PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

31
1996

Sommaire

Page

Éditorial
Olivier RISNES 3

La Bible en français courant
René PÉTER-CONTESSE 6

La Bible en francais fondamental un outil pour la mission
Lydie HUYNH KHAC-RIVIÈRE 15

Itinéraire religieux d'un chrétien africain
David A. SHANK 30

A la découverte d'un chant sacré africain
Les cantiques de l'Église Harriste chez les Dida
James R. KRABILL 53

Recensions 73

Nouvelles 76

Personalia 79

Éditorial

On ne peut dissocier le travail de traduction, notamment la traduction des Écritures, de la mission. Plusieurs articles de *Perspectives Missionnaires* ont déjà abordé ce sujet, et un colloque parrainé conjointement par le CREDIC et l'AFOM[a] y a consacré quelques jours de réflexion en septembre dernier. A cette occasion, des spécialistes de la traduction de la Bible dans différentes langues du monde se sont retrouvés pour échanger leurs points de vue.

Perspectives Missionnaires a demandé à deux d'entre eux de bien vouloir prolonger leurs réflexions par des articles à propos de deux traductions en français : la Bible en Français Courant (BFC) et la Bible en Français Fondamental (BFF). Ces deux versions ont été très commentées au moment de leur parution. Acclamées par certains, vivement critiquées par d'autres, au cœur des discussions se trouvaient les simplifications réalisées sur le plan du langage. Or ces simplifications sont ce qui donne tout leur sens à ces traductions. On peut traduire dans un langage simple comme on traduit du grec en français.

René Péter-Contesse, dans sa présentation de la BFC, formule ainsi la question qu'il convient toujours de se poser : « Pour qui est-ce que je traduis ? » La traduction sera différente selon le public visé, et cela explique que l'on puisse se retrouver avec des versions différentes dans une même langue. D'ailleurs en toute logique, avant la traduction elle-même, c'est

---

a) CREDIC : Centre de Recherche sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme,
AFOM : Association Francophone Œcuménique de Missiologie.

la façon de traduire qui change en fonction du public visé. Les deux articles de René Péter-Contesse et de Lydie Huynh Khac-Rivière, mis côte à côte, permettraient sans doute de comparer les points communs ainsi que les différences dans les principes de traduction, ou dans les théories de traduction qui président à chacune de ces versions.

Parce qu'elle s'adresse à un public dont la langue maternelle n'est pas forcément le français, Lydie Huynh Khac-Rivière prend soin de situer la BFF par rapport aux traductions dans les langues nationales. Il ne s'agit pas d'entraver la promotion de ces dernières, mais de fournir un outil qui permette de palier à la lenteur de la mise par écrit des langues orales, et à la lenteur de la nécessaire traduction de la Bible dans les langues nationales. Par ailleurs la BFF tient compte de la culture orale de ses destinataires. Elle est prévue pour être lue à haute voix, voire chantée et dansée. Son intention est de rendre accessible la Parole, de sorte qu'elle puisse être pleinement vécue.

Les deux articles suivants, s'ils ne traitent pas de traduction à proprement parler, s'intéressent eux aussi à l'interprétation du message chrétien. Les conditions de réception du message sont étudiées davantage sur le plan de la culture que de la langue. Dans son article intitulé « Itinéraire religieux d'un chrétien africain », David A. Schank s'intéresse aux constantes qui marquent le passage, dans les sociétés dites primitives, des religions traditionnelles à de « nouvelles » religions, et en particulier au christianisme. Il s'arrête sur un phénomène qu'il appelle l'« hébraïsme » : une réalité religieuse semblable à celle d'Israël avant la venue du Christ. Cette réalité qui existait déjà à l'époque de la tutelle missionnaire se retrouve aujourd'hui, et conduit D. Schank à s'interroger sur la possibilité pour la révélation d'être progressive.

C'est également en terme d'étapes que James R. Krabill décrit le développement d'une hymnologie propre aux chrétiens d'Afrique. J. Krabill indique que ce sont surtout les Églises indépendantes qui ont innové en la matière. Aux convertis qui lui demandaient de leur enseigner « les chants du ciel », le prophète-évangéliste William Wadé Harris répondait : « je ne

suis jamais allé au ciel (...) mais sachez ceci, c'est que Dieu n'a pas de chant personnel favori (...) ; il suffit de lui composer des hymnes de louange avec notre propre musique et dans notre propre langue pour qu'il comprenne ». Cela n'a pas empêché Harris de proposer certains critères pour préciser les genres de musique locale qui convenaient le mieux aux cantiques.

