PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

21
1991

Sommaire

Page

Éditorial
SILVAIN DUPERTUIS 3

Salut et conversion
JACQUES MATTHEY 6

Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu ?
PHILIPPE DE ROBERT 14

Les jeunes et la mission
D.A.M. CLEMENT 31

L'adaptation
OLIVIER RISNES 38

Le souci des pauvres résume-t-il la diaconie de l'Église ?
DORIS PELLA 45

Le culte d'une Église baptiste noire
HENRY MOTTU 55

De la culpabilité à la joie
MICHEL KOCHER 68

Revue de livres 73

Éditorial

Silvain DUPERTUIS

La décennie précédente s'est achevée sur la fin des régimes marxistes dans les anciens pays «satellites» de l'URSS, avec la chute de Ceaucescu en Roumanie vécue en direct aux alentours de Noël 1989. Aujourd'hui, le processus de reconstruction s'avère plus problématique qu'on on l'avait peut-être pensé.

Ces changements marquent également la fin d'un certain type de confrontation entre le christianisme et le pouvoir totalitaire qui a caractérisé toute une époque dans cette région du monde et ailleurs. Pour les chrétiens de ces pays, les défis sont nouveaux : ce sont ceux de l'évangélisation, d'une participation responsable à la reconstruction de la société, de l'envahissement des sectes et des religions à la mode dans des pays, de la formation des chrétiens et des pasteurs après des décennies de clandestinité ou tout au moins de sévères restrictions, de la gestion de l'aide qu'ils reçoivent de l'occident... et du matérialisme pratique (après le matérialisme dialectique !)

Les missions oeuvrant dans ces pays qu'on appelle encore «de l'Est» lancent d'ailleurs un avertissement aux oeuvres occidentales : sans une connaissance suffisante du terrain et des situations, et sans une concertation entre les diverses oeuvres en occident et entre les Églises dans ces pays, l'aide apportée risque de provoquer des dégâts et de créer au sein de ces Églises des problèmes difficiles.

*

Si la confrontation avec l'idéologie marxiste s'est estompée, une autre confrontation se fait jour avec le monde musulman. La guerre du Golfe qui a marqué le début de cette année n'est pas

une confrontation religieuse et procède d'abord de causes politiques et économiques; il est néanmoins clair que le conflit et les attitudes ont été et sont encore fortement marqués par le phénomène religieux.

L'islam représente un défi pour les chrétiens, par sa présence en Afrique, par la croissance des populations musulmanes en Europe (en France, par exemple, les musulmans sont plus nombreux que les protestants), et par la montée de l'intégrisme – qui ne représente qu'un courant au sein d'un monde musulman diversifié, mais sait se faire entendre et suscite une crainte certaine dans les pays occidentaux.

Comment et dans quel esprit allons-nous relever ce défi ? Quelle réponse donner à cet intégrisme inquiétant ? «Comment atteindre les musulmans ?», dit-on parfois... Mais avant cela, comment comprendre ? Face à ces enjeux, il nous a semblé important d'aborder à nouveau le thème de l'islam, avec l'article du professeur P. de Robert, une très bonne étude générale sur le sujet, toute empreinte d'un esprit de dialogue et de compréhension, avec la conviction que la Bonne Nouvelle de Jésus Christ s'adresse à eux aussi.

*

C'est à la croix de Jésus Christ, coeur du message de l'Évangile – et peut-être aussi de ce qui nous sépare de nos «cousins» musulmans – que nous trouvons la source qui doit inspirer nos attitudes et notre missiologie. Dans l'épître aux Éphésiens, Paul exprime avec force l'impact de l'Évangile et de l'oeuvre de Jésus Christ sur les situations de conflits et de divisions : *Car c'est le Christ lui-même qui nous a apporté la paix, en faisant des Juifs et des non-Juifs un seul peuple. En donnant son corps, il a abattu le mur qui les séparait et les rendait ennemis. [...] Par sa mort sur la croix, le Christ a détruit la haine.* (Éph 2 : 14,16). Paul n'en parle pas dans l'abstrait, mais en relation avec l'expérience des premières Églises, qui ont appris à surmonter le mur qui séparait effectivement les communautés juives des non-Juifs. La croix de Jésus Christ, fondement de la réconciliation entre l'homme et Dieu, avait des conséquences tangibles dans les relations entre des communautés qui ont dû apprendre – parfois difficilement – à vivre ensemble.

Aujourd'hui, ce message n'a rien perdu de sa pertinence. C'est la croix de Jésus Christ qui doit modeler nos sentiments par rapport à nos propres conflits comme à ceux qui font rage autour de nous. C'est là que devrait être la source de nos attitudes face aux autres à l'intérieur de l'Église comme vis-à-vis des autres hommes.

C'est là le coeur du message, et la nécessité théologique qui en découle est de chercher à surmonter les barrières qui séparent trop souvent les chrétiens et affaiblissent notre témoignage. C'est là que s'enracinent les convictions de l'équipe rédactionnelle, qui cherche en particulier à surmonter certaines barrières entre «œcuméniques» et «évangéliques»...

Mais cet effort est également nécessaire vis-à-vis des autres. Dans le travail missionnaire, l'effort de compréhension de l'autre est une exigence incontournable. Nos relations avec l'Afrique sont inévitablement marquées par le passé colonial. Les missionnaires qui vivent sur le terrain le savent mieux que quiconque. Les partenaires apprennent à assumer et à surmonter ce passé, dont l'esprit revient parfois par la petite porte...

Nos relations avec le monde musulman sont également marquées par un lourd passé, qu'on ne saurait simplement oublier. «Pour les Arabes, les croisades, c'était avant-hier, le colonialisme, c'était hier, et le sionisme, c'est aujourd'hui», rappelait dans une récente conférence le pasteur Jean-Claude Basset. C'est pourquoi cet effort de compréhension est particulièrement important aujourd'hui. Si nous répondons à la montée de l'intégrisme par le repli sur soi, par un discours aux connotations racistes ou par des attitudes agressives, nous reconstruisons par là ces murs de séparation que le Christ a abolis – mais qui pourtant persistent dans la réalité concrète. Être fidèle à l'Évangile, c'est donc chercher d'abord humblement à comprendre l'autre pour lui témoigner de l'amour de Dieu, et c'est aussi refuser de répondre à la violence par la violence, à l'exclusion par l'exclusion, et à l'intolérance par l'intolérance. L'Évangile, c'est faire le premier pas de l'amour.

Silvain DUPERTUIS

SALUT ET CONVERSION

Jacques MATTHEY

Le texte reproduit ci-dessous a été conçu comme série de notes pour une des introductions orales au travail d'un groupe du deuxième *Forum protestant* qui s'est tenu les 9 et 10 novembre 1990 à Berne sur le thème général de l'évangélisation en Suisse, terre de mission. Cette rencontre avait été organisée conjointement par la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, l'Alliance évangélique suisse, la Fédération romande d'Eglises et Oeuvres évangéliques et le Verband evangelischer Freikirchen und Gemeinschaften in der Schweiz. Ce forum réunissait donc des chrétiens de tendances différentes et d'opinions parfois tranchées sur les sujets discutés. Le texte qui suit n'a pas été retravaillé et garde donc le caractère provisoire de notes pour une introduction orale dans le cadre d'un débat contradictoire. Son titre reflète le thème du groupe de travail.

1. Le mot «salut» renvoie à l'ensemble du projet de Dieu pour sa création et pour toute l'humanité. Ce projet, qui est l'intention de Dieu pour sa création, a d'abord été révélé à un peuple particulier (Gen 12 : 1–3). C'est l'événement libérateur de l'exode qui est comme le creuset de la compréhension du salut tel que Dieu l'offre : il s'agit d'une libération de l'esclavage, libération provoquée et «dynamisée» par Dieu, au travers de l'envoi de Moïse.

Cette libération concrète, historique, concerna tout un peuple, le constituant comme «peuple de Dieu». Dieu – le Dieu unique – prit dès ce moment un nom, celui de Iahvé. Ce nom, donc l'identité de Dieu, est intrinsèquement lié à la libération religieuse, sociale et politique du peuple d'Israël (Ex 3 : 1–17).

Le projet de Dieu prenait forme concrète. Au fil des siècles et des révélations, la vision humaine de ce que Dieu, Iahvé, avait comme projet s'élargit pour englober l'ensemble de l'humanité : c'est la vision d'une création nouvelle où l'humanité et chaque personne humaine vivrait en communion parfaite avec Dieu, créateur et sauveur. Un monde où les humains vivraient également entre eux des relations justes et réconciliées, un monde où les races et groupes sociaux ne seraient plus séparés par des barrières de haine et de violence. Un monde, enfin, où l'humanité et la création vivraient également en harmonie, de même que la création et son Créateur (Es 65 : 17–25; 2 Pi 3 : 13; Ap 21 : 1 – 22 : 5).

2. Une déchirure, une rupture fondamentale entre l'ensemble de la création et le Créateur semble interrompre, voire empêcher, la réalisation de ce projet de Dieu. Le fossé séparant les humains de Dieu, les humains les uns des autres, les humains du reste du monde créé est infranchissable.

La réalité de la violence, du mal, de la destruction, de ce que la Bible nomme «péché» recouvre à la fois les réalités individuelles et sociales. L'être humain y est enfermé, pris dans un tissu de relations et de réseaux maléfiques – y compris par des structures sociales injustes et des traditions historiques, culturelles et religieuses qui l'aveuglent –. Mais l'être humain est profondément mauvais aussi en lui–même, violent, raciste, sexiste, ethnocentrique. Il le manifeste par des décisions, des souhaits, des votes, des placements, des lâchetés, des intentions, des rêves... Et il l'exprime constamment par sa manière de vivre, comme s'il pouvait se passer de Dieu, ou encore enfermer Dieu – ou plus précisément son image privée de «Dieu» – dans une cage religieuse, chrétienne ou non.

L'illusion de la religiosité, et des élans idéologiques, réside dans la conviction que l'homme peut par des actions et des engagements justes, par des paroles et des confessions justes, et par une «juste» attitude, combler le fossé, faire son salut, construire le royaume de Dieu, la société parfaite, atteindre

l'état d'harmonie avec son Créateur. Tous les projets messianiques religieux ou politiques sont nés de ces illusions. Ils ont tous échoué (Rom 3 : 9b.19–20; 7 : 13–25).

Selon la Bible, il n'y a pas de délivrance, de libération possible de cette réalité du péché. Aucune création humaine, aucun geste, aucune parole – fût–elle la plus belle confession de foi de l'Eglise universelle – ne sauvera l'homme. Car tous – des plus fidèles chrétiens aux plus horribles criminels, terroristes ou tortionnaires – tous, nous sommes ceux qui clouons Dieu sur une croix (Rom 3 : 10–20).

3. En effet, la venue de Jésus le Nazaréen – en qui la foi chrétienne reconnaît la présence décisive de Dieu, son visage, son portrait humain, son incarnation – révèle à la fois l'ampleur du fossé qui s'est creusé entre Dieu et les hommes et la grandeur de l'amour de Dieu. Le salut dans sa globalité – comme l'Ancien Testament l'avait entrevu – ne s'obtient pas; il ne peut que se recevoir dans et par la foi en Jésus–Christ crucifié et ressuscité (Rom 3 : 21–30).

A la croix, l'homme révèle son vrai visage : tout son être tend à détruire Dieu pour se substituer à Lui . Sur la croix, Dieu révèle également son vrai visage : Il est Celui qui accepte de faire vivre cet homme qui le rejette. Pouvoir nous reconnaître tels que nous sommes face à CE Dieu, et nous savoir quand–même acceptés par lui, voilà la grâce offerte en Jésus–Christ (Marc 15 : 39).

Dans le Nouveau Testament, les termes de «paix» et de «salut» se réfèrent surtout à la communion et communication possible entre l'être humain individuel et Dieu, communion dont l'Esprit donne un avant–goût, communion qui sera totale à la fin des temps (Rom 5 : 1–11 : 8 : 9–17). Mais la vision du projet de Dieu reste globale : le «salut», c'est l'union avec Dieu en Jésus–Christ de tout ce qui existe – humains, création, forces spirituelles et autres. Le projet de Dieu n'est pas de réunir en Christ quelques rares spécimens de l'espèce humaine, qui seraient «sauvés» par chance, mais TOUT ce qu'il a créé (1 Co

15:28; 8:11; Col 1:19–20; Eph 1:9–10). En ce sens, la Bible parle effectivement d'un salut universel.

4. L'Evangile c'est la Bonne Nouvelle que tout ce qui est nécessaire pour «payer» la dette accumulée, pour libérer l'humanité et chaque personne humaine de l'emprisonnement dans le péché, tout a été accompli par la venue, la vie, la mort et la résurrection de Jésus que nous confessons être le Christ. L'Evangile, c'est la bonne nouvelle selon laquelle je ne dois rien faire par moi–même pour «sortir» de cette situation de péché et pour «monter» vers Dieu ou s'en «approcher». C'est lui qui est venu à ma rencontre. Je suis invité à recevoir la force créatrice de vie qui surgit de la résurrection, à me laisser transformer complètement par Dieu, à ne pas résister à l'action de son Esprit (1:16–17; 8:1–17; Eph 3:17).

Il y a dans le Nouveau Testament un lien mystérieux entre cette acceptation de l'influence de Dieu en moi et la décision personnelle de changer de maître et de priorité dans ma vie. Les deux vont ensemble, sans qu'il soit possible d'y fixer un ordre chronologique ou théologique. L'appel biblique est appel à la conversion – à la transformation totale de mon être, de mes priorités, de mes engagements humains, sociaux, religieux et politiques – à la reconnaissance de mon état de dépendance totale du mal. L'appel est donc aussi appel à la repentance. Dans ce sens, il y a donc bien quelque chose d'essentiel à faire, lors de la rencontre avec le Christ. Mais cette rencontre ne peut ni se programmer ni être imposée. La grâce ne dépend pas des efforts de l'homme, fussent–ils des efforts de conversion.

L'Evangile est bonne nouvelle du salut par grâce, par la foi en Jésus–Christ. C'est la libération définitive par rapport à tous les déterminismes – chrétiens compris –, par rapport à tous les moralismes et catéchismes qui enferment, oppriment, posent des poids trop lourds à porter sur les épaules des humains. Dieu – dont Christ est la manifestation, le visage, l'incarnation – nous offre la communion avec lui (le «salut»), gratuitement. Nous ne pouvons pas l'obtenir. Nous n'avons qu'à la recevoir.

5. Il est théologiquement faux de faire de la «foi en Jésus Christ» une nouvelle oeuvre méritoire du salut. Car on transfère alors simplement l'«oeuvre» humaine du domaine de la morale, de l'éthique, de la «pratique religieuse», à celui de la foi «authentique», de la bonne religion, de la juste dogmatique. Mais ce serait toujours l'humain qui penserait mériter la grâce de Dieu – par sa «juste» foi !

Pour nous garder de ce piège, le Nouveau Testament introduit précisément une «incertitude» quant au salut final : certes, la foi est condition du salut, mais elle n'est pas automatiquement suffisante, même si le contenu des paroles, la dogmatique confessée, est juste (Mt 7 : 21–23). Dans certains textes, on prédit même que ceux qui seront sauvés, qui accéderont à la communion finale avec Dieu, n'auront pas été des chrétiens – ne connaissant pas Jésus. Leur comportement cependant procédait d'une inspiration qui est signe d'une communion avec Dieu (Rom 1 : 10.14–16; Mt 25 : 31–46; Act 10, 34–35).

La Bible affirme effectivement que pour éviter la colère de Dieu et obtenir le salut, Christ est la seule voie. Il n'y a pas de salut hors Christ (Jean 14 : 6 ; Ac 4 : 12). Car sans lui, qui peut accéder à Dieu ? Mais la Bible ne ferme pas le sens de ce «en Christ». La présence du Christ peut être plus large que la connaissance matérielle de l'identité et de l'histoire de Jésus de Nazareth. Le salut n'est qu'«en Christ». Mais l'Esprit de Dieu reste libre d'agir où il veut, même au–delà des limites visibles de l'Eglise. Certains vivent déjà une communion «en Christ» sans le savoir.

6. Le but de l'évangélisation est d'offrir le salut gratuitement à tous. Le but est d'offrir, non d'arriver à tout prix à la conversion de l'autre. La conversion d'un humain est toujours un miracle et ne saurait être calculée. Le but de l'évangélisation du monde n'est pas de faire de tous les humains des chrétiens rattachés à une Eglise. Elle est de s'organiser pour que l'Evangile puisse être connu, lu, écouté, médité partout. Qu'il soit

refusé ou accepté, c'est l'affaire des relations entre Dieu et des humains. Ce n'est plus la responsabilité de l'évangéliste (2 Tim 2, 24–25).

Il est par contre essentiel – et cela seuls des chrétiens peuvent le faire – que l'évangéliste nomme Jésus–Christ comme révélation déterminante de Dieu pour le salut du monde. Si la Bible n'exclut pas que l'Esprit travaille ailleurs qu'au sein de la communauté des chrétiens, il est évident que c'est la tâche primordiale de celle–ci que de faire un lien entre une possible présence du Créateur par le Christ auprès d'humains et l'histoire de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth (Col 1 : 15–20). C'est là le coeur de la révélation de Dieu et l'essence même de ce que le christianisme a à offrir au monde de la part de Dieu. C'est à la croix seule que se brisent les prétentions humaines et celles de toutes les idoles (1 Co 1 : 18–25).

Il est également essentiel – pour que l'évangélisation puisse se faire – que des nouvelles communautés chrétiennes naissent là où il n'y en a pas. Car l'Evangile ne doit pas seulement être entendu, mais il faut pouvoir le vivre en communauté, ou le voir être vécu en communauté. En ce sens, le renforcement et l'extension du «réseau des Eglises» est essentiel à l'annonce de l'Evangile (Mt 28 : 16–20).

7. Si une personne – un homme, une femme, un enfant – refuse l'Evangile et ne peut s'associer à une communauté chrétienne, il faut respecter sa décision et la laisser libre. Après tout, c'est l'affaire d'une relation entre lui ou elle et Dieu. Il ne faut pas non plus en faire un «chrétien caché». Sauf s'il entre dans une relation réelle, mais non confessée publiquement avec Jésus Christ (Jean 19 : 38–42).

