PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

23
1992

Sommaire

Page

Éditorial 3
Michel BAVAREL

1492–1992
Commémorer plutôt que célébrer 5
Julio DE SANTA ANA

Peut-on acheter ou vendre
les étoiles du ciel et la chaleur de la terre ? 32

Martin Luther King (1929-1968)
Une vie à élire ou à relire ? 39
Serge MOLLA

Foi chrétienne et engagement politique
Le mouvement populaire des Forces Vives
à Madagascar 55
Paul MANANTENASOA

Décalogue pour un dialogue
entre chrétiens et musulmans 69
Chawkat Georges MOUCARRY

Revue de livres 74

AMÉRIQUE AN 500

Éditorial

Le temps d'écouter

Nous avons envoyé nos caravelles. Nous avons répandu sur la surface du globe notre culture, notre religion et notre athéisme, notre science et nos techniques, notre système économique. Il est des lieux (les Etats-Unis, le Japon, ...) où la greffe a magnifiquement pris et où le greffon semble plus vigoureux que l'arbre d'origine.

Après la chute du communisme, nous assistons – dit-on – au triomphe du libéralisme. «Triomphe et chant du cygne ?» se demandait récemment devant moi un économiste qui est également théologien. Car, certains en ont en tout cas l'impression, notre civilisation se heurte à des butoirs. Chez nous, le chômage, la nouvelle pauvreté, le coût de la santé, le financement des retraites, la solitude. Dans le Tiers monde, la faim, les maladies, la croissance démographique, l'explosion des bidonvilles...Partout, l'érosion, la pollution, l'effet de serre, la diminution de la couche d'ozone.

Nous avons beaucoup parlé, prêché, expliqué, démontré. Et s'il était aujourd'hui temps d'écouter ? D'écouter ceux qui, malgré le rouleau compresseur de la nôtre, ont conservé leur culture. D'écouter ceux qui ont gardé un autre rapport à la terre que le nôtre, si prédateur, si destructeur. D'écouter ceux qui, apparemment, sont les vaincus : les Noirs descendants d'esclaves, les Indiens, les pauvres. D'écouter ceux qui ont reçu l'Évangile que nous leur avons annoncé et nous le renvoient décapé, tout neuf, éblouissant. (Peut–être nous faut-il, pour

écouter, baisser le son de la propagande tonitruante qui nous étourdit).

Il ne s'agit certes pas de tout effacer et de revenir en arrière. Notre civilisation a réussi des percées et des avancées. Il s'agit de réintégrer ce que nous avons méprisé, écarté, rejeté. piétiné, au nom de l'efficacité, en nous amputant nous-mêmes. Alors, nous découvrirons peut-être, tous ensemble, une issue. Et (c'est un secret que je vous livre) nous retrouverons la source de la joie.

Michel BAVAREL

Michel BAVAREL est journaliste et collabore notamment à un quotidien confessionnel de Genève, *Le Courrier*. Il a travaillé pour le Centre International de Reportages et d'Information Culturelle (CIRIC). Il a réalisé de nombreux reportages dans le Tiers monde. Il vit à Genève (Suisse).

Ce numéro – une fois n'est pas coutume – est centré sur le continent américain, 500e anniversaire de la «découverte» de ce continent oblige. Nous avons le plaisir d'offrir comme éditorial le texte d'un invité, Michel Bavarel, pour introduire ce sujet.

L'accent sur le contexte économique et les événements politiques qui parcourt ce numéro se retrouve dans les échos qui nous sont venus de Madagascar, un pays où les chrétiens s'engagent avec courage et espérance dans le mouvement qui secoue ce pays.

La place occupée par ces thèmes d'actualité, traités dans une perspective missiologique, nous oblige à repousser au prochain numéro d'autres textes – notamment une réflexion sur l'Évangile et la culture, également liée à ce thème de l'année, puisqu'elle s'enracine dans une expérience d'enseignement théologique en Guyane française, sur ce même continent sud-américain.

1492–1992
Commémorer plutôt que célébrer

Julio DE SANTA ANA

La commémoration du 5e centenaire de l'arrivée des peuples ibériques sur le continent américain doit répondre à une double exigence de fidélité par rapport aux **faits** et de justice envers les **victimes** des processus de colonisation. Alors que l'Évangile est une bonne nouvelle pour les victimes de l'injustice et de l'oppression, les missions et les institutions ecclésiastiques se sont, pour la plupart, placées du côté des dominateurs. Le 5e centenaire sera-t-il le temps du *kairos*? Verra-t-on Églises et mission se réorienter vers des pratiques d'évangélisation qui soient partage, rencontre, communication? Vers une annonce de l'Évangile qui reconnaisse en l'autre toute une richesse d'humanité à promouvoir, qui se préoccupe d'inculturer la foi plutôt que de créer une culture chrétienne?

*

ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE

Depuis quelques années, à l'approche du cinquième centenaire de l'arrivée des peuples ibériques sur le continent américain, nous assistons à une polémique autour de la commémoration de cet événement. La date est un point de repère important dans le développement d'une lutte idéologique dont les contradictions sont évidentes. Mais le problème se complique lorsqu'on prend en compte le fait que l'année 1992 précède

celle de l'intégration européenne. En effet, pour certains la commémoration serait intimement liée à l'apogée d'un Occident qui s'exprime non seulement à travers l'unité de la Communauté Economique Européenne, mais aussi au travers du prétendu triomphe du système économique qui privilégie la libre entreprise. La mondialisation de l'économie paraît constituer une totalité qui, selon les idéologues du système, indique «la fin de l'histoire»[1]. La commémoration peut donc être considérée comme une date propice pour mettre en évidence la force que l'Occident a manifestée dans la conduite de l'histoire universelle, au moins pendant le processus historique des six ou sept derniers siècles.

La complexité s'accroît encore quand on se rappelle que la réalisation de la IVe Assemblée de l'épiscopat catholique romain d'Amérique latine et des Antilles est prévue pour octobre 1992 à Saint-Domingue, capitale de la République Dominicaine qui n'est autre que la partie est de l'île d'Hispaniola, le premier grand centre de la conquête et de la colonisation des terres américaines par l'Espagne. Conquête et colonisation à leur tour sont indissociables de la mission chrétienne dans ces régions. Cette IV^{e} Assemblée aura lieu dans un contexte de grandes tensions au sein de l'Eglise, tensions dues surtout au projet de restauration du pouvoir romain entrepris par le Pape Jean-Paul II. Le 500^{e} anniversaire est conçu comme l'occasion propice à une grande célébration, le moment approprié pour mettre en évidence la force de l'Eglise catholique romaine, fleur spirituelle de l'Occident dans l'histoire universelle. Ces deux manières de percevoir 1992 ont un point en commun : l'une et l'autre soulignent l'importance de leurs racines occidentales. L'effondrement des socialismes réels dans l'Est européen est un facteur supplémentaire qui ajoute au faste et à la splendeur de ces célébrations occidentales.

Un triomphalisme qui n'est pas partagé par tous

Cependant, cette évaluation n'est pas partagée par tout le monde. Tout d'abord, depuis quelques années des réunions et des assemblées des peuples indigènes d'Amérique latine et des Antilles dénoncent avec force l'oppression et l'injustice qui leur ont été imposées par les *conquistadores* et les colonisateurs occidentaux, non seulement d'origine ibérique, mais aussi anglaise, française, hollandaise et danoise. A cette liste, il faut ajouter les Allemands, les Italiens, les Slaves et d'autres encore qui tout en restant à l'écart de la conquête et de la colonisation de ces terres n'ont pas fait preuve d'un comportement très différent de celui des colonisateurs vis-à-vis des indigènes et des noirs[2]. Pour les Indiens, le 5e centenaire est une occasion de faire ressortir le besoin de réparer les malheurs qui leur ont été imposés. Ils pensent que c'est le moment indiqué pour que les «institutions au pouvoir gardent le silence à propos de la cause indigène et se mettent à l'écoute de la voix de nos peuples muselés pendant cinq siècles afin de se solidariser vraiment avec eux»[3].

L'attitude et la définition de plusieurs organisations noires concordent avec ces positions. De plus, celles-ci dénoncent qu'à l'oppression imposée aux indigènes, et qui a été un facteur déclenchant du processus de génocide qui prévaut en Amérique depuis le début du XVIe siècle[4], il faut ajouter le trafic négrier qu'ont introduit les Occidentaux, qu'a nourri le système de l'esclavage et qui a duré jusqu'à la fin du XIXe siècle. En effet, il n'a pas commencé suite à la conquête et à la colonisation ibériques, car il existait déjà depuis les débuts du XVe siècle. Les Portugais ont commencé à acheter des Noirs au Nord de l'Afrique pour les faire travailler comme esclaves sur l'île de Sao Tomé[5]. Ce trafic s'accrût considérablement quand les indigènes soumis à de mauvais traitements et à des exigences abusives commencèrent à mourir aux *encomiendas*, dans les plantations ou dans la *mita*. Il fallut alors les remplacer et pour cela recourir à des ressortissants d'Afrique noire. Ce fut le point de départ du racisme qui s'est perpétué jusqu'à nos jours en Amérique.

A ces voix de protestation s'unissent celles d'une minorité de Latino-américains, d'Antillais, de Nord-américains et d'Occidentaux qui critiquent aussi le processus historique entamé en 1492 et qui le considèrent comme une «histoire d'oppression»[6]. Ils pensent que le 5e centenaire est l'occasion de dénoncer les dominations qu'ont exercées plusieurs pouvoirs occidentaux alliés aux oligarchies créoles, sur les Indiens, les Noirs, les Métis, les Mulâtres, les descendants d'immigrants, etc. En même temps, ils profitent de l'occasion pour rappeler que l'Amérique latine et les Antilles sont des terres habitées par des peuples qui ont pour origine un creuset de races différentes et qui sont porteurs d'espoir et de joie de vivre. Une de ces voix est celle de l'anthropologue (et actuellement sénateur brésilien) Dary Ribeiro, qui affirme: «Lorsque nous sortirons de la pauvreté et de l'ignorance auxquelles nous avons été condamnés pendant des siècles, en tant que producteurs de ce que nous ne consommons pas, mais qui nourrit la prospérité des étrangers, nous allons finalement commencer à briller comme une civilisation nouvelle, créatrice, solidaire et heureuse.»[7]

Le 5e centenaire : une occasion d'affrontement idéologique

A l'occasion du 5e centenaire, l'Occident veut affirmer ce que, selon ses propres critères, il estime être son génie grandissant. Les secteurs conservateurs de l'Eglise catholique romaine voient dans cette éphéméride le moment propice d'affirmer leur projet de rétablissement du pouvoir pontifical et de contrecarrer les positions des secteurs progressistes de cette Eglise, qui considèrent que ce n'est pas le temps de la célébration, mais de la repentance et de la pénitence. En cela, les secteurs progressistes se solidarisent avec les victimes de la conquête, de la colonisation et des dominations successives subies par les peuples d'Amérique latine et des Antilles. Ils joignent ainsi leurs voix à celles qui osent dire que **célébrer** les 500 ans, c'est renforcer les positions de ceux qui continuent à tirer profit de ces terres et de ces peuples en suçant le sang qui coule de leurs veines ouvertes.

Le temps n'est pas non plus au «ressassement»

Il s'avère que si le 5e centenaire n'est pas le temps propice à l'analyse sobre et circonspecte du passé, il n'est pas non plus le temps de tenter de refaire ce passé. En effet, comme le fait remarquer Gustavo Gutiérrez en citant José Carlos Mariategui dans un article récent : «On ne peut pas refaire l'histoire. C'est une question de réalisme»[8]. On ne peut pas corriger les tendances qui ont abouti au pillage des richesses accumulées par les indigènes, à l'introduction du mode de production esclavagiste, au génocide indigène, à la violation réitérée de l'identité culturelle et des droits des Indiens, des Noirs et des pauvres de tous ordres qui ont habité et qui habitent encore les terres conquises et colonisées. Malgré le processus d'émancipation politique formelle qui a eu lieu au cours du XIXe siècle, ceux-ci subissent maintenant encore d'autres dominations.

Un passé encombrant

Face à ce passé, certains souhaitent qu'on le cache. D'autres préconisent qu'on le justifie comme une nécessité historique, le prix requis pour passer de la barbarie à la civilisation. Ainsi, sur la base de la légitimation du passé, on cherche maintenant à justifier des réajustements économiques qui ouvriraient la voie aux modernisations voulues. Il y en a d'autres encore qui, non seulement désavouent ces légitimations et dénoncent la «dissimulation» d'injustices et de violations sous prétexte de la «découverte», mais qui désavouent la thèse de la rencontre des races et des cultures. Pour ces derniers, il n'y a pas rencontre, mais prédominance de la volonté d'une race et d'une culture. Au lieu d'un dialogue entre l'Europe et l'Amérique, on a assisté à l'invasion de la seconde par la première grâce à une technologie plus efficace dans l'art de faire la guerre et, partant, dans la possibilité d'imposer sa volonté de mort. Certes on peut se laisser impressionner par les «vertus» ibériques : l'honneur, le sérieux de la parole donnée, le respect du nom, etc. Cela a probablement fonctionné et fonctionne encore en quelque endroit (Dieu sait où !). Mais les témoignages des Indiens, tel

celui du Maya Chilam Balam de Chamayel recueilli par M. L. Portilla,[9] reflètent une absence notoire de ces vertus dans la conquête du continent sud-américain:

> Ce n'est que par cette époque folle, par ces prêtres fous,
> que la tristesse nous a envahis,
> que le christianisme est venu à nous.
> Car les très chrétiens sont arrivés ici avec le vrai Dieu.
> Mais ce fut le début de notre misère,
> le début du tribut,
> le début de la lutte avec des armes à feu,
> le début des outrages,
> le début de toute sorte de spoliations,
> le début de l'esclavage par les dettes,
> le début des dettes portées sur nos épaules,
> le début des conflits continuels,
> le début de la souffrance.
> Ce fut le début de l'oeuvre des Espagnols et des prêtres,
> le début de l'utilisation des caciques,
> des maîtres d'école, et des procureurs.
> Les malheureux ne protestaient pas
> contre celui qui à sa guise les réduisait en esclavage,
> l'antichrist sur la terre, le tigre des peuples,
> le chat sauvage des peuples, le profiteur du malheureux indien.
> Un jour cependant les larmes de leurs yeux
> monteront jusqu'à Dieu,
> et sa justice descendra d'un seul coup sur le monde.

Malheureusement, cette histoire ne peut pas être refaite. Il faut l'assumer. C'est l'héritage commun qui nous a été légué. Même des pays, comme l'Uruguay, qui sans le dire ouvertement se vantent de ne pas «avoir de problème indigène», ne peuvent ni ne doivent oublier que l'absence de ce problème n'est pas le résultat d'une politique qui aurait permis de le résoudre, mais de la suppression par le massacre de ceux qui en étaient la cause (comme les Indiens massacrés par les frères Rivera dans les années 1830-34).

L'exigence théologique d'une lecture du passé

Quand on s'exprime sur le 5e centenaire, il y a une exigence de **fidélité** aux faits à respecter. Il y a aussi une exigence de **justice** envers les victimes de tout ce triste processus à poser comme priorité. Il y a deux raisons à cela :

Premièrement, l'Évangile est une bonne nouvelle pour les victimes de l'injustice et de l'oppression. L'Évangile, et tout particulièrement Jésus-Messie, en suivant la tradition prophétique, ont pris parti pour les pauvres et les opprimés. Par conséquent, le point de vue herméneutique par lequel on peut entrer dans cette lutte idéologique pourrait bien être celui des victimes. C'est une position qui résulte de notre foi en Dieu; c'est une réalité théologale qui se traduit par une position théologique.

Deuxièmement, les Eglises protestantes d'Amérique latine, qui ont demandé cette étude, ne peuvent prétendre, pour leur part, être innocentes à l'égard de ces 500 ans d'histoire. Ni la tentative de colonisation calviniste de la Baie de Guanabara au XVIe siècle, ni les trois décennies de colonisation réformée à Pernambuco au XVIIe, ni la présence protestante aux Antilles, ni la participation active des protestants dans le trafic des esclaves[10], ni la proposition d'évangélisation des missions protestantes à partir du XIXe [11] et pendant le XXe siècle, ne permettent de discerner dans la mission protestante quelque chose qui n'ait pas été guidé par la conquête culturelle. Pourtant, de même que tous les efforts missionnaires catholiques n'ont pas été déterminés par cet esprit de conquête culturelle, il y a eu aussi des tentatives protestantes qui ont été inspirées par la force de l'Évangile. Cependant, il faut reconnaître que, d'après les victimes, les missions et les institutions ecclésiastiques se sont pour la plupart placées du côté des dominateurs. Il s'agit maintenant de changer, de passer par un processus de conversion (*metanoia*), de réorientation (*shuv*), non seulement de la pensée, mais surtout des pratiques d'évangélisation.

UNE APPROCHE PLURIDISCIPLINAIRE

La question du 5e centenaire peut être abordée par des biais différents : historique, sociologique, économique, politique, anthropologique, et même psychologique. Pour notre part, il nous appartient d'entreprendre un discernement théologique de cette commémoration. La question théologique par excellence est celle de la place et du rôle de Dieu au milieu de tout cela. Les communautés chrétiennes (que ce soit des corps ecclésiastiques ou des groupes ecclésiaux) ont besoin de savoir où est Dieu et de discerner ce qu'il fait afin d'orienter leur action tout en cherchant à être fidèles à Dieu. La théologie suit ce que les communautés affirment sur Dieu et, dans ce sens, elle accompagne les affirmations des communautés[12]. Le développement de la réflexion théologique se fait à partir de ce discernement que l'Eglise exerce dans la foi.

Quel sens donner à cette commémoration ?

Le problème posé – à savoir : comment commémorer le 5e centenaire de l'arrivée des peuples ibériques dans cette partie du monde que nous appelons Amérique ? – devient encore plus complexe lorsqu'on prend en considération le manque de consensus quant au sens de cette commémoration : célébration ou pénitence ? Découverte ou dissimulation ? Rencontre ou invasion ? Mais, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'accord au sujet de ces questions, on peut dire qu'il y a une certaine convergence d'opinions sur les trois points centraux de la discussion, qui intéressent la théologie. Le pape Jean-Paul II a eu le talent de les poser d'une manière particulièrement tranchante. Certes, il l'a fait de son point de vue et suivant ses intérêts tels qu'ils apparaissent dans le projet de restauration de l'autorité pontificale au sein de l'Eglise catholique romaine vingt-cinq ans après Vatican II. En prenant connaissance des critiques qui se sont fait jour à la suite de la parution de ce document préparatoire de la IVe Assemblée générale de l'Épiscopat catholique romain[13], plus de la part des conservateurs que des progressistes,

Jean-Paul II a décidé qu'on rédigerait un autre document préparatoire qui aura pour titre «Nouvelle évangélisation, promotion humaine et culture chrétienne»[14]. Les trois sujets définis par ce titre sont des points très importants dans le débat théologique latino-américain. Il est étonnant que la papauté réédite des sujets qui étaient très brûlants lors des commencements de la mission chrétienne en Amérique. Bien que nous ne puissions pas discuter ces sujets de la même façon qu'au XVI[e] siècle, il est utile d'examiner ces points litigieux en prenant en compte des éléments des discussions auxquelles ont donné lieu les débuts de la mission qui a accompagné la conquête et la colonisation.