Au fil de ces articles apparait la préoccupation de cerner le mieux possible les situations dans lesquelles l'Évangile doit être transmis. C'est une condition pour transmettre adéquatement ce message. Cependant, quelles que soient les difficultés rencontrées et les moyens mis en œuvre pour y faire face, il n'est pas inutile de se rappeler qu'une bonne transmission de l'Évangile ne dépend pas exclusivement des efforts réalisés ou des précautions prises. Il serait inquiétant de prétendre contrôler, d'une façon ou d'une autre, la Parole de vie. Dieu seul la communique comme il l'entend.

Olivier RISNES

La Bible en français courant

René PÉTER-CONTESSE

Lors de la parution du Nouveau Testament en français courant, en 1971, ce « produit », nouveau dans la francophonie, a reçu un accueil très diversifié. Certains ont encensé cette traduction, qui renouvelait passablement la lecture de la Bible, se réjouissant tout particulièrement de l'utilisation qui allait pouvoir en être faite dans la catéchèse des adolescents ou dans l'évangélisation. D'autres l'ont démolie, accusant le traducteur d'obéir à de sombres motifs théologiques, ou alors jugeant qu'il s'agissait d'une simple paraphrase, bourrée d'infidélités parce que faite par une personne sans compétence, d'un Nouveau Testament au rabais indigne d'être le véhicule de la Parole que Dieu veut adresser aux humains.

Ce clivage correspondait grosso modo, avec de très honorables exceptions, d'une part à une catégorie de gens engagés dans la pratique de l'enseignement religieux ou de l'évangélisation, et d'autre part à celle des théologiens et des théoriciens, généralement peu confrontés directement aux problèmes concrets de la communication du message biblique à des gens qui ignorent tout des langues originales.

Les mêmes jugements ont été entendus en 1982, lors de la parution de la Bible en français courant, avec toutefois moins de virulence de la part des « adversaires », dont certains avaient

eu le temps de découvrir le sérieux de l'entreprise et les qualités du résultat.

Près de quinze ans plus tard, la Bible en français courant (BFC) fait aujourd'hui partie du paysage biblique francophone, et l'édition révisée à paraître en automne 1996 ne devrait plus soulever trop de vagues, sauf peut-être de la part de quelques irréductibles...

1. Les caractéristiques

On a longtemps cru, dans le domaine de la traduction biblique en particulier, qu'il suffisait de bien connaître l'hébreu ou le grec d'une part, le français d'autre part, pour être à même de fournir une bonne traduction française de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Hélas, ce n'est pas le cas, pas plus d'ailleurs que dans la traduction profane. On a vu de très bons connaisseurs de deux langues faire des traductions exécrables et parfois même difficilement compréhensibles[1]. A la connaissance des langues, il faut en effet ajouter au moins une autre compétence : *la linguistique*.

La linguistique est la science qui étudie le fonctionnement interne des langues. Toutes les langues ne fonctionnent pas de la même manière ; chacune présente des particularités, soit au niveau du vocabulaire, soit au niveau de la grammaire, soit encore au niveau de la syntaxe, pour ne parler que de ces plans-là. Bien sûr, il peut exister des traits communs : il y en a entre les langues indo-européennes (français, allemand, russe, sanscrit, etc.) ; il y en a, plus nombreux encore, entre les langues latines (français, italien, espagnol, etc.) ; par contre les traits communs se font plus rares si l'on compare les langues indo-européennes avec les langues sémitiques (hébreu, arabe, etc.). Pour traduire correctement de l'hébreu en français, il ne suffit donc pas de décalquer le texte original, c'est-à-dire de donner successivement l'équivalent français de chaque mot hébreu ; il faut souvent repenser le message, le restructurer dans sa formulation française, en respectant le style correct de la langue française. Cela découle du fait que les mots d'une