Ceux qui sont touchés par le message et la puissance de l'Esprit passent par une transformation de leur vie que la Bible nomme «conversion». Chez Jean–Baptiste, l'appel à la conversion est prophétique, dur, immédiat. Ce sont des traits que l'on retrouve aussi chez Jésus : «Convertissez–vous et croyez à l'Evangile » (Marc 1 : 15). Dans d'autres textes des évangiles,

Jésus appelle quelqu'un à le suivre et celui–ci le suit sans repentance, sans conversion. Si ses disciples ont presque tous laissé leur profession, leurs familles et leur réputation (s'ils en avaient une), d'autres personnes se mettent à suivre Jésus sans passer par ce renoncement. C'est le cas de la «foule des disciples». L'Evangile ne les assimile pas pour autant aux pécheurs perdus.

Adressée à des non–juifs, la première prédication missionnaire les appelait à abandonner les idoles pour se tourner vers le vrai Dieu et attendre le retour du Christ (Act 14 : 15–17; 1 Thess 1 : 9–10). Paul, lui, a vécu une irruption puissante du Christ ressuscité dans sa vie, conversion «forcée» (par Dieu) et qui ne s'est pas produite par une décision de sa part suite à une évangélisation. Jean insiste également sur le caractère de «don» de Dieu que prend la nouvelle existence. C'est une nouvelle naissance, une nouvelle création (par Dieu), venue «d'en haut», pour laquelle l'homme ne peut pas grand–chose. Un miracle, en quelque sorte (Jean 3 : 1–8).

8. La Bible est très claire quand au rôle de l'Eglise comme Corps du Christ. Communauté visible, elle est composée de chrétiens qui le sont devenus suite à une conversion, une transformation importante dans leur vie, une décision qui a pu prendre parfois des années pour mûrir, ou être subite. Constituée de «militants», l'Eglise n'en est pas parfaite pour autant. Elle n'est que communauté de pécheurs justifiés. Et la réalité visible de l'Eglise ne recouvre pas celle du salut final, ni même celle de la communion actuelle entre Dieu et les humains. La rôle de l'Eglise n'est pas de montrer au monde qui sont les sauvés, renvoyant tous les autres au feu de la géhenne. La mission de l'Eglise est d'être comme un miroir de l'avenir que Dieu projette pour toute sa création. Selon la belle expression de Dom Helder Camara, l'Eglise est comme une flaque d'eau. Pleine de boue, elle reflète pourtant le ciel, c'est–à–dire le royaume à venir.

«Ne jugez pas afin que vous ne soyez pas jugés» (Mt 7 : 1ss). Cette parole, de même que celle donnée aux deux disciples dans Mc 10 : 37ss est un avertissement : les chrétiens ne doivent pas prendre la place de Dieu, seul juge final.

Notre témoignage sera donc libéré du souci de «réussir» à tout prix à faire que des gens se convertissent. Il sera aussi libéré de cette peur qui surgit de la croyance que tous ceux que nous n'atteignons pas seront à tout jamais perdus – comme si la miséricorde de Dieu révélée en Jésus–Christ pouvait être à ce point limitée. Notre évangélisation sera une parole positive accompagnée d'une vie communautaire et de signes montrant le chemin du royaume de Dieu, de ce salut final dont la Bible dit qu'il est paix et communion de tout avec Dieu, victoire finale du Christ sur tous ses ennemis, y compris sur la mort. Alors, dit Paul dans I Co 15, Dieu sera «tout en tous». La plénitude du salut sera dans toute la création.

Quant au jugement, nous savons qu'il viendra. On ne se moque pas de CE Dieu manifesté en Jésus–Christ. Mais c'est tout ce que nous pouvons dire. Quant au reste, nous ne pouvons que nous confier, nous et les nôtres, nos Eglises, les humains, ce monde, cette création, à Dieu, en lui demandant de faire primer sa miséricorde sur sa colère (Ps 103 : 8–14; Mt 9 : 13a).

Jacques MATTHEY

Jacques Matthey a travaillé quelques années au Département Mission et Évangélisation du COE. Depuis 1980, il est au service du Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande, dont il assure le secrétariat général depuis janvier 1991. A côté de nombreux articles (voir entre autres *Perspectives Missionnaires* n[os] 10 et 18), J. Matthey est l'auteur de deux ouvrages : *Et pourtant la Mission. Perspectives actuelles selon les Actes des Apôtres.* Aubonne : Ed. du Moulin, 1985, 100 p. (Voir la recension dans Pespectives Missionnaires n° 10, 1985) et *Non chrétiens, mes frères. Le Nouveau Testament ouvre le dialogue avec les autres religions.* Aubonne : Ed. du Moulin, à paraître.

ISLAM ET FOI CHRETIENNE
Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu ?

Philippe DE ROBERT

Les relations entre christianisme et islam sont difficiles à cerner : elles sont parfois évidentes, parfois cachées. Elles sont surtout ambiguës : le même vocabulaire peut par exemple recouvrir des réalités très différentes. Ce sont des relations complexes que le professeur Ph. de Robert a examinées avec un profond respect de l'islam dans deux conférences faites lors de la retraite de l'Action Chrétienne en Orient (A.C.O.)[1] au Liebfrauenberg en automne 1987. Nous donnons ici l'essentiel de son exposé à partir de notes prises par des participants et son article paru dans le périodique de l'A.C.O., *Le Levant* (n° 18, 19 et 20 – déc. 88, mars et juin 89).

CE QUE NOUS AVONS EN COMMUN

1 – Spécificité de l'islam comme religion post-chrétienne

L'islam est une religion qui connaît Jésus-Christ sans toutefois le reconnaître de la même manière que le christianisme.

L'islam reprend, dans le Coran, *une partie* importante *de toute la tradition biblique,* mais sous forme fragmentaire ou

divergente. Pourtant, tous les personnages bibliques principaux se retrouvent dans le Coran: Adam, Noé, les patriarches, Moïse, les rois, les principaux prophètes, Jean-Baptiste, Jésus, les apôtres. On y retrouve également les événements fondateurs de l'histoire du salut (création, chute, déluge, exode, alliance du Sinaï, prédication des prophètes, ministère de Jésus, conception virginale, résurrection, jugement dernier), ainsi que les grands thèmes théologiques (foi, péché, pardon, idolâtrie, conversion, élection, perdition, salut, etc.). Toutefois, ces éléments sont disséminés et apparaissent au mépris de la chronologie, sans ordre, avec de nombreux anachronismes et des confusions de personnages, comme par exemple la mise en relation de Marie avec Myriam, la soeur de Moïse. Ces rapprochements parfois anachroniques sont dus au genre littéraire du Coran qui ne se présente pas comme une histoire suivie, mais plutôt comme une collection de prédications qui prend, quand c'est nécessaire, des exemples de l'histoire passée. On retrouve d'ailleurs le même type de démarche dans le Nouveau Testament, quand il utilise des personnages ou des événements de l'Ancien Testament, sans souci d'ordre chronologique et uniquement pour les besoins de l'argumentation. Il faut cependant ajouter que l'on trouve également une perspective diachronique dans le Coran, comme par exemple la chaîne des cinq grands prophètes qui se suivent, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammed.

L'islam se présente comme une religion *abrahamique,* tout comme le judaïsme et le christianisme. En fait, l'islam se veut un retour à une forme antérieure au judaïsme et au christianisme, qui serait la religion pure d'Abraham.

L'islam se veut donc une restauration de la foi dans sa pureté en deçà de la *Thora* juive et de l'Évangile des chrétiens.

2 – Valeurs communes à l'islam, au christianisme et au judaïsme

Ce sont des religions sémitiques, des religions révolutionnaires, des religions du livre.

a) Religions sémitiques

Parmi les points communs entre les trois religions juive, chrétienne et islamique, il y a le fait que les trois sont nées au sein d'une population sémite : cananéenne pour les juifs; palestinienne pour les chrétiens; arabe centrale pour les musulmans.

On peut parler de «sémites du désert». De plus, les trois fondateurs de ces religions ont reçu leur vocation dans le désert (Sinaï, Judée, Arabie) et y ont trouvé leur inspiration.

La Bible et le Coran ont en commun certaines conceptions sur le temps, sur l'homme, la vie et les structures sociales ainsi que de nombreuses formes d'expression littéraire.

Mais il y a une différence essentielle : alors que les langues de l'Ancien Testament (hébreu) et du Coran (arabe) sont devenues les langues sacrées des juifs et de l'islam, le Nouveau Testament, lui, a été écrit en grec qui est une langue non-sémitique et qui n'est pas considérée comme une langue sacrée. Alors que la forme originelle des paroles de Jésus était sémitique, elles ont été rapportées en grec, langue de diffusion.

b) Religions révolutionnaires

Ces trois religions sont des religions révolutionnaires. Elles ont entraîné une rupture dans l'ordre social, une remise en question d'un statu quo social et religieux : Moïse libère le peuple juif et s'oppose à la religion d'Egypte, puis de Canaan, Jésus est en tension critique avec les pouvoirs en place (Sadducéens), Mohammed entre en lutte avec les familles mecquoises, leur polythéisme et leur pouvoir économique, politique et social.

Dans les trois religions, on observe parallèlement une méfiance à l'égard de toute représentation religieuse visible.

La conséquence du caractère «révolutionnaire» des trois religions est l'importance de l'éthique et la priorité qu'elle prend sur le domaine cultuel. Il y a dans les trois cas une

remise en cause au moins potentielle des pouvoirs établis, et ceci au nom de valeurs comme la justice et la pureté. Le salut y prend toujours une dimension sociale et collective.

c) Religions du livre

Les trois religions ont en commun d'être des religions révélées. La divinité y est connue par un acte dont elle prend l'initiative pour se faire connaître de l'homme. Ce sont également des religions historiques, nées à un moment précis de l'histoire. Chacune a un fondateur, qui est passé par une découverte de Dieu. Parmi les caractéristiques communes, on peut encore mentionner que les trois religions ont un caractère prophétique : Dieu se communique à travers un intermédiaire humain. Les trois religions sont des religions du livre, avec des textes canoniques. La révélation y est close, fixée par le texte. Celui-ci est objet d'interprétation ultérieure.

3 – L'affirmation de Dieu

a) Le monothéisme

Certains théologiens, par exemple Karl Barth et Jürgen Moltmann, ont contesté que le monothéisme soit un point commun à ces trois religions. Il convient donc de s'entendre sur le sens que l'on donne à ce mot.

On peut parler premièrement d'un monothéisme de principe (une idée du divin) que l'on trouve dans diverses traditions religieuses et philosophiques. De tels monothéismes ont existé également en dehors des trois religions traitées : par exemple celle du pharaon Akhenaton. Mais là, on est en présence du sens le plus extérieur du monothéisme, le sens quantitatif.

Mais le monothéisme peut avoir également une dimension qualitative. Dans ce cas-là, Dieu a quelque chose d'unique, d'incomparable, d'irremplaçable. Cet aspect-là est caractéristi-

que des trois religions mentionnées. Cela fait penser au «Shema» : «Israël, je suis le Seigneur ton Dieu. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur», et au plus grand commandement dans l'Évangile, comme à la sourate 112 du Coran : «Dis : Lui, Dieu est Un ! Dieu l'Impénétrable ! Il n'engendre pas, il n'est pas engendré, nul n'est égal à lui» (traduction D. Masson).

La Bible et le Coran affirment tous les deux l'altérité radicale de Dieu, sa transcendance par rapport à toute réalité créée.

b) Allah est-il le Dieu de la Bible ?

A cette question, on reçoit parfois une réponse négative, tant dans des milieux protestants influencés par exemple par Karl Barth que dans le courant piétiste. On s'appuie dans ces courants sur le nom différent qui est donné à Dieu, le nom Allah. Or la transcription du nom propre «Allah» dans les langues occidentales, au lieu de dire «Dieu», ne remonte pas plus loin qu'au XIXe siècle, où sous couleur d'exotisme l'on a repris le nom arabe d'Allah, ou, dans l'Ancien Testament, le nom Jahvé pour Dieu.

Aux temps pré-islamiques, il existait, en Arabie, un grand Dieu, le grand Dieu, qui s'appelait Allah. Ce nom qui lui est donné ne permet pas de dire à priori qu'il s'agirait d'une autre conception de Dieu que celle que l'on trouve dans la Bible. Cela d'autant moins qu'il est clair que du point de vue linguistique l'on trouve dans l'Ancien Testament la même racine «el» ou «elohim» pour parler de Dieu. Et c'est également le nom de «Allah» que les chrétiens orientaux ont choisi pour parler de Dieu dans leur traduction de la Bible. La foi en effet ne s'adresse pas à une conception, mais à un être. On peut prendre comme exemple la situation moderne des candidats lors d'une votation politique et des opinions de ceux qui votent. Bien des personnes votent pour le même candidat même si leurs opinions ne concordent pas à son sujet.

c) L'action divine et la place de l'homme

Dans le Coran comme dans la Bible, Dieu est le Dieu de la création et du jugement dernier. C'est le Dieu qui tient entre ses mains le début et la fin. Ceci est important pour la conception de l'histoire : l'histoire n'est pas un temps éternel et neutre, elle est orientée et conduite par Dieu. Dans les trois traditions, Dieu confie le monde à l'homme. Si dans la Genèse, l'homme est appelé «image de Dieu», dans le Coran (Sourate 2 : 30) l'homme est appelé «vicaire» ou «khalife» de Dieu.

Même si l'on peut constater quelques nuances, les traditions juive, chrétienne et musulmane affirment fondamentalement la même chose en ce qui concerne l'articulation entre la toute-puissance de Dieu et la liberté de l'homme. Il existe dans le Coran une conception de la responsabilité personnelle de l'homme devant Dieu. C'est ce qu'expriment la doctrine de la rétribution et les nombreuses prières de demandes ou de requêtes dans l'islam.

Dans la Bible comme dans le Coran, Dieu est un Dieu qui se communique par des anges et des messagers. Il appelle, il enseigne, il juge, il pardonne. On peut comparer par exemple le début des sourates qui commencent par «Voici la révélation de celui qui fait miséricorde, du Miséricordieux», avec Exode 34 : 6ss, où Dieu se manifeste comme un Dieu miséricordieux et compatissant.

Dans la Bible comme dans le Coran, Dieu est un Dieu tout autre, à qui rien ne peut être comparé ni associé. Et même si la Bible ne connaît pas la polémique caractéristique du Coran contre ce qu'il appelle «shirq» (l'associationnisme, le fait de placer quelqu'un ou quelque chose en égalité avec Dieu), cette idée est contenue implicitement dans la Bible. En effet, l'homme n'a pas prise sur le Dieu de la Bible. Devant Dieu, toute créature est à nu. Il y a un caractère absolu de l'appel divin, Dieu réclame tout de l'homme sans aucune condition. Ainsi, en ce qui concerne plusieurs aspects qualitatifs importants, on peut constater une identité entre le Dieu de la Bible et le Dieu du Coran.

d) La foi en Dieu et ses expressions

Dans l'islam, le «tawah'id» ou affirmation solennelle de l'unicité de Dieu, n'est pas une affirmation théorique, mais désigne l'adhésion active et inconditionnelle de l'homme à cette unicité de Dieu; en quelque sorte le croyant doit s'efforcer d'unifier Dieu en lui-même. C'est aussi le sens du «Shema' Israël» (écoute Israël, tu adoreras le Seigneur ton Dieu...).

Dans l'islam, la foi doit être comprise comme une remise totale de soi-même entre les mains de Dieu. Ici l'on est très proche de la compréhension biblique de l'épreuve d'Abraham. Il est bon de rappeler que le mot «iman» (foi) désigne la confiance et vient de la même racine que le mot hébreu «amen», qui signifie confiance, certitude et vérité.

En conclusion de cette étude sur ce que le christianisme et l'islam ont en commun, précisons qu'il faut prendre très sérieusement en considération les interpellations que l'islam nous adresse, comme aussi celles que le christianisme adresse aux musulmans. L'islam nous interpelle essentiellement sur la doctrine de Dieu. Il nous pose la question: «Prenez-vous suffisamment en compte la transcendance de Dieu, alors que vous insistez tellement sur la présence de Dieu en Jésus-Christ?»

De son côté, le christianisme interpelle les musulmans sur leur compréhension de Jésus et sur la notion du salut. Ce que nous avons à annoncer aux musulmans, n'est-ce pas la bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ?

CE QUI NOUS SÉPARE

1 – L'engagement de Dieu dans l'histoire

Les divergences les plus profondes entre christianisme et islam concernent l'engagement de Dieu dans l'histoire des hommes, qui s'exprime dans la trinité, l'incarnation et l'oeuvre de salut accomplie par Jésus-Christ.

a) Le problème de la Trinité

Le Coran polémique fortement contre la doctrine de la Trinité, par exemple, dans la Sourate 5 : 73 : «Dieu ne peut pas être le troisième de trois.»

Sourate 5 : 116 : «Dieu dit : O Jésus, fils de Marie ! As-tu jamais dit aux hommes : Prenez-nous, moi et ma mère, comme divinités en dessous de Dieu ?» Le Coran voit dans les affirmations chrétiennes à ce sujet une offense à l'unicité divine. En fait, il semble que le Coran parte en guerre contre une conception gnostique de la Trinité qui serait composée de Dieu, de Jésus et de Marie.

Cette polémique est donc fondée sur un malentendu. La doctrine chrétienne n'est pas ce que vise le Coran. L'idée même d'un Dieu qui serait triple est fausse du point de vue de la compréhension chrétienne de la Trinité. D'où provient alors ce malentendu ? Il se pourrait que Mohammed ait rencontré certains groupes chrétiens appelés monophysites, ceux-ci affirmaient que le Christ n'avait qu'une seule nature divine. A l'époque de Mohammed, la doctrine de la Trinité était souvent mal exprimée et mal comprise. C'est probablement dans ce contexte qu'il faut comprendre la polémique du Coran contre la trinité.

Cette polémique coranique contre une telle compréhension de la Trinité est faite au nom de l'affirmation de l'unicité de Dieu. Il faut donc la prendre au sérieux. En effet, la doctrine authentique de la Trinité évoque l'unité divine qui s'exprime dans la communion de trois personnes ou, comme disaient les anciens, de trois hypostases. Dans un ouvrage récent, intitulé «Dogmatique pour une catholicité évangélique», Gérard Siegwalt écrit ce constat : «La Trinité rejetée par le Coran est également rejetée par le christianisme. La Trinité véritable n'est pas rejetée par le Coran».

