europe. Les Églises ne pouvaient qu'appuyer la démocratisation dans les pays de l'Est, et le processus de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE), tout en y ajoutant le problème de la justice dans les relations Nord-Sud. Mais les délégués ont su utiliser la chance de cette rencontre pour commencer à nouer des liens de pensée et d'action sur notre continent.

De nombreuses discussions ont notamment conduit à clarifier le vocabulaire. Les chrétiens de l'Est ont expliqué comment le langage de la *paix* avait été gauchi par la rhétorique officielle. Ces échanges sur le sens des mots ont contribué à éliminer des malentendus et à créer un langage moins équivoque. La rencontre de Bâle a été fructueuse dans ce domaine.

Par ailleurs, la composition de l'Assemblée a été un élément dynamique. Certes, les Églises avaient envoyé comme délégués de nombreux évêques et ministres, mais la majorité restait laïque. Parmi ces laïcs, beaucoup de personnalités connues du monde politique, scientifique et culturel. De même, une représentation équilibrée entre hommes et femmes. Bref, l'Assemblée reflétait le peuple de Dieu, où la hiérarchie a sa place mais n'écrase pas le corps.

Assemblée unie de croyant(e)s, Bâle révélait aussi les divisions et les clivages politiques du continent. Mentionnons d'abord la présence marquée des Églises de l'Est. Avant même les bouleversements de l'automne 1989, leur présence et les interventions de plusieurs de leurs délégués ont joué un rôle catalyseur pour l'Assemblée. À titre d'exemple, l'archevêque Cyrille de Smolensk, représentant du Patriarcat orthodoxe de Moscou, a souligné combien une trop grande confiance dans le progrès scientifique a pu conduire à des conséquences désastreuses pour l'environnement à l'Est comme à

l'Ouest. Et de rappeler l'indispensable réflexion à partir des valeurs morales à trouver en commun. Frappante aussi la présence des chrétiens surtout protestants d'Allemagne de l'Est, ce qui n'étonna plus, lorsqu'on vit à l'automne leur participation très active dans les manifestations de Leipzig et des autres grandes villes de R.D. A.

En face, les délégués des pays d'Europe occidentale ne parurent pas animés du même dynamisme. Ce qui s'explique peut-être par le fait que les pays de l'Ouest ont participé de manière plus ou moins active au processus de Bâle. Les Pays-Bas, l'Allemagne fédérale et la Suisse en ont été les moteurs. Les pays latins et la Grande-Bretagne restèrent en retrait. Significatif le cas de la Suisse: dans la partie alémanique, l'événement a passé — en partie grâce aux media — dans le grand public. Par contre, la Suisse latine n'a été que très peu touchée. Or le rôle grandissant joué par l'Allemagne risque encore d'amplifier le décalage. Il y a là un véritable danger, car la dynamique de Bâle, pour être européenne, doit impliquer toutes les parties du continent. On en est encore éloigné.

L'embarras et le manque d'initiative des délégués de l'Ouest ne proviendraient-ils pas du fait qu'ils appartiennent à des sociétés à plus grande liberté et plus grande responsabilité? À plusieurs reprises, des maux criants de notre monde — endettement croissant des pays du Sud, gaspillage des ressources en énergie — ont été mis au passif des pays occidentaux. Comme membres de la société civile — jusqu'ici inexistante à l'Est — les Églises de l'Ouest constituent avec d'autres associations et groupements une zone d'influence et d'action non négligeable. D'où leur responsabilité eu égard aux forces et aux faiblesses de leurs pays respectifs. Mais une plus grande responsabilité peut parfois s'avérer paralysante.

En définitive cependant, il y eut un très large accord dans l'Assemblée pour promouvoir, en référence à la C.S.C.E., les droits de l'homme, y compris le droit de juste défense, comme condition de la paix.

LE DOCUMENT FINAL DE L'ASSEMBLÉE²

Approuvé à une majorité de 95%, le Document final est le résultat d'un long travail préparatoire qui s'étendit sur plusieurs années. On a tenu compte de plus de 600 amendements. Malgré le soin apporté à sa confection, le Document n'est pas le résultat le plus important de l'Assemblée. Néanmoins, il est important que les Églises de toute l'Europe aient réussi à donner naissance à un texte qui exprime leur conviction de foi commune face à l'avenir du continent. Le Document est parcouru par le souffle des trois grandes traditions catholique, orthodoxe et réformée. Citons son préambule: «Nous nous sommes réunis à Bâle pour écouter ensemble ce que l'Esprit Saint dit aux Églises aujourd'hui. Nous sommes conscients des menaces mortelles qui pèsent actuellement sur l'humanité. Mais notre Dieu est un Dieu de vie, qui n'abandonne pas l'œuvre de ses mains. Ce Dieu nous dit de renoncer à l'injustice, à la violence et à l'exploitation. Son appel à la conversion est la porte de la vie.»

Le préambule se poursuit par une action de grâce trinitaire très dynamique: «Nous rendons grâce à Dieu, le Créateur de toutes choses; à Dieu le Fils, qui a réconcilié le monde avec le Père et qui offre le salut à tous les êtres humains, individuellement et ensemble; à Dieu le Saint-Esprit, qui donne la vie et rend toutes choses parfaites. Nous attendons la venue du Règne de Dieu, où la justice et la paix s'embrasseront et où toute la création sera faite nouvelle. Nous rendons grâce pour tous les signes du Règne de Dieu présents au milieu de nous». De plus, l'invocation à l'Esprit Saint et la prière finale «Seigneur, fais de nous des instruments de ta paix...» témoignent de la vision de foi qui a présidé à la rencontre. Les craintes de ceux qui avaient relevé dans les documents préparatoires un manque de dimension verticale et un effacement de la relation avec Dieu, ont dû être balayées à la lecture de la rédaction finale car celle-ci ne laisse planer aucun soupçon sur le fondement théologique de l'Assemblée. Le second chapitre du Document rapporte l'analyse que l'Assemblée fait du monde actuel en termes de crise impliquant des menaces pour la justice, la paix et l'environnement.

Les menaces sur la justice

Elles viennent de la pauvreté (endettement massif des pays du Sud, mais aussi pauvreté dans nos pays) et de la violation générale des droits humains, tant économiques, sociaux, culturels et religieux que civils et politiques. D'autre part, il y a une menace sur le caractère sacré de la vie, allusion au problème délicat de l'avortement qui divisa les groupes où l'on en discuta. Face à ces menaces, le Document préconise l'instauration d'un nouvel ordre international «dans lequel les droits humains soient effectivement reconnus, la législation internationale renforcée et mise en application par des instruments appropriés et où soient établies des relations économiques justes». Mais le concept de «nouvel ordre international» reste somme toute assez flou.