1. La nouvelle évangélisation

C'est un sujet que Jean-Paul II a très à coeur. Pour lui, l'évangélisation peut être «nouvelle» dans la mesure où elle profite des occasions offertes par la technologie contemporaine la plus avancée pour communiquer le message rédempteur de Jésus Christ. C'est probablement ce qui se profile derrière le projet *Lumen 2000* lancé par le Mouvement du Renouveau charismatique catholique et très influencé par les expériences des télévangélistes de «l'Eglise électronique». Le projet *Lumen 2000* ne prétend pas seulement évangéliser le monde à travers les médias, mais aussi former un grand nombre d'animateurs de groupes qui discuteront les messages émis par la radio et la télévision. Ces animateurs seront recrutés parmi le clergé. Jean-Paul II et ceux qui appuient ce projet pensent que l'Eglise de Rome a besoin d'innover radicalement, surtout si elle ne veut pas perdre le soutien de vastes groupes populaires, notamment en Amérique latine et en Afrique. Le Pape se méfie beaucoup de l'action d'évangélisation des Eglises locales. Il pense que la recentralisation de l'institution ecclésiastique exige une présentation plus uniforme du message chrétien, et il veut saisir l'occasion offerte par la radio et la TV. A une époque de culture de masses, la prédication doit les atteindre.

Du point de vue protestant, ces prétentions pontificales viennent à l'appui de ce que nous avons toujours pensé, surtout

en ce qui concerne l'Amérique latine. S'il y a nécessité d' une «nouvelle évangélisation», c'est parce que les formes de la présentation du message de Jésus que l'on a utilisées jusqu'à présent n'ont pas été pertinentes.

Bien qu'on ne le dise pas explicitement, c'est ce que Jean-Paul II veut dire. On n'a pas encore achevé l'évangélisation des hommes et des femmes d'Amérique latine et des Antilles. C'est un point sur lequel les protestants d'Amérique latine ont beaucoup insisté. Une partie de «l'Eglise électronique» (la grande majorité certainement) est d'accord avec le Pape à ce sujet. Pour augmenter le nombre de «vrais» convertis, il faut travailler au niveau des masses, en tenant compte de leur attente. Cependant, par ces moyens, on ne peut pas exiger des convertis la pratique d'une foi mûre et responsable. Le christianisme qui en résulte se manifestera à travers des expressions de masse, comme c'est le cas dans la Pologne du pape Woityla, où les masses s'unissent dans la vénération de la vierge de Czhestockowa. La «nouvelle évangélisation», d'après Jean-Paul II et les télévangélistes protestants, c'est l'évangélisation des masses.

Or il n'y a pas de consensus autour de cette question. Deux grandes tendances manifestent leur désaccord.

La fin ne justifie pas tous les moyens

Tout d'abord, il y a ceux qui, aussi intéressés par l'évangélisation des grandes masses latino-américaines, pensent que ce n'est pas évangéliser que de transmettre un message par des moyens qui font l'économie d'une rencontre personnelle. A un moment où les grandes masses font irruption dans l'histoire de l'Amérique latine et des Antilles, les évangélistes ne peuvent pas refaire les mêmes erreurs qu'au XVI^{e} siècle, quand les prélats et les prêtres de «l'Eglise officielle» (celle qui servait d'abord les intérêts des couronnes d'Espagne et du Portugal) ont imposé la doctrine chrétienne aux Indiens. Ceux-ci ont été **l'objet** de cette oeuvre de christianisation. Très peu ont été évangélisés. Évangélisation signifie communication, dialogue,

et il ne faut pas confondre ce mot avec celui d'endoctrinement. La catéchèse appuie la communication, parfois elle peut même la préparer, mais elle ne peut pas prendre sa place.

Il y a nouveauté et nouveauté

Pour ceux qui défendent ce point de vue[15], la «nouvelle évangélisation» est mise en marche par ceux-là mêmes qui ont été évangélisés. Ici et maintenant en Amérique latine, au moment où les pauvres envahissent les Eglises et les communautés chrétiennes, les plus dynamiques sont des communautés de pauvres (les communautés de base et les communautés pentecôtistes). Là, la «nouvelle évangélisation» n'est pas imposée, mais plutôt partagée.

- Elle est «nouvelle», dit Leonardo Boff parce qu'elle est **fondée** sur l'Évangile plutôt que sur la doctrine ecclésiastique.
- Elle est «nouvelle» parce que ses **destinataires** – les cultures populaires, les opprimés, les Indiens, les Noirs, les femmes pauvres et marginalisées, les enfants abandonnés, ceux qui n'ont ni terre ni logement – sont nouveaux.
- Elle est «nouvelle» parce qu'on la **communique** par des méthodes nouvelles, et non par les médias : l'animation de la culture populaire et l'éducation populaire par la liberté.
- Elle est «nouvelle» parce qu'elle est **articulée** à partir de la Bible. Le fait religieux le plus important aujourd'hui en Amérique latine et aux Antilles est la croissante avidité du peuple pour la lecture de la Bible et pour son interprétation.
- Elle est «nouvelle» parce que cette évangélisation donne naissance à de nouvelles manières d'**être l'Eglise** (communautés de base et nouvelles pastorales).
- Elle est «nouvelle» parce qu'elle donne naissance à une nouvelle spiritualité qui se manifeste dans la vie quotidienne des communautés chrétiennes qui préfèrent le **témoignage de leur foi** aux pratiques ambiguës, parce qu'il établit une nouvelle relation entre l'Eglise et le monde, en mettant fin à

son alliance historique avec les puissants, et rejoint les opprimés.

Comme on peut le constater facilement, les mots utilisés par Jean-Paul II et Leonardo Boff sont les mêmes : «nouvelle évangélisation», mais leur sens est bien différent !

Une bonne nouvelle plutôt qu'un moyen nouveau

La deuxième tendance, qui manifeste son désaccord profond face à la position du Pape, est celle qui conçoit un vécu de la foi évangélique comme une réalité réservée aux minorités converties.[16] Cette conception repose d'une part sur la parole adressée aux disciples dans Matthieu 5 : 13 : «Vous êtes le sel de la terre». Il s'agit de maintenir le goût, la puissance de la terre, mais non de la transformer en une montagne de sel ! Les convertis sont ceux qui «savent» ce que Dieu a entrepris dans le monde. Ceux qui vivent comme des convertis ont conscience du pouvoir de l'Évangile au milieu des masses. D' autre part, ceux qui ont cette conscience sont appelés à communiquer ce qu'ils ont reçu (la communication est une relation entre personnes et non à une masse) comme une «bonne nouvelle». Il faut comprendre que ce faisant on ne fait que semer la Parole et que la croissance, c'est l'oeuvre de Dieu. Juan Luis Segundo affirme : «Évangéliser suppose en fait deux choses inséparables et complémentaires : premièrement que nous mêmes sachions trouver et communiquer l'essentiel de la bonne nouvelle; et deuxièmement, que nous sachions nous en tenir là et accepter le rythme de maturation de la Parole de Dieu»[17]. La différence entre le concept du pape Woityla et les théologiens latino-américains saute aux yeux. Le premier fait connaître, annonce le message. Les autres considèrent qu'évangéliser signifie communiquer, partager, rendre évident quelque chose qui a lieu dans la vie de tous. Le premier est le sujet qui proclame à des objets une nouvelle. Or Boff, Segundo et d'autres considèrent que nous sommes tous des **sujets** appelés à prendre conscience de ce que Dieu fait dans le monde, et à participer à cette action. Son annonce est une «bonne nouvelle» parce qu'elle nous

inclut tous. Il n'y a pas d'**exclus**, même si les masses ne le savent pas.

Il y a de bonnes raisons de penser que ce sont ces deux manières de comprendre ce que signifie évangéliser qui, au XVI[e] siècle, ont distingué l'Eglise officielle de l'Eglise missionnaire (celle des Montesinos, Las Casas, Juan del Valle, Valdivieso, etc). L'Eglise officielle était tout à fait présente lorsque le prêtre Valverde bannit l'inca Alawallpa à l'occasion de la conquête du Pérou. Elle l'était aussi dans l'action du Père Nòbrega au Brésil : pour elle, l'évangélisation consistait à prêcher un message qui devait être accepté. Il n'y avait pas de dialogue possible. C'était aussi la position de Gaspar Barleus, calviniste qui a accompagné l'entreprise de la colonisation hollandaise du Nordeste brésilien[18]. Pour l'Eglise missionnaire, qui allait être défaite par l'Eglise officielle, évangéliser c'était, au contraire, «persuader doucement»[19], pacifiquement. Pour cela, le témoignage de la foi ne suffit pas, il faut pouvoir reconnaître chez l'autre la présence de l'Évangile.

C'est ce qui est arrivé dans la célèbre rencontre de Jésus avec la femme cananéenne (Mt 15 : 21-28. Il y a un sermon merveilleux de Luther, de 1525, sur ce texte !). De même, les missionnaires ont su s'ouvrir et accueillir les éléments des cultures indiennes qui manifestaient la présence de l'Évangile. Par exemple, quand nous visitons le Mexique, nous voyons des temples grandioses, où se réunissaient jusqu'à 5000 personnes, qui nous surprennent parce que les chapelles pour la célébration eucharistique sont à l'extérieur. Les missionnaires n'ont pas imposé leur propre vision culturelle occidentale et ont su donner sa place à la conviction des Indiens que Dieu, par le fait d'être infini, ne peut pas se trouver dans des endroits fermés, mais en plein air. De cette façon, la culture des Aztèques n'était pas démonisée, disqualifiée comme le faisait l'Eglise officielle. L'évangélisation ne se faisait pas d'un sujet à un objet, mais mettait en relief un «nous» dans la relation. Evidemment, le concept de la «nouvelle évangélisation» chez les théologiens latino-américains de la libération est plus proche de la pratique de l'Eglise missionnaire que les affirmations de «nouvelle

évangélisation» de Jean-Paul II. Malheureusement, le génocide imposé aux indigènes a laissé l'Eglise missionnaire pratiquement sans fidèles. Pour pouvoir continuer son oeuvre, elle n'a pas eu d'autre choix que le recours aux réserves indiennes : c'était le seul lieu, bien que pas toujours, malheureusement, où les Indiens pouvaient se sentir plus ou moins en sécurité. Il faut aussi dire que les missionnaires ont été persécutés. Las Casas a été obligé de prendre le chemin de l'exil. Valdivieso a été assassiné par des propriétaires fonciers, les «encomenderos» d'Amérique centrale.

Évangélisation et prophétie

Les évêques et les prêtres de l'Eglise missionnaire constituaient une communauté prophétique. Sans prophètes, il n'y a pas de vraie évangélisation. Ils n'ont pas seulement annoncé le Royaume de l'Esprit, royaume de la liberté (en suivant les orientations élaborées par Joaquin de Fiore et d'autres expressions de l'Eglise des pauvres vers la fin du Moyen Age), mais ils ont su aussi discerner la différence radicale entre la conquête et l'évangélisation. Celle-ci est pour le bien des hommes et des femmes; elle est **pro vita humana.** La conquête, elle, au contraire, ne s'intéressait qu'à l'appropriation des richesses, de l'or de l'Amérique : s'il fallait tuer, on tuait... C'est pourquoi les missionnaires ont dénoncé de manière prophétique : «L'insatiable cupidité et l'ambition qu'ils avaient (les *conquistadores* et les colons), la plus grande qui aient jamais existé dans le monde, parce que ces terres étaient tellement heureuses et tellement riches; ces terres pour lesquelles ils n'ont pas montré le moindre respect ni la plus petite estime et dont les habitants n'ont même pas été traités aussi bien que des animaux, mais plus ou moins comme le fumier des places[20]».

Évangéliser suppose que la bonne nouvelle atteigne les êtres humains à qui elle s'adresse. C'est pourquoi l'évangélisation doit identifier et dénoncer ce qui oppresse les hommes et les femmes. A quoi bon utiliser les **mass media** pour annoncer la Parole de Dieu, si les médias veulent justement le contraire de ce que Dieu veut pour l'homme et la femme ?

2. La promotion humaine

C'est un concept imprécis : on en trouve l'origine autant dans l'anthropologie théologique que dans la doctrine sociale de l'Eglise catholique romaine. Pour Jean-Paul II qui, comme théologien, a été fortement influencé par le personnalisme d'Emmanuel Mounier, cela signifie que l'être humain atteint sa maturité quand il se développe suffisamment pour devenir une personne, ce qui se manifeste tant au niveau de son être individuel qu'à celui de son être social. La promotion de l'être humain suppose l'effort de créer les conditions favorables pour que les hommes et les femmes puissent atteindre une véritable dimension humaine. A ce sujet, Paul VI, dans son encyclique *Popularum progressio*, avait déjà signalé le besoin du «développement intégral de l'homme» auquel doivent contribuer d'autres processus de développement social, économique, politique, culturel, etc.

Se pourrait-il que l'on ne soit pas tout à fait humain ?

La question de la «promotion humaine» est polémique parce que cette notion contient implicitement l'idée que ceux qui sont l'objet d'une telle promotion ne sont pas pleinement humains. Il y a des conditions objectives ou subjectives qui entravent le processus par lequel ils devraient pouvoir atteindre leur véritable humanité. C'est la raison pour laquelle des projets qui favorisent la création des coopératives, le développement communautaire, l'éducation populaire, la réhabilitation des marginaux, des groupes indigènes, des femmes pauvres..., sont tellement importants. Pendant le dernier quart de siècle surtout, ils ont permis la survie et même, dans des cas exceptionnels, la croissance de la force socio-économique d'une partie des secteurs populaires. Dans la pratique, la «promotion humaine» a pour but que les «sous-développés» deviennent aussi «humains» que ceux qui sont «plus développés». En fait, le paradigme humain est celui de la vie la plus opulente, avec le plus de choix et des technologies les plus avancées. «Promouvoir l'humain» signifie faire advenir à plus de civilisation, à

une plus grande adaptation au développement socio-économique et culturel.

À barbare barbare et demi

Mais qui est-ce qui détermine le niveau de ce développement et les exigences de ce réajustement ? Nous savons tous que ceux qui se trouvent en position de domination imposent leurs critères aux autres. Le sujet de «la promotion humaine» fait penser à la tactique du «façonnement humain» qui a joué un rôle très important pendant les premières décennies de la colonisation. Comme les Maures pendant la période de la reconquête du sud de l'Espagne par les chrétiens, les Indiens étaient considérés comme des **barbares** qui devaient être civilisés. Juan Ginés de Sepùlveda était le principal idéologue de cette tendance. En faisant un parallèle entre les Maures et les Indiens (pour la conscience hispanique, tous les deux étaient des ennemis !), il a écrit (en très beau latin) : «Je pense qu'on peut soumettre les barbares au même titre qu'on peut les forcer à entendre l'Évangile»[21]. Pour civiliser les barbares, il fallait les soumettre par la force, c'est-à-dire de façon **barbare.** Cette idéologie a prédominé dans l'Eglise officielle. Même le Père Nòbrega y a adhéré quand il a été provincial des Jésuites au Brésil[22]. Sur la base de la traduction latine – la Vulgate – du texte de Luc 14 : 23 (*Et compelle intrare*, c'est-à-dire «Contrains-les d'entrer»), ceux qui adhéraient à cette position considéraient que l'utilisation de la contrainte était légitime dans la mission. Naturellement, il ne s'agissait pas de l'Eglise missionnaire, mais de l'Eglise officielle. Pour décrire une telle attitude, Hans Jurgen Prien dit : «Pour eux, les Indiens sont des **enfants** qu'il faut prendre par la main sur le chemin de la foi et, le cas échéant, il faut les maintenir sur le bon chemin en utilisant le châtiment corporel»[23]. Le modèle d'être humain qu'ils visent quand ils forment ces **enfants** est dicté par les exigences de la colonisation ibérique.

Il faut dire aussi à ce sujet qu'au XVI[e] siècle, il y a eu un important débat sur la notion d'humain. Pour Ginès de Sepùlveda et ses adeptes, il fallait faire *tabula rasa* de ce qui avait été

la vie des Indiens avant l'arrivée des Ibériques. Fray Bartolomé de las Casas, de même que Juan de Zumarraga (le premier évêque du Mexique) prenaient le contre-pied de cette formulation en lui opposant des considérations basées sur la pensée humaniste d'Erasme. Personne n'a dit que les Indiens pouvaient être considérés comme des êtres humains dans tous les sens du terme. Et José de Acosta (un jésuite très influent parmi le clergé d'Amérique vers la fin du XVI[e] siècle) en est arrivé à dire que la plupart des Indiens étaient plutôt des bêtes, car tout en ayant des sentiments humains, ils n'avaient pas les formes de vie qui caractérisent les êtres humains : des lois, des autorités suprêmes, des magistrats[24]. Parce qu'il partageait ce «large consensus» sur ce que les Indiens devaient apprendre pour être des «hommes» et vivre comme tels avant de pouvoir être christianisés, Acosta put élaborer tout un système de prix, de châtiments, d'émulations et d'organisation sociale qui visaient le «façonnement humain» de ces Indiens[25]. Il ne se demandait pas si le comportement des Ibériques était humain. C'était un présupposé que l'on ne soumettait plus à la critique !

Deux poids et deux mesures

Ces réflexions sur le débat qui eut lieu au XVI[e] siècle sont en rapport avec l'exigence de **réajustement économique** que l'on impose actuellement aux peuples d'Amérique latine et des Antilles. A un moment où le système capitaliste (et non pas le mode de production) passe par une crise de reformulation, l'exigence de «réajustement» n'est pas pour tout le monde, mais pour les «moins développés». Les «développés» se prennent pour le paradigme qui doit être atteint par tous. Développement signifie «humanisation». L'Afrique, et maintenant l'Amérique latine devraient passer par des processus de «promotion humaine» pour parvenir au développement. Il y a un rapport très étroit entre les théories de «façonnement humain» du XVI[e] siècle et celles de «promotion humaine» si chères à certains porte-parole de la doctrine sociale catholique.