Cette question fait surgir un problème : Est-ce que nous, les chrétiens, comprenons et exprimons correctement la doctrine de la Trinité ?

b) Incarnation et christologie

Il faut tout d'abord rappeler ce que le Coran connaît de Jésus, sa naissance miraculeuse, son message et ses miracles, ainsi que les titres reconnus à Jésus, comme par exemple «Messie», sans toutefois que ce titre ait la même portée que dans le Nouveau Testament; le titre «d'Envoyé de Dieu», qui place Jésus dans la chaîne des grands «envoyés» du Coran; le titre de «Serviteur de Dieu», sans que ce titre ait la résonnance qu'il a dans le second Esaïe). Le titre de «Parole de Dieu» (Kalimat Allah) qui n'est attribué qu'à Jésus seul, l'est sans la résonance que nous trouvons dans le premier chapitre de l'Évangile de Jean. Il est seulement question dans le Coran de l'origine mystérieuse de Jésus né d'une parole «donnée» à Marie.

Comme nous l'avons souligné à propos de la Trinité, le Coran nie que Jésus soit Dieu; il nie aussi le fait qu'il puisse être Fils de Dieu. Il polémique ici contre l'idée d'un engendrement naturel (walad, en arabe) qui serait attribué à Dieu. Le Coran s'élève fortement contre une telle possibilité. C'est dans cette perspective que le nom de Jésus dans le Coran est souvent accompagné du titre «Fils de Marie».

Ces polémiques nous forcent à nous interroger sur ce que nous-mêmes, les chrétiens, entendons par l'expression «Fils de Dieu». Qu'est-ce que le Nouveau Testament veut dire par là dans le contexte de la pensée sémitique ? Y a-t-il l'idée d'un engendrement physique et naturel ? Certainement pas ! Dans le langage biblique, la relation fils-père est une métaphore, un langage symbolique pour exprimer une qualité de relation particulière, une intimité profonde : ici les deux «personnes» ont en commun des éléments essentiels.

Les critiques du Coran nous obligent donc, nous chrétiens, à réfléchir à ce que nous entendons quand nous disons «Fils de Dieu». Il nous faut aussi approfondir notre compréhension de paroles comme celles-ci : «Le Père et moi, nous sommes un» et «Le Père est plus grand que moi» (Jean 10 : 30 et Jean 14 : 28). Il faut soumettre notre piété aux critères de l'Ecriture sainte et réfléchir à nouveau au sens du dogme de l'incarnation et à celui

de la Trinité tels qu'ils ont été exprimés dans les grands Conciles comme ceux de Nicée, Constantinople, Ephèse et Chalcédoine.

Si le Coran ne connaît pas le mystère de l'incarnation, il ne faut pas enfermer l'islam dans les déclarations coraniques. On trouve certains musulmans que réfléchissent à l'interpellation provenant du christianisme.

c) La croix et le salut

C'est le point de divergence le plus important entre christianisme et islam.

On trouve dans le Coran plusieurs allusions à la mort de Jésus. La plus importante se trouve dans la sourate 4 : 157 et 158 : «Les juifs disent : «Nous avons tué le Messie, fils de Marie»; mais ils ne l'ont ni tué ni sacrifié; il leur a semblé le faire; en vérité, ceux qui s'opposent à Jésus sont dans un doute à son endroit; ils n'ont pas tué Jésus en certitude; Dieu l'a élevé vers lui; Dieu est sage».

La phrase «il leur a semblé» peut signifier plusieurs choses et l'on trouve dans les traditions islamiques plusieurs interprétations :

La majorité des interprètes sunnites comprennent qu'un sosie a été substitué à Jésus. Cette interprétation est suggérée par l'évangile de Barnabé que certains musulmans considèrent comme étant la forme authentique de l'Évangile. En fait, cet évangile de Barnabé a été composé au XIe siècle après Jésus-Christ sous influence musulmane.

Chez les chiites ismaéliens, on comprend que Jésus, comme les martyrs qui sont tués «dans le chemin de Dieu», est vivant. Il leur a semblé seulement l'avoir tué.

S'il y a négation par le Coran de la mort sur la croix, c'est l'écho d'opinions de milieux chrétiens hétérodoxes (courants docètes, opinions de certains monophysites) : pour eux, la mort de Jésus n'aurait été qu'une apparence.

En fait, le contexte de cette affirmation est une polémique contre les juifs. Le but premier est de nier l'affirmation que les

juifs ont triomphé de Jésus en le tuant; le but n'est pas d'abord de nier la croix.

Cependant, si on les prend globalement, les déclarations du Coran sur Jésus ne prennent pas en compte l'aspect central et dramatique de la croix dans le Nouveau Testament. Ceci est lié à la conception du péché du Coran et de l'islam, qui est assez différente de celle de la Bible.

Dans le Coran, le péché est compris comme une simple faute à l'égard de la volonté explicite de Dieu dans sa loi. Le péché n'est pas un drame profond, une révolte de l'homme contre Dieu, un refus de la part de l'homme de l'amour de Dieu. On ne trouve pas non plus l'idée que Dieu souffre de cette révolte et de ce rejet. Le thème de la passion divine, si important dans l'Ancien Testament, manque dans le Coran. Cela signifie que la conception générale du salut y est différente.

On retrouve par contre le thème de la souffrance chez certains chiites, sans cependant que cet aspect touche la conception du salut.

2 – Les Ecritures et la clôture de la prophétie

a) Le Coran et la Bible

1) Il y a d'abord une différence de conception entre le Coran et la Bible quant à ce qui est la parole de Dieu. Le Coran se présente comme étant directement la parole de Dieu, fruit d'une révélation immédiate. La Bible est habituellement considérée comme étant indirectement la parole de Dieu, comme étant le fruit d'une inspiration des auteurs bibliques à partir de la révélation première. Pour le christianisme, la parole de Dieu directe, c'est la personne de Jésus-Christ incarnée à laquelle la Bible rend témoignage.

Il ne faut pas surestimer cette différence. Elle tient en partie à des explications théologiques. Car il y a dans certains milieux chrétiens une conception de la Bible comme parole de Dieu littérale. C'est donc une question ouverte au sein de la théologie chrétienne.

2) Il y a plus grave. C'est la question de la reconnaissance des écritures entre l'islam et le christianisme.

Le judaïsme ne voit ni dans le Nouveau Testament, ni dans le Coran, des textes inspirés.

Le christianisme reconnaît l'Ancien et le Nouveau Testament comme textes inspirés. C'est une originalité du christianisme que de reconnaître comme parole de Dieu un texte qui n'est pas produit par lui, mais qui vient du judaïsme. Cela signifie qu'il ne nous est pas possible d'avoir un dialogue avec l'islam sur la base de ce que nous considérons comme l'Ecriture sainte puisqu'elle n'est pas reconnue.

3) Quelle valeur le christianisme peut-il reconnaître au Coran en tant que révélation et parole de Dieu ? Les opinions à ce sujet sont diverses. En affirmant l'accomplissement des promesses de Dieu en Jésus-Christ, le christianisme met en question le judaïsme (qui pense que rien de nouveau n'est venu de la part de Dieu depuis la Bible et le talmud). L'islam met en question le christianisme en affirmant que Mohammed est l'ultime envoyé de Dieu, qui a restitué la parole authentique de Dieu. Cela contredit la conception chrétienne qui voit en Jésus-Christ la plénitude de la révélation.

Il y a là un point de divergence assez radical, bien plus important que les autres, car il met en question un dialogue sur une base égale. Ceci est un point de vue protestant : la révélation est close avec le canon. Dans les traditions catholiques ou orthodoxes, il est possible d'envisager la continuation de la révélation.

b) Le prophétisme de Mohammed

La question essentielle que les musulmans nous posent, à nous chrétiens, est la suivante : oui ou non, Mohammed est-il prophète de Dieu ?

Nos sources et notre critère de vérité ne se prononcent pas à ce sujet. Voici cependant quelques éléments pour une réponse chrétienne à cette question :

1) S'il s'agit de savoir si on retrouve en Mohammed les caractéristiques générales d'un prophète (une révélation, quelqu'un qui apporte une vérité qui se réfère à une parole passée), la réponse est positive.

2) En examinant le contenu du prophétisme dans la Bible, nous retrouvons deux catégories de prophètes:

a) Dans l'Ancien Testament, les prophètes sont ceux qui parlent au nom de Dieu sur les grandes orientations de la foi, qui rappellent la volonté de Dieu et qui sont porteurs de promesses qui s'accompliront en Jésus-Christ. Il n'est pas possible, en théologie chrétienne, de comprendre Mohammed de cette manière-là.

b) Dans le Nouveau Testament, les prophètes rappellent le message de Jésus-Christ et l'appliquent à telle ou telle situation particulière. Ils sont totalement dépendants de la formulation du message tel qu'il a été donné par les apôtres. Il n'est pas possible non plus de comprendre Mohammed selon cette catégorie-là.

c) Notre regard sur le contenu du Coran

On peut donc dire que le contenu du Coran reprend certains éléments du message biblique.

Le Coran ne comporte pas de révélations vraiment nouvelles. Il peut être accepté comme un rappel de vérités connues sur la transcendance et l'unité divine, à la rigueur comme avertissement.

Le Coran lui-même comprend la prophétie de Mohammed de la manière suivante : Mohammed est l'ultime envoyé de Dieu, le sceau de la prophétie. Or ce n'est pas ainsi que les chrétiens comprennent le terme «prophète». Malgré cela, il y a quelques théologiens chrétiens, dont Hans Küng, catholique, qui reconnaissent le ministère prophétique de Mohammed. Mais il faut bien se rendre compte que les réserves faites par les chrétiens

à la compréhension de ce terme vident aux yeux des musulmans le contenu de ce qu'ils entendent par «prophète» quand ils parlent de Mohammed.

d) Interpellations réciproques

Il nous faut prendre en compte positivement l'interpellation de l'islam sur notre doctrine de Dieu, sur la façon dont nous parlons de Dieu. Le christianisme contemporain en particulier néglige parfois la transcendance de Dieu, en insistant sur la présence immanente de Dieu en Jésus-Christ. Certains théologiens vont jusqu'à évacuer totalement la référence au créateur.

De notre côté, nous devons interpeller l'islam sur sa compréhension de Jésus-Christ, afin de dissiper les malentendus, et sur sa conception du salut. C'est sur cette question, le salut en Jésus-Christ, que nous avons le message essentiel à apporter aux musulmans. Nous n'avons pas à leur apprendre qui est Dieu, mais à leur communiquer la bonne nouvelle que ce Dieu s'est engagé en Jésus-Christ pour leur salut et celui du monde.

QUELLE PLACE DONNER À L'ISLAM ?

Signification théologique de l'islam

L'islam se définit lui-même comme la révélation ultime de Dieu, le sceau de la révélation. En tant que chrétiens, nous ne pouvons pas accepter cette prétention. Par contre, nous devons réfléchir afin de trouver la place de l'islam par rapport au judaïsme et au christianisme, et afin d'avoir une idée claire de la façon dont nous devons témoigner de notre foi face à lui.

1) Interprétations chrétiennes de l'islam

Elles sont nombreuses et diverses. En voici quelques-unes:

a) Il y a tout d'abord une interprétation totalement négative: l'islam serait la négation du christianisme, ou

même l'antichrist (Mère Basilea Schlink). Dans cette perspective, l'islam est totalement étranger à l'essence même du christianisme, ou même son ennemi.

b) Pour d'autres, l'islam est interprété comme une religion ayant un héritage commun superficiel et lointain avec le judaïsme et le christianisme. Ainsi, pour Karl Barth, il serait «un judéo-christianisme paganisé». Jacques Ellul va même plus loin: «Allah est le contraire du Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ» (in *Ce que je crois*).

c) Mais il y a également des théologiens qui ont une vue positive de l'islam: pour eux il serait, dans une certaine mesure, une révélation parallèle à la révélation judéo-chrétienne, pouvant conduire à la même vérité et au même salut. On trouve cette interprétation chez certains théologiens catholiques, mais aussi chez le professeur Jean-Paul Gabus (voir son article dans Foi et Vie en 1983). Cette position se réfère à la tradition orthodoxe, exprimée par exemple par le théologien libanais Georges Khodre qui voit en Jésus-Christ non celui qui exclut, mais celui qui inclut les autres voies de salut. Cette thèse s'inspire de Clément d'Alexandrie, selon qui la parole de Dieu existerait sous forme disséminée dans le monde, comme une semence prête à lever, le *logos spermatikos*. L'islam pourrait alors être compris comme un des germes prêts à lever.

d) On peut aussi comprendre l'islam dans le sens d'une révélation continuée.[2] Dans ce cas, l'islam doit être jugé à l'aune de l'Ecriture sainte chrétienne. L'islam, récapitulé en Jésus-Christ, aurait sa part de vérité, même avec des insuffisances: non pas comme l'accomplissement de la révélation de Dieu en Israël et en Jésus-Christ, mais comme sa confirmation.

2) Position personnelle

Il faut prendre au sérieux la revendication par l'islam d'être une religion abrahamique, et replacer cela dans le cadre biblique, qui nous permet de discerner différentes étapes de la révélation.

Il y a une révélation générale de Dieu à l'humanité (voir Romains 1 : 20) qui vaut pour toute l'humanité sans exception. Il y a par ailleurs une révélation spéciale en deux étapes, à Israël par Moïse, son accomplissement étant donné en Jésus-Christ.

L'islam se place entre la révélation générale et la révélation spéciale, il se situe entre Noé et Moïse. C'est donc par rapport à ce que la Bible dit d'Abraham que l'on peut situer l'islam : Abraham a une certaine connaissance de Dieu (c'est le «père des croyants»), mais il ignore les éléments spécifiques de la révélation qui sont donnés à Moïse dans l'Exode, et bien entendu ceux qui sont donnés en Jésus-Christ.

Le rôle du prophète Mohammed s'apparente à la fonction d'un réformateur; non pas un réformateur «interne» au christianisme qui voudrait rétablir le coeur du message, mais un réformateur «extérieur» dont le message touche d'autres aspects de la vérité biblique, comme l'unité et la transcendance de Dieu.

On peut aussi comprendre le prophète Mohammed comme un «avertisseur» (c'est ainsi qu'il est compris dans le Coran), ou, comme l'écrit Massignon, comme un «prophète négatif». Comme le négatif d'une photo, il permettrait de restituer le message central dans sa véritable dimension.

En conclusion, nous pouvons dire que les musulmans connaissent Dieu, mais sans connaître la vérité dernière à son sujet, à savoir son engagement total pour le salut du monde en Jésus-Christ et par le Saint Esprit. C'est cette bonne nouvelle qu'il faut communiquer aux musulmans, non pas comme à des païens, qui ignoreraient l'arrière-plan de la révélation, mais comme à des cousins ou des frères qui partagent avec nous des connaissances essentielles sur Dieu et l'histoire sainte. C'est à

partir de ces connaissances communes que le message de l'Évangile doit être partagé avec eux et qu'il peut être reçu.

Philippe DE ROBERT

Notes

[1] L'A.C.O. est un organisme missionnaire international, réunissant des chrétiens de Suisse, de France et de Hollande pour une coopération avec les Églises protestantes au Liban, en Syrie, en Iran et en Égypte. (Il est représenté en Suisse par le Département missionnaire des Églises Protestantes de Suisse romande, en France par l'A.C.O.–France, et en Hollande par le Département missionnaire de la GZB, une des Églises réformées du pays)

[2] C'est la thèse récente de Gérard Siegwalt dans son livre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*. Il s'agit ici d'une révélation continuée dont la Bible est la norme et le critère.

Philippe de Robert est professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg. Il est membre des commissions «Église et peuple d'Israël» et «Église et islam» de la Fédération Protestante de France.

Nous avons abordé le thème de l'islam dans *Perspectives Missionnaires* n° 13, dans les articles suivants :

- **La doctrine islamique et ses rapports avec la foi chrétienne,** Chawkat Georges Moucarry
- **Musulmans et chrétiens : quelle rencontre et quelle mission ?** Jean-Claude Basset
- **Ali le converti – un témoignage** Jean-Claude Basset
- **Faut-il annoncer l'Évangile aux musulmans ?** David Berly

Parmi les nombreuses publications parues sur le sujet, nous en relevons quelques-unes en p. 80, à la fin de la revue de livres.

Les jeunes et la mission de l'Église

Rev. D.A.M. CLEMENT

«Les jeunes ne sont pas là pour aider à décorer l'église et chanter des petits choeurs...», mais ils ont un rôle à jouer dans la mission de l'Église. Ils faut les former en vue de cette tâche, en retrouvant par l'étude de la Parole de Dieu une vision de l'Évangile qui prend le Christ pour modèle et débouche sur un engagement concret dans ce monde. Tel est l'appel que nous lance le pasteur Clement à partir de la situation en Inde, qui n'est pas sans rappeler celle qui nous trouvons dans les Églises d'Europe et d'ailleurs...

Former les jeunes pour les faire participer à la mission de Dieu

Dans les groupes qui dépendent de l'«Église du Sud de l'Inde» (*The Church of South India)* nous réfléchissons actuellement à ce que pourrait être «le projet d'une formation à la mission» dans l'Église locale, et nous essayons de découvrir les voies et les moyens par lesquels ce projet pourrait déboucher sur une action.

J'aimerais, à ce propos, réfléchir à la manière dont les jeunes peuvent être formés en vue d'une participation significative à la Mission, conjointement aux autres groupes de l'Église.

Auparavant, il est nécessaire d'examiner certains défis qui font obstacle à une telle participation des groupes de jeunes à cette mission de Dieu dans le monde d'aujourd'hui. Je veux en signaler ici quelques-uns.

1) L'indifférence spirituelle envers la réalité du monde d'aujourd'hui

A Madras, nous avons un bon nombre de mouvements de jeunesse, et les jeunes sont nombreux à faire profession de foi en Jésus-Christ. Mais il y a un côté décourageant dans la vie de ces groupes : ils comprennent leur engagement chrétien uniquement sur le plan de leur salut personnel, sans rapport avec la réalité qui les entoure. Ils sont très contents de ce que Dieu a fait pour eux, et c'est tout. Il y a, dans cette façon de comprendre l'engagement chrétien, une bonne dose d'individualisme et d'égocentrisme. Leur attachement à Jésus-Christ ne les pousse pas à aller dans le monde pour partager la souffrance des hommes, comme Christ lui-même l'a fait quand il était un jeune homme. Ils sont fermés à la réalité du monde où ils vivent.

2) L'activisme social sans fondement spirituel

Une autre catégorie de jeunes se situe à l'extrême opposé. Ils participent activement à des programmes sociaux. Ils sont vraiment dévoués à la cause du développement et de la croissance des peuples, mais leur engagement n'est pas une expression naturelle de leur relation à Dieu. Il y a dans leur vie comme un vide spirituel. Leur désir de servir l'humanité ne s'enracine pas dans la connaissance qu'ils ont de Jésus-Christ et de la grâce salvatrice.