Au chapitre des recommandations, le Document parle de la remise de la dette «de tous les pays, y compris ceux de l'Europe orientale». Notons encore la recommandation d'abolir la discrimination à l'égard des femmes dans la société et au sein des Églises: «Nous demandons aux Églises de prendre des mesures décisives pour faciliter une plus grande participation des femmes aux processus de décision et à la vie de l'Église».

De même, en vue d'améliorer la situation des réfugiés et des travailleurs migrants, le Document demande «d'œuvrer à un changement de la législation ainsi que de l'opinion et de l'attitude publiques». Enfin, une recommandation vise notre style de vie qui «devrait prendre en considération les besoins des pauvres et des marginalisés de notre société et de ceux des deux tiers du monde».

Les menaces sur la paix

À ce chapitre, le Document rappelle que depuis 1945, plus de cent guerres ont eu lieu; mais il omet d'ajouter que la paix a régné sur le continent européen et que nos jeunes n'ont pas connu la guerre. Il affirme que la présence d'armes nucléaires

implique un risque permanent de dérapage: «C'est une raison suffisante pour que l'on dépasse le principe de la dissuasion». D'autre part, les moyens nationaux de défense ne permettent pas, selon le Document, de garantir la sécurité du monde. La guerre, en tant qu'institution, doit être abolie. Dans les recommandations, relevons le soutien du droit à l'objection de conscience et à la création par tous les gouvernements d'un service civil. Enfin, une éducation pour la paix est vivement encouragée.

Les menaces sur l'environnement

Les questions d'écologie étaient très présentes dans les débats de l'Assemblée. L'accident de Schweizerhalle et les catastrophes de Tchernobyl et de Bhopal demeuraient dans toutes les mémoires. Le Document cite le gaspillage des énergies, les manipulations génétiques, l'effet de serre et la détérioration de la couche d'ozone comme problèmes urgents qui demandent un «nouvel ordre écologique» dépassant les frontières.

Le texte de Bâle insiste beaucoup sur l'interdépendance des problèmes. Et de citer l'exemple de l'injustice économique et de la disparition de la forêt amazonienne, et l'exemple des réfugiés, victimes des guerres civiles. Il faut absolument prendre davantage conscience des liens qui unissent la justice, la paix et l'environnement, car les maux dont souffre le monde viennent en partie de l'ignorance des effets de telle ou telle pratique sur l'ensemble de la réalité. Une action, trop souvent compartimentée et confiée aux seuls spécialistes, nuit à une action plus globale et à long terme.

En conclusion de son analyse, le Document revient sur les causes profondes des menaces qui pèsent sur nous. La réponse semble à beaucoup évidente: «Ce sont les immenses moyens et possibilités que la science et la technologie ont mis entre les mains de l'être humain... La technologie a apporté de nombreux bienfaits, mais au lieu d'être au service de l'humanité, elle est devenue une menace pour son avenir. Elle a créé un ensemble de systèmes tel que la moindre erreur hu-

maine risque d'entraîner une catastrophe». Sciences et techniques en soi ne sont pas mauvaises, mais ce sont «dans les attitudes et les mentalités humaines qu'il faut chercher les véritables causes de la crise actuelle. Il y a ainsi l'illusion que l'être humain peut façonner le monde à sa guise, l'arrogance qui surestime le rôle de l'être humain par rapport à la totalité de la vie, une idéologie de la croissance constante, sans référence à des valeurs éthiques, qui est la base des systèmes économiques tant de l'Ouest que de l'Est, la conviction que le monde créé a été mis entre nos mains pour que nous l'exploitions au lieu de le cultiver et d'en prendre soin, et enfin la confiance aveugle dans les nouvelles découvertes qui résoudraient les problèmes au fur et à mesure». Le réquisitoire est sévère, voire injuste. Mais, répétons-le, le Document ne met pas en cause la science et la technologie comme telles. Nous en avons besoin pour notre avenir. Par contre, il dénonce l'idéologie du progrès à laquelle les chrétiens ne peuvent adhérer sans critique. En même temps, il n'approuve pas ceux qui se laissent aller au sentiment d'impuissance et au désespoir. «L'espérance chrétienne est résistance au fatalisme», lit-on encore.

Bâle n'est pas tombé, malgré quelques propos outranciers, dans le rejet primaire de la science et de la technique. Pour l'Assemblée, le progrès se situe dans le changement du cœur humain qui doit relever les défis de notre avenir commun.

EN GUISE DE CONCLUSION

Le Document, et plus encore la dynamique inaugurée à Bâle, ne sont pas caduques à cause de l'évolution politique récente en Europe de l'Est. Au contraire, les grandes lignes devraient constituer des points de repère pour la construction d'une nouvelle Europe. Et la nouvelle Allemagne avec ses forces et ses faiblesses chrétiennes, jouera, comme à Bâle, un rôle important comme laboratoire.

Une des intuitions de l'Assemblée fut d'insister sur l'interdépendance des problèmes. Il conviendra donc de relever les

concordances et les différences entre Bâle et Séoul. Signe peu réjouissant: une bien moindre participation des Églises à l'Assemblée mondiale qu'à celle de Bâle. Aussi bien l'Église catholique-romaine qu'un nombre important des Églises membres du COE n'ont pas participé au Rassemblement de mars 1990 en Corée.

Last but not least, rappelons l'immense travail de sensibilisation à faire à la base, dans les paroisses, les communautés et les groupes. En particulier, dans nos pays francophones et latins, l'image de Bâle est lointaine et le plus souvent absente. Justice, Paix et Sauvegarde de la création apparaissent le plus souvent comme une tâche supplémentaire qu'on place sur les épaules déjà chargées des militant(e)s. Il faudrait plutôt comprendre que c'est au cœur de nos engagements existants que la dimension de la paix, de la justice et de la sauvegarde de la création doit être présente.

Joseph HUG, s.j.

Notes

¹ Journal de Genève, 6 mars 1990.

² Le Document est cité dans l'édition publiée par les Ed. du Cerf, coll. Documents des Églises, Paris, 1989, 102 p. On peut toutefois le retrouver dans le petit ouvrage de Jean-Marc Prieur, *Responsables de la création, Rassemblement Oecuménique Paix et Justice*, Genève: Labor et Fides, 1989, 102 p.

Bibliste, spécialiste du Nouveau Testament, Joseph HUG consacre l'essentiel de son temps à des activités de formation (en paroisse, à l'Atelier Oecuménique de Théologie, etc). Il est aussi supérieur de la communauté jésuite de Genève. Parmi ses tâches, on relèvera l'animation d'un Centre de documentation et de formation (CEDOFOR). On peut lire des articles de sa plume dans la revue *Choisir*. Son parcours personnel, ses travaux et sa capacité d'écoute traduisent sa préoccupation d'enrichir l'œcuménisme et de se laisser enrichir par lui.

«Guérissez les malades!»