langue, pris individuellement, peuvent parfois signifier théoriquement bien des choses, mais que dans un contexte précis, chaque mot a un sens particulier[2]. Il est donc indispensable de toujours voir les mots dans leurs relations réciproques et dans leur contexte, et non de les considérer en eux-mêmes[3]. Dans le Psaume 81 : 13, il est question, mot à mot, de la « dureté » du « cœur » de certaines personnes ; en français, le « cœur » désigne d'abord l'organe central du système circulatoire ; au sens imagé, il est essentiellement le siège des sentiments et des émotions, de sorte que la « dureté du cœur » (ou le « cœur dur ») suggère qu'une personne refuse de se laisser toucher dans ses sentiments, qu'elle est insensible, voire même cruelle à l'égard de quelqu'un d'autre. Le mot hébreu *lév* désigne lui aussi d'abord l'organe physiologique ; mais au sens imagé, il est bien plutôt le siège de l'intelligence, de la réflexion, de la pensée ; la « dureté du cœur » en hébreu suggère donc qu'une personne refuse de remettre en question ses idées, qu'elle est obtuse, obstinée, têtue. Le contexte du v. 13 montre d'ailleurs clairement que le reproche de Dieu se situe sur ce plan-là et non sur celui des sentiments. C'est pourquoi la BFC a traduit « je les ai laissés à ce qu'ils avaient délibérément choisi », plutôt que « je les ai renvoyés à leur cœur endurci » (TOB), ou « je les ai livrés à l'obstination de leur cœur » (Segond révisée). Dans le même ordre d'idée, en Jérémie 5 : 21, le prophète traite ses compatriotes de (mot à mot) « peuple sot et sans cœur », c'est-à-dire sans intelligence ; la Segond révisée a traduit « peuple insensé et sans cœur », ce que la majorité des lecteurs comprendra comme un manque de bienveillance et de sensibilité ; la TOB (qui d'habitude donne une traduction assez littérale) a ici senti le contresens évident de la correspondance formelle, et a traduit « peuple borné et sans cervelle » ; la BFC (qui ose se détacher du mot à mot) a traduit « peuple trop bête pour comprendre », ce qui correspond au sens de l'original[4].

Au-delà du sens des mots et des expressions, tels qu'ils peuvent être employés en respectant le contexte dans lequel ils se présentent, la linguistique fait découvrir que la structure grammaticale varie également d'une langue à une autre, de

même que la structure syntaxique et les procédés littéraires. Si le respect du sens implique que, selon le contexte, on ne rende pas machinalement le mot hébreu *lév* par « cœur », il oblige également à ne pas décalquer mécaniquement les spécificités structurelles de la langue source :

• Au niveau de la **grammaire**, l'hébreu utilise fréquemment le complément du nom, là où le français préfère d'autres tournures : en 1 Samuel 16 : 6 par exemple, Samuel déclare, à propos du frère aîné de David qu'on lui présente : « Certainement, le messie du Seigneur est là » (TOB) ; or Eliav n'a pas été « oint » (ce qui est le sens originel du mot « messie »), et même il ne le sera jamais ! D'où la traduction du FC, qui restructure la phrase « C'est certainement lui que le Seigneur a choisi ». Autre exemple : en Michée 1 : 2 et Habacuc 2 : 20, on trouve l'expression « le palais de sa sainteté » (Darby), où le complément du nom équivaut à un adjectif, « son palais saint/sacré », ce que la BFC traduit par « sa demeure sainte » ou « son saint temple ».

• Au niveau de la **syntaxe**, l'hébreu emploie énormément la conjonction *waw*, équivalent formel de notre conjonction de coordination « et » ; le français, lui, joue beaucoup sur les nuances des conjonctions, de coordination ou de subordination, temporelles, causales, finales, hypothétiques, concessives, etc. ; or même Chouraqui, pourtant adepte d'une traduction mot à mot et usant d'un français bien souvent malmené, se borne dans bien des cas à juxtaposer les propositions, pour éviter la répétition insupportable en français de multiples « et ».

• Au niveau des **procédés littéraires**, la poésie hébraïque est caractérisée par le parallélisme des membres : deux propositions successives expriment la même idée sous deux formes légèrement différentes, la seconde ligne pouvant servir à renforcer ou à mettre en valeur l'idée exprimée dans la première[5]. Par exemple, en Michée 3 : 10, on trouve « en bâtissant Sion dans le sang et Jérusalem dans le crime » (TOB), ce qu'un lecteur non averti risque de comprendre comme s'il s'agissait de deux constructions concernant deux villes distinctes ; pour rendre fidèlement le sens de l'hébreu, le FC s'est gardé de reproduire ici le parallélisme et a traduit, avec certaines explicitations,

« Vous bâtissez la prospérité de Jérusalem, la ville de Dieu, sur le meurtre et l'oppression ».