3) Des groupes de jeunes dont les programmes d'activité sont à usage interne

Aujourd'hui, beaucoup de groupes de jeunes voudraient faire de l'Église un centre offrant de nombreuses activités pouvant satisfaire tous les paroissiens. On ne fréquente l'Église que pour s'y sentir bien. Les programmes de l'Église ne sont étudiés que

pour répondre aux besoins de ses propres membres. Dans nombre de groupes de jeunes, il y a un temps de partage où l'on met souvent en commun ce qu'on a reçu de Dieu et rarement ce que Dieu voudrait qu'on fasse pour les autres, pour ceux qui sont hors des quatre murs de la paroisse.

4) Une jeunesse indifférente et déçue

Beaucoup de nos jeunes, aujourd'hui, ne s'intéressent pas à la vie de l'Église. Il y a chez eux une sorte de déception à son égard qui engendre l'indifférence. La cause en est essentiellement l'image qu'offre l'Église aujourd'hui : il existe en effet un profond fossé entre ce qu'elle est appelée à être et ce qu'elle est en réalité, entre riches et pauvres; il subsiste en son sein des des castes et des divisions; elle cède à la fascination du pouvoir et tend à devenir un lieu d'accumulation de richesses. Il s'ensuit que les jeunes n'ont guère envie de participer activement à la vie de l'Église.

5) L'absence d'une vision d'avenir

Nombreux sont aujourd'hui les jeunes qui n'ont pas vraiment compris quel sens a la vie et n'ont aucune vision d'avenir pour leur existence. Ils sont tellement plongés dans le matérialisme du monde actuel que tout ce qu'ils demandent à la vie, c'est une bonne situation, une maison pourvue de tout le confort moderne et une agréable vie de famille. Il n'y a pas de mal à cela, mais ce n'est quand même pas tout ce à quoi nous sommes appelés ! Leur vision d'avenir se réduit à ce qui peut les avantager et à la recherche de profits matériels.

6) La crise des modèles

Les jeunes sont à la recherche d'un modèle auquel conformer leur vie. Mais, à leurs yeux, ce modèle est en crise dans l'Église. L'Église est si gravement divisée qu'ils ne peuvent y trouver aucun modèle véritable. L'Église est appelée à représenter le Christ dans le monde actuel, mais la manière dont elle vit fait qu'elle en est, en fait, incapable. Dans leur quête d'un modèle à suivre, les jeunes sont sollicités par une quantité de groupes sectaires et attirés par l'appel aux sentiments des milieux fondamentalistes. De ce fait, ils ne sont plus dans nos Églises.

*

J'ai énuméré quelques-uns des défis que nous devons prendre au sérieux si nous voulons que les jeunes participent davantage à la vie de l'Église d'aujourd'hui. Ces défis ne doivent pas nous faire peur, car les possibilités et les ressources des jeunes sont considérables. Nous pourrons y faire face si nous les abordons avec un esprit ouvert.

Nous allons maintenant, en gardant ces défis présents à l'esprit, examiner les possibilités et les occasions d'une formation des jeunes qui leur permette de participer à la mission de Dieu.

1) Une vision d'avenir

Nous devons avant tout et surtout aider les jeunes à retrouver une vision d'avenir. L'avenir que nous attendons tous impatiemment, c'est l'avenir de Dieu. Notre espérance, c'est le Royaume de Dieu soumis à la Loi, et où la Justice et la Paix règneront. Ce Royaume est déjà présent au milieu de nous, en Christ et par Christ. Il faut permettre à nos jeunes de se saisir de cette vision du Royaume de Dieu. Si nos regards sont fixés sur cette vie de Royaume, que Dieu nous a promis à tous, alors, tout naturellement, nos jeunes se sentiront interpellés et appelés

à agir pour que quelque chose change dès maintenant dans l'existence, conformément à cette vision. Bien des jeunes, aujourd'hui, sont frappés d'impuissance parce qu'il manque à leur vie une telle vision.

2) La figure centrale du Christ

Jésus-Christ est la vérité et la signification dernière de l'existence humaine. En lui se trouve la réponse à tous les problèmes des hommes. Il doit être au centre de notre vie et de nos projets. Nos jeunes doivent le prendre comme modèle et comme idéal. Comme nous l'avons souligné, il y a, chez les jeunes, une crise du modèle. Jésus est le modèle par excellence qu'il faut suivre. Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même. C'est pourquoi Christ est la réponse à tous nos problèmes de division, tant dans l'Église qu'en dehors d'elle, qu'il s'agisse de castes, d'argent ou de statut social. C'est dans la mesure où nos jeunes seront appelés à prendre Christ pour modèle qu'ils seront motivés pour participer à la mission de Dieu pour notre monde.

3) Nécessité de la Parole de Dieu

La participation à la mission de Dieu découle tout naturellement de l'étude de sa Parole. Cette Parole devrait mettre en lumière la nécessité de s'engager dans les combats du monde. Et il faut que les gens puissent l'étudier en relation avec leur propre contexte. Nous savons qu'en Amérique Latine, ce qui a enflammé les gens pour l'idée de libération et leur a permis de se battre contre les forces d'oppression de leur société, ce n'est rien d'autre que l'étude, dans les communautés de base, de la Parole de Dieu en rapport avec leurs problèmes de vie.

4) Un changement radical d'attitude

Quand les jeunes sont mis au défi, par l'étude de la Parole de Dieu, de prendre Christ pour modèle et idéal de leur vie, il se produit automatiquement, dans chaque individu, un changement radical d'attitude. Si chacun décide d'agir comme il se doit en prenant conscience des besoins des autres, alors la transformation de la société est possible. Par contre, si les individus ne changent pas, aucune transformation sociale profonde et durable ne peut se produire.

5) Que l'Église reconnaisse les possibilités de la jeunesse

Les jeunes sont souvent considérés, dans l'Église, comme une équipe de volontaires utilisables pour aider les adultes à diriger les activités, à décorer l'église, à chanter des petis choeurs et autres contributions du même genre. Ils sont rarement reconnus comme des gens capables de contribuer utilement à la croissance de l'Église et au travail de la mission. Souvent les adultes se servent des jeunes pour réaliser les projets dans lesquels ils se sont eux-mêmes investis. L'Église doit reconnaître les possibilités des jeunes et leur donner l'occasion d'apporter leur légitime contribution à la croissance de l'Église et à sa mission.

6) Spiritualité et engagement

Nous avons déjà insisté sur le fait qu'une spiritualité qui ignore les luttes de ceux qui nous entourent est égocentrique, tandis qu'une action sociale sans le support fondamental d'une spiritualité repose sur le vide. Il faut absolument qu'il y ait une interaction fondamentale et permanente entre spiritualité et action sociale. L'une est incomplète sans l'autre. Notre engagement dans les affaires sociales doit être le produit de notre spiritualité, laquelle, à son tour, doit être fortifiée par notre engagement concret.

7) Le monde comme lieu de la mission de Dieu

La spiritualité égocentrique et faussée de beaucoup de nos jeunes les empêche de s'engager dans la mission de Dieu pour le monde. On doit leur faire prendre conscience des conditions socio-économiques et politiques de la société où ils vivent et de la nécessité de participer à ses luttes. Dieu n'agit pas seulement chez les chrétiens. Il est là où vivent les gens. Il faut lancer à nos jeunes le défi de se distancer des activités à usage interne de leur Église pour que la communauté s'engage dans la voie d'une participation à la mission de Dieu dans le monde.

*

Conclusion

Il y a assez de ressources et de possibilités dans notre jeunesse. Nous devons les utiliser et procurer aux jeunes des occasions d'exprimer les richesses qu'ils portent en eux. C'est seulement quand l'Église prend au sérieux la nécessité de faire participer les jeunes à la mission de Dieu qu'il devient possible de les former pour cette tâche.

D.A.M. CLEMENT

Le pasteur D.A.M. Clement est directeur du service Jeunesse du diocèse de Madras, dans l'«Église de l'Inde du Sud»

L'ADAPTATION

Olivier RISNES[1]

A mon retour en France, après avoir servi deux années au Cameroun comme coopérant, j'ai été saisi par des impressions nouvelles. La lumière du jour peu persuasive et l'absence d'humidité ambiante me donnaient une sensation de fraîcheur. Je me retrouvais dans une pièce où j'entendais le bruit des conduites d'eau et des autos qui parfois faisaient résonner la rue. Ces impressions contribuaient à un dépaysement.

Ce n'est pourtant pas de réadaptation dont je voudrais parler, mais à partir de ma courte expérience de la vie en Afrique, des quelques étapes qui me semblent constituer le processus d'adaptation à l'étranger. La distinction entre ces étapes n'a rien de scientifique ni de rigoureusement chronologique, mais elle rend compte d'états d'esprit différents.

Avant le départ

Le processus d'adaptation commence avant le départ. Il requiert une préparation mentale : peut-on imaginer quelque chose de plus angoissant que de se trouver dans un lieu inconnu sans s'y être préparé ? La préparation peut être plus ou moins

[1] Depuis son retour du Cameroun, O. Risnes a repris ses études de théologie à l'Université de Genève (Suisse)

réussie. La publicité des agences de voyage joue beaucoup sur les fantasmes des clients potentiels en promettant de faire retrouver le paradis perdu. La photo sur le prospectus montre la silhouette d'une ravissante créature sur fond de soleil couchant. Les romans et les films qui se déroulent à l'étranger vont en général un peu plus loin. S'il y a une intrigue, on peut se rendre compte que le décor ne change rien d'essentiel aux dispositions naturelles de l'être humain. Les documentaires, quant à eux, peuvent en principe se vanter de présenter de façon fiable ce qui change dans les conditions de vie à l'étranger.

Les témoignages et les contacts personnels sont sans doute les moyens de préparation les plus efficaces. Je place dans cette catégorie les journaux de mission et les rencontres missionnaires. La personne intéressée par la vie à l'étranger accordera plus de crédit aux rapports qui lui seront présentés de façon personnelle par un témoin direct. Il n'empêche que même de cette façon la préparation n'est pas toujours complète. On entend rarement parler dans des réunions de présentation missionnaire des difficultés pratiques quotidiennes rencontrées sur le terrain: tracasseries administratives, problèmes de relations entre missionnaires, etc... Ou alors on les présente en des termes spirituels qui voilent leur crudité.

On ne peut concevoir la préparation comme une anticipation de tout ce qui sera vécu. Il faudrait pour cela non seulement que les informations reçues permettent de prendre conscience de tout ce que l'on peut raisonnablement s'attendre à trouver sur place, mais encore qu'elles soient en mesure de nous mettre face à nous-même, et en particulier face à ce qui motive notre départ.

Quand on va partir, cette préparation mentale est nécessaire pour vivre la transition de façon sereine. Les idées acquises pendant cette période, qu'elles soient fondées ou non, influencent directement notre comportement une fois sur place, et cela aussi longtemps qu'il n'y a pas une prise de conscience que la réalité est différente de celle prévue.

L'arrivée

Les gens qui s'apprêtent à prendre l'avion manifestent la plupart du temps une certaine réserve. Ce n'est sans doute pas la crainte d'un accident qui leur donne un air aussi sérieux, mais la conscience diffuse que leur statut va bientôt changer. Après un temps de flottement, en l'air, certains vont devenir des étrangers, d'autres vont redevenir des «nationaux». Les relations vont se modifier. Non pas forcément celles des passagers entre eux, mais celles des passagers avec les personnes qu'ils rencontreront à leur descente d'avion : le policier, le douanier, le porteur, etc... C'est à ce moment que le processus d'adaptation commence vraiment. Obligatoirement. Sans quoi vous vous retrouvez sur le premier vol pour votre pays d'origine.

L'arrivée, ce n'est pas le moment où l'avion touche la piste d'atterrissage. C'est le temps que cela prend pour se rendre compte que l'on a changé de lieu et de condition et pour assumer cette nouvelle réalité. Cela peut prendre plusieurs semaines. Les voyageurs du début du siècle qui se déplaçaient en bateau assistaient progressivement aux changements de tous ordres que le voyageur moderne découvre brusquement. Pour ma part, j'ai eu le sentiment que mon esprit était encore sur le bateau alors que j'étais physiquement arrivé à destination.

C'est le début d'une série d'impressions nouvelles, qui ne sont pas toujours faciles à interpréter. En sortant de l'avion, à Douala, j'ai été saisi par une sensation de chaleur. Il m'a fallu du temps avant que je me rende compte que ça n'était pas la température qui m'étouffait, mais le taux élevé d'humidité de l'air, toujours supérieur à 80 %.

Cette difficulté à interpréter se retrouve au niveau relationnel : on ne peut plus interpréter les comportements selon ses critères habituels. Quoi de plus anodin en Afrique que de voir deux hommes se promener main dans la main. Nos propres comportements sont interprétés selon d'autres critères. On vous aura peut-être averti qu'il convient, quand vous arrivez au village, d'aller saluer le chef pour lui signaler votre présence. Mais vous aurez peut-être de la difficulté à comprendre

pourquoi celui-ci se montre irrité : vous ne vous êtes pas rendu compte que vous croisiez vos jambes, position qu'il est seul autorisé à prendre. A l'Église, le prédicateur lui-même ne peut se laisser aller à croiser les jambes, ou alors cela en dit long sur ce qu'il pense de sa fonction !

L'étranger est un aveugle qui heurte des bornes invisibles : s'il ne les voit pas, il en ressent néanmoins après coup la présence par les réactions de son entourage. Ces bornes sont des règles sociales élaborées par des années, voire des siècles de vie communautaire, et dont il ne soupçonne même pas l'existence, faute d'en deviner l'utilité. L'étranger prend les chemins de travers, conditionné qu'il est par ses itinéraires intérieurs.

Plus la distance qui le sépare du milieu d'origine est grande, plus l'arrivée risque de mettre du temps : c'est qu'il faut arriver entier, pas seulement avec sa capacité à se laisser enchanter par un coucher de soleil derrière une bananeraie, mais avec toutes ses ressources physiques, intellectuelles, affectives, spirituelles, etc... Or le touriste met ses ressources en vacance. Pour ainsi dire, le touriste n'est pas encore arrivé qu'il est déjà reparti, tandis que le résident n'en finit pas de débarquer.

L'installation

Au début de son séjour, l'étranger fait toutes sortes de nouvelles rencontres. Mais il peut éprouver de la difficulté à estimer la considération qu'il doit accorder à chacune d'elles et de ce fait manquer d'assurance. Il devra trouver les critères qui lui permettront de déterminer quelles sont les relations, ou quels sont les types de relations auxquels il veut ou doit s'attacher. Tant qu'il n'y sera pas parvenu, il sera comme une particule en suspension dans une apesanteur sociologique.

Trouver sa place dans son nouveau milieu, c'est en quelque sorte trouver son centre de gravité. A chacun de trouver le sien. Il faut pour cela harmoniser ses attentes et son projet avec les règles sociales déjà établies. Le statut d'étranger garantit la patience des hôtes pour un certain temps et donne la possibilité

d'enfreindre sans trop de risque des règles que l'on ne connaît pas encore.

Tous les cas de figure sont possibles. Vous pouvez ainsi très bien vivre sans avoir de contact avec les gens du pays. En allant demander de l'essence dans une exploitation forestière au fin fond de la forêt équatoriale, nous avons été surpris de rencontrer l'épouse d'un des employés étrangers de l'exploitation, qui vivait là, isolée de tout. Elle recevait une fois par semaine sa nourriture par avion, s'occupait à lire des revues et à regarder des vidéos, ne se déplaçait jamais au village le plus proche. Ce style de vie nous a paru peu enthousiasmant. Vous pouvez aussi vivre en circuit fermé avec des compatriotes, comme c'est le cas dans les grandes villes. Dans la colonie française de Yaoundé, vous trouvez ainsi le cercle médical, le cercle des enseignants, etc.

Le même risque existe dans les grandes stations missionnaires. Il n'est pas question de mettre en cause l'utilité de ces stations : le regroupement des services d'une mission dans un même lieu est d'une grande utilité pratique. Il faut pourtant reconnaître que ces regroupements ne favorisent pas l'ouverture. On se trouve vite confronté à un choix dans ses priorités : ou bien favoriser les relations à l'intérieur, avec ses collaborateurs, de façon à se sentir à l'aise dans le cadre de son travail; ou alors mettre l'accent sur les relations à l'extérieur, avec des personnes étrangères à la mission, pour changer de compagnie et avoir l'occasion de connaître autre chose que ce qui touche directement à la mission. En réalité, on ne peut faire un choix d'une manière exclusive. On est bien obligé de s'adapter à son travail comme à son pays d'accueil. Le besoin de s'adapter à ses collaborateurs se fera d'autant plus sentir si ceux-ci sont des étrangers sans être pour autant des compatriotes : ils auront adapté leur façon de travailler aux conditions du pays. Vous ne vous y seriez pas forcément pris de la même manière. L'adaptation culturelle est double, et vous pouvez parfois avoir le sentiment d'être en train de vous adapter davantage à vos collègues qu'aux gens du pays.

Ceux qui vivent «au village» sont bien sûr moins exposés à ce type de problème. Mais une autre difficulté les attend : s'ils

avaient des idées préconçues sur la prétendue simplicité des Africains, ils devront vite se raviser. En effet, si ceux-ci se montrent d'un abord facile, cela ne veut pas dire qu'ils vous ont accepté. Ils vous observent, et le temps dira bien qui vous êtes. Le temps peut être long, et vous pouvez avoir le sentiment que rien ne se construit. Il n'est pas toujours évident de faire le point pour savoir si vous avez réellement trouvé votre place. La meilleure garantie, seul votre entourage peut vous la donner en vous montrant qu'il vous a accepté. Ce n'est parfois qu'au moment de votre départ que vous la recevez.

L'intégration

L'installation vise à une intégration. Trouver son centre de gravité est un préalable à toute intégration. N'étant pas resté suffisamment longtemps au Cameroun, je n'ai pas vraiment connu cette étape. Je ne sais même pas jusqu'à quel point elle est possible. Peut-on cesser d'être un étranger ? C'est un aspect de sa condition qu'il vaut sans doute mieux accepter le plus tôt possible. On raconte qu'un missionnaire en Afrique voulut montrer un jour à ses hôtes combien il se sentait bien intégré et combien son appartenance nationale lui était devenue indifférente. Il leur demanda de se rassembler et brûla son passeport devant eux. Depuis ce jour, ses relations furent altérées : quelle confiance pouvait-on avoir en quelqu'un qui n'hésitait pas à renier ses origines ?