Une modernisation anachronique

Il n'est bien sûr plus possible d'ignorer que de graves problèmes sociaux, économiques, politiques et culturels affectent des femmes et des hommes de nos pays. Il faut les résoudre, et pour cela les expériences d'autres peuples sont très utiles. Toutefois, ce ne sont que des expériences et ce serait courir un risque que de les prendre pour des «modèles», pour des «paradigmes». Les modèles et les paradigmes sont des constructions, généralement imposées avec autorité depuis les centres de pouvoir. Ils tiennent rarement compte de la substance des choses, mais de concepts. Dans ce sens, les modèles et les paradigmes sont des instruments qui fonctionnent de manière idéale. En Amérique latine et aux Antilles, les peuples ont souffert et continuent de souffrir de l'application à leur situation de modèles venus de l'extérieur. En effet, les groupes dominants et les intellectuels traditionnels, de par leur tendance au mimétisme, acceptent toujours le modèle ou le paradigme venu de l'extérieur. Aujourd'hui, le mot d'ordre est celui de «modernisation» et le modèle celui de «réajustement néo-libéral» (qui n'a en fait rien de nouveau : il s'agit malheureusement du vieux modèle ranci du libéralisme de la fin du XVIII[e] siècle adapté au processus de «mondialisation» capitaliste). On accepte tout cela sans critique, sans se rendre compte que l'histoire latino-américaine n'est pas celle du XVIII[e] pré-moderne, que ses problèmes actuels ne sont pas tant le résultat d'une ingérence de l'Etat dans les affaires économiques qu'une subordination de l'action de l'Etat aux intérêts de puissants enjeux économiques[26]. Il faut identifier les problèmes qui se posent et en même temps avoir le courage d'essayer de les résoudre avec les forces que ces peuples ont à leur disposition et avec leur génie propre. Pour cela, il ne faut pas de «modèles» : la promotion humaine consiste à s'épanouir pleinement sans chercher à satisfaire des exigences qui rendraient les formes de cet épanouissement acceptables aux yeux des «développés».

La promotion humaine signifie essentiellement le respect des droits de l'homme, la lutte contre ceux qui veulent les violer, et le développement d'une conscience qui les mette en valeur.

En résumé, on peut dire que l'humanisation de l'Amérique latine et des Antilles consiste à reconnaître tout ce qui est humain en ces peuples et à favoriser leur épanouissement. Ces peuples sont issus de mélanges de races et de cultures. Peut-on ignorer les contributions indigènes, même si comme au Brésil ils ne sont plus que 250'000 sur 150 millions d'habitants ? Le moment ne serait-il pas venu aussi de reconnaître avec bonheur, au delà de tout racisme, la contribution des peuples africains dans des pays comme le Brésil (dont la population noire est, en nombre, la deuxième du monde après le Nigéria), au Pérou ou en Haïti, pour n'en citer que quelques-uns ? Depuis 1990, il n'est plus possible de ne pas le faire. En effet, le soulèvement indien du mois de juin 1990 en Equateur et le mouvement du peuple haïtien qui a amené le Père Aristide à la présidence de son gouvernement sont des expressions populaires qui montrent où se trouvent les énergies en faveur de l'humanisation de l'Amérique latine.

3. La culture chrétienne

Des trois sujets, celui-ci est certainement le plus polémique. C'est une des principales préoccupations du Pontificat de Jean-Paul II. Cela explique qu'il ait dit plusieurs fois que l'Etat du Vatican (en fait, le chef de l'Etat du Vatican n'est plus le pape, mais le Secrétaire d'Etat qui se charge des affaires politiques du Saint Siège) ne l'intéresse pas autant que le renouveau de la culture d'un point de vue chrétien. Woityla a assumé fermement le gouvernement de l'Eglise catholique romaine. Il veut christianiser la modernité. Ceci apparaît avec force dans plusieurs de ses conférences prononcées à l'occasion de ses nombreux voyages (à Vienne, à Strasbourg devant le Conseil de l'Europe, à Saint-Jacques-de-Compostelle, etc). Il a pris la décision importante de renforcer l'Académie pontificale des Sciences en la liant au Conseil pontifical de la culture, créé il y a seulement quelques années. Il semblerait que pour Jean-Paul II la «christianisation de la culture» soit une priorité. Cela explique qu'il ait saisi l'occasion des 500 ans pour lancer l'idée

de la «culture chrétienne» comme un élément qui permet l'homogénéisation de la vie des peuples latino-américains.

Un noyau culturel qui a survécu aux aléas de l'histoire

Ce n'est pas une idée nouvelle. Elle figurait déjà dans le «Document de consultation» que le CELAM a fait circuler pour la préparation de la IIIe Assemblée de l'Épiscopat catholique romain, qui a eu lieu à Puebla en 1979[27]. Au sujet des événements du XVI[e] siècle, ce document déclare que «C'est à cette époque et jusqu'au XVIII[e] que l'on a jeté les bases de la formation de la **culture latino-américaine,** de son **substrat catholique "radical"».** L'expression a été reprise dans l'Introduction du Document de Puebla dont le début parle de la «vision pastorale de la réalité latino-américaine» et déclare qu'une telle vision historique cherche à situer notre évangélisation comme une suite de l'évangélisation des cinq siècles précédents, dont les piliers existent toujours par l'existence d'un «substrat catholique radical» en Amérique latine[28]. Au paragraphe 7, on revient sur ce substrat et sur «les formes vitales de religiosité en vigueur» et l'on précise encore plus l'idée au paragraphe 412 : «Au début, du XVI[e] au XVIII[e] siècles, on jeta les bases de la culture latino-américaine et de son substrat catholique réel. L'évangélisation de l'Amérique latine a été suffisamment profonde pour que la foi devienne inhérente à son être et à son identité...»[29]. De manière schématique, on peut dire qu'il y a une culture latino-américaine constituée principalement des apports de la pénétration chrétienne de la période coloniale. Elle donne son unité à l'Amérique latine. Cette unité n'a pas pu être brisée par les processus historiques qui ont conduit à l'émancipation et à la consolidation institutionnelle de ces pays. On pourrait même ajouter qu'il y a eu une période de formation de l'identité latino-américaine, une période d'innocence juvénile suivie d'une période où les Latino-américains se sont divisés et déchirés. Le substrat catholique de la période coloniale constitue leur lien culturel. Les idées qui se sont ajoutées après, très influencées par l'esprit moderne anglo-saxon, ont créé des divisions économiques, politiques et

sociales. Pour les tenants de ce «substrat catholique radical», l'évangélisation de l'Amérique latine n'est pas encore achevée. Il faut la poursuivre, christianiser la culture. Il faut s'opposer aux expressions étrangères (comme le protestantisme, les «sectes», les socialismes, etc.) et il faut affirmer les traditions de ces peuples. Parmi elles, le catholicisme romain est en position de force.

Une histoire vue à travers des lunettes idéologiques

Dans cette vision, basée sur la conception selon laquelle il faut renouveler la culture à partir de ses composantes chrétiennes, on se permet de grandes simplifications de l'histoire. Ce mouvement donne naissance à une nouvelle idéologie. Dès 1983, le CELAM a accordé beaucoup d'importance à cette question. S'il y a un substrat catholique radical de l'identité culturelle latino-américaine, alors ce qui n'est pas catholique blesse l'être profond du Latino-américain qui essaie de prendre racine en Amérique latine ou aux Antilles. C'est une violation culturelle. Pour que la culture soit respectée, il faut revenir aux temps où les bases ont été jetées : la période de la colonie (du XVI^{e} au XVIII^{e} siècles). On se trouve devant une idéologie réactionnaire : Non seulement elle ne regarde pas en avant, et dans ce sens elle manque de dimension eschatologique, mais encore elle ne tient pas compte de l'histoire. Elle n'accepte pas ce qui s'est passé entre les origines et aujourd'hui : elle se réfugie dans un passé qu'elle idéalise.

Plaidoyer pour une culture plurielle

Avant d'aller plus loin, il faut s'interroger sur l'existence même d'une culture latino-américaine. Ne devrions-nous pas plutôt accepter l'idée qu'il y a une diversité de cultures aux Antilles, en Amérique centrale, en Amérique du sud et au Mexique ? Quand les *conquistadores* sont arrivés sur ces terres, ils ont provoqué une subversion généralisée. Ils ont imposé par la force des armes, la violence sexuelle et la religion de la croix un nouvel ordre politique, économique et social. Ils ont causé

une blessure profonde dans le champ symbolique des Indiens. Toutefois, ils ne sont pas parvenus à le détruire et il subsiste, mais il est sous domination. Voilà pourquoi il y a de profondes différences entre Quechuas et Aymaras, entre Mapuches et Schuars, entre Quiches et Zapotecas, entre Xavantes et Yamomanis. Il ne s'agit pas seulement de différences ethniques, mais aussi culturelles. L'évangélisation n'a pas pénétré aussi profondément qu'on veut bien le dire. Ce ne sont pas les valeurs «chrétiennes» qui se sont manifestées dans le soulèvement indigène de l'année 1990 en Equateur, mais celles de la tradition. En Amérique latine et aux Antilles, ces cultures n'ont pas été respectées. Nous ne voulons pas revenir en arrière, mais tenter de comprendre que la «culture latino-américaine» est «en cours de formation». Les apports des immigrations européennes n'ont pas été autre chose qu'un des facteurs qui ont contribué au processus de formation de cette culture. Mais ils ne sont certainement pas les plus importants, au moins au Brésil, au Paraguay, dans les pays andins, aux Antilles, en Amérique centrale et au Mexique. Peut-être la contribution européenne a-t-elle joué un rôle décisif au Rio de la Plata, mais ceci ne saurait constituer un lien; c'est un des traits qui distinguent l'Argentine et l'Uruguay des autres pays. Dans tous les autres pays, les traditions indigènes et africaines sont tout aussi vitales, voire plus, que le catholicisme romain. Les droits culturels des peuples seront violés une fois de plus si l'on n'admet pas le pluralisme culturel qui les caractérise.

Entre substrat et vernis, l'inculturation

Deuxièmement, l'élément catholique est-il un substrat culturel ou un vernis surimposé à la grande diversité culturelle de ces terres ? Il est important de jeter un coup d'oeil au monde symbolique de ces peuples, à leurs célébrations, à leurs fêtes. Il s'agit certainement des fêtes et des symboles chrétiens. Les plus populaires des toutes ces fêtes sont celles de Notre Dame de Guadeloupe, célébrée au Mexique le 8 décembre et celle de Notre Dame d'Aparecida le 12 octobre au Brésil. Au Pérou, on célèbre Saint Martin de Porras, etc. Il est étonnant de constater

que ces images ne sont pas celles qu'a produites la tradition catholique : par exemple, Notre Dame de Guadeloupe est une indienne. Bernardino de Sahagun ne regardait-il pas avec beaucoup de méfiance cette dévotion et cette fête, car il y voyait la survivance des traditions indiennes ? Dans son oeuvre, il en dénonce la «dévotion suspecte» et l'«invention diabolique»[30], car cette statue maintient l'ancienne dévotion pour la déesse Tonantzin. Alors quel est le substrat ? Ce n'est certainement pas la sainte chrétienne, mais la divinité aztèque. Et on peut dire la même chose de la noire Aparecida ou du mulâtre Saint Martin de Porras. Ces statues deviennent chrétiennes pour pouvoir survivre. Nestor Garcia Canclini a très bien expliqué ce phénomène en montrant que pour survivre les cultures opprimées adoptent les formes qu'impose la culture dominante. Le contenu (substrat) est donné par les cultures subalternes[31]. En faisant ressortir la vigueur de ces cultures dominées, du XVI^{e} au XVIII^{e} siècles, on essaie en fait de les disqualifier. Pour arriver à créer un «substrat catholique radical», il aurait fallu mettre en route un processus d'inculturation. Or, pour l'Eglise missionnaire, cela n'a pu être le cas puisqu'elle a été défaite par le clergé officiel. Dans les autres milieux, on a d'abord passé par un profond mépris pour les cultures indiennes; ce mépris a été à l'origine d'un racisme culturel qui perdure jusqu'à nos jours, au point que les Européens sont considérés comme ceux qui ont apporté la civilisation aux populations barbares de ces régions. Ensuite, il y a eu, notamment dans le champ religieux, un mouvement de «démonisation» de toutes les manifestations culturelles indiennes, au point que, pour être considérés et acceptés comme chrétiens, il n'y avait d'autre issue que d'adopter la culture espagnole ou portugaise. Le résultat a toujours été une caricature des modèles que les populations autochtones n'ont pas réussi à imiter pleinement[32].

On peut dire la même chose en ce qui concerne les Noirs. Ne voit-on pas poindre le Xango des cultures afro-brésiliennes derrière les traits de Saint Georges ? Yemanja n'est-elle pas présente dans les traits de Marie ? Dans tous ces exemples, le substrat n'est pas chrétien, mais celui des cultures non occiden-

tales. Dans ce processus, on retrouve le sens que Cirile et Méthode donnaient à l'évangélisation dans les pays slaves. Pour eux, l'Évangile ne disqualifie pas, ne démonise pas. Il rejette ce qui ne fait pas partie de la foi au Dieu amour. En Amérique latine, on pourrait citer comme exemple les sacrifices des vierges pratiqués par les prêtres aztèques. Mais cela ne peut pas signifier le rejet global de la culture aztèque. De la même façon, Saint Paul ne disqualifie pas la culture helléniste parce qu'on y pratiquait des sacrifices aux idoles (I Co 8). L'Évangile ne constitue pas une nouvelle culture. On peut être chrétien tout en étant grec, juif, scythe (Ga 3 : 27-28; Col 3 : 9-11), car le Messie, le Christ, nous donne une nouvelle humanité. Celle-ci ne supprime pas notre identité culturelle, mais nous donne une nouvelle orientation qui nous rend aptes à vivre dans notre culture. La prétention de créer une culture chrétienne (fruit d'un renouveau chrétien de la culture moderne) est une claire expression d'impérialisme culturel, qui, comme les autres impérialismes, doit être repoussé.

Les protestants ont-ils un projet ?

Pendant l'époque de Pie IX, comme maintenant sous Jean-Paul II, le catholicisme a manifesté l'intention de rétablir le pouvoir central à Rome, avec une claire empreinte occidentale. Mais les protestants, qui sont aussi entrés dans l'histoire de l'Amérique latine avec une volonté de conquête culturelle, quel est leur projet ? Il y a euv au XIX^{e} siècle, de la part des missions et des Églises protestantes, une proposition de renouveau social, économique et politique des pays de la région. Cette proposition, qui faisait appel au progrès de ces peuples, était poussée par des intérêts économiques qui cherchaient l'expansion du capitalisme libéral au niveau mondial. Cette tendance reposait sur l'idéologie de la religion civile qui prévalait aux États-Unis. Depuis cette époque et jusqu'à maintenant, être protestant – de quelque dénomination qu'il s'agisse – en Amérique latine, et aux Antilles, signifie être pro américain[33]. Il y a donc des parallélismes entre les critiques que l'on peut adresser aux positions du pontificat romain actuel

et du CELAM, d'une part et aux protestants d'autre part. Le président Sarmiento n'a-t-il pas parlé depuis la chaire de l'Eglise Méthodiste à Buenos Aires ? Nos missions n'ont-elles pas prêché la «démonisation» des cultures indiennes ? N'avons-nous pas rejeté comme diaboliques les croyances africaines ? En fin de compte, les protestants comme les catholiques ont encore beaucoup à faire pour inculturer l'Évangile dans l'Amérique des pauvres.

Julio de SANTA ANA

Né en Uruguay, Julio de Santa Ana est de nationalité suisse. Il est au bénéfice d'une triple formation: Licence en théologie, Maîtrise en sciences sociales et Doctorat en sciences des religions. Il a travaillé pendant 11 ans au COE dans le cadre de la commission pour la participation des Eglises au développement. Depuis 1983 il exerce à nouveau en Amérique latine. A Sao Paolo où il réside, il co-dirige le Centre oecuménique de service à l'Évangile et à l'Education populaire et enseigne aux facultés de théologie méthodiste et catholique.

Notes

[1] Cf. Fr. Fukuyama, "The end of history", dans *The National Interest*, octobre 1989, pp. 3-15.

[2] Parmi ces rassemblements, nous rappelons les suivants : la Consultation Oecuménique d'Equateur (1986), la Consultation des peuples indigènes du Mexique (1987), le Document du Pérou du Conseil indigène de l'Amérique du Sud (1985), la Rencontre Oecuménique des dirigeants des peuples Aymaras, Quechouas et Tupi-Guaranis en Bolivie (octobre 1989). Voir aussi l'article de Daniel Eduardo Matul Morales, "Estamos Vivos", dans *Nueva Sociedad*, Caracas, janv.-fév. 1989, no 99, pp. 147-149. Tous ces témoignages se trouvent dans la brochure de José O Beozzo, *Evangelizaçâo e Vo. Centenário*. Petrólis: Ed. Vozes, 1991, pp. 10-20.

[3] Cf. Beozzo, *op. cit.*, p.16.

[4] Cf. Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: Colonia je y Liberacion. 1492-1973*. Barcelona: Ed. Nova Terra, 1974 (3e éd.), pp. 84-85.

[5] Laënnec Hourbon, "Escravidâo dos Negros na América", dans *Concilium* n° 232, Petropolis: Ed. Vozes, 1990/6, pp. 90-91.

[6] Cf. Tullio Halperin Donghi, *Historia de America Latina.* Madrid : Alianza Editorial, 1977, p.16.

[7] Darcy Ribeiro, "O Povo Latino-Americano", dans *Concilium, op.cit.*, p.34.

[8] Gustavo Gutiérrez, "O Quinto Centenário", dans *Concilium,* op. cit., p. 14.

[9] M. L. Portilla, *El Reverso de la conquista. Relaciones Aztecas, Mayas e Incas.* México : Ed. Joaquin Mortiz, 1980 (7e éd.), p. 86. On trouve un témoignage semblable chez Felipe Guaman Poma de Ayala, un Quechua, dont les paroles expriment la douleur et la souffrance (*Nueva Cronica y Buen Gobierno.* Mexico : Ed. Siglo XXI, 1980, p. 119).

[10] Cf. Eric Williams, *Capitalisme et esclavage.* Paris : Présence Africaine, 1968. Et L. Crète, *La traite des nègres sous l'Ancien Régime,* Paris : Perras, 1989.

[11] Ces missions sont en grande partie orientées par les fortes tendances qui ont intégré la "religion civile américaine".

[12] Cf. Karl Barth, *Dogmatique,* vol. I, tome 1er. *La Doctrine de la parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique,* Genève : Labor & Fides, 1953, pp. 2-3 et 11. Dans ce sens, c'est un "acte second", notion qui est aussi développée par les théologiens de la libération en Amérique latine, tels que Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assman et d'autres.

[13] Cette Assemblée aura lieu à Saint-Domingue en 1992. Le document publié par la CELAM (Conférence générale des Evêques Latino-Américains) s'intitule *Elementos para una Reflexão Pastoral em Preparação a IVa Conferência General do Episcopado Latino-Americano* (Santo Domingo, Rep. Dominicana, 1992 – *Uma Nova Evangelização en Uma Nova Cultura*), Sao Paulo : Ed. Loyola, 1990.