Une autre caractéristique essentielle du FC est d'éviter un **niveau de langage** qui ne serait aisément compréhensible que par une élite cultivée ou par tel spécialiste. Cela concerne principalement les structures grammaticales et syntaxiques, qui doivent être simples, et dans une moindre mesure le vocabulaire. Les traducteurs ne travaillent pourtant pas avec une liste fermée de mots ; ils recourent à un vocabulaire usuel, évitant l'emploi de mots dans des acceptions inhabituelles. Par exemple, en matière de vocabulaire, en Actes 27, là où la TOB mentionne « le subrécargue » et « la civadière », le FC a pris l'option que le texte soit compris non seulement de quelques spécialistes de la navigation maritime, mais de tout un chacun ; c'est pourquoi il parle du « propriétaire du bateau » et d'une « voile à l'avant du bateau ». Autre exemple de choix de vocabulaire usuel (dans une expression) : en 1 Samuel 2 : 1, la TOB traduit littéralement « [j'ai] la bouche grande ouverte contre mes ennemis », ce qui suggérera probablement, pour le commun des mortels, une idée de grand étonnement, ou éventuellement le fait de proférer des insultes ; or le texte hébreu évoque une notion tout à fait différente, rendue en FC par « je peux rire de mes ennemis ».

En ce qui concerne les structures grammaticales et syntaxiques, les exemples cités plus haut manifestent également le souci d'utiliser un langage simple et naturel.

2. Les destinataires

Un traducteur ne peut jamais faire l'économie de la question du destinataire de la traduction. Et il ne suffit pas de répondre que l'on traduit pour ceux qui ne connaissent pas la langue source, sauf si l'on adopte le principe de décalquer mot à mot le texte original dans la langue réceptrice, au détriment du respect de cette dernière. Celui qui, au contraire, vise à traduire le sens du texte et à le formuler de manière naturelle dans la langue cible, doit toujours se poser la question : « Pour qui,

concrètement, faut-il traduire ce texte ? Pour des chrétiens engagés, qui connaissent déjà l'essentiel de la foi chrétienne et de ses formulations, ou pour des gens qui en ignorent tout ou presque ? Pour des adultes ou pour des enfants ? Pour des francophones de langue maternelle, ou pour des gens pour qui le français est une langue étrangère, même si elle leur est relativement bien connue (francophones d'Afrique et des territoires d'outre-mer) ? » Selon le public visé, la traduction peut se faire de différentes manières, à différents niveaux, en tenant compte des capacités des destinataires[6].

Les gens s'étonnent parfois de la multiplicité des traductions de la Bible à l'heure actuelle. La plupart de ces traductions répondent à des besoins particuliers. Sans prétendre qu'elles ont toutes une place bien précise à occuper, il est néanmoins facile de constater que la Bible de Jérusalem (dans les années 1950) visait le public de l'Église catholique ; que la TOB (vers 1970) s'adressait aux chrétiens soucieux de l'unité du corps du Christ ; que la Segond révisée (dans les années 1970) avait en vue les milieux dits évangéliques ; que la Bible de la Pléiade (vers 1960) pouvait intéresser un public cultivé mais pas forcément chrétien ; que la BFC (vers 1980), par son option fondamentale de « traduction à équivalence fonctionnelle », cherchait à atteindre aussi un public qui n'a pas (ou pas encore, ou plus) de contacts très étroits avec la foi chrétienne.

Même si les éditeurs ont évidemment tendance à vanter les qualités du produit qu'ils mettent sur le marché – certains allant jusqu'à prétendre fournir ce qu'il y a de mieux –, en fait il s'agit moins de voir dans cette variété une concurrence qu'une complémentarité. La BFC ne prétend pas supplanter ou détrôner les autres, mais être une traduction, valable, parmi d'autres. Certains par exemple la trouveront supérieure à d'autres versions pour l'enseignement biblique des adolescents ou des adultes, pour l'évangélisation, et pour la lecture publique à haute voix, mais ils lui préféreront la TOB, avec son abondante annotation, pour l'étude biblique.