Kath Higgens, une anthropologue qui a travaillé parmi les Baka – pygmées du sud-est du Cameroun – était appelée parfois «nouveau-né», parfois «sage». Elle était un «nouveau-né» du point de vue de sa familiarité avec les usages : il fallait lui montrer comment faire comme à un enfant sans expérience. Mais elle était une sage du point de vue de ses connaissances, et l'on pouvait la consulter à l'occasion. Le fait d'être étranger n'exclut pas la possibilité d'être intégré. C'est l'«étrangèreté» elle-même qui doit être intégrée.

Chaque aspect de sa vie doit être intégré. Kath Higgens faisait régulièrement un bout de chemin avec un ami africain,

quand celui-ci lui fit remarquer un jour qu'elle le faisait pour la première fois «comme une vraie Africaine». Ce n'était pourtant pas la première fois qu'elle le faisait ! Mais pour la première fois son ami l'avait perçue comme une vraie Africaine dans sa façon de cheminer.

Il me semble que l'on peut distinguer trois attitudes chez les expatriés : il y a ceux qui s'attendent à ce que les gens du pays s'adaptent à eux. Ils s'en réfèrent toujours à leur pays comme au mètre-étalon, et se considèrent eux-mêmes comme de dignes représentants de leur pays. Etant citoyens de la raison universelle, ils ne se sentent étrangers nulle part. L'adaptation – dans ce cas – se limite à certains cercles choisis, sans relations profondes avec le pays d'accueil. Il y a aussi ceux qui désirent se constituer une nouvelle identité, mettant de côté leur éducation et leur culture pour ne plus se sentir étrangers. Ceux-là réussiront peut-être à s'illusionner eux-mêmes un certain temps, mais risquent de se réveiller un jour en ayant pris conscience que s'ils ont effectivement réussi à couper les ponts, ils n'ont pas pour autant réussi à se faire passer pour ce qu'ils ne sont pas. Il y a ceux, enfin, qui se sont acceptés comme étrangers et qui peuvent ainsi mieux se situer face aux différences culturelles qu'ils rencontrent. Il leur est aussi plus facile de trouver une forme acceptable à leur différence.

L'adaptation apparaît comme une prise en compte de nouvelles conditions de vie. C'est un processus qui semble ne jamais s'achever complètement : l'être humain lui-même est toujours en train de changer, même quand il ne se trouve pas en situation d'étranger. De plus, toute société connaît des mutations plus ou moins rapides.

Du fait des particularités individuelles et des particularités nationales, on ne peut ramener tous les problèmes – dans une culture donnée – à un seul type d'adaptation : il y en a autant que de personnes et de façons d'assumer la réalité.

Annecy (France), Août 1990

Olivier RISNES

Le souci des pauvres résume-t-il la diaconie de l'Église ?[1]

Doris PELLA

Les réflexions de Doris Pella qu'on va lire ci-dessous font plus qu'attirer l'attention sur le ministère des diacres restauré dans les Églises réformées de Suisse romande il y a une bonne vingtaine d'années, et c'est fort bien ainsi. Si nous devions nous limiter à constater l'existence parmi nous de quelque 150 hommes et femmes reconnus par consécration pour accomplir à temps plein ou partiel d'autres tâches que celles des pasteurs, nous resterions très en-deçà du projet global dont les diacres constituent un indice, certes important et digne de notre action de grâce, mais sans justification autonome. Pas de diaconat sans diaconie, pas de ministère particulier indépendant du ministère commun de l'Église tout entière.

Pour faire bref, on dira que la restauration du diaconat et son développement résolu supposent une nouvelle prise de conscience par l'Église de sa mission dans la société d'aujourd'hui. La complexité de cette société, ses déséquilibres attestant trop souvent sa déshumanisation, les tensions qui la parcourent et qui brutalisent ceux qui ne savent ni ne peuvent les assumer : tout cela n'est qu'un immense appel adressé aux chrétiens pour qu'ils redeviennent sans cesse, par la grâce du Christ vivant, sel de la terre et lumière du monde. Cessant alors de se complaire en eux-mêmes ou d'exercer on ne sait quel pouvoir sur les autres, ils se redécouvrent serviteurs au nom du Seigneur, ils ne veulent plus voir l'Église qu'*en tant que diaconie*. Ce terme d'une rare profondeur nous est propre parce qu'il indique la manière d'être

---

[1] Cet article a paru dans *Tribune diaconale*, n° 50 (mars 1990), pp 7-17. Il est reproduit avec l'aimable autorisation du Département romand des ministères diaconaux (Fontaines, Neuchâtel). Il est extrait du travail de diplôme de l'auteur au terme de sa formation diaconale. Une copie du texte complet de ce travail peut être demandée à la rédaction de *Perspectives Missionnaires*.

dans le monde de ceux qui ont reçu ensemble la vocation de présenter à leurs frères en l'humanité leur Sauveur qui n'est autre... qu'un serviteur.

Une Église-diaconie, donc, et qui va réexaminer sans relâche sa vie et son témoignage, son langage et son dispositif pour que les hommes de ce temps puissent discerner dans ce qu'elle est, ce qu'elle dit et ce qu'elle fait – tout cela indissolublement – la présence de Celui qui règne en servant. Admirable programme, qui suppose un amour renouvelé fait de tendresse et de lucidité, d'ouverture, de simplicité et de calme résolution. Nous avons tout cela pleinement en Christ, encore faut-il le traduire en une réelle connaissance de ceux que nous sommes invités à servir, en une plus grande vigilance sur nous-mêmes, en une claire vision de nos possibilités. La réorientation de l'Église sur le service. et plus précisément sur le service communautaire – notre type spécifique de présence aux autres – est une exigence vitale.

Les pièges ne manquent pas sur un tel chemin. Doris Pella signale l'un des plus importants, qui est la réduction de la diaconie chrétienne à une action sociale comme les autres (et peut-être moins performante que bien d'autres); les précisions dont elle accompagne sa mise en garde sont parfaitement judicieuses, elles laissent percevoir «en creux» la nécessité d'un *diaconat* accompagnateur de la diaconie. Partout où ils sont maintenant à l'oeuvre (dans de grandes paroisses, au niveau régional ou cantonal de l'Église, dans des oeuvres et institutions, à la pointe de la mission, etc.), les diacres que Dieu nous confie sont à leur place pour stimuler et soutenir la diaconie de leurs frères et soeurs; ministres «de la semaine» plutôt que du culte, de la diffusion de la Parole plutôt que du rassemblement, ils se tiennent dans tous les lieux de pauvreté, de souffrance et de carences pour marquer dans leur personne la relation du service quotidien des chrétiens au ministère de toute l'Église et à la diaconie salutaire du Christ.

Claude BRIDEL

La question peut paraître impertinente. Elle n'est certainement pas inutile. De tout temps, l'Église a fortement identifié sa mission diaconale avec sa responsabilité caritative. Avec un risque évident pour aujourd'hui : que le ministère diaconal récemment institué soit réduit à n'être qu'un simple service social de l'Église, parallèle, ou au mieux complémentaire, des autres services sociaux existants.

Quelque vingt ans après la réintroduction du ministère diaconal en Suisse romande, il est nécessaire de prendre un peu de recul et d'évaluer les risques de cette identification du ministère diaconal avec le souci des pauvres. Car même si elle est profondément juste dans sa visée, elle ne va pas sans problèmes et sans questions quand il s'agit de la mettre en oeuvre concrètement.

Tout d'abord, d'une manière un peu malicieuse, j'aimerais rappeler que ce n'est pas n'importe quel geste secourable qui est porteur de salut : l'aide apportée par Joseph à ses frères dénutris a contribué à leur prolétarisation en Egypte, et s'est soldée par un esclavage de plusieurs siècles !

C'est un premier danger : celui de croire qu'une entraide efficace suffit à préparer le chemin du salut pour ceux à qui elle s'adresse. L'Église peut être tentée de maîtriser l'impact de son action caritative et de se croire puissante, parce que ses gestes correspondraient enfin à ses paroles, et que les critiques qui lui sont traditionnellement adressées perdraient ainsi leur raison d'être. A la limite, le diaconat servirait alors à sauver l'Église !

J'aimerais le dire avec force : le diaconat ne doit pas servir à sauver l'Église ! Il existe un risque de dérapage et de récupération du ministère diaconal, à l'origine au service des pauvres, qui pourrait subtilement devenir un instrument au service de l'Église pour accroître sa crédibilité et justifier son existence. Ce risque est d'autant plus fort que l'attente de l'Église envers le diaconat est grande.

L'origine de l'Église se trouve en Dieu, son fondement en Jésus-Christ (1 Co 3 : 9-11). Sans Dieu, il n'y a pas d'Église. C'est Lui qui la justifie et la fait exister comme «peuple des croyants, rassemblement des bien-aimés du Père, famille des aimant-Dieu» (Document de la Commission des ministères de l'EERV 1989, p. 3). C'est à cette communauté que le Fils confie la poursuite de son ministère de salut parmi les hommes (Mt 28 : 18-20). Mais ce service n'est qu'une réponse à l'amour de Dieu offert en Jésus-Christ, «il est dans la logique de l'amour».

L'Église doit donc veiller à ne pas s'authentifier elle-même en détournant à son profit le ministère diaconal. Celui-ci ne doit pas devenir une stratégie servant à rendre sa crédibilité à l'Église, il doit rester gratuit, un simple lieu où Dieu est à l'oeuvre au travers de la foi des croyants.

Voilà pour le risque interne. A l'extérieur, il existe aussi un danger que l'Église soit récupérée par le biais de son action caritative. Elle recevrait ainsi un aval social, qui peut certes être tentant, mais elle pourrait aussi y perdre la conscience de sa mission divine.

Jésus, même s'il s'est fait serviteur en se prêtant à la revendication d'autrui (les deux aveugles de Mt 9:27-31; la femme syro-phénicienne de Mc 7:24-30; le centurion romain de Lc 7:1-10; la femme au parfum de Jn 12:1-11; etc...), a gardé l'initiative de son ministère. C'est lui qui se rend serviteur, par choix (Jn 13:1-17, voir aussi Ph 2:6-11).

Il sait dire oui et non. Lorsqu'il avait besoin de solitude, Jésus se retirait et priait (Mt 26:36; Mc 6:46; Lc 5:16; Lc 9:18). Il interdisait qu'on parle de lui et de ses miracles, et coupait court à toute attente illusoire sur son service (Mc 5:43; Mt 9:30). A l'occasion, il savait résister à l'attente des foules (Lc 5:16), et refuser d'entrer dans une relation qui aurait établi une dépendance (Mc 5:19). Jusqu'au bout, Jésus a choisi de se donner, même si la confiscation de sa personne était apparemment telle qu'il n'avait plus de choix (Jn 10:18).

Jésus a maintenu tout au long de son ministère une brèche, une distance entre l'attente de ceux qu'il rencontre, et son ministère. De même, l'Église doit veiller à ce que son ministère diaconal ne se confonde pas avec les besoins des pauvres. Elle doit faire preuve de discernement dans l'exercice de son ministère, pour ne pas devenir une simple dispensatrice d'aide à bon compte, manipulée par tous ceux qui exerceraient une revendication à son égard (les pauvres, l'Etat, ou certains partis politiques).

Enfin, dernier risque de récupération, l'Église peut être tentée (et dans son sillage, la société tout entière) de confondre l'acquisition d'un mieux être avec l'Évangile du salut.

Jésus n'a pas guéri tous les malades, ni délivré tous les possédés de son temps, c'est une évidence. Parce que ce n'était pas le but premier de son ministère. Celui-ci se situait ailleurs, dans une compréhension globale du salut. Si Jésus guérit l'homme à la main paralysée, ce n'est pas seulement pour lui rendre l'usage de sa main, mais pour restaurer une compréhension de la Loi faussée, qui déshumanise les relations (Mc 3 : 4); de même pour le paralytique, que Jésus non seulement guérit, mais libère de l'opprobre des scribes, qui identifient la maladie avec le péché (Mc 2 : 1-12). Et si Jésus pardonne à la femme adultère, c'est encore pour la même raison (Jn 8 : 1-11) : il oblige les scribes et les Pharisiens qui la dénoncent (en négligeant d'amener avec elle son compagnon masculin !) à regarder en eux-mêmes et à modifier leur rapport à Dieu et à leurs semblables, qu'ils considèrent comme pécheurs.

Au-delà des gestes et des paroles qui ont manifesté la diaconie du Christ parmi les hommes, ce qui les caractérise et ce qui fait leur unité, c'est leur visée d'humanisation et de salut : le rétablissement d'une position juste, telle que voulue par Dieu, dans le tissu des relations qui relie chaque être humain à son Créateur et à ses semblables. Elle conduit à un changement de regard sur soi et sur les autres, elle introduit des valeurs nouvelles, et initie des relations de respect et de service.

A sa suite, l'Église doit veiller à ne pas confondre l'aide et le salut. Se laisser guider par les besoins des pauvres n'est pas suffisant. La pratique diaconale «ne consiste pas à répondre immédiatement à toute situation de détresse, mais à s'interroger sur les valeurs qu'elle met en place, et sur les valeurs qu'elle doit contester».[2] L'Église a en vue la transmission de la grâce et de l'amour de Dieu, ce qui rend une obédience sans recul aux besoins du monde problématique.

L'Église n'a pas à s'approprier les gestes d'aide qu'elle prodigue. Elle doit se garder d'identifier trop vite sa mission

---

[2] Daniel Marguerat, *De geste et de parole*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 60

diaconale avec les besoins des pauvres. Enfin, ses actes caritatifs, comme ceux du Christ, doivent s'inscrire dans un projet global de salut. Autant de raisons d'affirmer que l'entraide fraternelle fait partie de la diaconie de l'Église, mais ne la résume pas.

Le souci des pauvres : déploiements et limites de la diaconie

On a souvent dit : «la diaconie, c'est le souci des pauvres». Après avoir évoqué quelques risques de récupération liés à une compréhension totalisante de l'action caritative, il reste à inverser les termes pour se poser la question : qu'est-ce qui fait du souci des pauvres une authentique diaconie ?

D'abord, il faut définir les mots. Car de la manière dont l'Église considère les «pauvres» dépend sa manière d'intervenir en leur faveur.

Je prendrai le terme dans son sens le plus direct, et le plus large aussi. Est pauvre celui qui souffre de n'importe quelle carence. Le pauvre se trouve dans une situation de faiblesse, de dépendance, d'humiliation, caractérisée par une atteinte à sa liberté et à sa dignité personnelles. Il peut l'être de façon permanente ou provisoire. C'est l'homme dépourvu, qui a besoin d'autrui (de l'homme, de Dieu) pour le soutenir, quel que soit son niveau de vie.

Une telle définition inclut non seulement les carences d'ordre matériel (argent, logement, travail, etc.), mais aussi relationnel. Elle associe les indigents, les marginaux, les éprouvés, les asociaux. Elle a le mérite de n'être pas redevable d'un lieu ou d'un temps donné.

C'est dire d'emblée que les pauvretés sont multiples. Je tiens à éviter la polarisation sur la seule pauvreté matérielle, et les discours bien connus sur le prolétariat ou le Tiers monde. Reconnaître cette multiplicité ne doit pas nous conduire à une déresponsabilisation, mais à une conversion, à un changement de regard sur les pauvres. C'est la première condition d'une diaconie. Les pauvres ont aussi des richesses, et ne sont pas que

«pauvres». A leur contact, nous qui nous croyons riches, aurons peut-être des pauvretés à découvrir.

Jésus, tout en combattant les conséquences aliénantes de la pauvreté, lui confère un statut paradoxal: «Heureux vous les pauvres, vous qui avez faim, vous qui pleurez, car ...» (Lc 6:20-22; voir aussi Mt 19:21). Il traite les riches avec sévérité (Lc 6:24-26; Mt 19:23-24). A la pauvreté subie, résultant de l'injustice et du mépris des hommes, il oppose une pauvreté choisie. Car, en dernier ressort, ce qui fait vivre l'homme et donne sens à son existence, ce ne sont pas les circonstances de sa vie, mais ce qu'il réussit à en faire.

Dire cela ne doit nullement servir à justifier le statu quo, mais seulement à aborder les pauvres avec respect, humilité et tendresse. Le contraire serait de les considérer avec pitié, en les plaignant. Or la pitié cache bien souvent un complexe de culpabilité. L'aide offerte pour remédier à la mauvaise conscience n'est pas digne d'une diaconie.

D'après la tradition spirituelle de l'Ancien Testament, nous sommes tous des «mendiants» de Dieu. Tout ce que nous avons, nous le recevons de Lui, aucun bien ne nous appartient en propre. C'est pourquoi nous sommes appelés à partager ce que nous avons et ce que nous sommes avec nos semblables, particulièrement avec ceux qui sont socialement faibles (les veuves, les orphelins, les étrangers).

Pendant longtemps, l'Église a regardé les pauvres selon la perspective des riches, le superflu des riches équivalant au nécessaire des pauvres. Le bienfaiteur croyant risque fort, dans une telle conception, d'adopter l'attitude d'un père qui assiste un enfant mineur et sans défense: c'est le paternalisme, qui rend, d'une certaine manière, le pauvre encore plus pauvre.

Cette façon d'exercer la diaconie n'est pas non plus évangélique. Jésus n'a jamais abordé les pauvres en les regardant de haut. Il s'est au contraire mis à leur portée, les fréquentant, les reconnaissant comme interlocuteurs, mangeant avec eux, vivant parmi eux (voir par exemple Mt 9:9-11).

C'est une seconde condition pour que l'entraide fraternelle soit authentiquement diaconale: elle est basée sur la reconnais-

sance. Celui qui porte secours est capable de reconnaître en l'autre démuni un frère ou une soeur en humanité, et d'éprouver leurs ressemblances. Il est assez ouvert pour donner, mais aussi pour recevoir. Ensemble, ils se situent à égalité devant Dieu, comme des mendiants.

Le contraire serait d'aborder les pauvres avec condescendance, dans un esprit de supériorité. Il s'agit d'une relation unilatérale, où l'un donne, et l'autre ne peut que recevoir. Il n'y a pas vraiment échange de deux humanités, mutualité entre deux personnes.

Cette notion de reconnaissance, de réciprocité en humanité me permet de formuler d'emblée une troisième condition : l'aide apportée est simple. Dans le fameux texte sur le Jugement dernier, il s'agit de besoins élémentaires : la faim, la soif, l'accueil, le vêtement, le soutien, l'amitié (Mt 25 : 36-37). Les uns sont d'ordre matériel, les autres relationnel. Mais il est intéressant de noter qu'ils sont mis sur le même pied d'urgence vitale concernant leur satisfaction !