La guérison comme don et mission pour la communauté¹

Walter J. HOLLENWEGER

Ces dernières décennies, la mission de compassion de l'Église envers ceux qui souffrent dans leur personne a connu une double satellisation. Tantôt l'apanage de «virtuoses» religieux (c'est ainsi que les nomme l'auteur de cet article) ou l'exclusivité de milieux ecclésiastiques assez typés, tantôt, à l'autre extrême, elle se vivait dans le secret de la relation pastorale par définition privée. L'article de W. Hollenweger a la vertu majeure de replacer ce ministère au cœur de la vie de l'église locale — et par ricochet de replacer l'église au milieu du village! — dans le déroulement normal de ses cultes et par conséquent de les relier aux autres formes d'annonce du *shalom*. Cette redécouverte de la prière pour la guérison des malades nous conduit plus loin encore vers une réflexion plus globale sur le plan et la signification du corps, des gestes, de la corporéité dans notre vie communautaire d'église et dans notre annonce de l'Évangile.

Cet article contient également une proposition de déroulement de culte au cours duquel on intègre la prière pour les malades. Elle paraîtra dans un numéro ultérieur de *Perspectives Missionnaires*.

¹ Traduit d'un article paru dans *Studienbriefe*, revue de l'Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, Stuttgart, octobre 1988. La traduction a été faite par Paul Brand, pasteur et responsable de formation continue pour les ministres de l'Église Réformée de Suisse romande. Au moment où nous mettons sous presse, nous découvrons que la revue *HOKHMA* vient de publier cet article. Toutefois, la diversité de nos publics et l'importance du sujet nous ont incités à maintenir la parution dans *Perspectives Missionnaires*.

Aperçu

« En chemin, proclamez que le Règne des cieux s'est approché. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement ». (Mat. 10:7s.). C'est ainsi que Matthieu formule son premier ordre d'envoi en mission. C'est d'une manière si matérielle, « si corporelle que la promesse de la proximité du Royaume de Dieu nous est ici rapportée, que les disciples l'apportent avec leur parole en ne se contentant pas de parler [sur le Royaume de Dieu] ». ²

Cet ordre de mission nous dérange. C'est la raison pour laquelle il est le plus souvent remplacé par l'ordre de mission plus 'léger' à la fin de l'évangile de Matthieu, là où apparemment il n'est question 'que' d'enseignement et de baptême.

Mais les choses ne sont pas si simples. Les textes et tout spécialement les histoires bibliques des miracles « sont des formes spécifiques de l'agir humain ». Ils « ne sont aucunement des *paraboles en actes* qui signifieraient tout autre chose, comme la victoire sur le péché ou quelque chose de semblable; ils se rapportent à une misère effective, à une détresse réelle ». ³

Nous vivons une époque dans laquelle les débats au sujet de « la détresse réelle » dans le domaine des maladies sont abandonnés aux médecins ou aux médecines alternatives. Les médecins et les tenants de la médecine alternative se sentent abandonnés des théologiens. Les médecins ont reconnu depuis longtemps qu'ils ne faisaient que soigner. La guérison provient d'ailleurs. « De la nature », disent les uns. Les chrétiens disent « de Dieu », ou plus exactement de la *ruach* du Seigneur, dispensatrice de vie, l'Esprit de Dieu qui agit dans tout ce qui est vivant.

Comme cet Esprit de Dieu n'agit pas seulement en milieu chrétien, mais bien au contraire qu'il est le fondement de toute vie, il est clair qu'un théologien responsable ne pourra pas se dérober à des discussions critiques avec des représentants de la médecine, de la médecine alternative ou de pratiques de guérison qui relèvent d'applications non chrétiennes.

Il devient alors clair aussi que le salut et la guérison (n.d.tr. : en allemand *Heil* et *Heilung*) vont de pair. « Là où les limites entre quête de **guérison** et quête de **salut** sont devenues souples, l'Église et la médecine devraient se sentir mises en face d'un défi commun. Et cela d'autant plus qu'entre la situation des grandes Églises et la situation dans laquelle se trouve notre médecine d'école nous pouvons déceler, d'un certain point de vue, quelques ressemblances ». ⁴ Ceux qui sont pour les uns des « hérétiques » sont pour d'autres des « charlatans ».

Mais aussi longtemps que la quête de **salut** ne peut pas être suffisamment satisfaite par les Églises ni la quête de guérison par la médecine, toutes les critiques restent inopérantes — aussi et même surtout lorsqu'elles sont fondées dans les milieux scientifiques ou théologiques.

Le lieu où la guérison, comprise au sens le plus vaste du terme, doit pouvoir être attendue et où l'on peut espérer que l'on ne se borne pas à faire des discours à son sujet, est la communauté de Jésus-Christ. La santé et la maladie ne sont pas seulement des affaires privées, mais aussi affaire de liturgie. La communauté a un don et une tâche de guérison. C'est pourquoi ce travail a pour but d'envisager une liturgie communautaire pour les malades et avec eux.

Le débat critique avec la médecine d'école comme avec les guérisseurs non-chrétiens et non-médicaux ne peut être traité que marginalement dans le cadre de cet exposé. Ces questions seront abordées plus explicitement dans mon livre *Geist und Materie*. ⁵ Ce qui détermine toute autre considération est la conviction théologique que nous ne maîtrisons ni le salut ni la guérison.

Une négligence de la théologie

Durant mes études à l'Université de Zürich, les guérisons de Jésus étaient traitées de manière détaillée. Nous explorions le vocabulaire, la construction et les variations de ces récits. À ce moment-là déjà, je fus frappé de voir qu'il ne venait guère

à l'esprit de quiconque d'appliquer à notre temps ce qui était effectivement exposé dans ces textes, à savoir que Jésus et ses disciples guérissaient des malades.

Comme j'essayais pourtant de soulever la question de la pertinence actuelle de l'histoire de la guérison de l'aveugle Bartimée lors d'un travail de séminaire, le professeur écrivit à l'encre rouge dans la marge: «L'auteur doit faire de l'exégèse!». «Les maladies ont leurs causes naturelles et ne doivent rien à l'action de démons... Les miracles du Nouveau Testament sont ainsi liquidés en tant que miracles» (Rudolf Bultmann). On nous a enseigné que de tels faiseurs de miracles étaient monnaie courante et que les histoires de miracles étaient des illustrations de l'amour et de la grandeur de Dieu, qu'elles en étaient un signe.

Depuis lors, la science du Nouveau Testament a évolué.⁶ Mais dans l'Église, les guérisons de Jésus et de ses disciples sont encore banalisées. Il nous est dit que notre monde malade est soutenu par la promesse de la consolation de Dieu, que nos rapports politiques, économiques et personnels peuvent être guéris. Dans le meilleur des cas, on réfute polémiqument la pratique à sensation de certains faiseurs de miracles venus d'Outre-Atlantique. Si le thème est concrètement abordé, on fait allusion aux médecins et aux infirmières.

Tout cela est vrai. On doit cependant se demander *pourquoi les textes ne diraient pas aussi ce qui est écrit textuellement*, à savoir que la proclamation de l'Évangile a quelque chose à voir avec le service des malades, et que la communauté est appelée non seulement à parler des malades, mais à agir en leur faveur.