Conclusions

Il n'est pas possible de conclure de manière définitive un survol aussi bref. Néanmoins deux précisions importantes s'imposent :

a) La première concerne la question qui est parfois posée aux traducteurs : « Peut-on éviter que la traduction soit marquée par l'influence des apports récents ou plus anciens de la théologie ? » Il faut en fait aller plus loin et se demander : « Le traducteur peut-il faire une traduction absolument *neutre*, c'est-à-dire éviter de laisser transparaître dans sa traduction ce qu'il est lui-même par sa formation religieuse ou théologique ? » La réponse est *non*. Il n'est effectivement *pas possible* pour le traducteur de faire *totalement* abstraction de ce qu'il est dans ce qu'il fait. Mais avoir conscience de cette impossibilité, c'est déjà se mettre en position de viser *la plus grande neutralité possible*. Face à ce risque, il y a trois précautions essentielles :

• une formation technique solide (en philologie et en linguistique) et le recours à des instruments scientifiques fiables (dictionnaires, grammaires, syntaxes, tant pour la langue source que pour la langue cible).

• la mise à l'écart de toute dogmatique préalable[7] ; le traducteur n'a pas le droit de traduire de manière à favoriser une tradition théologique ou ecclésiastique particulière.

• le travail en équipe, qui seul permet de corriger des aspects trop *personnels* d'une traduction (on est toujours beaucoup plus critique à l'égard du travail des autres qu'envers le sien propre !).

b) La seconde précision est plus théologique. Toutes les considérations qui précèdent peuvent sembler terriblement techniques, et certains se demanderont quelle est la place du Saint-Esprit dans le processus de traduction. Elle est importante : l'inspiration de l'Écriture n'est pas une « chose » qui se limite à l'origine de la Bible ; l'Esprit de Dieu, qui a agi autrefois au travers des législateurs, des prophètes, les poètes et des apôtres, agit encore aujourd'hui, pour inspirer le croyant qui lit l'Écriture, le prédicateur qui proclame l'Évangile, ou le

traducteur qui incarne le message d'il y a deux ou trois mille ans dans le langage, la mentalité et la culture de son temps et de son lieu. Cependant, autant l'assistance du Saint-Esprit est essentielle dans le travail du traducteur, autant le recours au Saint-Esprit ne doit pas être une solution de facilité qui dispenserait le traducteur de faire l'apprentissage rigoureux de son métier. L'Esprit agit non pour remplacer l'incompétence ou la paresse intellectuelle, mais pour valoriser, donner sens et efficacité au travail consciencieux de celui qui se soumet à son autorité.

Notes

[1]Sauf précisément pour les spécialistes, qui y retrouvent sans peine la forme matérielle du texte original, avec ses caractéristiques de vocabulaire, de grammaire et de syntaxe.

[2]Par exemple « argent » = métal (un bijou en argent) et « argent » = monnaie (je n'ai pas d'argent sur moi) ; « louer » = adresser des louanges (louer Dieu), « louer » = mettre en location (je loue une chambre à un étudiant), et « louer » = prendre en location (j'habite un appartement loué) ; « vert » = couleur (un crayon vert), « vert » = jeune et solide (un octogénaire encore vert), et « vert » = pas sec (une volée de bois vert).

[3]Les « petits enfants » de l'école maternelle sont de petite taille, alors que les « petits-enfants » de M. Dupont peuvent avoir trente ans et avoir dépassé leur grand-père par la taille. A « petits enfants » correspond l'anglais « small children », mais à « petits-enfants » correspond « grandchildren ».

[4]Voir le cas analogue d'Osée 7 : 11 (« Efraïm est un pigeon aussi naïf qu'*irréfléchi* » [= « sans cœur »]).

[5]Le parallélisme des membres peut encore servir à exprimer d'autres nuances, mais ce n'est pas le lieu de développer ces divers aspects.

[6]On ignore souvent que l'on peut « traduire » à l'intérieur d'une même langue, traduire de français en français un texte littéraire destiné à des adultes pour le mettre à la portée des enfants, en simplifiant le vocabulaire et en modifiant des tournures grammaticales ou syntaxiques difficiles, et parfois en abrégeant certaines longueurs.

[7] Premier exemple : dans sa traduction de l'AT (1874), L. Segond parlait des « prêtres » de l'ancienne alliance ; la révision de 1910 a remplacé « les prêtres » par « les sacrificateurs », bien que le rôle de ces personnages ne se limite pas à une activité sacrificielle ; on a voulu simplement conjurer tout soupçon de connivence avec la théologie catholique de la prêtrise. Deuxième exemple : en Esaïe 7 : 14, Segond parlait de la « jeune femme » (sens indiscutable du mot hébreu) ; les réviseurs ont corrigé de manière illégitime en « jeune fille », pour faciliter la transition vers la citation de Matthieu 1 : 23, qui parle d'une « vierge ». [Ces deux exemples sont tirés de l'article de D. Fougeras, « Une nouvelle Bible Segond », *Cahiers de traduction biblique* n° 22/1994, pp. 5-11.]