Dans la Parabole du Bon Samaritain, que Jésus raconte précisément pour illustrer le commandement d'amour du prochain, il est aussi question d'une aide simple, ponctuelle, mais vitale : le Bon Samaritain ne fait que ce qu'il faut, mais tout ce qu'il faut, pour permettre au moribond de reprendre pied dans la vie, puis il s'en va. L'aide apportée n'institue aucune dépendance (la victime n'a même pas l'occasion de remercier son bienfaiteur !), elle n'empêche pas l'autonomie du receveur. Une véritable diaconie au service des pauvres propose, mais ne s'impose pas. Elle ne cherche pas à se rendre nécessaire.

Le contraire serait d'instituer une relation d'aide à double fond, où le pauvre est mis en situation de dépendance par rapport à son bienfaiteur. A la nécessité de l'aide s'ajoute la nécessité de l'aidant. Celui-ci perpétue dans la durée une relation au-delà du temps du besoin objectif. Cette façon d'aider est plus répandue qu'il n'y paraît ! (en anglais : the need to be needed).

Pour éviter ce piège, il est important de se mettre à l'écoute des pauvres, et de les laisser formuler eux-mêmes leurs besoins.

Jésus a souvent pris le temps d'amener les pauvres à être participants à leur libération, et c'est la quatrième condition: avec l'infirme de zatha (Jn 5:6), avec le lépreux (Mt 8:2), avec l'aveugle assis au bord du chemin (Lc 18:41), avec Marthe et Marie à la mort de leur frère (Jn 11:6, 21-22, 32), avec Jaïrus (Lc 8:41, 50). Quand il voit un besoin, il ne se précipite pas pour y répondre ! Le temps qu'il met à intervenir, même face à un manque pourtant évident, peut sembler étrange. Tout se passe comme s'il voulait laisser un espace, pour laisser à la conscience du manque le temps de se creuser, et au besoin celui de se formuler.

L'aide apportée, pour être vraiment diaconale, vise à restaurer ou à sauvegarder la dignité du pauvre, en lui reconnaissant notamment l'initiative et la liberté de sa demande.

Le contraire serait une aide qui infantilise et pousse le pauvre à endosser un rôle d'assisté. Il se déresponsabilise, demeure passif, et se victimise.

Il y a bien sûr des situations de souffrance telles que la simple formulation du besoin est impossible. Je crois cependant qu'une assistance authentiquement diaconale visera tout autant à soulager la souffrance qu'à permettre à ces personnes de retrouver leur autonomie et leur initiative, par le recouvrement d'une parole qui leur permette de dire «je» et de prendre leur vie en mains. Elle luttera avec elles contre le fatalisme et la soumission.

Enfin, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que pour être diaconal, le souci des pauvres n'est pas fait que de gestes ! C'est la cinquième condition. L'annonce d'un Dieu d'amour est intolérable, et même odieuse, si elle n'est pas accompagnée des gestes d'aide élémentaire qui l'incarnent. A l'inverse, ceux-ci sont vidés de leur contenu transformateur s'ils ne sont pas portés par une Parole qui délivre leur sens.

En Jésus, geste et parole sont intimement liés. Ils sont les deux faces de son service envers les hommes, et se valident mutuellement. Chacune de ses interventions en faveur d'un «manquant», qu'il s'agisse d'un malade, d'un endeuillé, d'un rejeté, renvoie, au-travers de la matérialité du geste, à un au-

delà de sens. Et chacun de ses enseignements se vérifie dans sa manière de vivre.

Geste et parole sont donc inséparables. Pour cette raison, il faut réfuter une théologie des ministères où les pasteurs auraient le ministère de la parole (prédication), et les diacres celui du service (action caritative). Une telle classification n'est pas souhaitable pour le témoignage de l'Église.

La diaconie de l'Église, c'est donc le souci des pauvres en geste et en parole. Le contraire équivaudrait à une simple action sociale, sans portée spirituelle, sans le souffle évangélique qui la caractérise.

Pour que l'action caritative de l'Église soit vraiment diaconale, elle doit s'accompagner d'une conversion du regard porté sur les pauvres, et chercher à découvrir leurs richesses. Elle doit être capable de se reconnaître en eux, les voyant comme des frères et soeurs en humanité. Elle renonce à se rendre nécessaire et demeure simple, visant leur autonomie. Elle les amène à être participants à leur libération, et les aide à devenir les auteurs de leur propre vie. Elle s'enracine dans une Parole qui lui donne sens et la prolonge.

Ce n'est qu'à ces conditions que le souci des pauvres se différenciera vraiment d'une simple action sociale, pour devenir authentiquement une diaconie de l'Église.

Doris PELLA, Lausanne

Au travers de son expérience de femme de pasteur, Doris Pella a pu vivre certains aspects du service dans l'Église. Elle a par la suite entrepris une formation diaconale (3 ans) qui lui a donné l'occasion de réfléchir à la fois à des questions existentielles et à la théologie des ministères. Après des stages à l'aumônerie de l'hôpital universitaire de Lausanne et dans un centre de la Croix-Rouge pour requérants d'asile, elle est actuellement diacre stagiaire en paroisse. Elle se destine surtout à la formation d'adultes et à l'animation de groupes.

Le culte d'une Église baptiste noire aux États–Unis

Henry MOTTU

Etudiant depuis longtemps la théologie noire d'Amérique du Nord, il me semble maintenant que c'est la contribution des Églises baptistes à la **pratique du culte** qui reste la plus significative et, peut–être, la plus durable. Or, cet aspect cultuel de la théologie noire a été relativement peu mis en avant et étudié par les théologiens noirs eux–mêmes, sans doute parce qu'ils se sont méfiés de tout l'aspect émotionnel de leurs propres Églises. Il y a deux raisons à ce silence relatif.

Tout d'abord, les Blancs ont toujours été fascinés par ce côté–là de l'anthropologie noire; mais cette nostalgie d'une sorte de paradis perdu n'a–t–elle pas quelque chose de raciste, dans la mesure où les Blancs (c'est–à–dire nous), évoquant cet aspect imaginaire et sensible, ont tendance à minimiser la volonté d'intelligibilité propre à la théologie noire ? Les Noirs, et c'est là leur principale revendication, réclament le droit de penser. *We have the right to think :* c'est là le premier sens de cette théologie, lointainement issue du *Niagara Movement* du début du siècle, inspiré de l'œuvre de l'économiste et philosophe du pan–africanisme W.E.B. Dubois. Il ne faut donc pas que l'intérêt des interprètes blancs pour le culte noir fasse d'eux des observateurs nostalgiques de l'«âme noire», cherchant inconsciemment par là à compenser leur propre déficit affectif. Combien de fois ne nous est–il pas arrivé d'évoquer les cultes noirs en Amérique ou en Afrique avec une attitude certes admirative, mais ambiguë ? Notre intérêt d'observateurs ne

sacrifierait–il pas à un goût pour l'exotisme, voire à un certain voyeurisme ?

... le service religieux ne redoublerait–il pas l'esclavage réel en un défoulement charismatique limité au dimanche, sans prise sur la réalité quotidienne ?

Mais il n'y a pas que les Blancs. Les penseurs noirs eux-mêmes en sont souvent arrivés à se méfier de ces assemblées effervescentes, dont ils gardaient un souvenir d'enfance à la fois heureux et discutable. Martin Luther King lui–même s'est longtemps distancié de cet aspect «enthousiaste» et pneumatique, car il voyait bien que le culte baptiste incarnait aussi, à côté de ses aspects positifs, toute l'aliénation civile et sociale des Noirs. Mais ce fut James Baldwin avant tout qui refusa de céder à ce chantage religieux, et ce fut lui qui, le premier, critiqua sévèrement ces assemblées. «Libérés le dimanche» : tel est le sous–titre que le théologien français Bruno Chenu a consacré au service religieux noir;[1] mais ces pages, au demeurant excellentes, posent toute la question de... la semaine. Le culte noir ne serait–il pas quelque chose comme un exutoire, une secrète revanche sur l'aliénation sociale ? Du coup le service religieux ne redoublerait–il pas l'esclavage réel en un défoulement charismatique limité au dimanche, sans prise sur la réalité quotidienne ? Ce vif sentiment de se faire gruger par les **prêcheurs** a été justement ressenti par James Baldwin, sentiment que tout intellectuel noir partage peu ou prou. Certes, Baldwin a su décrire dans son livre célèbre *La prochaine fois le feu* l'exaltation communautaire du culte noir, en des pages magnifiques dont voici un passage:

---

[1] Bruno CHENU, *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs américains*. Paris, Le Centurion, 1977, pp. 143-178

Rien ne m'émeut tout à fait autant que cette masse de visages de nuances diverses, las mais mystérieusement triomphants et transfigurés et parlant, des abysses, d'un visible, tangible, constant désespoir, de la bonté du Seigneur.

«Aucun spectacle ne vaut pour moi celui des justes en train de se réjouir, des pécheurs en train de se lamenter, des joueurs de tambourins de rivaliser de rapidité, aucune musique ne vaut celle de toutes ces voix chantant à l'unisson les louanges du Seigneur. Encore aujourd'hui, rien ne m'émeut tout à fait autant que cette masse de visages de nuances diverses, las mais mystérieusement triomphants et transfigurés et parlant, des abysses, d'un visible, tangible, constant désespoir, de la bonté du Seigneur. Jamais je n'ai rien vu de comparable à l'élan, à la passion qui parfois, soudainement, remplit une église, la faisant, ainsi qu'en témoignent Leadbelly et tant d'autres, tanguer, au sens propre du terme. Rien de ce qui a pu m'arriver depuis n'a égalé la puissance et la gloire que j'éprouvais parfois au milieu d'un sermon quand je savais que vraiment, d'une façon ou d'une autre, par quelque miracle, je transmettais véritablement, comme ils disaient, «la Parole», quand l'Église et moi ne faisions qu'un. Leur douleur et leur joie étaient miennes et les miennes leurs. Ils me livraient les leurs, je leur livrais les miennes et leurs cris de "Amen" "Allelluia" "Oui Seigneur" "Loué soit son nom" "Prêche mon frère", soutenaient et cinglaient mes soli jusqu'à ce que nous soyons devenus tous égaux, trempés de sueur, chantant et dansant dans l'angoisse et l'exaltation au pied de l'autel.»[2]

Mais il ne faut pas oublier les reproches fondamentaux que le même Baldwin a adressé à ces Églises, surtout en milieu urbain, quand le musulman noir Elijah Muhammad, bientôt suivi par Malcolm X, tous deux fils d'un pasteur baptiste,

[2] James BALDWIN, cité par B. Chenu, *op. cit.;* p. 151

incitèrent les Noirs des ghettos dans les années 60 à prendre enfin leur destin en main : «Elijah Muhammad a accompli ce que des générations d'assistantes sociales, des kyrielles de comités, d'arrêtés, de rapports, d'habitations à loyers modérés, de terrains de jeux n'ont pu faire. Il a guéri et réhabilité des alcooliques et des drogués, a transformé des gens qui sortaient de prison et qui n'y retournent pas, a rendu les hommes chastes et les femmes vertueuses et a doté les uns comme les autres d'une fierté et d'une sérénité qui les entourent comme une lumière surnaturelle. Il a réussi précisément là où notre Église a échoué de façon si spectaculaire.»[3] Et tout le mouvement du pouvoir noir des années 60–70 aura précisément pour but d'en finir avec le thème d'une libération seulement spirituelle et religieuse, et d'appliquer la libération au domaine social et politique. Les œuvres de Gayraud Wilmore, de James Cone, de Cornell West ne se comprennent que sur cet arrière–fond critique.

Et pourtant, les interprètes noirs se sont tournés dans un second temps vers l'étude du déchiffrement du langage cultuel et en particulier des fameux *Spirituals* et de la musique des *Gospels*.[4] Cet aspect culturel et cultuel est ce qui d'ailleurs définit la seconde phase de la théologie noire de la libération, plus tournée vers les implications anthropologiques et culturelles de l'existence noire. Or, cette existence ne peut se concevoir, même lorsque la personne se trouve être peu ou non pratiquante, en dehors de cette matrice de la culture noire qu'est et demeure le culte baptiste. La théologie noire est inconcevable sans l'Église noire. D'où une attention renouvelée à ce type si

---

[3] James BALDWIN, *La prochaine fois le feu*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 70-71, cité par B. CHENU, *op. cit.*, p. 208

[4] Cf James CONE, *The Spirituals and the Blues*, New York, Seabury Press, 1972, ainsi que les nombreuses références à ce langage cultuel dans son livre traduit en français : *La noirceur de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1990

particulier de rassemblement, de proclamation et de louange qui porte le culte baptiste afro–américain.

Examinons maintenant les principaux moments de ce culte. Pour ce faire, je vais puiser dans mes souvenirs et mes notes personnelles, prises lors d'un séjour à New York en mars-avril 1988. J'eus le privilège d'assister – ou plutôt : de participer – deux fois au culte du dimanche de la *Canaan Baptist Church of Christ* à Harlem, dont le pasteur est Wyatt Tee Walker, ancien collaborateur de Martin Luther King. Je vais d'abord essayer de décrire le plus exactement possible ces deux services, à titre de documentation, sans évaluation, reprenant presque littéralement mes notes de l'époque. Je ferai en conclusion quelques remarques d'ordre théologique et pratique.

Culte du dimanche des Rameaux, 27 mars 1988

La *Canaan Baptist Church of Christ*, Église uniquement noire, est ce que les Américains appellent une *storefront Church*, typique des grandes villes, c'est–à–dire dans ce cas particulier une ancienne salle de cinéma ou de théâtre (?), transformée en Église et située sur la 116ème rue de Harlem, côté Ouest. L'Église est composée d'une entrée assez spacieuse, avec des bureaux, puis d'une immense salle en gradins au rez–de–chaussée, avec un balcon au premier étage. Il doit y avoir entre 800 et 1000 personnes. Comité d'accueil, beaucoup d'anciens et de femmes vous disent bonjour et vous parlent. Un étudiant noir de l'*Union Theological Seminary* m'introduit. On vous donne un éventail sur lequel figure la photo de King, car il va faire chaud ! Les anciens prennent d'abord la parole, prient et introduisent. Puis quelques paroissiennes font le récit de leurs visites au domicile de telle ou telle personne malade appartenant à la communauté. Le pasteur Walker, qui ressemble un peu à Malcolm X avec sa petite barbe, est très politisé : il commence par célébrer la victoire de Jesse Jackson le jour

précédent dans le Michigan ![5] Contact immédiat, même sur ce plan politique, avec les gens. Puis, comme c'est le dimanche des Rameaux, Walker baptise par immersion les nouveaux convertis dans une piscine située au centre, à l'arrière–plan de l'ancienne scène. Aucun texte explicatif; il ne mentionne que le baptême de Jésus par Jean–Baptiste, disant par cœur Marc 1, 4–11. Il ne tient en main aucun livre liturgique, et insiste surtout sur les conséquences éthiques du baptême de conversion. Durant la liturgie, le pasteur n'est pas du tout au centre; ce sont les choristes qui mènent la liturgie, en particulier le chef du choeur. Une soliste noire chante : quelle beauté ! On a l'impression d'une grande **maîtrise** : les gens ont dû apprendre ces chants et ces paroles par cœur dès leur enfance. Toute l'assemblée vibre : grande souplesse des gens, qui parfois se lèvent. Il y a comme une houle, une mer. Pas de papier ou d'"ordre du culte" écrit. Puis vient la prédication, axée sur Matthieu 21, 1–11 : «l'expérience du dimanche des Rameaux». Walker insiste sur le fait que les gens de Jérusalem ont pris ce qu'ils avaient sous la main : des branches. Ils ont pris «ce qu'ils avaient de meilleur en eux» pour l'offrir à Jésus, comme les bergers. Ils lui apportent des branches, des rameaux, non pas des présents hors de prix comme le font les rois ou les présidents. «Chacun peut apporter au Christ ce qu'il y a de meilleur en lui, même sans éducation, même sans pouvoir». Il joue sur l'expression répétée : ils lui apportèrent... Il souligne aussi la pauvreté de Jésus, qui entre à Jérusalem assis sur un ânon. A nouveau, il oppose Jésus aux puissants de ce monde. C'est une prédication relativement courte, très biblique; Walker **raconte** le texte et semble plutôt "retenir" la communauté, car quelques

[5] Au printemps 1988, les élections primaires eurent lieu dans le parti démocrate. Ce sera finalement le sénateur Dukakis qui l'emportera, mais il sera battu la même année par le républicain G. Bush lors de l'élection présidentielle de novembre.

personnes ont commencé à se lever, crier et danser[6]. Le prédicateur est constamment porté par les "oui", les "Amen", les "Dis–le", les "Dis–le à nouveau" de la foule. Le contenu de la prédication est entièrement biblique. A la fin, on offre à chacun un rameau, élément symbolique. L'impression générale est qu'on a affaire à une Église très engagée socialement, où l'éducation des pauvres, les possibilités d'encadrement que leur offre l'Église, la solidarité financière, le travail social jouent un grand rôle. L'élément artistique (le choeur) est au premier plan. Sentiment d'une grande force collective en pleine activité.[7] A la fin du culte, qui aura duré au moins deux heures, Walker m'invite dans son bureau et nous parlons de divers problèmes, notamment sociaux, à Harlem. Il me donne sa petite brochure : *The Soul of Black Worship*.[8]

Culte du 17 avril 1988

Accompagné cette fois de James Cone, nous arrivons en taxi à l'Église vers 10 h 30. Le culte va durer très exactement jusqu'à 13 h 45, 3 heures ! Nous entrons avec une cohorte de diacres, anciens, pasteurs et choristes. Ce qui me frappe, plus encore que la première fois, c'est le **mouvement** de l'assemblée. Les gens vont et viennent, bougent beaucoup. Cone,

---

[6] J'ai pensé à ce moment à la célèbre remarque de l'ethnologue Alfred Métraux : le prédicateur est celui qui «empêche le dieu d'aller trop loin».

[7] Cf Kenneth CLARK, *Ghetto noir*, trad. fr. (Petite Bibliothèque Payot), Paris, Laffont, 1966, «Le pouvoir des églises», pp. 234-242 et «Action sociale et guides religieux», pp. 243-247.