«La richesse des possibilités d'action dans les domaines de la cure d'âme et de la liturgie (prière pour la guérison, communautés de prière, cultes pour les malades, onction des malades, bénédiction des malades avec imposition des mains, cure d'âme traditionnelle et thérapeutique, etc.) est loin d'être épuisée.⁷

La communauté accomplira ce service — tout comme le médecin chrétien — dans la conviction que toute guérison vient de Dieu, que la personne soit guérie par une opération,

par une diète raisonnable, par la prière ou par une combinaison de diverses *thérapies*. C'est toujours Dieu qui guérit. Nous avons toujours une raison de lui adresser nos remerciements.

La guérison ne survient automatiquement dans aucun cas. Ni un mode de vie sage, ni la prière, ni une opération ne garantissent une guérison. Le fait que les adversaires de Dieu imitent sa puissance de guérison (ils ne font qu'imiter, singer, pourrait-on dire) n'est pas une raison de mépriser ce service important. Le vrai ne se distingue pas en premier lieu par la critique du faux, mais par la pratique du vrai. Une critique qui fait droit aux faits inclut toujours la reconnaissance de ses propres déficits.

Une affaire de liturgie

L'exemple de l'Église anglicane

Il est important que la thématique de la maladie et de la santé soit ouvertement abordée dans notre Église, ce qui veut dire que la question soit présentée dans le cadre du culte et de la liturgie, pas seulement dans la prédication, mais également par la proximité corporelle, le toucher, la bénédiction et l'onction.

Les ennuis sont d'autant mieux évités que la liturgie est plus rigoureuse. Pour les chrétiens du Tiers monde — au demeurant la majorité de la chrétienté actuelle — c'est une évidence. La maladie est toujours à leurs yeux l'expression d'une relation perturbée, que cela soit la relation à soi-même ou la relation aux autres, ou encore aux défunts, à la tribu, à la nature.

L'Organisation Mondiale de la Santé, à Genève, la Commission médicale du Conseil œcuménique des Églises et d'importantes sociétés de mission ont reconnu aujourd'hui que l'exportation de la médecine d'école européenne ne résout pas le problème de la santé dans le Tiers Monde. Nous découvrons aussi en Europe que plus de recherche, plus de

médecine, plus d'hôpitaux ne rendent pas automatiquement la santé aux humains, comme l'admettent beaucoup de médecins.

C'est la raison pour laquelle on recherche d'autres voies. Pourquoi la communauté locale ne pourrait-elle pas, grâce à sa longue tradition du souci des malades, accomplir au moins un service complémentaire ? Le service des malades appartient à notre mission comme la prédication, le baptême et la Sainte Cène. Nous ne devons pas le faire dépendre de notre bon plaisir ni, comme on le dit souvent, du fait que nous n'aurions pas « le charisme de la guérison des malades ». Une communauté qui ne célèbre jamais un « culte pour les personnes fatiguées et chargées » ne peut pas savoir si elle a ou non ce charisme.

Dans la communauté de Jésus-Christ, on prêche, on baptise, on administre la Sainte Cène et on exerce le ministère auprès des malades parce la communauté en a la responsabilité et parce qu'elle en a les pleins pouvoirs, qu'elle le perçoive ou non. Cette mission est confiée à la communauté, non à quelques virtuoses religieux ou à des individus particulièrement doués — bien que cela puisse aussi être le cas. Cela m'est apparu clairement dans mes entretiens avec des collègues anglicans.

Un aumônier d'hôpital m'a décrit l'emploi de la vieille liturgie anglicane de l'onction des malades à l'hôpital. Avant une opération, il invite le chirurgien, les infirmières, la parenté du malade et quelques conseillers de paroisse à prendre part à une brève célébration de la Sainte Cène suivie d'une imposition des mains et d'une onction d'huile (Jacq. 5 : 14).

Il m'a raconté qu'il a observé trois résultats différents :

Dans le premier cas, l'opération démarre bien. Cela a un effet positif. Le chirurgien est content et le patient tranquilisé. C'est aussi une des raisons pour lesquelles les médecins collaborent à cette liturgie et cela indépendamment du fait qu'ils soient ou non chrétiens. Ils ont découvert que le petit investissement de temps est récompensé car le patient est ensuite plus disponible. La prière et l'intervention agissent ensemble.

Le deuxième cas se présente lorsque le patient meurt pendant ou peu après l'opération. Cela n'est pas considéré comme un échec parce que la guérison ne dépend ni de la foi du patient, ni de celle du pasteur, ni de la sainteté des autres personnes impliquées, mais seulement de l'imprévisible grâce de Dieu. C'est pourquoi aussi la mort du patient n'est pas à comprendre comme une faillite ou une faute à mettre au compte du patient, du médecin ou du pasteur.

Au contraire: c'est un geste tout à fait sensé que d'accompagner un être humain dans son dernier et difficile passage de la vie à la mort. Si une personne s'expatrie pour l'Amérique ou l'Australie, on prendra congé d'elle avec tous les égards appropriés, on fera une petite fête et on lui souhaitera un bon voyage. Pourquoi un chrétien ne devrait-il pas se sentir convenablement entouré quand il part pour son dernier voyage?

Le troisième cas se présente quand l'opération devient superflue parce que le patient a été guéri pendant la prière. C'est bien sûr ce qui est le plus intéressant pour les médecins et les patients, mais aussi le cas le plus difficilement explicable. Provisoirement, nous ne pouvons que constater que la chose se produit effectivement, bien qu'il soit extrêmement rare qu'on puisse prévoir un tel aboutissement.

Mon expérience ne me rappelle qu'un ou deux cas où il m'a été possible de faire une prévision. En dehors de ces exceptions, nous devons accomplir notre tâche, notre mission, en remettant le résultat au Seigneur, par delà la vie et la mort. Des promesses de guérison, en particulier lorsqu'elles sont assorties de conditions (par exemple: le malade guérira s'il a la foi « ou » s'il croit vraiment telle ou telle chose) sont des manières de s'appropriier la souveraineté qui n'appartient qu'à Dieu, et sont donc à proscrire. Elles conduisent tôt ou tard à des catastrophes.

Les expériences de l'Église anglicane ont conduit beaucoup de communautés à célébrer une fois par mois des services de Sainte Cène durant lesquelles on prie aussi avec les malades (ou tout simplement avec les gens qui ont besoin d'une intercession spéciale), et cela avec imposition des mains.

Je suis membre de l'Église réformée à Birmingham. Notre pasteur ne voulait rien avoir à faire avec le mouvement charismatique. Pendant des années, il a rappelé à notre communauté réformée la sobriété de son héritage et sa responsabilité politique et sociale. La communauté gère un centre social auquel des non-chrétiens collaborent en tant que conseillers (par exemple des psychiatres diplômés). On y trouve aussi un restaurant où l'on peut manger à bon compte à midi, une maison de retraite et divers services sociaux au service des victimes de la pauvreté qui ronge la vieille ville. Tout cela est financé par des collectes, car en Angleterre, aucune Église ne reçoit de contributions par le biais de la fiscalité.