René PÉTER-CONTESSE est pasteur de l'Église réformée évangélique du Canton de Neuchâtel. Après quelques années de ministère paroissial, il est entré au service de l'Alliance Biblique Universelle comme membre de l'équipe de traduction de l'Ancien Testament en français courant. Docteur en théologie de l'Université de Neuchâtel avec une thèse sur Lévitique 1-16, il partage actuellement son temps entre l'Alliance Biblique Universelle, la Bibliothèque des Pasteurs de Neuchâtel et l'enseignement de l'hébreu biblique au Gymnase cantonal.

La Bible en francais fondamental, un outil pour la mission

Lydie HUYNH KHAC-RIVIÈRE

L'Alliance Biblique Universelle vient de faire paraître le Nouveau Testament et les Psaumes en français fondamental, version Parole de Vie. Il nous a paru intéressant de présenter cette nouvelle traduction née en Afrique. Avant de traiter de la Bible comme objet linguistique et comme trésor à découvrir, cet article effectue un rapide survol de l'histoire du français fondamental.

I. Naissance et expansion du français fondamental

1.1. Une initiative de l'UNESCO

Tout de suite après la seconde guerre mondiale, dès 1947, l'UNESCO s'est préoccupée de l'éducation de base des populations de la planète, tant en Europe que sur les autres continents. Dans cette perspective, elle prit l'initiative de créer un comité de linguistes pour envisager « la diffusion des langues de civilisation comme l'un des moyens les plus efficaces de répandre largement l'éducation de base. » Aurélien Sauvageot, professeur à l'Ecole Nationale des Langues Vivantes

à Paris, devenue depuis Institut National des Langues et Civilisations Orientales, y représentait la France.

De cette initiative féconde de l'UNESCO est né en 1959 le Centre de Recherche et d'Etude pour la Diffusion du Français (CREDIF), sous la direction de Georges Gougenheim, professeur à la Sorbonne. Le CREDIF était lui-même issu du Centre d'Etude du Français Elémentaire, fondé en 1951 dans le cadre de l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud. G. Gougenheim fut avec A. Sauvageot un des principaux promoteurs du français fondamental[1].

Quelques ouvrages pour adultes et enfants sont nés de cette demande de l'UNESCO : des manuels, des dictionnaires, une méthode d'apprentissage, ainsi que la collection « Lire et savoir » présentant, en vocabulaire réduit et en petits livres de poche, des récits destinés à enseigner le français par la lecture de textes littéraires modernes ou modernisés.

1.2. Reconnaissance difficile

Ces recherches initiales concernant la rénovation de la pédagogie du français en France et dans les 17 États africains qui, dans les années 60, adoptèrent le français comme langue officielle après leur indépendance, furent suivies d'un essai d'enseigner le français comme langue étrangère, c'est-à-dire de manière progressive et en tenant compte des besoins immédiats des apprenants. En France, cet effort n'a pas suscité d'emblée un enthousiasme excessif. Les élites universitaires ou religieuses étaient à cette époque peu au fait des difficultés rencontrées par les gens dont le français n'est pas la langue maternelle ou par ceux qui sont devenus des analphabètes fonctionnels[2].

Cependant, les contacts avec l'étranger, et en particulier avec les pays d'Afrique où les problèmes de l'enseignement étaient importants, ont ouvert les yeux de certains chercheurs sur l'intérêt et l'urgence de cette entreprise.

1.3. Son utilisation en Afrique francophone

En Afrique en effet, à cause du multilinguisme généralisé du continent, les pays francophones, qui totalisent environ 1141 langues, ont souhaité bénéficier des recherches en cours sur le français fondamenal, ceci en vue de l'adapter au contexte national et régional et de promouvoir une véritable africanisation de l'enseignement et de l'éducation.

C'est ainsi qu'une équipe de linguistes ont poursuivi en Afrique francophone ce qui avait été initié en France. En Côte d'Ivoire, par exemple, des chercheurs de l'Institut de Linguistique Appliquée de l'Université d'Abidjan ont passé des années à élaborer un « Vocabulaire Essentiel de l'Enseignement Primaire » ainsi qu'une grammaire (1974).