[8] Dédiée à la mémoire de M.-L. KING, «Prince talentueux de l'Église noire» (!), comprenant 3 chapitres : 1. Prêcher : le coeur du culte noir; 2. Prier : la force du culte noir; 3. Chanter : la joie du culte noir» [New York, 1984].

appelé sur le podium par Walker, discute avec lui, très détendu. Ils partent même un moment ensemble (pour aller boire un café ? !). On nous fait faire le tour des bancs, les gens se saluent, s'embrassent. Peut–être cela vient–il du thème de ce matin, qui est, si j'ai bien compris, un culte d'offrande. Cone me dira après le culte qu'ils "font" 20.000 dollars par dimanche ! L'Église compte 57 salariés, pour le travail parmi les jeunes, la cure d'âme, le centre scolaire, les choeurs (il y en a six !), le logement, les finances, la lutte contre la drogue, etc. Il y a également trois pasteurs associés. Ce genre d'Église est une véritable institution. D'autre part, je suis frappé de constater que, durant toute la liturgie, de nombreuses personnes **différentes** prennent la parole : tel diacre, tel ancien, telle dame font à tour de rôle une prière enflammée pour "chauffer" l'assemblée. Deux jeunes filles apportent leur offrande; deux garçons se présentent et disent à quoi va servir, dans leur secteur, les dons de la paroisse, etc.

Walker parle à nouveau des élections. Mardi prochain aura lieu la primaire de New York. Il se dit sûr que Jesse Jackson sera président ! «Vous savez pour qui vous devez voter...» Tout le monde rit. Il poursuit par des communications assez longues : c'est le "Pastor's statement", accompagné de paroles de bienvenue. Il donne beaucoup de noms, des nouvelles de telle famille, de son fils en prison. Il présente les visiteurs et James Cone, en particulier, «le premier théologien noir mondialement connu», qu'il appelle même le «Jesse Jackson de la théologie noire» ! Bien qu'il vienne de l'Arkansas, Cone est manifestement chez lui (je le verrai néanmoins prendre des notes, comme moi !). Beaucoup de chapeaux, bleus, rouges, jaunes, verts, violets, même un turban blanc magnifique : bourgeoisie noire ? On se sent un peu en Afrique. Le Credo, les répons, les chants, les prières sont tous chantés ou prononcés par cœur, à l'exception d'un ou deux chants "revivalistes" choisis dans un Psautier. A deux reprises, tous chantent face à la croix, y compris le choeur et les pasteurs, qui se sont retournés. Cone me dit que dès l'enfance on apprend et fait apprendre. Tout est **appris** et, contrairement à ce que croient nombre d'observateurs blancs, presque rien n'est laissé au hasard, à l'improvisation.

Puis le prédicateur invité, présenté par Walker, le Révérend Dexter Wise, de la *Shiloh Baptist Church,* à Colombus, dans l'Ohio, prend la parole. Il prêche sur Matthieu 6, 25–34, le passage du Sermon sur la Montagne relatif aux soucis : «Ne vous inquiétez pas pour votre vie...» (Il y a des Bibles dans les bancs, les gens y suivent la lecture faite par l'un des pasteurs). Wise prêche à la manière typique des Baptistes noirs, plus que Walker lui–même. Il reprend certains mots ou certaines phrases, les répétant en ajoutant tel sens; par exemple : *I wish I had...* Je souhaiterais avoir... une baguette magique pour... n'avoir plus de soucis ! Il a commencé très lentement, tournant autour du pot, s'excusant de n'être pas à la hauteur, avouant sa peur de prêcher devant Walker et Cone. Il n'a pas de doctorat comme ces Messieurs les professeurs... Il brode autour du mot «worry», souci. Quand vous décollez en avion, par exemple. Mais à quoi cela vous sert–il ? Le pilote fera bien les choses sans son souci à lui, Dexter ! Et puis *what if,* qu'arriverait–il si je ne me faisais plus de soucis ? Il reprend un mot–clef ou une expression typée et pousse de plus en plus sa voix. «Amen ! Prêche ! Hum...», crie l'assemblée. Les gens commencent à crier, se lever, élever les bras. Il en vient à l'un des soucis majeurs qui préoccupent les paroissiens : le sida. Il affirme : le sida n'est pas une maladie honteuse. Il distingue entre maladie physique et «maladie de l'âme»; celle–ci, seul Jésus peut la guérir. Il oppose alors le «Je pense, je pense que je ne pourrai pas guérir,etc.» à la confession de foi : «Dieu peut, *God can...* » Il commence à "partir" lui–même : sa voix vibre étrangement, ses bras tremblent. Dieu va venir... *He will, he will.* Le prédicateur approche de la transe (?).

A cet instant, Walker s'approche tranquillement. Sans un mot, sans un geste, il descend quelques marches à droite du prédicateur et lui fait sentir que ça suffit. Celui–ci a compris et termine. Tout le monde est maintenant debout. Walker est en train de gérer le retour de la transe à la réalité. Il préside "l'invitation à suivre Jésus", moment traditionnel où les Baptistes ont coutume de présenter les personnes qui ont demandé à être baptisées. Elles s'avancent. Walker fait la

bénédiction. Tout va vite maintenant. C'est fini. On se serre la main. Beaucoup de gens pleurent. Les diacres et les anciens s'occupent des personnes les plus démunies ou désespérées. Walker me dit au revoir et, dans un clin d'œil, ajoute malicieusement: «Merci d'avoir fait "descendre" Jim Cone jusqu'à nous !»[9]

Remarques théologiques

En guise de conclusion, je ferai trois remarques.

J'estime que la force du culte noir vient précisément de sa puissante structuration.

1. Contrairement à l'impression que risqueraient de donner aux lecteurs les quelques notes personnelles que j'ai prises, le culte baptiste noir est extrêmement **structuré**. Son déroulement est beaucoup plus précis et traditionnel que l'observateur blanc pourrait le penser. Son effervescence (bras levés, cris, mouvements, etc.) ne doit pas cacher le fait qu'il s'agit ici d'un "ordre" appris, donc conventionnel. Son déroulement classique est le suivant: baptême par immersion, s'il y a lieu; appel à la louange; hymne initial; prière (demande de l'Esprit Saint); chants; offrandes et personnes qui se présentent à la communauté; annonces des pasteurs et nouvelles des uns et des autres; credo; lectures bibliques; prière devant l'autel; chants; sermon; invitation à suivre Jésus (*Invitation to Discipleship*); rappel des membres malades, absents, endeuillés, prisonniers, etc.; bénédiction. Le sermon peut culminer, comme c'est souvent le cas chez Martin Luther King, sur une vision: «J'ai vu l'éclair»,

---

[9] Allusion à la colline des *Morningside Heights*, que l'on voit d'en bas, depuis Harlem, et où se trouve l'Université de Columbia, l'*Union Theological Seminary*, et la *Riverside Church*, une grande Église, "intégrée".

ou : «Mes yeux ont vu la gloire de la venue du Seigneur», ou encore : «Dieu m'a frappé», mais cela n'est pas automatique. Les chants du choeur, dont les *Spirituals*, sont tous des chants traditionnels. Même les exclamations de la foule sont convenues. J'estime que la force du culte noir vient précisément de sa puissante structuration. Ce qui nous semble "naturel" relève en réalité d'un long apprentissage, de toute une **culture**.

La caractéristique principale de cette piété est qu'elle met en scène le corps, le mouvement et le geste, autour de la Parole biblique, qui est la source de leur structuration.

2. On a souvent évoqué, à propos du culte noir, l'importance de l'Esprit et de la pneumatologie. On a cité et répété la formule : «Les Blancs ont le Livre; nous, nous avons l'Esprit».[10] On a parlé d'un «Esprit effervescent» qui s'emparerait des fidèles, comme dans le culte pentecôtiste, au demeurant beaucoup plus récent. Je me permets néanmoins de nuancer ces vues car il est inexact, en effet, de considérer cet appel à l'Esprit comme le centre du culte baptiste noir. Celui–ci n'est pas "charismatique", au sens que nous donnons à cette désignation. Il me paraît être essentiellement **biblique**, voire bibliciste, en ce sens que la **lettre** de la Bible y est mise au premier plan; c'est elle qui est sans cesse explicitée et interprétée. Qu'on pense à la pratique du baptême de conversion par exemple.[11] Certes, la forme du culte est très reviva-

[10] Cité par James CONE, «Black Worship : A Historical-Theological Interpretation», p. 138 (129-141) in : *Speaking the Truth*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, ainsi que B. CHENU, *op. cit.*, p. 150.

[11] Je m'interroge sur les raisons de la marginalité de la Sainte Cène dans le culte noir. Des recherches devraient être faites à ce sujet. Alors que l'hymnologie noire est souvent inspirée par le baptême, je n'ai pratiquement rien trouvé de semblable sur la Cène. Pourquoi ?

liste, mais son contenu demeure biblique, et le lien entre les Ecritures et l'Esprit qui nous permet de les comprendre est central. La caractéristique principale de cette piété est qu'elle met en scène le corps, le mouvement et le geste, autour de la Parole biblique, qui est la source de leur structuration. Chez les Noirs, la lettre respire. Elle n'est pas comme emprisonnée dans le seul intellect. Elle est totale. Mais l'aspiration des croyants à comprendre ce qu'ils entendent et ce qu'ils voient (car la communauté doit "voir" ce que le prédicateur "voit") est certainement plus prégnante qu'on ne l'a dit, justement en pensant à un pasteur tel que Walker.[12]

la force de ce type de culte provient de ce qu'il symbolise l'ensemble des actions menées pendant la semaine par les croyants et les responsables de la communauté.

3. Enfin, la force de ce type de culte provient de ce qu'il symbolise l'ensemble des actions menées pendant la semaine par les croyants et les responsables de la communauté. Les membres absents, endeuillés, emprisonnés, les victimes de la drogue sont sans cesse devant les yeux des participants. Les actions sociales, éducatives, caritatives sont menées en corrélation avec le culte et vice versa. Ainsi, ce rassemblement est-il si impressionnant parce qu'il est une action symbolique commune, une protestation sociale et une célébration de ce qui est fait par ailleurs par tous les membres de l'Église au profit de la "communauté" civile toute entière, en l'occurrence de Harlem.

Célébration apprise et fortement structurée, attention continue à la lettre des Ecritures, action symbolique et diaconale : telles

[12] Cf le libellé du bulletin du service dominical : «La combinaison d'une belle musique et d'une prédication puissante produit une expérience cultuelle qui est à la fois *intellectuellement stimulante* et émotionnellement satisfaisante.»

sont les caractéristiques de ce culte qui n'appartient qu'aux Noirs.

Cela dit, pouvons–nous en tant qu'Européens blancs nous en inspirer? Une chose est certaine: rien ne serait pire que d'imiter les Noirs; bien que beaucoup croient pouvoir compenser l'intellectualisme bien connu de nos cultes traditionnels par un surplus d'expressions dite "charismatiques" ou autres, je ne pense pas que cette voie soit la bonne. Il nous faut, au contraire, réfléchir à un certain nombre d'aspects plus modestes, tels que: apprendre et faire apprendre par cœur, **par le cœur**, les grands textes fondamentaux des Ecritures et de notre tradition religieuse et culturelle; réviser totalement notre propre hymnologie, mais sans voler à la tradition noire ses *Spirituals* (il y a quelque chose d'artificiel à les entendre chanter par les Blancs); faire en sorte que nos prédications soient réellement une Parole vive et autre chose pour les auditeurs qu'une prise de somnifère; relier enfin nos cultes à des actions prophétiques dont le monde a tant besoin. C'est ainsi que notre culte pourrait retrouver sa relation avec notre propre **culture**, et redevenir une source d'inspiration pour la pensée et l'action.

Henry MOTTU

Henry MOTTU est actuellement professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie de l'Université de Genève. Après ses études de théologie aux universités de Bâle, Göttingen et Paris, il a obtenu un doctorat en théologie à l'Université de Genève. De 1970 à 1972 et de 1976 à 1977, il a séjourné aux USA, où il a enseigné la philosophie de la religion. Ensuite il a été pasteur à la paroisse et au Centre de rencontres de Cartigny (Genève). Parallèlement, il a enseigné à l'Atelier Oecuménique de Théologie, dont il a été le co-directeur jusqu'en 1988.

DE LA CULPABILITÉ A LA JOIE
Réflexions à partir d'un voyage en Afrique

Michel KOCHER

Ces lignes au ton abrupt, direct, provocant, ne visent pas à être autre chose qu'un condensé d'impressions, de réactions à vif,... à approfondir, à nuancer, à compléter dans le calme, la fraîcheur et la sérénité d'un bureau européen.

Lieux :	*(Nairobi–Kenya), Kigali–Rwanda, Kinshasa–Zaïre*
Dates :	*18.11–4.12.1990*
Objectifs :	*reportages pour la Radio Suisse Romande (Service protestant)*
Auteur :	*Michel Kocher, pasteur, journaliste rp, 32 ans*
Antécédents :	*voyages au Cameroun en 1988, en Amérique Centrale en 1989*

La culpabilité et ses fruits

Quand il se rend en Afrique, l'Européen prend dans ses bagages un appareil photographique, un certificat de vaccination mais aussi, bien caché dans le double-fond de sa valise, une dose substantielle de culpabilité. Souvent elle n'est ni explicitée, ni même consciente. Toujours elle se greffe et s'articule autour de l'un des pôles suivants : colonialisme, exploitation économique, complexe culturel. Nul doute : la situation présente

de l'Afrique vient renforcer cette culpabilité. Ce que j'ai vu est alarmant : au Zaïre comme au Rwanda, la famine guette des milliers[1] d'êtres qui ne pourront survivre que grâce à notre soutien massif et prompt ! Nos multinationales manipulent avec discrétion mais efficacité les économies de ces pays par dirigeants noirs corrompus interposés. A cela s'ajoute l'art consommé des africains de la première génération décolonisée – ceux qui sont encore aux commandes – à jouer sur cette culpabilité latente pour stimuler les ressorts de l'aide internationale.

Si j'ai bien compris mon catéchisme protestant, Jésus-Christ est venu pour nous annoncer le pardon de nos fautes et nous ouvrir le chemin d'un agir libre et réconcilié avec le prochain. Il n'a pas occulté notre culpabilité, réelle, mais nous a offert, en sa vie, un autre ressort de pensée et d'action. Saint Paul l'a formulé dans la doctrine de la justification par la foi. Assurément il est difficile de voyager en Afrique en se nourrissant de ce pain-là – même avec des chrétiens comme vis-à-vis ! Et pourtant il me semble indispensable d'en vivre, ici comme là-bas. Car la culpabilité ne produit ni fruit sain ni fruit mûr.

En Afrique j'ai observé quelques-uns de ces fruits pourris. L'aide internationale, résultat de nos bouffées de culpabilité, orchestrée par médias interposés, a grand peine à être acheminée à ses destinataires réels. Soit elle pourrit littéralement dans des containers soit elle «pourrit» une clique de fonctionnaires et de «pique-assiettes», y compris dans les Églises. Ce qui arrive en fin de compte aux nécessiteux n'est de loin pas négligeable, Dieu merci, mais trop faible par rapport à ce qui a été donné. Savez-vous par exemple que le Zaïre exige une taxe d'entrée, en devises fortes, équivalant à 16 % de la valeur des dons envoyés ? Est-ce bien juste, sans compter que c'est contraire aux promesses faites en leur temps ?

---

[1] Les grandes oeuvres d'entraide mondiales, au moment où je rédige ces lignes, annoncent une famine pour près de 20 millions d'Africains !

De retour en Europe je perçois plus distinctement les fruits verts et acides de la culpabilité. Pour le journaliste que je suis, ce sont les coups de coeur et les coups de gueule qui ne sont pas prolongés d'enquêtes en profondeur, de réel «suivi» des dossiers; c'est le désintérêt, voir l'ignorance de la situation d'un continent où nos responsabilités historiques sont immenses, où le travail d'investigation est plus difficile qu'ailleurs, où les stratèges de la géopolitique ne braquent pas leurs projecteurs, où les frontières du bien et du mal ne sont pas simples à établir.

Les fruits trop verts de la culpabilité s'observent aussi dans le sérail de l'activisme chrétien, tiers-mondiste ou non, où la générosité côtoie gaîment la naïveté. Un voyage dans un pays comme celui de Mobutu, vous aide à comprendre pourquoi les Zaïrois fuient leur pays et se présentent en masse à nos centres d'asile. Une toute petite minorité, bien réelle, fuit la prison et la torture; une immense majorité fuit la pauvreté, des conditions de vie déplorables et un avenir totalement bouché. Comment le leur reprocher!

La culpabilité étouffe la lucidité, une valeur essentielle de notre héritage protestant. La lucidité voudrait que nos Églises mettent autant d'énergie et de ténacité à accueillir des réfugiés, à condamner l'apartheid et à souhaiter des sanctions contre Prétoria qu'à condamner Mobutu, réclamer une suspension des soutiens à son régime, visiter et soutenir les Africains qui ont le courage de rester chez eux alors qu'ils pourraient trouver des «combines» (un coup de chapeau tout spécial à ceux qui restent alors qu'ils ont goûté au niveau de vie occidental pendant leurs études). En conclusion et en une phrase: *la culpabilité n'est pas un bon moteur pour agir dans le Tiers monde,* particulièrement pas pour une génération comme la mienne qui n'a pas vécu la décolonisation. Il est urgent de trouver d'autres ressorts relationnels qui intègrent la dimension essentielle de l'*intérêt...*[2]

---

[2] A comprendre au sens large: intérêt économique, relationnel, culturel...

réciproque. Mais cette fois il ne s'agit pas de faire l'impasse sur l'intérêt des peuples africains.

La joie et son sens

Ne s'y rendant pas pour faire des affaires, quels intérêts le chrétien occidental peut-il trouver à «aider» les africains? L'exotisme, le goût de l'aventure? Ce peut être vrai pour les touristes ou les inconditionnels du Paris-Dakar mais pas pour ceux qui veulent se mettre au service d'une logique africaine. Quand l'aventure se résume à déjouer les pièges tendus par des fonctionnaires mal payés et que l'exotisme se réduit au climat tropical, aux coupures de téléphone et autres *matabiches* déguisés, à l'eau doublement filtrée, il n'y a pas de quoi fasciner un Européen, même un envoyé missionnaire!

L'intérêt qu'il peut trouver est néanmoins réel même s'il est difficile à quantifier et à formuler. Et pour cause; j'ai perçu là-bas ce qu'ici nous sommes bien en peine de trouver: de la joie, profonde, vraie, souvent exubérante, toujours incarnée. Ce n'est pas la joie que nos professionnels des variétés ou de l'enthousiasme religieux savent produire ou «fabriquer» ici, mais celle qui naît dans un contexte, parfois indicible, d'indigence, de maladie, d'oppression politique. Cette joie n'est pas *fruit* d'une cause, passagère et intérieure, mais *origine* d'une vie, quotidienne et intérieure. C'est une joie qui a un sens, le plus fort que l'on puisse concevoir: rendre demain possible, lui donner un nom.