[14] Ce texte a dû être examiné par l'Assemblée générale du CELAM (Buenos Aires, avril 1991) avant de pouvoir être publié.

[15] Cf. Leonardo Boff. *A Nova Evangelização.* Petrópolis : Ed. Vozes, 1991. Les arguments de ce livre sont exposés dans l'article du même auteur "A Nova Evangelização : Irrupção de Nova Vida", in *Concilium,* op. cit., pp. 128-137.

[16] Cf Juan Luis Segundo, *Teologia Abierta para el Laico Adulto.* Buenos Aires : Ed. C. Lôhlé, 1968. Voir aussi *Masas y Minorias,* Buenos Aires, Ed. La Aurora, 1973. Aussi *Da Teologia a Sociedade,* Sao Paulo : Eds Loyola, 1983.

[17] Cf. de Juan L. Segundo, *Da Teologia a Sociedade,* p. 37.

[18] Gaspar Barleus, *História dos Feitos Recentemente Praticados durante oito anos no Brasil,* Belo Horizonte : Ed. Itatiaia, 1974. Voir particulièrement p. 71.

[19] Fr. Bartolomé de Las Casas, *Del Unico Modo de Atraer Todos Los Pueblos a la Verdadera Religión,* Mexico : Ed. F.C.E., 1975 (2e éd.), p. 30.

[20] Fr. Bartolomé de las Casas, *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*, Buenos Aires, p. 33. Sur la dénonciation prophétique des missionnaires des malheurs de la conquête, voir Gustavo Gutiérrez, *Dios o el Oro en las Indias*, Lima : Ed. C.E.P., 1989.

[21] Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrater Alter* et H.J. Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Salamanca y Sao Leopoldo : Eds Sigueme y Sinodal, 1985, p. 203.

[22] Lettre du Père Antonio Nobrega au Roy du Portugal, mentionnée par Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus*, Lisboa : Livraria Portugalia & Rio de Janeiro : Ed. Civilizaçâo Brasileira, 1938, Tome II, p. 116.

[23] Hans Jurgen Prien, *op. cit.*, p. 204.

[24] Cf. P. Borges, *Métodos Misionales en la Cristianización de América*, Madrid : Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Dpto de Misionología Española, 1960, pp. 203ss.

[25] Hans Jurgen Prien, *op. cit.*, p. 205.

[26] PNUD-UNESCO-CLASCO, *Hacia un Nuevo Orden Estatal en América Latina y Caribe. Veinte Tesis Socio-Políticas y un Corolario de Cierre*. Buenos Aires, avril 1990.

[27] CELAM, *Documento de Consulta para la 3a Asamblea del Episcopado Latino Americano sobre "La Evangelización de América Latina"*, Bogota : CELAM, 1978, p. 59.

[28] IIIe Conférence des évêques latino-américains (CELAM), *Puebla – La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*, Bogotá : CELAM, 1982 (2e éd.), p. 55.

[29] Ibid., pp. 125-26.

[30] Frère Bernardido de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Mexico : Ed. Porrúa, p. 704-705.

[31] *As Culturas Oprimidas no Capitalismo*, Sao Paulo : Brasiliense, 1982.

[32] José Oscar Beozzo, *op. cit.*, p. 39.

[33] Ruben Lorres, "El Destino Manifiesto y la Empresa Misionara", dans *Lectura Teológica del Tiempo Latinoamericano*, San José de Costa Rica : Ed. Seminario Bíblico Latinoamericano, 1979, pp. 207-208.

Peut-on acheter ou vendre les étoiles du ciel et la chaleur de la terre ?

Lorsque les premiers Blancs entrèrent en contact avec les indigènes de l'Amérique du Nord, un à trois millions d'Indiens vivaient probablement entre l'Alaska et le Golfe du Mexique, entre la côte de l'Atlantique et celle du Pacifique.

En 1854, le chef indien Seattle adressa un discours – qui depuis lors est devenu célèbre et que nous reproduisons ci-dessous[a] – au Président des États-Unis. Le chef Seattle, de la tribu des Suquamish, décrit et définit ce qui oppose apparemment deux modes de vie en phrases à la fois prophétiques, accusatrices, parfois résignées. Ce cri du coeur trouve son expression dans la parole du poète plutôt que celle du théologien. Adressé à une société qui considérait la terre comme un objet au service de la puissance de son propriétaire, il fait écho, sans le savoir, à de nombreux passages de l'Ancien Testament qui placent la terre sous la souveraineté de son véritable propriétaire, le Seigneur. Pour cette raison, ces textes font

a) Ce discours figure dans un montage audio-visuel intitulé *Les Indiens, un message qui nous concerne,* publié en français par le Groupe européen de Réalisations Audio-visuelles pour le Développement (GRAD), Case postale 41, 1211 Genève 9. Il paraîtra sous forme de livre-cassette pour les enfants (fin 1992). Il est également disponible au bureau de la Déclaration de Berne.

apparaître l'enjeu déterminant que la manière de considérer la terre joue dans l'histoire et la symbolique d'un peuple. Par ailleurs, il trouve une résonance dans la génération qui, en cette fin de XX[e] siècle, commence à reconnaître qu'on ne bafoue pas la terre sans compromettre l'avenir.

⁂

Peut-on acheter ou vendre le ciel, la chaleur de la terre ?



trange idée pour nous ! si nous ne sommes pas propriétaires de la fraîcheur de l'air, ni du miroitement de l'eau, comment pouvez-vous nous l'acheter ?

Le moindre recoin de cette terre est sacré pour mon peuple. Chaque aiguille de pin luisante, chaque grève sablonneuse, chaque écharpe de brume dans le bois noir, chaque clairière, le bourdonnement des insectes, tout cela est sacré dans la mémoire et la vie de mon peuple. La sève qui coule dans les arbres porte les souvenirs de l'homme rouge.

Les morts des hommes blancs, lorsqu'ils se promènent au milieu des étoiles, oublient leur terre natale. Nos morts n'oublient jamais la beauté de cette terre, car elle est la mère de l'homme rouge; nous faisons partie de cette terre comme elle fait partie de nous.

Les fleurs parfumées sont nos soeurs, le cerf, le cheval, le grand aigle sont nos frères; les crêtes des montagnes, les sucs des prairies, le corps chaud du poney, et l'homme lui-même, tous appartiennent à la même famille.

Ainsi, lorsqu'il nous demande d'acheter notre terre, le Grand Chef de Washington exige beaucoup de nous. Le Grand Chef nous a assuré qu'il nous en réserverait un coin, où nous pourrions vivre confortablement, nous et nos enfants, et qu'il serait notre père et nous ses enfants.

Nous allons donc considérer votre offre d'acheter notre terre, mais cela ne sera pas facile, car cette terre, pour nous, est sacrée.

L'eau étincelante des ruisseaux et des fleuves n'est pas de l'eau seulement; elle est le sang de nos ancêtres. Si nous vous vendons notre terre, vous devrez vous souvenir qu'elle est sacrée et vous devrez l'enseigner à vos enfants, et leur apprendre que chaque reflet spectral de l'eau claire des lacs raconte le passé et les souvenirs de mon peuple. Le murmure de l'eau est la voix du père de mon père.

Les fleuves sont nos frères : ils étanchent notre soif. Les fleuves portent nos canoës et nourrissent nos enfants. Si nous vous vendons notre terre, vous devrez vous souvenir que les fleuves sont nos frères et les vôtres, et l'enseigner à vos enfants, et vous devrez dorénavant leur témoigner la bonté que vous auriez pour un frère.

L'homme rouge a toujours reculé devant l'homme blanc, comme la brume des montagnes s'enfuit devant le soleil levant. Mais les cendres de nos pères sont sacrées. Leurs tombes sont une terre sainte; ainsi, ces collines, ces arbres, ce coin de terre sont sacrés à nos yeux.

Nous savons que l'homme blanc ne comprend pas nos pensées. Pour lui, un lopin de terre en vaut un autre, car il est l'étranger qui vient de nuit piller la terre selon ses besoins. Le sol n'est pas son frère, mais son ennemi, et quand il l'a conquis, il poursuit sa route. Il laisse derrière lui les tombes de ses pères et ne s'en soucie pas. Il prend la terre de ses enfants et ne s'en soucie pas. Les tombes de ses pères et le patrimoine de ses enfants sont oubliés. Il traite la terre, sa mère, et le ciel, son frère, comme des objets qu'on achète, qu'on pille, qu'on vend, comme des moutons ou des perles brillantes.

Son appétit va engloutir la terre et ne laissera derrière lui qu'un désert. Nos voies diffèrent de vos voies. La vue de vos

villes blessent les yeux de l'homme rouge. Peut-être parce que l'homme rouge est un sauvage qui ne comprend pas.

Il n'a y pas de lieu calme dans les villes de l'homme blanc, pas de place où entendre les feuilles qui se déroulent, au printemps, ou le bruissement des ailes d'insectes. Mais peut-être est-ce parce que je suis un sauvage qui ne comprend pas. Le fracas qui règne seul insulte l'oreille. Et à quoi bon vivre, si l'homme ne peut pas écouter le cri solitaire de l'engoulevent ou les palabres nocturnes des grenouilles autour de la mare ?

Je suis un homme rouge, et je ne comprends pas. L'Indien préfère le doux bruit du vent effleurant la surface d'un étang et le parfum du vent, lavé par la pluie de midi ou chargé de la senteur des pins. L'air est précieux à l'homme rouge, car toutes choses partagent le même souffle; les bêtes, les arbres, l'homme, tous participent au même souffle. L'homme blanc paraît indifférent à l'air qu'il respire. Comme un homme à l'agonie depuis des jours, il est insensible à la puanteur.

Mais si nous vendons notre terre, vous devrez vous souvenir que l'air nous est précieux, qu'à tous les êtres qu'il fait vivre, il fait partager son esprit. Le vent qui a donné son premier souffle à notre aïeul reçoit aussi son dernier soupir. Et le vent doit aussi donner à nos enfants l'esprit de la vie.

Si nous vous vendons notre terre, vous devrez la conserver comme un lieu à part et sacré, où l'homme blanc lui-même puisse goûter la douceur du vent parfumé par les fleurs des prairies.

Nous allons donc considérer votre offre d'acheter notre terre. Si nous décidons de l'accepter, ce sera à une condition : l'homme blanc devra traiter les bêtes de cette terre comme ses frères..

Je suis un sauvage et ne comprends pas les autres usages. J'ai vu mille buffles pourrir sur la prairie, abandonnés par l'homme blanc qui les avait abattus d'un train en marche.

Je suis un sauvage qui ne comprends pas que le cheval de fer fumant puisse être plus important que le buffle, lui que nous ne tuons que pour rester en vie.

Qu'est-ce que l'homme sans les bêtes ? Si toutes les bêtes disparaissaient, l'homme mourrait de grande solitude de l'esprit. Car tout ce qui arrive aux bêtes ne tarde pas à arriver à l'homme. Toutes choses sont liées. Vous devez enseigner à vos enfants que la terre, sous leurs pieds, est faite de cendres de nos grands-parents. Afin qu'ils la respectent, dites à vos enfants que la terre est riche de la vie de notre peuple. Apprenez à vos enfants ce que nous apprenons à nos enfants, que la terre est notre mère.

Tout ce qui arrive à la terre arrive aux fils de la terre. Lorsque les hommes crachent sur la terre, ils crachent sur eux-mêmes. Nous le savons : la terre n'appartient pas à l'homme, c'est l'homme qui appartient à la terre. Nous le savons : toutes choses sont liées comme par le sang qui unit une même famille. Toutes choses sont liées. Tout ce qui arrive à la terre arrive aux fils de la terre. L'homme n'a pas tissé la toile de la vie, il n'est qu'un fil du tissu. Tout ce qu'il fait à la toile, il le fait à lui-même.

Cependant, nous allons considérer votre offre, car nous savons que si nous ne vendons pas, l'homme blanc va venir avec ses fusils et va prendre notre terre.

Nous allons considérer votre offre d'aller dans la réserve que vous destinez à mon peuple. Nous vivrons à l'écart et en paix.

Qu'importe où nous passerons le reste de nos jours. Nos enfants ont vu leurs pères humiliés dans la défaite. Nos guerriers ont connu la honte; après la défaite, ils coulent des jours oisifs et souillent leurs corps de nourritures douces et de boissons fortes.

Qu'importe où nous passerons le reste de nos jours. Il ne sont plus nombreux. Encore quelques heures, quelques hivers,

et il ne restera plus aucun des enfants des grandes tribus qui vivaient autrefois sur cette terre ou qui errent encore dans les bois, par petits groupes; aucun ne sera là pour pleurer sur les tombes d'un peuple autrefois aussi puissant, aussi plein d'espérance que le nôtre.

Mais pourquoi pleurer sur la fin de mon peuple ? Les tribus sont faites d'hommes, pas davantage. Les hommes viennent et s'en vont, comme les vagues de la mer. Même l'homme blanc, dont le Dieu marche avec lui et lui parle comme un ami à son ami, ne peut échapper à la destinée commune.

Peut-être sommes-nous frères malgré tout; nous verrons.

Mais nous savons une chose que l'homme blanc découvrira peut-être un jour : notre Dieu est le même Dieu. Vous avez beau penser aujourd'hui que vous le possédez comme vous aimeriez posséder notre terre, vous ne le pouvez pas.

Il est le Dieu des hommes, et sa compassion est la même pour l'homme rouge et pour l'homme blanc. La terre est précieuse à ses yeux, et qui porte atteinte à la terre couvre son créateur de mépris. Les blancs passeront, eux aussi, et peut-être avant les autres tribus.

Continuez à souiller votre lit, et une belle nuit, vous étoufferez dans vos propres déchets. Mais dans votre perte, vous brillerez de feux éclatants, allumés par la puissance du Dieu qui vous a amenés dans ce pays et qui, dans un dessein connu de lui, vous a donné pouvoir sur cette terre et sur l'homme rouge.

Cette destinée est pour nous un mystère; nous ne comprenons pas, lorsque tous les buffles sont massacrés, les chevaux sauvages domptés, lorsque les recoins secrets des forêts sont lourds de l'odeur d'hommes nombreux, l'aspect des collines mûres pour la moisson est abîmé par les câbles parlants.

– Où est le fourré ? Disparu !

– Où est l'aigle ? Il n'est plus !

– Qu'est-ce que dire adieu au poney et à la chasse ? C'est finir de vivre et se mettre à survivre !

Ainsi donc, nous allons considérer votre offre d'acheter notre terre. Et si nous acceptons, ce sera pour être bien certains de recevoir la réserve que vous nous avez promise. Là, peut-être, nous pourrons finir les brèves journées qui nous restent à vivre selon nos désirs. Et lorsque le dernier homme rouge aura disparu de cette terre, et que son souvenir ne sera plus que l'ombre d'un nuage glissant sur la prairie, ces rives et ces forêts abriteront encore les esprits de mon peuple. Car ils aiment cette terre comme le nouveau-né aime le battement du coeur de sa mère.

Ainsi, si nous vous vendons notre terre, aimez-la comme nous l'avons aimée. Prenez soin d'elle comme nous en avons pris soin. Gardez en mémoire le souvenir de ce pays, tel qu'il est au moment où vous le prenez. Et de toute votre force, de toute votre pensée, de tout votre coeur, préservez-la pour vos enfants, et aimez-la comme Dieu vous aime tous.

Nous savons une chose : notre Dieu est le même Dieu. Il aime cette terre. L'homme blanc lui-même ne peut pas échapper à la destinée commune. **Peut-être sommes-nous frères. Nous verrons.**

Martin Luther King (1929–1968)
Une vie à élire ou à relire ?

Serge MOLLA

La «découverte» de continent américain a été le prélude à des siècles de conquête, d'exploitation et d'esclavage. Une pierre dans la jardin du chrétien qui réfléchit à la mission que Christ confie à son Église et qui se demande par quelle perversion le message de la bonne nouvelle a ainsi pu être mêlé aux plus sombres pages de l'histoire de la colonisation.

Cependant, c'est bien dans ce même Évangile, prêché et vécu au quotidien et au coeur des tensions et des luttes de son époque, que le pasteur M. L. King a puisé la force d'un témoignage incarné au péril de sa vie. Son engagement, qui a été une source d'inspiration pour la poursuite de la réflexion théologique dans les communautés noires, peut encore nourrir notre réflexion missiologique aujourd'hui.

Si l'on se promène dans l'un ou l'autre quartier noir des grandes cités nord-américaines, il n'est pas rare de tomber sur une grande fresque représentant les grandes figures du peuple noir. Ainsi Martin Luther King côtoie parfois Frederick Douglas, William E. B. DuBois, Malcolm X, Tommie Smith et John Carlos, Angela Davis, Mohammed Ali, John Coltrane, Andrew Young, etc. Parfois aussi, sa photo accompagne celles des deux frères Kennedy, John et Robert, et ensemble ils forment le trio des martyrs. Mais sur la fresque murale de la salle de paroisse de l'Eglise baptiste de l'avenue Dexter à Montgomery, M. L. King est le personnage principal. Toute l'épopée de la lutte des Noirs pour leurs droits civiques du Mouvement de libération des

Noirs y est retracée à travers la représentation de sa biographie qui, curieusement, ne s'achève pas sur les croquis de l'assassinat, mais par une sorte de «résurrection», une représentation de «King en gloire». Par ce «détail», ce tableau s'écarte résolument des précédents qui insèrent King au coeur d'une lignée de «héros», qui font la fierté des Noirs qui ont lutté pour la liberté et que les Blancs tantôt reconnaissent (et récupèrent), tantôt détestent. Et il est vrai que si le nom de King reste gravé dans toutes les mémoires, il n'en est pas de même, par exemple, pour celui de Malcolm X dont pourtant les portraits réapparaissent dans les ghettos noirs. Alors comment faut-il parler de King aujourd'hui ? Doit-il être isolé et placé au rang des «saints» ? Faut-il ne retenir que les faits et gestes qui ne dérangent personne ? Ou faut-il au contraire se montrer attentif à l'homme, à ses réussites, mais aussi à ses échecs ?

Les pages suivantes optent pour une relecture biographique d'un personnage dont on n'a souvent retenu que les hauts faits, eux-mêmes difficiles à comprendre sans les moments de crise qui les ont précédés ou accompagnés; elles tentent de répondre à la question : qui fut Martin Luther King ?