Il se trouve cependant que ces réformés empreints de sobriété, socialement et politiquement engagés se voient aussi confrontés au thème de la maladie. Et le malheur, c'est qu'alors que nous pouvons être ensemble dans l'agir politique et social, nous nous retrouvons complètement seuls quand nous sommes malades. C'est pour remédier à cet état de fait que fut instauré un culte mensuel avec imposition des mains pour les malades (et cela sans que j'y aie contribué).

Des cultes semblables avaient aussi eu lieu au Centre œcuménique de Genève pour des membres des services exécutifs du COE qui étaient malades. Ils étaient dûs à l'initiative du défunt président africain du Conseil œcuménique Hank Crayne qui — après de fortes luttes intérieures — reconnut que son opposition première contre les kimbanguistes devait être abandonnée. En effet, il avait appris de ses anciens adversaires, les kimbanguistes,⁸ à faire face à sa propre maladie par un abord biblique. La réconciliation avec les kimbanguistes est en soi une histoire de guérison. Le recours à la prière pour les malades ferait sans doute aussi du bien dans nombre d'institutions ecclésiastiques et gouvernementales de République Fédérale Allemande.

Des cultes semblables se frayent un chemin également dans des paroisses de Suisse et de RFA. Ils n'ont rien à voir avec les cultes de guérison de certains guérisseurs d'Outre-Atlantique. Que ces derniers trouvent un écho considérable (et cela aussi chez des pasteurs et des responsables d'Église) est dû aux dé-

ficits de nos propres cultes. La réponse appropriée que nous devons donner à ces guérisseurs ne consiste pas à les dénigrer par une critique acerbe ou en leur prouvant qu'ils sont dans l'erreur tant du point de vue de la doctrine que de la pratique. Même si c'est le cas, cette attitude critique reste inefficace. Il ne s'agit pas non plus de les imiter. La bonne réponse consiste à développer, à partir de nos propres traditions, des liturgies et des actes d'intercession qui nous sortent de notre isolement. Plus la liturgie est rigoureuse, plus les gens pourront s'y sentir à l'aise.

[...]⁹

Le mystère de la guérison

Selon le témoignage de l'Écriture, l'Esprit de Dieu est à l'origine de toute vie — celle du croyant comme celle du non-chrétien, celle du juste comme celle du méchant. En conséquence, il en va du don de guérison comme des autres charismes : il est donné par Dieu comme un cadeau qui est de l'ordre de la création ; ce cadeau ne dépend ni de notre sainteté ni de notre théologie.

Les plus proches parallèles qui me sont connus sont le don des « songes » ou celui du « pressentiment », ou encore celui de « l'oreille absolue » en musique, lesquels ne dépendent ni de la religion, ni de la morale des intéressés. Une restriction importante doit pourtant être faite ici : si ces dons ne dépendent pas de la théologie ou de l'éthique de leur bénéficiaire, il en va tout autrement de leur emploi, qui implique l'exercice d'une responsabilité.

En ce qui concerne le don de guérison, nous le voyons apparaître tant dans le christianisme qu'en dehors de lui, chez des médecins et chez des non-médecins. Dans une paroisse moyenne, il faut compter qu'un certain nombre de ses membres ont le don de guérison, même si, la plupart du temps, cela reste ignoré.

Le modèle esquissé plus haut suppose que trois personnes au moins prient toujours avec la personne qui sollicite l'imposition des mains, en sorte que ce don de guérison ne puisse pas être localisé avec certitude. L'on ne pourra ainsi jamais savoir qui est la personne qui a ce don. On ne saura qu'une chose: on prie avec les malades dans l'Église, et c'est bon pour eux. Je crois qu'il est utile que le public sache que l'on prie pour le salut et la guérison dans l'Église, mais qu'il ignore par quelles personnes les guérisons sont transmises. C'est aussi préférable pour les « guérisseurs », car ils ne seront pas submergés par des demandes provenant de toute la contrée. C'est également préférable pour l'Église: ainsi il sera clair qu'elle est le lieu où la guérison peut être cherchée. Ces précisions permettent de reconnaître clairement ce qui différencie les cultes de guérison que nous suggérons des prestations de « virtuoses religieux » auxquelles nous avons fait allusion.

Il faut envisager que des personnes qui n'ont pas de ministère précis dans l'Église et qui n'ont pas eu jusque-là d'engagement particulier dans le cadre ecclésial peuvent développer ces dons. Cela aussi est une forme d'édification communautaire.

Il n'est pas possible ici d'entrer dans le détail des considérations théologiques complètes sur la relation entre ces dons relevant de l'ordre de la création et le concept paulinien de *charisme*, ni d'examiner les formes d'expression de ces dons dans la sphère profane, ni non plus de s'entretenir de leurs potentialités. Je renvoie pour cela au troisième volume de mon ouvrage de théologie interculturelle *Geist und Materie*.⁵ C'est là qu'est traitée cette problématique en relation avec la doctrine de l'Esprit Saint.

Si l'on peut cependant admettre que ces dons, tels que la présidence, la miséricorde et l'enseignement (Rom 12), appartiennent à l'ordre de la création tout comme le fait de jouer de l'orgue, le don des langues et le talent d'organisation, alors il faut demander: qu'est-ce qui est spécifiquement chrétien dans cette liturgie pour les personnes fatiguées et chargées?

La spécificité chrétienne dans le ministère de guérison

La manière chrétienne d'aborder les malades est imprégnée de la foi en la liberté et la souveraineté de Dieu. Il en découle avant tout quatre caractéristiques :

— *L'imputation du péché* du malade ou de ses ascendants à sa maladie est expressément écartée dans l'Évangile. La Bible connaît certes des liaisons fatales entre le péché et la maladie, mais les deux ne sont pas liés de manière comptable dans les cas particuliers (Jean 9).

— Le chrétien sait très bien qu'il y a des pécheurs en parfaite santé et des malades qui sont des saints. *La foi* n'amène pas nécessairement la guérison et la maladie n'est pas obligatoirement la conséquence de l'incrédulité. Des chrétiens persévèrent dans la prière et dans la confiance en Dieu durant les jours de pleine santé comme dans les temps de maladie.

— Il n'est pas vrai que la foi soit toujours la *condition de la guérison*. Le Nouveau Testament rapporte des histoires de guérison où la foi du patient ou de son entourage est la condition de sa guérison et d'autres où une telle condition n'est pas requise.

La reconnaissance est encore moins une condition. Des dix lépreux qui ont été guéris, un seul est revenu remercier. C'est pourquoi il n'est nulle part question que les neuf autres soient de nouveau devenus malades. C'est aussi là mon expérience. Une comptabilité entre la foi et la guérison ne peut être fondée ni sur l'expérience ni sur l'Écriture. Jésus a guéri des « croyants » et des « non-croyants ». La foi comme condition n'existe pas.