Les manifestations de cette joie sont multiformes, souvent désordonnées mais toujours créatives. Elles vont de divers pratiques de prières pour la guérison, à l'éclosion de dizaines de nouvelles Églises, en passant par une expressivité liturgique, musicale, chorégraphique étonnante. Tout cela n'est pas une fin à rechercher en soi mais représente un intérêt réel pour notre christianisme vivant en régime sécularisé. Certes le profit que nous tirons de la découverte en profondeur de cet univers n'est pas de l'ordre de la reproduction de schèmes africains en

tradition occidentale. La joie n'est d'ailleurs pas un produit d'exportation. Heureusement !

L'intérêt vient du fait que cet univers forme un regard holistique sur l'humain, établit une nouvelle échelle des valeurs, fait naître des priorités, indique le sens du «Sens». Ce sens n'équivaut pas au «Sens» dont nos linguistes, philosophes, théologiens, sociologues et autres sémioticiens reconstruisent le fonctionnement dans leur cabinet de travail. Ce sens ne pointe pas vers une théorie ou un modèle de la réalité, de sa complexité, mais vers une immersion dans une réalité : celle de la vie, à recevoir, à protéger, à construire, à sauver.

Pour le paroissien, le théologien ou le journaliste que je suis, les chrétiens d'Afrique – comme ceux du Tiers monde – me donnent accès à de grandes richesses. Le paroissien découvre que le «Sens» de la communauté chrétienne n'est autre que celui du partage d'espérance et de la gestion des angoisses et des peines quotidiennes. Le théologien s'aperçoit que le «Sens» de la Parole biblique naît autant de l'exégèse des textes que de celle des conditions de vie ou de survie du prochain. Le journaliste voit se dessiner clairement le fait que le «Sens» de l'information n'est ni celui de son aura personnelle, ni l'augmentation du tirage ou du taux d'écoute, mais la formation d'une opinion publique libre et ouverte. Pour conclure disons que *la force du christianisme africain est d'être porteur d'une parole dont le sens s'impose de lui-même aux croyants,* celui de l'espérance... dans un horizon décidément très sombre.

Michel KOCHER

Deux articles de Michel Kocher ont déjà paru dans *Perspectives Missionnaires* : «Réflexion sur le dialogue interculturel en chrétienté» (n° 8) et «Quel renouveau chercher aujourd'hui ?» (n° 9)

Revue de livres

Klauspeter Blaser, avec la collaboration de Denis Maffli

Le conflit Nord-Sud en théologie

Lausanne, Editions du Soc, 1990, 100p.

En Europe les Eglises se vident alors que, dans le Tiers monde, elles croissent parfois d'une manière spectaculaire. A l'origine de ce transfert du Nord au Sud, on trouve le mouvement missionnaire moderne, lui-même étroitement lié à l'expansion européenne. Or, dans ce transfert, la foi chrétienne prend des visages multiples. L'Occident et ses Eglises sortent parfois un peu ébranlés de cette confrontation. Vivre dans la diversité devient une condition fondamentale permettant d'évier une rupture douloureuse. Le christianisme et la théologie en particulier ont donc eux aussi leur conflit Nord-Sud.

Comment ce conflit s'est-il mis en place, comment le gérer? A quoi ressemble le message d'un christianisme qui ne se laisse plus cantonner dans une seule culture, celle de l'Occident?

Autant de questions auxquelles Klauspeter Blaser, professeur de théologie aux Universités de Lausanne et de Bâle, tente d'apporter quelques éléments de réflexion et de réponse.

Au cours des sept chapitres de ce livre, nous verrons de quelle manière, parfois ambiguë, la mission chrétienne accompagnera, dès le 14e siècle, l'expansion européenne; comment le protestantisme, à partir du 18e, se lancera dans l'aventure missionnaire; quelle sera la place de la mission dans le déclin du colonialisme, l'accession aux indépendances et l'émancipation du Tiers monde.

Puis l'auteur nous donnera un aperçu de la manière dont des peuples de cultures différentes ont intégré le christianisme, faisant «l'apprentissage de la liberté chrétienne avec ce qu'elle comporte de risques et d'audace» en Afrique. En Amérique latine, le message devient une prière active demandant à Dieu de prendre le parti des souffrants et des opprimés.

Au long de ce cheminement, une constante : le message toujours libérateur de l'Evangile, l'annonce d'un Dieu qui ne se laisse accaparer par personne tout en prenant parti pour les exclus.

*

André Karamaga

L'Evangile en Afrique. Ruptures et continuité.

Yens-sur-Morges : Cabedita, coll. Archives vivantes, 1990, 300 p.
Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne sous le titre *Evangile et culture – Ruptures et continuité – Point de vue d'un africain*

Dans ce livre, André Karamaga aborde un thème des plus cruciaux pour la vie de l'Eglise universelle et en particulier pour celle de l'Afrique : un Africain peut-il devenir chrétien et rester africain ? Existe-t-il un terrain commun entre les cultures et religions africaines et le christianisme ou bien sont-ils inconciliables ? Telles sont les questions délicates auxquelles cet ouvrage se propose de répondre.

Lorsqu'il parle de sa culture, l'auteur ne se réfère nullement à un musée : il cherche au contraire à intégrer la situation actuelle d'humiliation et de misère qui met en péril le tissu des relations sociales si chères aux Africains. Loin d'être une menace de plus, la foi chrétienne, telle que l'auteur la conçoit, rencontre l'identité africaine autour du concept de «l'harmonie relationnelle». Elle permet entre autres d'élargir les rapports entre les hommes et la relation qu'ils ont avec Dieu.

Ainsi donc, la présence de l'Evangile dans la culture africaine lui ouvre la possibilité d'une nouvelle identité non aliénée.

Les atouts de cet ouvrage sont nombreux. Il allie avantageusement une recherche de type occidental à une approche solidaire du contexte africain. Il introduit de plus un ton nouveau dans les débats au sein des théologiens africains et peut-être une voix nouvelle dans le dialogue interculturel entre le Nord et le Sud.

Klauspeter Blaser

*

Jean-François Collange

Théologie des droits de l'homme

Paris, Le Cerf, coll. «Recherches morales – Synthèses», 1989, 363 p.

Comme il l'indique en introduction, l'auteur présente une approche chrétienne des Droits de l'homme, se méfiant de toute tentative de récupération, invoquant la parabole de l'homme qui veut bâtir une tour et qui commence par s'asseoir pour calculer la dépense. Prudence donc, mais aussi courage du théologien qui va tenter d'articuler un discours théologique sur les trois générations de ces Droits qui se sont succédés depuis 240 années: la première génération est celle des droits d'ordre civil et politique, la seconde celle des droits économiques et sociaux, la dernière, depuis la dernière guerre mondiale, celle de l'organisation des nations. D'où les trois parties de l'ouvrage:

1.– «Au commencement»: Etudiant la généalogie des Droits de la première génération d'après les textes des «Bills of Rights», de la Révolution française mais aussi des Nations Unies de 1948, l'auteur montre bien qu'ils fonctionnent dans des contextes historiques et des réalités sociales différentes. Les Américains sont plus sensibles à la réalité du «covenant» c'est-à-dire de l'alliance qui unit les partenaires d'un conflit d'indépendance, les Français fondent leur idéal démocratique sur le contrat social issu de Rousseau. L'articulation théologique se fait alors par une remontée à la théologie biblique de la Création: dire le droit de Dieu, dans une parole créatrice, c'est aussi dire les droits de la création en termes de promesse, d'alliance, de loi et de libération.

2.– «La parole incarnée»: Avant de proposer une christologie qui puisse dire «la droiture du droit» à propos de la deuxième génération des Droits économiques et sociaux, l'auteur, inversant sa méthode, part de l'approche biblique pour décrire «la liberté aliénée» avec une remarquable étude du meurtre d'Abel. Il s'agira ensuite de développer «la plénitude du droit ou la liberté à la conquête de l'égalité et de la solidarité». Les droits, pour dire vite, ne restent pas formels, ils sont situés, incarnés dans une théologie de la Parole faite chair. On notera, parmi bien d'autres approches, celle de la justification par la foi qui débouche sur l'égalité et la fraternité (p. 254 et ss), celle de la Croix qui légitime et limite le pouvoir de l'Etat: «tout pouvoir, pour être de droit, se doit de conserver, en son sein, un lieu vide, que ne vient

occuper nulle idole totalitaire» (p. 275 avec une trop brève note sur les luthériens et les réformés).

3.– «Le souffle de l'avenir»: la partie la plus courte de la théologie de l'Esprit ne manque cependant pas de souffle sur la troisième génération des droits des peuples de la terre où l'auteur nous invite à reconnaître nos ennemis avant de les aimer, à armer les pauvres pour le combat de la justice et du développement, à agir pour les droits de l'homme (or agir veut dire: instituer, militer et éduquer), à marcher, sans perdre de vue l'horizon pour reprendre la métaphore du livre de J. Baubérot, que l'auteur cite dans le dernier chapitre de son approche, laquelle n'est que le début d'une réflexion et d'un engagement où la théologie joue une bonne partie de sa crédibilité.

G. Tourne

*

Eric Fuchs, Christian Grappe

Le droit de résister
Le protestantisme face au pouvoir

Genève, Labor et Fides, coll. «Entrée Libre, n°7», 1990, 95p.

Ce recueil de documents a pour objet un des fondements de l'esprit démocratique. A une époque de désintérêt pour la vie politique et de montée d'intégrisme, et où démocratie signifie trop souvent sondages et pourcentages, cet ouvrage apparaît très actuel.

A partir de textes relativement peu connus de la tradition morale protestante, les auteurs montrent bien comment s'élabora peu à peu une théorie des relations du pouvoir et des citoyens, à partir d'une affirmation spirituelle de la liberté de conscience, et en s'appuyant sur deux pôles de réflexion: le refus de toute sacralisation du pouvoir et la définition de la fonction politique comme un service de la communauté.

Le fil des diverses réponses d'auteurs connus et moins connus fait apparaître l'évolution progressive de ces notions, notamment du droit de résistance et de ses modalités. Ils nous montrent comment ces réponses, en particulier celles des monarchomaques («opposants à la monarchie») du XVIe siècle, ont introduit le concept de loi comme instance critique du pouvoir, et ont été ainsi à l'origine d'une réflexion féconde en Angleterre et en France au XVIIe et XVIIIe

siècles qui a débouché sur les déclarations nord-américaines et française des droits et d'indépendance.

En outre il fait ressortir les deux tendances entre lesquelles se départageront les auteurs présentés : d'une part les «congrégationnalistes» (lesquels font de la communauté toute entière la détentrice du pouvoir) préférant la démocratie, et d'autre part les «presbytériens» (privilégiant un système de cooptation) tendant à promouvoir des monarchies constitutionnelles.

Ce livre se termine par les exemples issus de notre siècle que sont l'église confessante allemande face au nazisme et l'émancipation des noirs aux Etats-Unis. Il permet de nous interroger à nouveau sur ce qui fonde le système démocratique dans nos états de droit ! Le rappel de cette tradition n'est pas inutile pour redonner courage aujourd'hui. Enfin les commentaires de présentation des textes en font un bon ouvrage de base, agréable à lire.

R. Günther.

*

Mark Ellingsen

The Evangelical Movement. Growth, Impact, Controversy, Dialog

Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1988, 496p.

«Les relations entre les Evangéliques (*Evangelicals*) et les grandes Eglises traditionnelles (*mainline churches*) pourraient bien constituer la question majeure pour le ministère et pour l'unité chrétienne dans les prochaines décennies !» (p.24). De cette prévision en forme de constat, E. a pu s'autoriser d'une remarquable étude menée dans le cadre de l'Institut de Recherche Oecuménique de Strasbourg grâce au soutien de la Fédération Luthérienne Mondiale. Nul doute que ce type de dialogue intra-protestant, même s'il concerne au premier chef un contexte américain faisant apparaître une vaste proportion de chrétiens évangéliques, ne peut nous laisser indifférents alors même que le protestantisme européen est de plus en plus aux prises avec ce phénomène. Encore faut-il accéder à une bonne intelligence des enjeux théologico-ecclésiologiques d'un oecuménisme qui semble en rebuter plus d'un. L'a. nous rend le service inestimable de nous introduire avec clarté dans la réalité complexe du Mouvement Evangélique, d'en présenter les évolutions historiques (1ère partie)

ainsi que les principales institutions (2ème partie) et d'en exposer les structures théologiques essentielles (3ème partie).

La dernière partie s'efforce de poser les jalons d'un dialogue constructif à partir d'une approche plus systématique d'où émergent des analyses comparatives toujours très judicieuses qui n'hésitent pas à se référer avec précisiion aux textes fondateurs revendiqués par les uns et les autres. L'a., de confession luthérienne, a nécessairement privilégié la clarification des relations entre Evangéliques et Luthériens, mais les confessions réformées sont d'autant moins oubliées que le mouvement évangélique partage avec elles un héritage théologique très large. Que certaines divergences demeurent, peut-être même irréductibles, cela n'étonnera personne mais ces *basic differences* sont davantage marquées entre Evangéliques et Luthériens qu'entre Evangéliques et Réformés. L'a. montre avec une grande finesse combien les compréhensions respectives de la foi et de la vie chrétiennes sont déterminées non seulement par le rôle assigné à la justification et à la sanctification ou au statut accordé aux Ecritures bibliques mais, de manière aussi radicale, par des types de rapport à la culture et à la société humaine globale. A cet égard, le mouvement évangélique possède nolens volens une assez forte similitude d'esprit avec le catholicisme romain malgré les positions ouvertement conflictuelles qu'il entretient à l'encontre de ce dernier.

Il est difficile de rendre justice à un ouvrage de cette qualité qui parvient à concilier une authentique sympathie et une lucidité critique à l'égard d'un mouvement évangélique qui pourrait aider les Eglises traditionnelles à réexaminer leurs propres principes originels afin de reconquérir une joyeuse vitalité communautaire et de redécouvrir la force du témoignage évangélique. Quiconque désire mieux comprendre la réalité plurielle du protestantisme et sa possible pertinence en cette fin de siècle gagnera beaucoup à l'étude de ce livre. Même si sa lecture n'est pas toujours facilitée par près de 90p. de notes placées en fin d'ouvrage.

Laurent Gambarotto

*

Madiana ROY

Eclats de Cola. Une année de bonheur au Cameroun

Lausanne : Ed. du Soc, 1989, 132 p.

Avec un titre et un sous-titre pareils, on aurait pu s'attendre à un de ses livres de récit missionnaire qui a marqué notre enfance ou qui entretient notre goût d'adulte pour l'exotisme et notre besoin de nous émerveiller devant le courage de ceux qui quittent tout pour servir une cause bonne.

Dès les premières pages, c'est tout autre chose que l'on découvre. L'auteur, enseignante et femme de pasteur de son état, a attendu six ans avant de publier le récit de son séjour au Cameroun. Elle a choisi la forme du journal. C'était courir le risque de l'intimisme. Elle a su l'éviter. Toutefois, elle ne restitue pas froidement ses observations collectionnées au fil des jours. Dans sa manière de souligner la beauté des choses les plus simples, d'évoquer la tension d'une scène familiale ou villageoise, d'esquisser la densité d'expression d'un visage, elle laisse deviner ses préoccupations et ses émotions. La sobriété du récit n'en laisse pas moins transparaître la sensibilité de femme, d'épouse, de femme de foi et de professionnelle qui cohabitent en Madiana Roy.

De même, son analyse des situations est d'une objectivité sans complaisance, mais toute pétrie d'amour, de tendresse même.Quand elle parle des vieux pasteurs et des travaux écrits qu'ils viennent lui soumettre, on croit parfois entendre une fille parler de son père, avec tout le respect et toute la connivence que cela suppose.

Enfin Madiana Roy fait oeuvre de lucidité. De ce monde de l'Afrique sub-saharienne qu'elle avait idéalisé, elle perçoit les nombreuses et graves faiblesses. Certes elle fait l'expérience qu'il est possible d'aimer des personnes, un peuple, une réalité avec toute son imperfection. Et l'angoisse qui la saisit parfois ne réussit pas à étouffer son enthousiasme communicatif qui l'habite. Si elle ne cache pas une certaine tristesse devant le sort que connaissent ses «soeurs» – femmes et épouses –, elle sait aussi voir en elles qualités et talents, dynamisme et force de leur solidarité. Plus encore, elle aimerait amener ses compagnes de route à prendre conscience de leur dignité et de leur valeur.

Au travers du tête-à-tête quotidien, pris entre angoisse et fascination, avec son journal, l'auteur découvre la saveur et la valeur des jours qui lui sont donnés à vivre. «Eclats de cola», symbole d'amitié

et d'alliance, c'est aussi l'image du regard poétique et théologique, des sentiments, de l'intelligence et de la foi qui ont donné naissance à ce livre.

Nancy Felix

Sélection d'ouvrages sur l'islam

— **Le Coran. Textes choisis en rapport avec la Bible**. Paris, Le Cerf, 1989, 88p.

— *Claude F. Molla,* **L'Islam, c'est quoi? 150 questions et réponses.** Genève, Labor & Fides, 1989, 94p.

— *Georges Chawkat Moucarry,* **La foi en questions. Au carrefour de l'islam et du christianisme**. Lausanne: Presses Bibliques Universitaires, 1984, 102p.
Introduction aux principales questions du débat entre chrétiens et muslumans.

— *Collectif,* **Annoncer Christ aux Musulmans.** Montpellier, Mission évangélique parmi les Nord-Africains, 1981, 104p.

— *Collectif* (éd. J. Miscksch & M. Mildenberg), **Chrétiens et Musulmans: un dialogue possible**. Traduction de l'allemand. Paris: Féd. Protestante de France, 1988 (2e éd.), 72p.
Une comparaison de la foi des chrétiens et des musulmans en Europe.

— *Collectif,* **Couples islamo-chrétiens? Promesse ou impasse.** Lausanne, Éd. du Soc, 1990, 108p.

— *Maurice Borrmans,* **Orientation pour un dialogue entre chrétiens et musulmans**. Paris, Le Cerf, 1981, 192p.
Document catholique-romain de référence pour le dialogue.

— *Anne-Marie Delcambre,* **L'islam**. Paris, Éd. de la Découverte, 1990, 128p.
Un petit manuel émanant d'un auteur à la fois juriste, islamologue et professeur d'arabe.

— *Simon Jargy,* **Islam et chrétienté. Les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue**. Genève: Labor & Fides, 1981, 216p.
Les relations islamo-chrétiennes à travers l'histoire du Proche Orient.