1929–1955 : LES ANNÉES DE FORMATION

Cette période couvre l'enfance et la formation de King. Fils, petit-fils et même arrière petit-fils de pasteur, King a baigné dans l'Eglise noire toute son enfance. Né le 15 janvier 1929 à Atlanta, c'est presque naturellement qu'adolescent il opte pour le ministère. Issu d'une famille très unie, relativement aisée, il a l'occasion d'effectuer de bonnes études, d'abord au Morehouse College d'Atlanta, présidé alors par Benjamin Mays, puis dans le Nord à Chester et enfin à Boston. Pendant ces années, il découvre les mondes de la philosophie et de la dogmatique et s'intéresse particulièrement au christianisme social de Rauschenbusch et au personnalisme bostonien[1]. Alors qu'il prépare sa thèse de doctorat, sa réflexion en matière sociale est encore bien optimiste, comme le montrent par exemple ses remarques de séminaire à propos de Reinhold Niebuhr. Diverses conférences sur Gandhi attirent son attention sur les méthodes de la résis-

tance non violente, mais à ce moment-là, il ne croit pas encore qu'elles puissent convenir au terrain américain. C'est dire que lorsque, jeune marié, il devient pasteur de la paroisse baptiste de l'avenue Dexter à Montgomery, il est excellemment formé et répond bien aux voeux de ses nouveaux paroissiens peu férus d'émotionnalisme. King leur paraît presque aussi «solide» intellectuellement que le pasteur Vernon Johns qui les quitte, mais moins «remuant» en matière sociale, ce dont ils se réjouissent. La suite de l'histoire se chargera de leur faire découvrir que leur première remarque était aussi fondée que la seconde était erronée.

1955–1965 : LE LEADER

1er décembre 1955 : une couturière de quarante-deux ans, Mme Rosa Parks refuse de céder sa place à un Blanc dans un autobus de Montgomery. La nouvelle de son arrestation se propage rapidement dans toute la communauté noire. Sur l'initiative de l'enseignante Jo Ann Robinson et de E. D. Nixon, un syndicaliste employé aux wagons-lits de la compagnie Pullmann, un boycott des transports publics est décidé après de nombreuses hésitations. Il était prévu qu'il ne dure qu'un seul jour : le lundi 5 décembre et il est suivi par la quasi-totalité de la population noire de Montgomery. Ce même jour est fondée l'Association pour la Promotion [des Noirs] à Montgomery. King en accepte la présidence et la prolongation du boycott est adoptée. Au départ, King se perçoit comme le porte-parole de cette nouvelle association. Seulement, peu à peu, cette tâche s'étend, s'approfondit, et son président contribue alors non seulement à formuler les aspirations de la communauté noire, mais à les façonner. Ainsi, King fait le lien entre ces demandes et ses propres désirs de justice (sociale).

Durant les premiers mois, les objectifs de l'Association sont très modestes et ne remettent pas en question le système ségrégationniste. Le boycott dure et de fréquents rassemblements dans les Églises noires de la ville (37 % de la population, soit environ 45000 personnes, sont des Noirs) viennent renouveler les forces de chacun. King redécouvre alors sa tradition : il la

modèle et se laisse modeler par elle. Le soir du premier rassemblement déjà, il évoque les forces de l'Eglise noire, qui ont permis aux siens de survivre malgré les épreuves de l'esclavage et de la ségrégation.

Il n'est explicitement encore nullement question de Gandhi; aussi étonnant que cela puisse paraître, c'est une lettre envoyée par une lectrice blanche au *Montgomery Advertiser* qui signale pour la première fois les similitudes existant entre les combats de Montgomery et les luttes de Gandhi. King et les autres leaders noirs reprennent cette idée en l'adaptant à leur propre situation.

Ainsi, au travers des négociations et des innombrables meetings, King mûrit, au point d'élargir sa vision et sa compréhension de la complexité du problème de la ségrégation. Dès lors, il est parfois difficile de discerner qui exerce le plus d'influence sur l'autre : le mouvement naissant sur King ou King sur le mouvement. Peu importe ! Le rôle que joue désormais la branche militante de l'Eglise noire mérite en revanche d'être relevé, et cela d'autant plus que le jeune mouvement plonge sans aucun doute ses racines dans la tradition de cette Eglise noire; il y puise foi et force. King joue dès lors le rôle d'une articulation entre les diverses sources qui alimentent la réflexion et l'action du mouvement. Pour cela, il s'entoure d'excellents conseillers, tel le pacifiste noir Bayard Rustin ou l'homme de loi blanc, Stanley Levison.

Au long des mois de boycott, alors que l'opposition de la ville s'organise, les Noirs durcissent peu à peu leurs positions et radicalisent leurs demandes. Les procès se succèdent jusqu'à ce que, le 13 novembre 1956, une décision de la Cour suprême des États-Unis déclare inconstitutionnelle la ségrégation dans les transports publics. Le 21 décembre suivant, après 381 jours de boycott, les Noirs reprennent les bus. Riche de ce succès, le Mouvement est lancé, l'aile radicale de l'Eglise noire passe à l'action et l'un des siens est désormais célèbre.

En 1957, avec plusieurs collègues, King fonde la Conférence des leaders chrétiens du Sud (SCLC), organisation dont il

devient le président et Ella Baker la directrice exécutive provisoire. La SCLC a pour but de coordonner les différents efforts des diverses communautés noires et ses membres, presque tous pasteurs, sont bien placés pour soulever et entretenir l'enthousiasme et maintenir la discipline de la non-violence nécessaire à toute action d'envergure. King n'est certainement pas le plus radical des dirigeants noirs des années cinquante, même si, progressivement, il soutient des positions de plus en plus fermes.

De septembre 1957 à décembre 1958, il rédige régulièrement une chronique dans le mensuel noir Ebony, dans laquelle il donne des conseils (pastoraux) et répond au courrier des lecteurs. King s'acquitte de cette tâche avec une pondération qui contribue à le faire connaître.

Le 20 septembre 1958, une femme noire, malade mentale, tente de l'assassiner, alors qu'il dédicace son ouvrage Combats pour la liberté. Dans ce livre, il relate la lutte de Montgomery et consacre quelques pages au développement de sa philosophie de la non-violence. Au début de 1959, il prend quelque repos et entreprend un voyage en Inde, mais aussi en Europe, au Moyen-Orient (Jérusalem) et en Afrique (Ghana). De retour, La SCLC et King décident de tout mettre en oeuvre pour multiplier le nombre des électeurs noirs. Fin novembre, il quitte Montgomery pour Atlanta, où se trouve le siège de son organisation, afin de consacrer plus de temps à sa présidence. Parallèlement, il devient co-pasteur de l'Eglise baptiste d'Ebenezer (EBC) aux côtés de son père, et cela jusqu'à sa mort.

Greensboro, Albany et Birmingham

Le 15 avril 1960, à l'Université Shaw de Raleigh (Caroline du Nord), peu après les premiers *sit in*[a] des étudiants dans les restaurants et autres lieux publics, une nouvelle organisation se crée : le Comité de coordination non violent des étudiants (SNCC). Composée principalement de jeunes étudiants – noirs

a) Action non violente consistant à occuper un espace en s'y asseyant (anglais *to sit*)

et blancs – cette organisation joue la carte d'un militantisme très sérieux. A ses débuts, King lui accorde un soutien timide. Arrêté lors d'un *sit in* en octobre, époque à laquelle la campagne présidentielle bat son plein, il est relâché suite à l'intervention des Kennedy. C'est ainsi qu'il devient, quoique non officiellement et sans le vouloir, un atout essentiel dans l'élection du candidat démocrate et catholique, John F. Kennedy.

En avril 1961, le Congrès pour l'égalité raciale (CORE) lance des groupes de «voyageurs de la liberté» qui quittent l'État de Washington à l'Ouest du pays en autobus, dans le but de «déségréger» les transports inter-États. L'expédition, à laquelle King ne participe pas, débute juste après qu'une décision de la Cour suprême a ordonné la «déségrégation» des gares routières. Ces jeunes «voyageurs» noirs et blancs seront sérieusement malmenés par la foule à leur arrivée à Montgomery et arrêtés à Jackson (Mississippi) avant d'être incarcérés quelques semaines.

A la fin de l'année, la SCLC lance une grande opération à Albany en Géorgie. Hélas, cette campagne fut un relatif échec : la préparation avait été insuffisante.

Ce même automne 1962, on assiste dans le Mississippi à une scène révélatrice de l'état des relations raciales. Munis d'une décision de la Cour fédérale, des officiers de police tentent d'inscrire un Noir, James Meredith, à l'Université d'État.

La lutte contre la ségrégation doit s'étendre sur tous les fronts. Comme les autres organisations, la SCLC poursuit ses actions, tire les leçons d'Albany et choisit pour cible suivante la ville de Birmingham (Alabama). Cette fois-ci, la conférence précise ses objectifs : déségrégation du système scolaire, des lieux publics, engagement de personnel noir dans des magasins du centre ville, établissement d'une commission biraciale en vue de progrès sociaux et raciaux. Cette fois, la préparation est minutieuse, avec pour stratèges Wyatt T. Walker, Hosea Williams et James Bevel. Le premier conçoit la succession et les plans des manifestations, le deuxième met au point les techniques non violentes; quant au troisième, il prépare l'insertion des jeunes et des enfants dans les manifestations. Il faut relever le nom d'Andrew Young qui entre

dans l'organisation en 1961 et en devient le principal négociateur. A Birmingham, les événements débutent le 3 avril 1963 et prennent très rapidement de l'ampleur. Les prisons se remplissent alors que des manifestations, des *sit in* et des défilés se succèdent encore. L'arrestation volontaire de King pendant la semaine sainte le conduit à rédiger sa fameuse «Lettre de la prison de Birmingham». Or cette missive, transmise par ses avocats et diffusée à des millions d'exemplaires, devient un élément essentiel dans la réussite de cette campagne. De plus, l'attitude des autorités et de la police locale, pacifique dans un premier temps, se modifie sensiblement. Avec l'escalade des manifestations, elle devient même violente et des scènes de grande brutalité à l'encontre d'enfants ou de jeunes formés à la discipline non violente sont diffusées dans tout le pays par les médias. Consternation. La crise débouche sur des négociations. A partir du 15 mai, suite à de formidables pressions de l'État et du gouvernement fédéral, la ville commence à céder aux revendications. Le 20 mai, la Cour Suprême déclare que la réglementation ségrégationniste locale est anticonstitutionnelle.

La marche de Washington

Le 28 août 1963 a lieu l'immense Marche de Washington qui commémore le centenaire de l'Acte d'Emancipation des Noirs. A cette occasion, King prononce son plus célèbre discours : «Je fais un rêve». Ce jour-là, la plupart des organisations sont représentées et l'espérance est à son comble, tant semble proche la réalisation du «rêve» exprimé. Or, peu après cet «avant-goût» du Royaume, le 22 septembre une bombe explose dans une Église de Birmingham tuant quatre enfants. Cet événement tragique ramène chacun à la dure réalité, que vient confirmer l'assassinat du président John F. Kennedy deux mois plus tard, le 22 novembre, à Dallas.

1964 : l'année du Prix Nobel

Cette année est décisive pour l'image publique de King. En janvier, il est élu homme de l'année par l'hebdomadaire Time. Une nouvelle loi étayant une mise en vigueur plus complète des Droits civiques est signée en juillet par le Président Johnson en présence de King et des principaux leaders noirs. Néanmoins, malgré ce «succès», des émeutes raciales éclatent dans le Nord du pays au mois d'août. Ces violents événements surprennent beaucoup car ils sont bien différents de ceux qu'a connus le Sud. En outre, le 4 août, on retrouve les corps calcinés de trois volontaires de SNCC venant du Nord[2]. L'espérance commune est donc sérieusement entamée et les faits semblent donner raison aux propos du leader musulman Malcolm X qui, pour qualifier l'Amérique, parle de «cauchemar», reprenant les propos de King en les retournant. L'année s'achève enfin avec la signature d'un programme anti-pauvreté et avec la nomination de King comme récipiendaire du prix Nobel de la paix, second Noir américain à recevoir un tel prix. A sa réception, King souligne dans son discours qu'il ne reçoit un tel prix qu'au nom des milliers d'autres Noirs liés avec lui dans une lutte non violente contre le racisme.

A son retour d'Oslo, King se sent investi d'une nouvelle mission : il parlera désormais non seulement spécifiquement pour le peuple noir dont il est devenu le premier porte-parole, mais il s'exprimera également en faveur de tous ceux dont les droits et les chances de vivre sont bafoués. Peu après, l'entrée en guerre des États-Unis au Viêt-Nam marque sa réflexion de manière décisive. King interprète la réception honorifique de ce prix Nobel comme un signe personnel de Dieu à son égard, il y voit un appel à intensifier son engagement.

Selma

Après Birmingham et la nouvelle loi sur les droits civiques, la SCLC choisit pour cible la ville de Selma (Alabama) avec cette fois-ci un objectif unique : lancer une vaste campagne d'inscription de Noirs sur les listes électorales. Théoriquement, les Noirs peuvent voter, mais de très nombreuses lois locales les

en empêchent; il faut donc tout tenter pour que le gouvernement intervienne et réaffirme ce droit. Dès janvier 1965, King et ses associés se rendent fréquemment sur place.

Les manifestations des premières semaines sont peu importantes, mais peu à peu, c'est l'escalade. Début février, King et quelques dizaines de manifestants volontaires sont arrêtés, puis incarcérés pour avoir participé à une manifestation non autorisée. King en prison, la tension monte comme prévu et selon les voeux de la SCLC. Le 5 février, King publie sa «Lettre de la prison de Selma» sous forme de publicité dans le *New York Times*, lu à travers l'ensemble du pays. Le même jour, il est libéré sous caution et s'envole vers Washington pour une série d'entretiens avec les responsables du gouvernement. A son retour, il est persuadé que seule une tension croissante à Selma permettra la promulgation d'une loi efficace sur le droit de vote. Les semaines s'écoulent, la campagne s'intensifie et s'étend aux comtés voisins. Le 18 février, un jeune Noir, Jimmy Lee Jackson, est abattu en tentant de protéger sa mère des brutalités policières. Le ton de la campagne se durcit. King annonce une marche de Selma à Montgomery qui conduira les manifestants devant le siège du gouvernement de l'État d'Alabama, où ils demanderont au gouverneur Georges Wallace de mettre fin aux exactions policières et de garantir le droit de vote aux Noirs de l'État. Mais la marche est interdite et renvoyée au lundi 8 mars. Cependant une autre marche est entreprise le 7 en l'absence de King qui prêche à Atlanta. Au-delà du pont qui se trouve à l'entrée de la ville, les militants se trouvent face aux patrouilles de la police locale. Très vite, celles-ci chargent, blessent gravement un membre de la SNCC, «clouent» au sol hommes et femmes, puis font reculer tout le monde en utilisant des gaz lacrymogènes. Consterné, King promet de conduire une seconde marche et appelle tous les leaders religieux du pays à venir le rejoindre à Selma. Mais plus encore que les télégrammes, ce sont les images diffusées par les médias qui produisent un effet de choc dans tout le pays, si bien que quatre cents pasteurs, prêtres, rabbins, étudiants et leaders laïques, blancs et noirs, répondent à l'appel. Le 10 mars, 3000 personnes environ, dont King, se mettent en route; mais elles aussi s'arrêtent au-delà du pont

avant de rebrousser chemin. Cette fois, tout s'est passé sans incident; King n'a pas osé violer l'interdiction fédérale de marcher. Jamais il n'a franchi un tel cap, soucieux qu'il fut de garder le gouvernement de son côté. Cependant, il ne peut annuler cette marche. De nombreux Noirs se sentiraient floués et déçus, car ils ont l'impression que les sacrifices consentis ont déjà été trop grands. Peu après la marche avortée, un ecclésiastique blanc, James Reeb, est traité de «nègre» et battu à mort par quelques racistes blancs. Le 15 mars, profondément touché par ce meurtre d'un Blanc – celui de J. L. Jackson n'ayant pas ému l'opinion publique – le Président Lyndon Johnson dépose un projet de loi sur le droit de vote devant le Congrès.

Deux jours plus tard, l'interdiction concernant la marche est levée; elle a lieu le 21. Le gouverneur Wallace tente de s'y opposer, mais en vain cette fois-ci, d'autant plus que le Président envoie sur place un important contingent de l'armée et des agents fédéraux pour assurer la protection des manifestants. Le jour J, plus de 3000 marcheurs se mettent en route et arrivent le jeudi suivant à Montgomery où King délivre l'un des meilleurs discours de sa carrière. Le même soir, une militante blanche est assassinée. Le chemin à parcourir est encore long !

Le 6 août, en présence de King et de ses collègues, le Président signe la loi sur le droit de vote. C'est un événement important, mais l'essentiel réside sans doute dans le fait que les Noirs osent désormais tenir tête à ceux qui les oppriment, être fiers de leur race et de leur histoire. Au cours de cette lutte (et des précédentes), chacun d'entre eux est devenu *quelqu'un*.

1965–1968 : LES ANNÉES DE CRISE

Alors que beaucoup estiment qu'il est temps de marquer une pause, King, mesure toute la profondeur du racisme dans son pays et songe de plus en plus à la situation des ghettos du Nord. C'est aussi la préoccupation de l'ensemble de la SCLC. Son autre préoccupation majeure est l'intensification de la présence militaire américaine au Viêt-Nam dès février 1965. En août de cette même année, il prend publiquement position sur ce sujet et les réactions hostiles ne se font pas attendre, venant de tous

côtés, blancs et noirs. Reconnu comme expert en droits civiques, il est «invité» à s'en tenir à ce domaine de politique intérieure. Mais n'est-ce pas oublier que sa volonté ne s'appuie pas sur des calculs politiques ou sociaux, mais émane d'une mission, d'un ministère et qu'elle est forte de présupposés théologiques qui le conduisent peu à peu à radicaliser ses choix et ses prises de position ?

Peu avant que la SCLC choisisse Chicago comme nouvelle ville-cible pour une campagne d'action directe, des émeutes meurtrières éclatent à Watts, un ghetto de Los Angeles. King en est alors extrêmement marqué et il incite les diverses autorités à se mettre à l'écoute des cris du ghetto; mais, pas plus que Malcolm X avant lui, il n'est entendu.

Chicago

Dès janvier 1966, King s'installe à Chicago. Les demandes de SCLC à l'égard des autorités concernent le logement, l'emploi et l'intégration scolaire. Cette campagne, vivement critiquée, est loin d'être un succès.

Début juin une «Conférence de la Maison Blanche sur les Droits civiques» se tient à New York; convoquée par le Président Johnson, elle est destinée à montrer que les Noirs soutiennent sa politique. King n'est pas invité à s'y exprimer ni à y jouer un quelconque rôle. Depuis que King a osé attaquer la politique américaine au Viêt-Nam, le Président le tient à l'écart.