— Le comportement chrétien à l'égard des malades est étranger à toute idée de réussite et à toute *publicité tapageuse*.

En résumé, on peut donc dire que la spécificité de la prière chrétienne pour les malades est cette certitude selon laquelle la prière n'est pas une médecine infallible qui agirait à coup sûr quand tout le reste échoue. C'est vrai qu'il y a des situations, rapportées par l'Écriture ou enseignées par notre expérience, dans lesquelles des gens ont été guéris alors qu'ils avaient été abandonnés des médecins. Malgré cela, il importe

de souligner que notre Seigneur Jésus-Christ n'est pas la réponse à toutes nos questions comme on le prétend souvent à tort et en méconnaissance des textes bibliques. En faisant abstraction des questions idiotes que nous posons parfois, le Christ nous aide à vivre avec des questions sans réponse et avec des problèmes non résolus; il est mort, en effet, en ayant sur les lèvres cette question terrible et sans réponse: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?»

Objections

En conclusion, nous traiterons six objections courantes.

Première objection : *de tels cultes éveillent de fausses espérances. Que faisons-nous si personne n'est guéri?*

Réponse : cette objection est une justification de la paresse. Par ailleurs elle vaut aussi pour notre médecine et nos hôpitaux. Beaucoup ne sont pas guéris et au moins 30% de toutes les maladies ont des causes iatrogéniques (c'est-à-dire causées par les soins médicaux). On peut lire cela dans les publications de la profession médicale. Il ne vient pourtant à l'idée de personne de congédier nos médecins et de fermer les hôpitaux.

Dans la prédication, la Sainte Cène et particulièrement le baptême, nous faisons des promesses. Pourtant, elles restent dans bien des cas sans suite. Devrions-nous à cause de cela abandonner la prédication, la Sainte Cène et le baptême?

L'objection vaut pourtant d'être entendue. Elle nous rappelle que nous n'osons pas faire de promesses en dehors du fait que tous, malades et bien-portants, sont dans la main de Dieu. Mais pour que cela ne reste pas un simple mot, cette promesse doit devenir visible et faire partie de notre expérience. L'imposition des mains et l'onction ne sont rien d'autre qu'une parole de Dieu devenue visible et expérimentable dans toute son ambivalence.

Deuxième objection : *Chez nous, personne n'est disposé à collaborer.*

Réponse : Celui qui avance cette objection après avoir vainement essayé de s'assurer la collaboration d'autres personnes (surtout des gens hors-Eglise) parviendra probablement à la conclusion que le moment n'est pas encore venu pour sa communauté. Mais dans la plupart des cas, cette objection est formulée par des pasteurs ou d'autres responsables d'église qui n'ont pas fait de tentatives sérieuses pour s'entourer de collaborateurs ou qui restent trop prisonniers de leurs propres schémas. Ce qui aide souvent, c'est d'obtenir la collaboration de gens et de ministres de paroisses voisines qui ont déjà pu faire un bout de chemin. La réponse à la troisième objection peut ici être d'une grande aide.

Troisième objection : *même si nous organisons un tel culte, personne ne viendra pour se faire imposer les mains. Vous ne connaissez pas du tout notre population. Elle est prête à faire le voyage en Afrique du Sud, aux Philippines, à Taizé ou même à Rome pour connaître des « expériences religieuses ». Mais il n'y a rien à faire dans notre village.*

Réponse : La plupart des pasteurs des paroisses dans lesquelles de tels cultes ont été célébrés ont fait d'emblée cette objection, avant de tenter l'expérience. Or ils ont découvert ensuite qu'ils s'étaient trompés.

Un pasteur, dans un village de montagne bernois, m'a dit exactement ceci: « Notre population et notre conseil de paroisse ne se laisseront jamais gagner à une telle affaire: chez nous personne ne viendrait à un tel culte. — Leur avez-vous demandé? voulais-je savoir. — Non, mais je le sais ».

Par bonheur, ce pasteur avait amené le médecin du village avec lui. Celui-ci me déclara: « Chez nous le thème de la maladie est traité de la manière suivante: lorsque quelqu'un attrape une forte migraine, il dit que c'est la volonté de Dieu, et qu'elle sert à fortifier sa foi en Dieu. Puis il prend une double ration d'aspirine et espère que la migraine disparaîtra ».

Le pasteur dut rire et reconnut: « Ce que j'ai dit il y a un instant n'est pas tout à fait vrai. Je ne sais pas ce que notre po-

pulation pense d'un tel projet. La vérité, c'est que j'ai peur d'une telle liturgie. Nous n'avons appris cela ni à l'Université ni lors des stages.

«C'est parfaitement normal», lui répondis-je. «Peut-être devons-nous réfléchir à un certain nombre de choses à propos de la formation de nos pasteurs. Nous avons tous peur. C'est pourquoi il est d'autant plus important que vous parliez ouvertement avec le médecin de votre village, avec votre Conseil de paroisse et avec votre paroisse elle-même. Et si cela vous aide, je viendrai dans votre village et je vous aiderai à conduire la discussion et à construire la liturgie avec vos gens et selon vos traditions».

Quatrième objection : *de tels cultes attirent des forces occultes.*

Réponse : bien sûr que les Kéréthiens et les Phélétiens¹⁰ ne sont pas des gens appropriés pour un tel travail. Mais les titres d'accréditation ecclésiastique ou théologique ne sont que des critères approximatifs pour trouver les bons collaborateurs. Plus décisifs sont la disponibilité pour s'intégrer dans une équipe, la sensibilité, le bon sens et finalement le souci authentique de se laisser informer par les instructions de la Parole de Dieu.

Ne présentons-nous pas une caricature de la paroisse lorsque nous insinuons que là où une communauté commence à prier pour le salut et la guérison le diable s'infiltrer? Il est déterminant de constater que, dans l'Écriture, aucune guérison n'est rapportée qui ait été faite par des démons ou d'autres forces obscures.

Certes, le diable est un vantard et un menteur. Il essaie de tromper par toute espèce de malice, d'imitations et de déplacements de symptômes; par exemple: un ulcère d'estomac est remplacé par une névrose ou un zona par une dépression. Mais cela se trouve aussi dans la pratique médicale, en psychiatrie, dans l'éducation et dans la cure d'âme. Le domaine compliqué de la possession et de l'exorcisme ne peut pas être traité ici (cf. *Geist und Materie*).⁵

Mais si nous prions pour la guérison, nous demandons que

la volonté de Dieu se fasse, que s'accomplisse pour la personne concernée ce qui sert à son salut. Comment Dieu pourrait-il consentir à ce que « des forces occultes s'infiltrerent » ?