Le 6 juin, on tente d'assassiner James Meredith – qui entreprend une marche solitaire de Memphis à Jackson pour démontrer que les Noirs ne craignent pas les Blancs et pour encourager les Noirs à s'inscrire sur les listes électorales. Cet événement incite les organisations SCLC, CORE et SNCC à s'unir pour poursuivre cette marche. Au cours de cette nouvelle marche de plusieurs jours, quelques jeunes de SNCC et du CORE émettent de vives critiques à l'égard de la non-violence et des méthodes préconisées par King. La crise éclate lors d'une étape à Greenwood (Mississippi) et trouve son expression dans l'émergence du slogan «Pouvoir noir». Pour beaucoup, cet épisode capital marque un point de rupture avec la non-violence; c'est ainsi que

la *Meredith March*, destinée à refaire l'unité du Mouvement, sert des fins contraires.

King s'en retourne à Chicago, bien décidé à trouver une réponse au Pouvoir noir. En juillet, symboliquement, il affiche 95 thèses sur la porte de l'Hôtel de Ville. En août, après d'importants troubles et des émeutes, King se montre trop confiant en négociant avec les représentants de la ville et il accorde trop de concessions, il le reconnaît lui-même. Il déçoit alors nombre des siens. Une fois l'accord obtenu, une équipe de la SCLC dirigée par Jesse Jackson lance un programme «panier à provisions», destiné à favoriser l'embauche.

La dénonciation de la guerre du Viêt-Nam

Assailli de doutes, King quitte la ville de Chicago, convaincu que les Blancs **ne** désirent **pas** réellement l'intégration.

L'idée d'un mouvement créateur de profondes réformes s'impose à son esprit. Simultanément, King ne peut s'empêcher de faire apparaître une corrélation entre l'intensification de l'engagement militaire américain au Viêt-Nam, la pauvreté et le racisme. En son âme et conscience, il ne peut se retenir de s'exprimer au sujet de la guerre du Viêt-Nam. Les réactions ne se font pas attendre, d'autant plus qu'il lie, sans toutefois les confondre, le mouvement des droits civiques et le mouvement pacifiste. Parmi ceux qui l'ont soutenu jusque-ici, nombreux sont ceux qui affichent maintenant leur vive désapprobation, ce qui a aussi de graves répercussions sur le budget de SCLC. Quant à la malveillance du Bureau fédéral d'investigation (FBI) à son endroit, elle est de notoriété publique. En effet, une rumeur circule selon laquelle sa tête aurait été mise à prix. Cependant Stokely Carmichaël, la SNCC, Bayard Rustin, Benjamin Mays et Reinhold Niebuhr continuent à le soutenir vigoureusement, au moment même où peu comprennent son évolution et discernent qu'elle est le fruit de sa lecture théologique des événements.

Durant l'été 1967, alors que les États-Unis s'enlisent au Viêt-Nam, King et son état-major lancent une campagne d'inscription sur les listes électorales à Cleveland; lui-même poursuit ses innombrables discours contre la guerre à travers tout le pays.

A Cleveland, il n'y a point d'émeutes pendant tout l'été, la présence de la SCLC y contribue. Mais ce n'est pas le cas à Boston, Newark et surtout Détroit. King discerne ce qui se dit au travers de ces émeutes, mais personne à la Maison Blanche n'écoute son interprétation. Paradoxalement, aux yeux de beaucoup de Blancs, King est même tenu, avec toutes ses marches et autres manifestations, comme le responsable et le provocateur de ces désordres !

La dernière campagne

La situation devient de plus en plus critique et nécessite une réaction. A la mi-août 1967, King suggère à ses collaborateurs un plan d'action qui consisterait en une campagne qui mènerait des centaines de Noirs, de Blancs, d'Hispaniques et d'Indiens d'Amérique sans travail à Washington, où ils camperaient face aux locaux gouvernementaux. L'objectif est d'exercer une très forte pression sur le gouvernement fédéral jusqu'à ce qu'il modifie sa politique à l'égard des plus démunis et débloque de très importants crédits (*Economic Bill of Rights*) à leur intention. Cette nouvelle approche est multiraciale et rassemble des militants de toutes classes : un front puissant est en train de se former sous sa bannière dont il est le seul agent de cohésion[3]. Toutefois, les libéraux qui l'ont soutenu jusqu'ici le considèrent de plus en plus comme un extrémiste aux vues erronées, alors que les tenants du Pouvoir noir continuent à apprécier ses propos.

La Campagne en faveur des pauvres se prépare activement, lorsque King a vent de nombreuses (plus que de coutume) rumeurs de menaces de mort. Le 4 février 1968, il évoque même sa mort dans une prédication. Mi-février, il prend quelques jours de repos en Jamaïque, mais il semble angoissé, au point que le biographe David Garrow parlera même d'«état dépressif».

Le 23 février, à l'occasion du centenaire de la naissance de William E. B. DuBois, il prononce une importante conférence au Carnegie Hall de New York. Son ton est plus qu'admiratif lorsqu'il déclare :

«Il a affronté l'*establishment* avec un courage et une intégrité modèles. [... Il l'a défié]. Le venin et le mépris dont ils l'ont abreuvé n'ont pas fait taire sa voix puissante.»[4]

Désormais, rien ne le fait plus reculer. Fin mars, il se rend à Memphis et dirige une marche de protestation en faveur des éboueurs noirs de la ville. Hélas, la manifestation, insuffisamment préparée, sombre dans la violence au point que King s'estime contraint de revenir pour s'expliquer sur cet incident. Il faut en effacer le souvenir, car il risque d'être préjudiciable à l'importante campagne en préparation, d'autant plus que les médias (hostiles à son égard depuis ses déclarations à propos du Viêt-Nam) s'empressent de le grossir. Pendant ce temps, le Président Johnson annonce qu'il ne se représentera pas aux élections de 1968, ce qui réjouit la SCLC. Le 4 avril 1968, au lendemain de son retour à Memphis, King est assassiné sur le balcon du Lorraine Motel. La veille, dans une Église noire locale, il avait prononcé un discours dont, rétrospectivement, les derniers mots paraissent prémonitoires, alors qu'ils s'inscrivaient dans le cours naturel de sa pensée :

J'ai vu la Terre Promise. Il se peut que je n'y pénètre pas avec vous. Mais je veux vous faire savoir, ce soir, que notre peuple atteindra la Terre Promise.[5]

AU LENDEMAIN DU 4 AVRIL 1968

Au moment de son décès, King et les siens préparaient activement la Campagne en faveur des pauvres. Or l'assassinat choqua profondément toute son équipe. Ralph Abernathy, brillant second et ami de King, s'avéra incapable de reprendre avec fermeté la direction. James Bevel et Andrew Young démissionnèrent de leurs postes; l'ambitieux Jesse Jackson décida de développer sa propre organisation. Si bien que près de vingt-cinq ans plus tard, on est en droit de se demander si les anciens compagnons de King n'ont pas presque tous réintégré le système dont King voulait «changer les règles». Mais si aujourd'hui l'on attaque si fréquemment ces hommes à cause de leur manque de formation politique ou diplomatique, n'est-ce pas parce qu'on a vite oublié,

que tous se sont formés pendant ces années où le Mouvement était actif, où les négociations, les pressions, les choix politiques étaient constants ?

Peu après la mort de King, le front de la lutte des Noirs américains se déplaça quelque peu, de la rue à l'université. On entra dans une phase plus réflexive, non dénuée de tensions et, dès 1969, on peut véritablement parler de l'émergence d'une théologie noire qui met l'accent sur le thème de la libération. Pour la première fois s'énonce de façon systématique cette théologie en gestation dans toutes ces Églises où s'organisaient les manifestations et les innombrables marches. Or King fut l'un de ceux qui marquèrent profondément ce mouvement. Il n'est donc pas surprenant que ses réflexions soient aujourd'hui reprises avec une attention critique par ces théologiens noirs soucieux de ne pas perdre leur tradition et leur enracinement ecclésial. Ces relectures paraissent d'autant plus nécessaires alors que la situation des Noirs américains reste critique au point que l'historien noir Lerone Bennett déclare :

> Nous avons traversé une rivière, il nous reste la mer à franchir.

et que James H. Cone, le ténor des théologiens noirs, confiait il y a peu :

> La situation est pire que dans les années soixante, d'autant plus qu'il n'y a personne pour penser véritablement cette situation et l'exprimer. D'où la nécessité et l'importance de revenir à Martin [L. King] et Malcolm [X] qui nous aident à réfléchir cette situation.

Il ne s'agit donc pas d'élever des statues à la gloire des morts, mais de voir sa propre réflexion stimulée et nourrie par ces leaders qui n'ont pas craint de payer de leur vie le prix de leur rêve.

Serge MOLLA

Notes

[1] Christianisme social : courant issu du XIXe siècle qui cherche à dialoguer avec le socialisme et à développer une théologie pour Dieu appelle chacun comme «ouvrier de son Royaume».

Personnalisme : courant théologique mettant l'accent sur Dieu comme personne, représenté dans sa version américaine par George Davis et Harold DeWolff.

[2] Le film d'Alan Parker Mississippi Burning s'inspire de cette affaire.

[3] Ce point sera le talon d'Achille du Mouvement au lendemain de son assassinat et expliquera l'échec de la Campagne en faveur des pauvres.

[4] Martin Luther KING, cité dans Stephen OATES, *Martin Luther King*, Paris, Centurion, 1985, p. 510

[5] Martin Luther KING, *«Je fais un rêve»*, Paris, Centurion, 1987, p. 203.

Serge Molla est né en 1955. Il est actuellement pasteur en paroisse (Suisse). Il a passé une année aux États-Unis, où il a fréquenté l'Eglise noire et sa culture. Sa thèse a fait l'objet d'une publication : *Les idées noires de Martin Luther King.* Il s'agit d'une biographie complétée par l'interprétation théologique de la figure de Martin Luther King, dont l'auteur a retrouvé plusieurs textes inédits. (Genève : Labor & Fides, 1992, 400 p., FS 38.–)

Foi chrétienne et engagement politique
Le mouvement populaire des Forces Vives à Madagascar

Paul MANANTENASOA

L'année 1991 a été décisive pour l'évolution de plusieurs États africains. Pour certains, le processus qui s'est enclenché n'a pas encore abouti, ou semble même sombrer dans l'impasse de la violence. Pour d'autres, il s'est concrétisé par des élections libres, comme au Bénin (dont nous avons fait état dans le n° 22 [1991] de *Perspectives Missionnaires*). Ce résultat encourageant ne signe toutefois pas la disparition de tous les problèmes qu'a connus le régime précédent. Le mouvement qui s'est instauré à Madagascar pour mettre fin à la Deuxième République – le régime centraliste et marxiste de Ratsiraka – s'inscrit dans cette lignée. Les médias en parlent relativement peu, car la Grande Île ne connut pas les émeutes sanglantes dont ils se repaissent volontiers. Ce fut une véritable guerre des nerfs pendant 7 mois : paralysie de l'économie pour cause de grève générale et incapacité de gouverner pour le Gouvernement de Transition qui s'est constitué après la démission du gouvernement officiel, en raison de l'absence des leviers de commande de l'administration.

Depuis la grande manifestation pacifique du 10 août 1991, la rupture est consommée entre le pays malgache et le gouvernement Ratsiraka. L'opposition se rassemble autour du Comité des Forces Vives qui a pour pivot le Conseil Chrétien des Eglises (FFKM dans le texte). Ce Conseil groupe l'ensemble des Eglises historiques de Madagascar. Il n'hésite pas à user de son influence pour que le principe de non-violence soit respecté, d'où l'apparente lenteur du processus de transition qui fait place à la négociation plutôt qu'à la raison du plus fort.

Ecrit le 6 janvier 1991, cet article relate au fil des jours les événements tels que les a vécus l'auteur, qui nous livre parallèlement les réflexions que ceux-ci suggèrent à l'homme qui essaie de lire la réalité à la lumière de sa fréquentation du texte biblique. Emporté par la grande espérance que fait naître en lui ces événements, l'auteur se laisse aller à quelques accents lyriques... dans lesquels ère nouvelle et Royaume donnent l'impression de se confondre quelque peu.

*

1.– Une démarche politique imprégnée de foi chrétienne

4 septembre 1991, à 10 heures du matin : date historique parmi les moments décisifs qui viennent de forger l'histoire du mouvement des Forces Vives. Une manifestation monstre s'organise pour répondre à l'ultimatum du Premier ministre du gouvernement de Didier Ratsiraka, menaçant de représailles les fonctionnaires qui ne reprendraient pas le travail ce mercredi. Le ciel est d'azur, l'atmosphère déjà printanière en cette fin de l'hiver austral. Un bon soleil inonde et fait chatoyer de mille couleurs vives la foule immense (sans doute près d'un million de personnes) déployée dans ce coeur de la capitale malgache que sont l'avenue de l'Indépendance et le site d'Analakely. Le défilé n'a pas encore commencé qui, trois heures durant, va bientôt s'écouler de manière ininterrompue sur un vaste parcours en forme de piste d'hippodrome.

Surviennent les membres du Gouvernement de Transition, dans un concert d'applaudissements. Rien de forcé dans cet accueil sympathique de la foule pour des hommes et des femmes en qui elle reconnaît ses nouveaux leaders. Le culte de la personnalité dont le régime de Didier Ratsiraka a usé bien souvent, imitant les artifices éculés du régime nord-coréen, n'est plus de mise désormais. Le cortège de voitures qui surgit n'a rien de pompeux, pas même apprêté comme le sont toujours les convois de mariages ou d'obsèques qui encombrent fréquemment les rues étroites d'Antananarivo. Il est ouvert

symboliquement par un modeste chef de file en mobylette qui annonce son arrivée à grands coups de sifflet, signal convenu évoquant les sifflets des écoliers (abandonnés par la suite) qui ponctuaient les premiers grands rassemblements du mouvement.

En voyant ce spectacle étonnant, de la terrasse où je suis installé au sommet de l'un des immeubles dominant cette agora qu'est devenue la «Place du 13 mai», je pense spontanément aux mots de Saint Bonaventure commentant l'entrée du Christ à Jérusalem le jour des Rameaux : *Dicitur Christus non equitasse, sed asinasse*[a]. Mon impression se confirme lorsque monte bientôt vers moi, entonné par des centaines de milliers de voix, le cantique catholique toujours impressionnant de la Nouvelle Jérusalem. Les leaders politiques se sont effacés derrière un pasteur, en tenue civile, qui dirige la prière. L'invitation au recueillement, après la proclamation de la Parole de Dieu, est aussitôt suivie par la foule brusquement devenue silencieuse. Tous les visages deviennent graves et s'inclinent, comme au temple au moment de la méditation.

Puis un nouveau chant éclate, protestant celui-là, auquel succède une vibrante exhortation reprenant les thèmes bibliques qui cristallisent depuis plusieurs semaines la foi et l'enthousiasme des militants du mouvement des Forces Vives. C'est en effet à un véritable Exode qu'est désormais invité le peuple malgache, pour quitter comme le peuple hébreu les terres égyptiennes (on serait tenté ici de dire françaises, ou marxistes, ou ...) de son esclavage, afin de monter vers la Terre Promise. «Fais monter ton peuple» est l'invitation divine qui scande l'homélie du pasteur. Il s'agit que soit ravivée la foi de chacun et de tous, afin que Dieu permette à nouveau, hic et nunc, le miracle de l'effondrement des murailles de Jéricho : celles qui emprisonnent nos coeurs, mais surtout celles qui enferment l'ensemble de la Nation et qui obstruent son horizon de manière menaçante, comme les sinistres fortifications de Mavoloha qui,

a) «Il est dit que ce n'est pas monté sur un cheval, mais à dos d'âne que le Christ [est venu].»

il y a un mois, un certain 10 août, crachèrent le feu contre la foule (aussi nombreuse qu'aujourd'hui) des marcheurs pacifiques de la liberté.

Après la bénédiction finale qui clôt la prière, commence un défilé monstre, avec une multitude de banderoles portant les slogans des manifestants et les revendications des grévistes. Un mot d'ordre domine : «Ratsiraka et Razanamasy : partez, tout de suite !» Les membres du Gouvernement de Transition sont tour à tour acclamés par la foule. Les discours politiques se succèdent, affirmant que la souveraineté nationale est désormais l'apanage des Forces Vives. C'est seulement en début d'après-midi, autour de 14 heures, que cesse la manifestation. Le cortège officiel se forme à nouveau et quitte la Place du 13 mai en direction du collège Rasalama, à la fois siège du Gouvernement de Transition et du Bureau politique des Forces Vives. Deux conférences de presse y seront données dans l'après-midi, la première par le comité de grève des fonctionnaires, la seconde par les principaux leaders du mouvement. Situé dans le centre-est de la capitale malgache, au bas de la colline de Faravohitra, le collège Rasalama est l'établissement secondaire protestant le plus important de l'Ile. Son nom est tout un symbole chrétien, qui évoque l'ancienneté et la force d'enracinement de la tradition ecclésiale en terre malgache.

2.– L'héritage du passé

Rasalama était une jeune princesse merina convertie au christianisme congrégationaliste implanté sur les Hautes Terres centrales au début du 19e siècle, par une poignée de courageux missionnaires de la LMS (London Missionary Society). Quelques années après l'accession au pouvoir de Ranavalomanjaka I en 1828, la couronne d'Antananarivo change brusquement de politique à l'égard des étrangers, pratiquant un farouche isolationnisme qui durera jusqu'à l'avènement de Radama II en 1861. Peu après que les missionnaires de la L.M.S. aient dû quitter l'île, des vagues de persécution d'une épouvantable cruauté s'acharnèrent contre la communauté

chrétienne naissante, sans pouvoir cependant la détruire. Une authentique Eglise primitive, non des catacombes romaines mais des grottes des campagnes d'Imerina, s'organisa dans la clandestinité, fondant sa foi sur les Saintes Ecritures (la Bible avait été traduite et imprimée en malgache dès 1835) et payant avec un courage inouï le prix du sang. La jeune et noble Rasalama doit surtout la célébrité de son martyre au fait qu'il ait été l'un des premiers d'une longue série, dont les victimes se comptent par centaines et peut-être par milliers.

L'Eglise à Madagascar a été engendrée dans un douloureux enfantement, ce qui en explique le puissant enracinement. Et cela est vrai de presque toutes les grandes confessions chrétiennes qui se sont tour à tour implantées dans l'île pendant la seconde moitié du 19e siècle. Tandis que le congrégationalisme protestant, après la tourmente des persécutions, acquérait une position privilégiée du fait de la conversion à la foi méthodiste[b] de Ranavalomanjaka II et de son entourage, le catholicisme, le luthéranisme et l'anglicanisme se frayaient des voies souvent difficiles dans un contexte quasi constantinien, où la tentation était grande d'organiser la «religion» du Prince comme une Eglise d'État : *cujus regio, ejus religio*[c].

Cette situation devait être à la source de multiples tensions entre confessions chrétiennes, aggravant localement des rivalités séculaires qui n'avaient pas encore été dédramatisées et pacifiées par l'esprit oecuménique qui prévaut le plus souvent aujourd'hui. Il fallait aux fondateurs des nouvelles Eglises une force d'âme exceptionnelle pour supporter et surmonter les fréquentes brimades d'un pouvoir jaloux de ses prérogatives, religieuses autant que politiques. Les affrontements se durcirent sous le règne de Ranavalomanjaka III, surtout contre le

b) On sait que la *London Missionary Society* avait été fondée en Angleterre à la fin du XVIIIe siècle, au sein de l'Eglise Méthodiste, dont son fondateur John Wesley (1703–1791), ancien prêtre anglican, prônait le retour aux sources de la Réforme.

c) «Telle est la religion du prince, telle est la religion de ses sujets.»

catholicisme accusé alors par ses détracteurs de servir de cheval de Troie aux intérêts de la France (les premiers missionnaires catholiques étant presque tous d'origine française) et de préparer à Madagascar les voies d'une occupation étrangère qui allait durer, de fait, de 1896 à 1960. La haute figure de Victoire Rasoamanarivo, béatifiée à Antananarivo par le pape Jean-Paul II le 30 avril 1989, domine les débuts de l'Eglise catholique à Madagascar. Personnage important de la Cour, étant la première belle-fille du Premier Ministre Rainilaiarivony, elle réussit à maintenir ses convictions et même à favoriser l'expansion du catholicisme, malgré un climat de réelle hostilité.

Après cette période si féconde de l'enracinement en terre malgache, les Eglises n'allaient pas manquer d'être influencées par l'esprit colonial, pendant la première moitié du 20e siècle, de manière relative toutefois. Durant cette période en effet, c'est en leur sein que va le plus souvent se forger la conscience nationaliste et l'âme du mouvement d'indépendance jusqu'en 1960. Au même moment les idéologies nouvelles propagées pendant l'occupation française (notamment sous la forme de la franc-maçonnerie, du laïcisme ou du marxisme) ont confronté l'ensemble des communautés chrétiennes à de nouveaux défis, les obligeant à dépasser les oppositions théologiques et les traditionnelles querelles de clocher, pour trouver des terrains d'entente, ce qui préparait ainsi les voies de l'oecuménisme.

Un autre phénomène s'amorce aussi pendant cette période : c'est celui de l'inculturation et de la diffusion du christianisme, dans toutes les couches de la société malgache, créant dans l'île un creuset culturel original et contrasté où la tradition des Ancêtres et la modernité chrétienne ont fini par se conjuguer plus ou moins harmonieusement dans une véritable osmose. N'étant concurrencé sérieusement par aucune autre grande religion (l'Islam, notamment, est resté curieusement très minoritaire à Madagascar, en dépit de l'influence réelle, pendant des siècles, de la civilisation musulmane) le christianisme apparaît de plus en plus, tout au long du 20e siècle, comme l'éveilleur, le défenseur et le garant de l'identité

malgache. Cela a joué avant 1960, comme cela vient d'être souligné, en favorisant le développement du mouvement d'indépendance; mais aussi, depuis lors, en aidant très souvent à la cristallisation d'une opposition politique constructive, visant à redresser les erreurs des régimes successifs depuis la République Malgache jusqu'à la République Démocratique de Madagascar.

3.– Le poids des Eglises dans la société malgache contemporaine

L'expansion rapide du christianisme à Madagascar, depuis cent soixante dix ans, malgré des moments de résistance, ne s'est donc pas produite de manière uniforme. Les clivages confessionnels déjà évoqués, se sont compliqués ces dernières décennies par la multiplication d'Eglises indépendantes, présentant souvent un visage sui generis qui les met en prise plus directe avec le peuple, ce qui leur permet d'en rejoindre et d'en exprimer les aspirations mieux que ne peuvent le faire les Eglises «officielles», ou disons de manière plus concrète, plus émotionnelle. Incontestablement, une forte distance s'est creusée entre les quatre Eglises (anglicane, catholique, FJKM[d] et luthérienne) réunies depuis une dizaine d'années au sein du Conseil Chrétien des Eglises de Madagascar (FFKM), et un nombre important, difficile à préciser, d'Eglises plus ou moins institutionnalisées évoluant dans la mouvance du mouvement du Réveil, du Pentecôtisme, du Baptisme, de l'Adventisme ou de diverses formes d'engagements de type prophétique ou charismatique. Si les premières apparaissent comme des piliers de la société, et sont souvent imbriquées avec l'*establishment* politico-économique du moment, fusse-t-il de tendance marxiste, les secondes sont plus proches des sensibilités et de la piété populaires.

---

d) La FJKM (Eglise de Jésus–Christ à Madagascar) est le résultat de la fusion en 1968 des anciennes missions calviniste, méthodiste et quaker.

Cette disparité ne doit pas cependant prêter à la caricature. Le tissu paroissial des grandes Eglises est prolifique et les vocations affluent dans les maisons de formation, viviers des hiérarchies ecclésiales. Tout ceci est le signe d'une vitalité évidente. Quant au FFKM, il sait faire preuve d'assez d'indépendance et de souplesse pour prétendre exprimer et représenter les aspirations et les inquiétudes de tout le peuple chrétien de Madagascar. En tout cas, jusqu'à ce jour, aucune autre entité spirituelle n'a pu se poser comme lui en médiateur, voire en représentant capable d'induire une résistance aux éventuels dérapages de l'État.

L'actualité malgache de ces treize derniers mois tend même à prouver que le FFKM est capable de mobiliser de manière efficace les parties les plus influentes de la société pour favoriser une alternative politique rendue nécessaire par le blocage d'un régime empêtré dans ses contradictions, ses échecs et ses crimes. Certes, les deux concertations nationales organisées sous l'égide du FFKM en août et décembre 1990, à Antananarivo, ont eu leurs détracteurs, même au sein des Eglises, et ont été boudées (ou sottement méprisées) par un pouvoir barricadé dans ses privilèges et ses certitudes, à l'image de son «palais-bunker» de Mavoloha. Il n'empêche que ces initiatives ecclésiales ont été à l'origine de la création du puissant mouvement populaire des Forces Vives qui n'a cessé de s'amplifier dans l'ensemble du pays, de manière quasiment simultanée à partir des grands centres urbains, gagnant même à l'étranger les milieux de la diaspora malgache.

4.– L'enracinement ecclésial du mouvement des Forces Vives

Il n'est pas trop osé de dire qu'après des années de peur, de repli frileux et d'espérance morte, c'est un véritable esprit de Pentecôte qui a déferlé, et déferle encore sur la Grande Île, surprenant et déconcertant tous les analystes politiques étrangers. Comprenant mal ce mouvement, non seulement à cause de la barrière de la langue, mais pour en ignorer les véritables

ressorts spirituels, certains commentateurs pourtant réputés bons spécialistes de l'Océan Indien, auraient réglé le problème en déclarant se désintéresser de cette «révolution des soutanes». Quelle piètre caricature ! La réalité des enjeux et des aspirations mises en branle par les Forces Vives se situe très loin de ce jugement ironique et faux. Au demeurant, hormis lors des obsèques célébrées pour les victimes du massacre de Mavoloha et à l'occasion de la prière oecuménique pour la Nation organisée sur la Place du 13 Mai les 2 et 24 octobre, et le 11 novembre, les soutanes ne sont guère apparues dans l'arène; ce qui pose justement question. Après des semaines de contestation et de lutte non-violente, en dépit de la répression sanguinaire d'un pouvoir aux abois (dont le coût se chiffre sans doute ces cinq derniers mois à plus deux cents morts), le mouvement populaire qui a été capable de faire déferler presque chaque jour des centaines de milliers de manifestants dans les principales villes de Madagascar, et même d'ébranler la traditionnelle apathie des campagnes, cette Force d'alternative unique dans les annales de l'histoire du pays, butte aujourd'hui sur un obstacle redoutable : les corps institués de la société hésitent à lui donner sa caution, qu'il s'agisse de certaines hiérarchies ecclésiales, des milieux militaires ou des grands opérateurs économiques.

Cependant, un peu partout, l'impression ressentie est que le FFKM, qui a agi au départ comme le catalyseur et le détonateur du mouvement des Forces Vives, possède maintenant la clef qui va permettre à cette volonté de renouveau d'investir les structures de l'État de manière à pouvoir déployer toutes les potentialités nationales, tout en sachant que le dénouement de la crise engagée depuis mai dernier sera progressif et lent. Tel est le prix de la non-violence, à laquelle l'éthique chrétienne est particulièrement attachée, et dont la bonne «recette» vient d'être éprouvée récemment en différents points du globe, de l'Amérique latine aux Philippines, en passant par l'Europe de l'Est. Il n'est pas impossible, à tout le moins, de risquer un pronostic : celui d'un dénouement identique, même si l'Histoire ne se répète jamais tout à fait, à celui qui provoqua à Manille la chute de Marcos. En dépit des différences évidentes de situa-

tion, une similitude s'impose, déjà soulignée par plusieurs observateurs : l'Eglise, dans le cas philippin, comme dans le cas malgache, est la seule autorité, la seule force capable de provoquer, de contrôler et de gérer un véritable changement de société... à condition toutefois que l'engagement des hiérarchies finisse par rejoindre celui des masses chrétiennes et de leurs leaders laïcs, de sorte que les débats de la place publique finissent par informer la prière des temples, des Églises et des chapelles, pour rejaillir ensuite, de manière plus vigoureuse et plus ordonnée dans l'arène politique, ce creuset où se forgent les destinées nationales. L'exemple polonais pourrait aussi être invoqué à titre de comparaison. Et bien d'autres situations contemporaines, ou plus reculées dans l'Histoire, viennent encore à l'esprit par leurs analogies.

Cette affinité, cet accord entre la tête des Eglises et leurs bases, en passant par les différents niveaux de leurs hiérarchies, fait de plus en plus tache d'huile. Il s'agit là semble-t-il d'un mouvement inéluctable. Apanage il y a quelques mois des hiérarques du FFKM, le débat politique est maintenant le fait de l'ensemble de la population chrétienne, celle qui alimente dans sa grande majorité les foules du «13 mai», mais aussi celle qui se retrouve traditionnellement dans les Églises et les temples, celle qui étudie dans les maisons de formation religieuse, celle qui réside dans les couvents. La liturgie, parfois même le jeûne (individuel ou collectif), deviennent des expressions de cette recherche de tout un peuple pour l'affirmation de son identité. Les actes cultuels sont publics (avec un impressionnant concours de population), oecuméniques ou confessionnels, ou bien simplement domestiques. Aux prises de position prophétiques de certains grands chefs d'Eglise (comme le cardinal Victor Razafimahatratra ou le pasteur Joseph Ramambasoa) demandant le départ de Ratsiraka et un véritable changement de société, correspond l'engagement courageux d'une multitude de Malgaches au nom de leur foi chrétienne et de leur idéal patriotique.

5.– Encore un rappel du passé, et des perspectives pour l'avenir

Sans doute n'a-t-on pas souligné ou perçu suffisamment le rôle important déjà joué par l'Eglise dans les événements de 1972, qui contribuèrent à l'effondrement de la République Malgache. L'origine du mouvement populaire actuel se trouve là, à cette date charnière de l'Histoire nationale, où la tutelle séculaire de la France fut sérieusement ébranlée et la souveraineté malgache mieux affirmée. Les bons fruits de ce mouvement furent confisqués et totalement pervertis au profit d'une oligarchie habile mais sans scrupule, depuis le coup d'État compliqué et encore mal élucidé qui a mis en place en 1975 la triste République Démocratique de Madagascar, dont nous vivons maintenant les dernière convulsions.

L'Eglise a-t-elle su tirer les leçons du tragique «cocufiage» de 1975 ? Les pessimistes diront que non, avec quelques bonnes raisons à alléguer pour cela. Les optimistes cependant auront raison de dire oui, sachant que les souffrances et les luttes souvent indicibles de ces quinze dernières années ont trempé le courage des militants et resserré les rangs désunis. Le succès de l'oecuménisme, et son poids évident sur la vie nationale, en est une preuve, même s'il demeure encore relatif et parfois sujet à interrogations.

Durant ces deux derniers mois, le FFKM qui s'était tenu relativement en retrait au plus fort du déploiement de la crise politique, reprend le devant de la scène comme il l'avait fait en août et décembre 1990. Les «Rencontres de Saint-Michel» (tenues au collège des Jésuites dont le Recteur, le père Adolphe Razafintsalama, est aussi le président du Comité exécutif du FFKM) ont permis aux différents protagonistes de poursuivre le dialogue, évitant ainsi de dangereux affrontements. Il en est résulté, à la fin octobre dernier, la signature de différents accords prévoyant la suspension de la plupart des anciennes institutions de l'État et la mise en place de nouveaux organis-

mes visant à engager le pays dans une phase transitoire de 18 mois, préludant à l'avènement d'une Troisième République malgache. Ces accords ont été sanctionnés, le samedi 23 novembre dernier, au palais d'État d'Ambohitsorohitra, avec l'intronisation par les chefs d'Eglise du Président de la Haute Autorité de l'État (HAE), le professeur Zafy Albert, et des membres de cet organisme de direction, de contrôle et de tutelle de la période de transition où le pays tout entier se trouve désormais engagé.

Restait au Premier ministre en exercice (Guy Willy Razanamasy, par ailleurs Maire d'Antananarivo) à former un gouvernement de compromis, largement consensuel, apte à travailler en étroite collaboration avec une HAE composée majoritairement de représentants du mouvement populaire des Forces Vives. D'actives négociations se sont déroulés depuis la fin novembre pour viser la formation de ce nouveau gouvernement, officialisée le jeudi 19 décembre dernier. Quant au président Ratsiraka, il n'en a été question nommément, ni dans les accords multipartites de la fin octobre, ni dans les discours officiels prononcés par les chefs d'Eglise lors de l'investiture de la HAE. La tactique qui prévaut semble de le laisser s'accrocher à son pouvoir de plus en plus réduit, dans son palais de Mavoloha devenu pour lui une véritable prison. Ses velléités de revenir en force sur la scène politique en lançant notamment l'idée du fédéralisme, pour ranimer d'éventuelles clientèles et resserrer autour de lui les rangs de ses partisans, paraissent plus ou moins vouées à l'échec. Calmement, mais fermement, les Eglises continuent d'encourager la mise en oeuvre de l'alternative politique en procédant à la préparation du Forum National (FN), qui présidera dans quelques mois (la date d'avril a été annoncée, à la fin de la saison des pluies), aux débats d'idées et aux consultations électorales qui donneront à Madagascar un nouveau visage politique et institutionnel. Le rôle exceptionnel joué par le FFKM n'est en fait contesté par personne, ni par l'ancien pouvoir, ni par les forces de renouveau, ni par l'armée dont les hauts responsables affichent

officiellement leur volonté de sagesse, et en privé leurs convictions chrétiennes.

Le début de l'année 1992 semble bien augurer de la réussite du changement en cours. Certes, Didier Ratsiraka est encore apparu sur les écrans de télévision, le soir du 31 décembre, pour présenter ses voeux à la Nation, comme il avait l'habitude de le faire chaque année. Cependant, son discours répétitif, tourné vers le passé et d'une grande morosité, n'a guère convaincu l'opinion. L'impression qu'il a donnée était celle d'un homme désabusé, sur la défensive, tournant une page d'histoire à jamais révolue. Le lendemain, pour inaugurer l'an nouveau, le professeur Zafy Albert, président de la HAE, exprimait au contraire des voeux souriants, sur un ton direct et chaleureux, empreints de bon sens, donnant le sentiment qu'une ère nouvelle de bonheur et de prospérité pouvait s'ouvrir pour Madagascar. Il invitait en outre l'ensemble de la population, des corps constitués et des représentants des ambassades étrangères, à se rendre au stade de Mahamasina, le samedi matin 4 janvier, pour clôturer en quelque sorte, à l'aube de l'an nouveau, les grandes manifestations orchestrées depuis 7 mois par le mouvement populaire des Forces Vives, et y célébrer le mariage de la légalité et de la légitimité sur quoi se fonde le régime transitoire chargé de mettre en place les institutions de la IIIe République.

La fête du 4 janvier fut extraordinaire. Jamais sans doute, «l'enceinte sacrée» (Mahamasina) n'avait connu une telle affluence, aussi enthousiaste. Ce haut lieu historique des grandes célébrations dynastiques de la couronne d'Antananarivo au 19e siècle, puis de l'annonce par Charles de Gaulle et Philibert Tsiranana d'une souveraineté bientôt retrouvée le 22 août 1958 après soixante-deux ans de colonisation française, vivait à nouveau un moment charnière de l'Histoire malgache. Au pasteur Benjamin Rabenorolahy, président de l'Eglise luthérienne de Madagascar, et président en exercice du FFKM, devait revenir l'honneur de prononcer le discours inaugural, invitant ses compatriotes à la concorde et à la confiance en Dieu. Président du CRES (Comité de Redressement Economi-

que et Social) et vice-Président du Bureau politique des Forces Vives, le pasteur Richard Andriamanjato (de l'Eglise FJKM) devait ensuite conclure son discours politique par une longue prière qui reprenait la tradition des brèves liturgies célébrées presque quotidiennement sur la Place du 13 Mai. Les voeux du Premier Ministre Razanamasy et du Président Zafy furent ainsi prononcés sous la houlette des Eglises, et le regard du Tout-Puissant. Singulier retour en force du «religieux», après seize années d'un régime qui, sans faire profession d'athéisme, voulait cependant consacrer à jamais le primat de l'idéologie marxiste, base de la révolution socialiste malgache.

La géo-politique internationale qui considère l'avenir de Madagascar ferait bien de méditer sur ces faits et d'en tenir compte, pour mieux réussir sur l'échiquier malgache et du sud-ouest de l'océan Indien en cette fin du 20e siècle. André Malraux prédisait, et beaucoup l'ont dit après lui, que le 21^{e} siècle, contrairement à ce que laissaient croire certaines évolutions, verra partout le retour en force du culturel, et plus encore du spirituel. Jean Guitton ose même écrire aujourd'hui que nous entrons dans «un temps métaphysique». Il n'est pas étonnant que cette lame de fond qui soulève aujourd'hui l'humanité toute entière, emporte aussi la Grande Île vers un autre destin.

Antananarivo, le 6 janvier 1991

Paul MANANTENASOA

Décalogue pour un dialogue entre chrétiens et musulmans

Chawkat Georges MOUCARRY

Si le souci d'annoncer l'Évangile est largement partagé dans l'ensemble de la chrétienté, la préoccupation particulière de cette revue est le «comment» et le «à qui» de cette annonce. L'article de G. C. Moucarry est une contribution spécifique à ce questionnement, qui devrait intéresser un grand nombre de lecteurs, car rares sont ceux qui ne côtoient pas des prochains musulmans.