D'un autre côté, si un réveil se fraie un chemin dans une paroisse et si des gens commencent de nouveau à s'interroger sur la question de Dieu, alors le principal adversaire de l'Évangile va aussi « décamper ». Occasionnellement, cela peut se manifester par des forces occultes. Mais dans la plupart des cas, les ordinaires disputes de compétences et les jalousies latentes dans une paroisse suffisent à mettre un réveil en danger. Dans les deux situations, il est d'autant plus important que le plus possible de gens portent ensemble le service de la prière pour les malades.

Cinquième objection : *c'est faire preuve de bien peu d'égards que de remplacer notre liturgie habituelle par une liturgie pour les personnes fatiguées et chargées.*

Réponse : c'est là une objection importante. Mais ce n'est précisément pas la liturgie habituelle qui doit être remplacée. Il faut emprunter autant d'éléments que possible à la tradition. D'un côté, ces éléments ont été éprouvés et de l'autre, il est important que la communauté reconnaisse sa propre tradition dans la liturgie.

Sixième objection : *nous craignons une irruption enthousiaste dans notre paroisse, une irruption qui risque de mettre notre tradition réformée en danger.*

Réponse : ces irruptions ont déjà lieu en R.F.A. et en Suisse, mais cela non pas parce que nous célébrons une liturgie, sobre et réformée, pour les personnes fatiguées et chargées, mais bien parce que nos paroisses ressentent un déficit et sont prêtes, pour cette raison même, à s'abreuver n'importe où. C'est donc le contraire qui est vrai : un authentique ministère réformé auprès des malades, ancré dans la communauté locale, est la meilleure défense contre un produit religieux enthousiaste importé d'Outre-Atlantique.

« Il n'est pas possible de taire le fait que dans le Nouveau

Testament, le pardon, la conversion, la foi et le miracle ne sont pas traités de manière spiritualisante, mais font partie intégrante du *kerygme*. Le message fondamental est que Dieu veut et veille à la réalisation de la corporéité, tant dans la création qu'eschatologiquement. Il veut tout l'homme dans son monde». ¹¹

Walter J. HOLLENWEGER

Notes

- ² Édouard Schweizer, *Das Évangilium Matthäus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 156.
- ³ Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh: Gütersloh Verlag, 1974, pp 37 et 43.
- ⁴ Wilhelm Quenzer, « Alternatives Heilen als Herausforderung für Kirche und Medizin », in *Information der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen*, n° 89 (84/3), Stuttgart, p. 17 et al.
- ⁵ Walter J. Hollenweger, *Geist und Materie (« Esprit et matière »)*. *Interkulturelle Theologie 3*. München: Kaiser, 1988.
- ⁶ « Dans les textes du Nouveau Testament, le fait d'être libéré des misères et des dangers de la vie terrestre est le sens premier du verbe *sozein*. Et on se demande, atterré, pourquoi le salut dans le Nouveau Testament doit être limité aux biens spirituels ». Cf. W. Schrage, « Heil und Heilung in NT », *Evangelische Theologie*, 46, 1986, p. 200. Contre H. Cremer, J. Köge, *Wörterbuch*, p. 1033
- ⁷ *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 14, Berlin & New York: W. de Gruyter, 1985, p. 773.
- ⁸ Les kimbanguistes forment une Église riche de millions de membres au Zaïre et, entre-temps, ils étaient devenus une Église membre du Conseil œcuménique des Églises.
- ⁹ Ici s'insère une liturgie que nous ferons paraître dans un prochain numéro de *Perspectives Missionnaires*.
- ¹⁰ N.d.tr. Les Kéréthiens et les Phélétiens: expression qui signifie « mercenaires ». Voir I Sam 30: 14, II Sam 8: 18, etc.
- ¹¹ Ernst Käsemann: *Wunder*, RGG3, VI, p. 1837.

Venu à la foi chrétienne dans la mouvance pentecôtiste, Walter J. Hollenweger a su en reprendre les richesses dans son travail théologique. Il a été Professeur de missiologie à l'Université de Birmingham pendant de nombreuses années. Sa réflexion est aussi nourrie d'une longue expérience ecclésiale dans les milieux populaires de cette ville. On peut lire un article de sa plume dans *Perspectives Missionnaires* no 8.

Revue de livres

Le Protestantisme dans la société haïtienne

Charles Poisset Romain

Port-au-Prince

Éd. Deschamps, 1986, 382 pages

Ce livre du Docteur Charles P. Romain représente une contribution importante à la connaissance de ce mouvement qui, en moins d'un siècle et demi, s'est taillé une place de choix dans la vie de notre peuple.

Comme tout travail de thèse de doctorat, cet ouvrage présente une recension des ouvrages publiés dans ce domaine ainsi que ses objectifs, sa méthodologie et la liste de définition des termes utilisés.

Première partie: Introduction, évolution du mouvement

L'auteur décrit avec un luxe de détails et de chiffres l'arrivée en Haïti de deux évangélistes, Étienne de Grellet et John Hancox, qui n'y restèrent pas longtemps. Puis ce fut le tour de deux anglais, John Brown et James Cats, qui furent les vrais pionniers de l'œuvre protestante en Haïti. Ils établirent, à la demande de l'un des premiers chefs d'État de la jeune République — le Président Pétion — une école qui suivait la méthode lancastérienne. Jusqu'en 1915, date de l'occupation du pays par les Américains, les progrès du mouvement protestant furent lents.

La période de l'implantation fut suivie de trois autres :

- une période de tâtonnement
- une temps d'expansion et de consolidation
- la période actuelle

L'auteur conclut cette première partie en disant que du point de vue numérique, le mouvement protestant connaît la réussite.

Jusqu'en 1902, il y avait approximativement 1 protestant pour 200 habitants; 1930 verra ce chiffre augmenter à 3 pour 200, et depuis, l'offensive protestante ne cesse de se faire sentir. Le pourcentage des protestants, qui était de 0,6% en 1920, atteint 1,5% dans la décennie 1920-1930, passe à 4% entre 1930 et 1940, de 4 à 8% entre 1940 et 1950, à 12% entre 1950 et 1960. Pendant les quarante dernières années, le Protestantisme a augmenté d'environ 4% après chaque décennie. (p. 102)

Deuxième partie: Rôle du Protestantisme dans la société haïtienne

L'auteur analyse les résultats d'une enquête exhaustive qu'il a menée sur le rôle du Protestantisme dans la société haïtienne, sur ses différentes communautés, son éthique. Il termine en tentant d'établir une typologie de ce mouvement religieux. Dans le troisième chapitre, il considère les rapports que les Églises protestantes entretiennent au niveau national d'une part et avec des institutions étrangères et des Églises-mère d'autre part. Romain établit la fiche généalogique de chacune des Sociétés protestantes œuvrant dans le pays, ce qui lui permet de déterminer la nationalité et la dénomination à laquelle se rattache chacune de ces Églises. Ces enquêtes préparées et conduites en toute rigueur scientifique font ressortir que presque toutes ces Églises ont eu pour fondateurs des étrangers, surtout Nord-Américains. Parmi les exceptions, on trouve l'Église Méthodiste introduite par des missionnaires anglais et l'Église Baptiste Stricte de Jacmel, l'Église d'Ében-Ezer, et le Petit Troupeau qui doivent leur existence à des autochtones. Parfois une Église ou une secte protestante a pour fondateur un Haïtien, puis elle perd son indépendance pour des raisons économiques (p. 159). L'une des conséquences de ce fait est un esprit de dépendance qui se manifeste chez les leaders et les fidèles de ces Églises. Une autre conséquence, non moins fâcheuse, est l'extrême émiettement du Protestantisme haïtien. On y rencontre les mêmes dénominations qu'aux États-Unis.