*

On parle aujourd'hui beaucoup de dialogue entre chrétiens et musulmans. On le pratique, il est vrai, beaucoup moins. Dans l'esprit de certains, ce mot évoque des concessions, des compromissions, voire un abandon de la foi. Selon d'autres, ce même mot exprime le seul mode de relation désormais possible entre chrétiens et musulmans, et qui soit susceptible de les mettre à l'abri du fanatisme religieux.

La question implicitement posée par le dialogue inter-religieux est celle-ci : peut-on concilier fermeté de conviction et esprit de tolérance ? Nous croyons que oui. Pourvu, cependant,

que l'on respecte les conditions requises par un véritable dialogue. Au risque de paraître trop schématiques, les dix «commandements» suivants cherchent à expliciter ces conditions.

*

1 Etre convaincu que les chrétiens et les musulmans ont des choses à apprendre les uns des autres en dépit (peut-être même en raison) de leurs divergences. Si celles-ci sont examinées ouvertement et sereinement, elles peuvent faire progresser la réflexion et la compréhension réciproque.

2 Adopter une attitude propre au dialogue. Savoir écouter, pouvoir se maîtriser, poser des questions en vue de s'informer et de comprendre, éviter les questions-pièges, ne pas déformer les propos de son interlocuteur, respecter sa personne, sa dignité, sa liberté, ne pas profiter de ses faiblesses ni exploiter ses maladresses. Essayer d'expliquer plus que de convaincre, de témoigner plus que de persuader.

3 Ne pas se dissimuler le caractère missionnaire de chacune des deux religions en raison de leurs prétentions à l'universalité, à la vérité et à la plénitude de la révélation. Par conséquent, accepter dès le départ que le dialogue puisse aboutir à des conversions dans les deux sens. Les conversions éventuelles ne doivent pas être ressenties comme des victoires ou des échecs. Elles sont à considérer comme des démarches personnelles dont Dieu seul connaît le secret.



Reconnaître que la Bible et le Coran sont des copies fidèles à leurs originaux[a]. Par ailleurs, c'est aux chrétiens qu'il appartient, en dernière instance, d'interpréter la Bible, comme aux musulmans d'interpréter le Coran. Ceci n'exclut évidemment pas que les musulmans étudient la Bible et les chrétiens le Coran. Au contraire, il faut encourager les fidèles de chaque religion à lire le Livre saint de l'autre.



Dissiper les malentendus que nous a légués l'histoire et que perpétuent l'ignorance sur le christianisme et l'islam. Ces malentendus reposent sur des représentations erronées que se font les uns de la religion des autres, concernant notamment Dieu, Jésus-Christ, Muhammad, la Bible, le Coran...



Se montrer loyal quand on compare le christianisme et l'islam. Ne pas comparer les «bons» chrétiens avec les «mauvais» musulmans, les modérés des uns avec les extrémistes des autres, le christianisme idéal avec l'islam réel, les «orthodoxes» de celui-ci avec les «schismatiques» de celui-là... Et vice-versa.

---

a) Ceci en raison de la croyance fort répandue parmi les musulmans selon laquelle la Bible a été falsifiée (la Thora par les Juifs et l'Évangile par les chrétiens), volontairement afin de supprimer les prédictions annonçant la venue de Muhammad ou involontairement a cause de la multiplicité des traductions et des manuscrits. De leur côté certains chrétiens pensent que la fixation du texte coranique sous le règne du troisième calife et la destruction ordonnée par ce dernier de toutes les autres versions ne permettent pas de vérifier si le Coran est conforme tel qu'il fut prêché par Muhammad.



Eviter deux déformations symétriques. La première consiste à réduire l'une des deux religions à l'autre en minimisant les différences entre les deux. A l'inverse, la seconde tend à accentuer les dissemblances en négligeant les ressemblances. Il est tout aussi important de ne pas se laisser abuser par deux langages similaires qui peuvent désigner des choses différentes, ni s'arrêter à des termes opposés qui peuvent receler des convergences de fond. Bref, il faut saisir chacun des deux monothéismes dans son originalité tout en cernant de plus près les rapports entre eux.



Se refuser à critiquer systématiquement le christianisme ou l'islam. Les critiques que l'on peut être amené à faire doivent être fondées sur des données objectives, autant que faire se peut. Par ailleurs, le sentiment religieux étant ce qu'il y a de plus profond en l'homme, ces critiques seront formulées de manière à ne pas offenser les chrétiens ou les musulmans.



Elargir les échanges sur la foi au domaine de la vie. Ne pas se limiter à des discussions intellectuelles sur des questions de doctrines, mais donner des exemples concrets de la foi telle qu'elle se pratique dans la vie de tous les jours. Mieux : rechercher les possibilités d'action commune au service de certaines valeurs humaines et religieuses, telles que la justice, la paix, la solidarité, la santé, le travail, l'éducation, la famille.



Chercher à se connaître en dehors du cadre religieux. Le dialogue sera d'autant plus fructueux entre les personnes qui ont appris à mieux se connaître au plan humain. Il est hautement improbable que les chrétiens

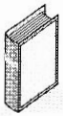
et les musulmans arrivent un jour à se mettre d'accord sur les fondements de la foi. Cependant, et bien qu'ils ne soient pas frères dans la foi, ils sont appelés à devenir des amis. Il y va de la crédibilité de leur témoignage.

C'est une gageure que d'engager un véritable dialogue entre chrétiens et musulmans. L'ignorance réciproque peut, certes, permettre de sauvegarder une entente de surface entre les deux communautés. Le débat contradictoire risque à son tour de provoquer des divisions incompatibles avec la recherche de la vérité. Seul l'amour est a même de créer des conditions favorables à l'éclosion de la vérité et à la construction de l'unité.

Chawkat Georges MOUCARRY

G. MOUCARRY est Syrien, de la ville d'Alep. Il a fait des études de théologie chrétienne et musulmane en France, et a publié *La foi en questions : au carrefour du christianisme et de l'islam.* (Presses Bibliques Universitaires). Il travaille actuellement au sein des Groupes Bibliques Universitaires de France, 21 rue Serpente, 75006 Paris, où l'on peut se procurer son ouvrage.

Revue de livres



Michel Bavarel

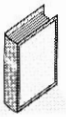
Fredy Kunz. Alfredinho et le peuple des souffrants.

Paris : Ed. ouvrières, coll. «A pleine vie» 1991, 208 p.

«Quelque part, pour notre bonheur et notre salut, il y a des hommes de Dieu, des petits prophètes, des disciples... qui continuent dans les Sarepta d'aujourd'hui le miracle de la farine et de l'huile.» (M. Bavarel) Par la vertu du partage en vérité, une vie neuve, inespérée jaillit en abondance. Etonnante actualité d'un récit biblique qui plus de vingt siècles après avoir été écrit se retrouve dans la réalité des petites gens du continent latino-américain qui vivent ce même enrichissement réciproque dans une pauvreté de destin à travers laquelle Dieu manifeste son salut. Le miracle, dans le livre de M. Bavarel, c'est la rencontre entre une pauvreté subie et une pauvreté voulue. Pauvreté subie par des millions de Brésiliens qui, comme environ un milliard des habitants de notre planète, vivent dans des conditions qui sont une injure à l'humanité et au Dieu vivant. La pauvreté voulue, c'est celle d'un prêtre, Fredy Kunz, qui se dépouille de tout superflu pour vivre au milieu des plus pauvres afin de leur faire prendre conscience de leur dignité, de leurs ressources intérieures et de l'espérance qui naît de la rencontre avec un Dieu qui veut la justice pour ses créatures. Cette remise debout – cette ré–surrection – n'est pas encore le changement, mais elle est déjà signe que misère et pauvreté ne sont pas une fatalité. Elle dit aussi que la modification des conditions de vie des plus pauvres ne résultera pas simplement des retombées des excédents d'une croissance économique dans les pays du Nord. Elle requiert des changements de mentalité, des conversions. En amont et en aval de tout développement économique et social, il y a place pour une action en profondeur. Les uns voient leur vocation dans un engagement au sein des rouages qui font vivre

la société, d'autres dans une présence priante au milieu des hommes et des femmes de cette même société. Les uns et les autres sont dans la suivance de Celui qui a épousé la condition humaine pour la régénérer. (NF)

*



Charles Antoine

Pour l'honneur de mes frères. Témoignages chrétiens d'Amérique latine (1968–1992).

Paris : Ed. Karthala, coll. «Chrétiens en liberté» 1991, 144 p.

Le témoignage chrétien en Amérique latine est héroïque. A l'image d'un Mgr Romero, l'archevêque de San Salvador assassiné dans l'exercice de ses fonctions pour la défense des plus pauvres, beaucoup de pasteurs de communautés chrétiennes, comme de simples laïcs et d'autres hommes et femmes de bonne volonté ont versé leur sang alors qu'à cause de l'Évangile ils cherchaient à bâtir un monde meilleur.

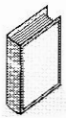
Ce sont quelques-uns de ces innombrables témoins que Charles Antoine donne à rencontrer dans ce livre. Il en trace le portrait avec la rigueur de l'historien et avec l'éloquence de celui qui s'engage pour une cause. Il tente la double gageure de défendre ses frères et ses soeurs d'Amérique latine dont l'engagement «social» a suscité d'innombrables détracteurs à travers le monde et de montrer avec honnêteté la position et les options de ces détracteurs dont les persécutés ne comprennent pas l'acharnement.

«Les témoignages rapportés ici tiennent toute leur force et leur sens d'une réalité dont les statistiques socio-économiques ou les reportages sur le destin tragique des enfants des rues ne donnent qu'une idée abstraite ou superficielle.» (José de Broucker).

Enfin ce recueil de témoignages donne à voir une autre réalité encore : celle de l'intérieur de l'Eglise dans laquelle ce qu'il y a de plus institutionnalisé, tant par rapport à ses propres structures que par rapport aux grandes instances de pouvoir se désolidarise, voire disqualifie ceux qu'elle juge dangereux parce que trop «sociaux» alors que la modalité évangélique serait celle de la correction fraternelle et mutuelle.

Ce livre se dit comme un cri du coeur et se lit comme une méditation dans laquelle les textes bibliques et les témoignages actuels se font écho pour susciter la foi en un Christ, Seigneur de l'histoire et espérance des croyants. (NF)

*



Serge Molla

Les idées noires de Martin Luther King.

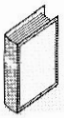
Genève : Labor & Fides, 1992, 400 p.

Martin Luther King : saint du XX^e siècle ? extrémiste qui mêla à tort religion et politique ? ou encore prophète dont le discours «Je fais un rêve» s'est inscrit dans toutes les mémoires ? Quelle était son engagement ? Pourquoi choisit-il la non-violence comme mode de vie ? Quelles étaient donc ses idées *noires* ? Ce livre offre des réponses en soulignant l'enracinement de King dans sa tradition. La première partie de l'ouvrage donne une large place à la culture noire américaine et fait appel à de nombreux documents d'archives inédits. Dans la seconde, Le regard que portent l'écrivain James Baldwin et le théologien noir James Cone sur Martin Luther King permettent de mieux évaluer l'impact, les forces et les faiblesses de ce pasteur baptiste noir.

Par delà son activité débordante et sa lutte concrète pour la justice, King, en son for intérieur, se sent fondamentalement un homme d'Église, un prédicateur baptiste. Quand il use des mots de «péché» ou de «mal», ce n'est pas avec un regard de sociologue ou de politicien, mais de pasteur-théologien appelé au discernement face à la réalité – face à ces enjeux que sont la ségrégation, le matérialisme, la pauvreté, le militarisme et la guerre. «C'est dans cette articulation entre un discours sur le péché et un engagement que réside la particularité de King.» (p. 51)

Par sa composition en deux parties, cet ouvrage peut s'adresser à deux publics. Les uns, peut-être non théologiens, s'arrêteront à la vie et à la pensée de Martin Luther King, qui constitue la première partie. Les autres poursuivront leur lecture dans la seconde partie, qui présente les relectures et les interprétations qu'on a faite de M. L. King.

Cet ouvrage est enrichi d'une imposante bibliographie (34 p.), d'une discographie et d'une filmographie. (NF)



Jean-Pierre Bastian

Amérique latine. 1492–1992

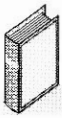
Genève : Labor & Fides, coll. «Entrée libre» 1991, 96 p.

«L'événement du 12 octobre 1492 ne peut se comprendre aujourd'hui qu'a posteriori, au travers d'un trajet rétrospectif qui couvre les 500 ans nous séparant de l'arrivée de Colomb. Bien entendu, une approche détaillée des sources colombiennes a permis de reconstituer les premiers voyages. mais là n'est pas l'intérêt principal de la recherche du sens de ce qui est advenu en 1492. Il faut avoir recours à la longue durée afin de reconstruire ce que cet événement a impliqué pour l'Amérique latine comme pour l'Europe. Ce sera le but de ce livre : tenter de saisir la structure économique, politique et sociale qui prend forme à partir de 1492 et ses conséquences dans la longue durée, afin de comprendre la relation que l'Amérique latine contemporaine aussi bien que l'Europe entretiennent avec cet événement fondateur....»

Dès 1492, tout au long de l'époque coloniale jusqu'à nos jours, l'Amérique latine s'est construite à la fois en essayant de préserver son identité originelle contre une modernité imposée par l'Europe et en entrant, contrainte par les pressions du colonisateur, dans un certain rapport à la modernité. «C'est probablement cette tension caractéristique entre tradition et modernité qui constitue l'originalité de l'Amérique latine contemporaine.» Mais alors, y a-t-il place pour une identité métisse latino-américaine, égalitaire et pluraliste ? En faisant l'économie de toute réforme, est-il possible de rompre l'héritage colonial imprégnant encore comportements et mentalités ? «Ce sont des questions fondamentales liées aux modèles politiques et religieux démocratiques, ainsi qu'à la redistribution de la richesse dans un continent où l'on parle aujourd'hui de transition à la démocratie après une longue histoire de régimes militaires, et où les inégalités économiques sont criantes...» (Introduction, pp. 9-14)

Jean-Pierre Bastian a été professeur d'histoire moderne et contemporaine de l'Amérique latine à Mexico. Il est auteur d'une thèse sur le rôle social et politique des sociétés protestantes dans la révolution mexicaine. Il est actuellement conseiller scientifique en politique de développement auprès d'un organisme d'entraide (Pain pour le Prochain) en Suisse. (NF)

Sélection jeunesse

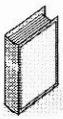


C. et D. Millet et B. Marchon

Martin Luther King

Paris : Centurion Jeunesse, coll. «Astrapi», 1985

Une bande dessinée que vous pouvez offrir à des enfants et des adolescents, utiliser dans l'enseignement religieux ou découvrir pour votre plaisir.

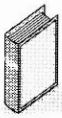


Collectif

Martin Luther King

Ingolsheim/Paris : SADIFA–2CL/Rameau, coll. «Figures du protestantisme d'hier et d'aujourd'hui», 1986

Un cahier fait de pages de BD, de fiches historiques et d'éléments de réflexion. Pour faire découvrir des figures de croyants à vos enfants ou à vos catéchumènes et en discuter avec eux.

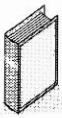


Pedro E. Carrasco

Lautaro

Lausanne : Ed. du Soc, 1991, 32 p. illustrées en couleur

En relation avec 1492, quand l'Amérique découvrait l'Europe, une histoire pour les enfants de 7 à 10 ans, avec un texte explicatif pour les adultes. Illustré par Guillermo Peredes.



B. Veit et H. O. Weibus

Pourquoi le Tiers monde ?

Paris : Ed. de l'Harmattan, 1991, 142 p.

Trad. de l'allemand par Olivier Barlet

Ce livre, destiné aux jeunes dès 12 ans et à tous ceux qui travaillent avec des jeunes, permet d'aborder le pourquoi de l'existence du Tiers monde, de la faim, du sous-développement, de la misère, de l'exploitation et de la dette.



David Adeney

Chine, la longue marche de l'Eglise

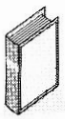
La Côte-aux-Fées, Ed. Groupes missionnaires, 1991, 272 p.

Les États communistes européens se sont effondrés, et rares sont les pays du Tiers monde qui voient encore dans le marxisme une idéologie crédible. La Chine populaire, avec son milliard d'habitants, semble faire exception, confirmant l'impression qu'elle nous donne d'être un monde étranger, pour ne pas dire étrange, que nos mentalités occidentales peinent à déchiffrer.

L'auteur a été missionnaire en Chine avant le révolution, et a pu par la suite garder contact avec les nombreux chrétiens qu'il connaissait là-bas. En s'y rendant à plusieurs reprises depuis que la porte s'est entrouverte, il était donc mieux placé que beaucoup d'autres voyageurs pour voir, au-delà des apparences, la réalité de la vie de l'Eglise chinoise, réalité lumineuse, mais aussi douloureuse, d'une fidélité dont nous avons beaucoup à apprendre. Ce livre présente un éclairage dénué de parti-pris, tant sur l'Eglise reconnue par les autorités que sur les multitudes d'Églises de maison plus ou moins clandestines. Les témoignages qu'il nous rapporte sont vibrants d'authenticité et vont bien au-delà de l'aspect quantitatif des statistiques, d'ailleurs contradictoires, dont on peut prendre connaissance ici ou là. [....]

Jacques BLANDENIER

*



Georges Ch. Moucarry

Un Arabe chrétien face à l'islam

Paris : Les Bergers & les Mages, 1992.

Une confrontation loyale et un effort pédagogique destiné à tous, tant musulmans que chrétiens, caractérisent cet ouvrage.

Georges Ch. Moucarry est un Arabe né dans une famille catholique de Syrie. Venu en France pour effectuer des études de médecine, la lecture du texte biblique lui fait découvrir le visage du Christ dans tout son éclat. Il s'engage alors dans des études de théologie chrétienne puis musulmane.

Actuellement il travaille au sein des Groupes Bibliques Universitaires comme chargé de relations avec les étudiants arabes et musul-

mans. Il est aussi membre de la Commission Église-Islam de la Fédération Protestante de France.

G. Moucarry a déjà publié un ouvrage, *La foi en questions : au carrefour du christianisme et de l'islam* (PBU, 1984).



Hokhma no 46–47

Proclamer Christ jusqu'à ce qu'il vienne

Il s'agit des principaux discours prononcés lors du congrès de Lausanne II à Manille. Tous les orateurs étaient unis dans le respect de la Bible, Parole de Dieu et dans la foi en Jésus-Christ, seul sauveur du monde, tout en ayant des tendances variées en ce qui concerne les charismes par exemple. [...]

Jules-Marcel NICOLE



[Ce numéro double de Hokhma fait également écho aux articles que nous avions publiés dans notre n° 20 (1990)]