Ch. Romain arrive à la classification suivante:

- un Protestantisme historique (Église Épiscopale)
- un Protestantisme de sanctification (Églises Baptistes)
- un Protestantisme de 3^e Réforme (Églises Pentecôtistes)
- un Protestantisme mixte (l'Église Africaine Méthodiste Épiscopaliennne par exemple).

Il trouve aussi deux types d'affiliation : une affiliation dénominatoire (l'Église Méthodiste d'Haïti) et une affiliation interdénominatoire (les Églises coopérant avec des sociétés de mission américaines, par exemple l'UFM — Unevangelized Fields Mission).

Dans le chapitre 4, l'auteur analyse les résultats d'un certain nombre d'enquêtes menées sur le Protestantisme en Haïti. On constate une absence quasi totale d'engagement politique, voire un apolitisme presque général. Ses membres se mêlent très peu au monde. Cependant la plupart des sectes protestantes ne sont pas hostiles à la pratique d'un sport par leurs fidèles ou à leur engagement syndical. Sur ces points, les Églises historiques sont beaucoup plus ouvertes que les autres. Il est intéressant de noter que « la recommandation par les Églises protestantes de ces trois types d'engagement : sportif, syndical, et politique, est en fonction inverse du degré de politisation de cette pratique ou de cet engagement. Par contre leur réprobation est en fonction de leur degré de politisation... autrement dit, plus une pratique ou un engagement est de nature politique, moins le Protestantisme les recommande. De même plus le degré de politisation d'une pratique ou d'un engagement est élevé, plus le Protestantisme les désapprouve. » (p. 263) On constate aussi que les Églises protestantes justifient leur attitude vis-à-vis de ces pratiques ou de ces engagements par des raisonnements qui manquent de cohérence logique interne (p. 263).

L'auteur souligne enfin que la vision de monde protestant haïtien est caractérisé par un dualisme Église-Monde, corps-âme, temporel-spirituel, Chair-esprit. Ce qui conduit à une attitude « d'extériorité et d'extraterritorialité et à l'acceptation du statu quo » (p.271). Il est vrai qu'un changement d'attitude s'est opéré dans le Protestantisme en général depuis deux ou trois ans à l'égard de la politique. On doit espérer que ce changement se maintiendra et s'approfondira.

Dans la conclusion de l'ouvrage, Romain résume les principales caractéristiques du Protestantisme haïtien et dégage ses perspectives d'avenir :

Le Protestantisme dans la société haïtienne peut se définir à la fois comme un modèle pluraliste et hétérogène, effervescent et à grande capacité d'hybridation et de prolifération, introduit au siècle dernier sous le couvert des idéologies abolitionnistes et libérales. Marqué du signe de l'ambivalence, il est un mouvement de faible structuration, « spontanéiste », et fortement dépendant, à la fois intégriste et contestataire, beaucoup plus un facteur de marginalisation que d'intégration socio-culturelle. (p. 309)

Romain pense que, malgré tout, ce mouvement est promis à un brillant avenir s'il décide «de respecter l'identité socio-culturelle du peuple haïtien tout en refusant d'être un facteur de dépendance, voire de néo-colonialisme» (p. 313) et si, comme l'écrit l'anthropologue Myrthil Bruno, «rompant avec la routine et le conservatisme desséchant, les missions protestantes d'Haïti s'évertuent à concrétiser la pensée protestante qui, traditionnellement, est en faveur non seulement de la diffusion de l'Écriture, mais encore de la culture, de la liberté sous ses divers aspects, spirituel, social et économique, des réformes sociales et du progrès dans tous les domaines» (pp. 321-22)

En outre, les documents utilisés pour cette étude figurent en annexe.

Écrit dans une langue élégante, *Le Protestantisme dans la société haïtienne* se lit avec plaisir et tous ceux qui voudront se renseigner sur la place qu'occupe cette branche de christianisme dans notre société le consulteront avec profit.

Fritz Fontus,
Pasteur de la première Église Baptiste
de Port-au-Prince

Le barbare imaginaire

Laënnec Hurbon
Port-au-Prince
Éd. H. Deschamps
1987, 324 pages

Pourquoi Haïti produit-il des zombis? Cette question, en apparence surprenante, conduit Laënnec Hurbon à remonter jusqu'à l'Europe du XVI^e siècle pour s'interroger sur les effets de l'imaginaire dans les pratiques sociales et politiques. Ce que ce livre apporte, ce n'est pas seulement un saisissant parallèle entre la chasse aux sorcières (en Europe) et la chasse aux cannibales (dans la Caraïbe). C'est, venant d'un sociologue du Tiers monde, le renversement du regard par lequel l'Europe a jugé le monde. Car finalement, le zombi, comme l'esclave, devient une production du discours européen. Discours qui hante l'imaginaire des anciens colonisés et qui sert un État qui survit à la société esclavagiste en la perpétuant.

Laënnec Hurbon, né à Jacmel en Haïti et Docteur en théologie et en sociologie, est Directeur de recherche au CNRS (Paris). Il a déjà publié plusieurs articles et ouvrages scientifiques, dont le désormais très classique *Dieu dans le Vaudou haïtien. Culture et dictature en Haïti*.

Comprendre le Liban

Marie-Ange Lecerf

Paris: Éd. Karthala

1988, 154 pages

Carrefour culturel entre l'Orient et l'Occident, le Liban a été de tous temps un pays ouvert et pluraliste. La diversité est une caractéristique fondamentale de son identité, tant au niveau religieux, communautaire que culturel: civilisation méditerranéenne, traditions druze et maronite, toutes englobées par la civilisation arabe dans laquelle chacun se reconnaît.

Mais en vingt ans de dégradations successives, l'harmonieuse mosaïque a volé en éclats. L'objectif du livre est de proposer des clés pour percevoir et analyser les liens entre les différents protagonistes du drame libanais en restituant l'ensemble de la question libanaise: ses origines, son histoire et ses enjeux actuels.

Marie-Ange Lecerf, née en 1940 et de nationalité française, est membre du mouvement « Chrétiens en monde rural ». Elle a vécu en Afrique noire et s'est intéressée depuis plusieurs années au Moyen-Orient.