2. La Bible en français fondamental

2.1. Deux champs d'application complémentaires

A notre connaissance, les premiers utilisateurs de ce niveau de langage qu'est le français fondamental, en Côte d'Ivoire du moins, ont été des formateurs religieux. En 1965, lors d'une session tenue près d'Abidjan, des responsables ont pris conscience de la nécessité de produire des documents accessibles à un public de jeunes et d'adultes faiblement scolarisés en français. Ensuite, des missionnaires jésuites ont utilisé le français fondamental pour former les paysans d'Afrique francophone, hommes et femmes, jeunes et adultes, aux techniques culturales modernes, à la gestion, à l'animation communautaire, etc., au sein de l'Institut Africain pour le Développement Economique et Social (INADES) qu'ils avaient fondé au lendemain des Indépendances. Depuis 1965, la plupart de ces documents produits en français fondamental ont été traduits dans les langues nationales.

2.2. Appel à l'Alliance Biblique Universelle

En 1978, quand l'Église catholique d'Afrique de l'Ouest a éprouvé le besoin de posséder la Parole de Dieu dans un langage simple, elle s'est tournée vers ceux qui connaissaient déjà les techniques de traduction adaptées et fit appel à l'Alliance Biblique Universelle. En effet, les Sociétés bibliques, regroupées au sein de l'Alliance Biblique Universelle, étaient les plus à même de soutenir ce projet, car elles étaient déjà engagées dans la promotion de l'alphabétisation au moyen de programmes de lecture facile dans plus de 350 langues.

2.3. Et la promotion des langues nationales ?

Dans le cas des pays francophones d'Afrique, on peut légitimement se demander si cette initiative ne risque pas d'entraver la promotion des langues nationales. A cette objection, on peut répondre qu'il est absolument indispensable que toute personne lise la Parole de Dieu dans sa propre langue si elle veut l'assimiler à travers sa sensibilité, son éducation et les traditions socio-culturelles de sa communauté linguistique.

Or, en Afrique, le grand nombre d'ethnies et de langues, souvent non écrites, ralentit beaucoup la réalisation de ce souhait. Le nombre estimé de langues parlées dans le monde oscille entre 5000 et 6500. Pour sa part, l'Alliance Biblique Universelle participe actuellement à 609 chantiers de traduction. 410 d'entre eux concernent des langues dans lesquelles c'est la première fois que des passages de la Bible sont traduits[3].

Par ailleurs, il existe 2092 langues dans lesquelles au moins un livre de la Bible a été traduit. Mais sur les 1918 langues et dialectes répertoriés sur le continent africain, il n'existe que 127 bibles complètes[4]. Même si dans 445 langues africaines, il existe au moins un livre biblique, le temps sera encore assez long avant que chaque ethnie ne possède la Parole de Dieu dans sa langue maternelle.

En attendant, il est donc nécessaire que le public scolarisé en français puisse lire la Parole de Dieu dans un niveau de langage accessible. D'après des estimations relativement récentes faites

dans les 14 pays d'Afrique subsaharienne ayant le français comme langue officielle, cette population représenterait environ 7 millions de personnes, dont 4 millions et demi de chrétiens, toutes dénominations confondues[5].

Même si l'on déplore la situation réservée aux langues nationales dans les pays en développement, il est indéniable qu'on assiste depuis plusieurs années à l'émergence d'un français oral plus spontané que le français académique appris à l'école, au vocabulaire plus riche et qui, comme toute langue vivante, est soumis aux lois de la créativité[6].

En un sens, on peut affirmer qu'en milieu multilingue comme dans certaines grandes villes, le français est en passe de devenir une langue africaine, avec sa coloration propre, incluant par conséquent les réalités naturelles, socio-culturelles et linguistiques du continent. L'ancienne langue coloniale, longtemps considérée comme la langue de l'élite, du pouvoir, de la promotion sociale, est devenue la langue véhiculaire d'un grand nombre dans plusieurs pays francophones. L'expérience a montré qu'un texte rédigé en français fondamental favorisait la traduction simultanée en langue africaine. C'est pourquoi l'Alliance Biblique Universelle a intégré cette traduction dans une variante du français au vaste chantier qu'elle anime dans plus de cent pays du monde.

2.4. Analphabètes fonctionnels dans les pays industrialisés

Par ailleurs, depuis quelques années, on a pris conscience que l'illettrisme n'est pas l'apanage des pays en développement, mais que ce fléau atteint également les pays industrialisés. Ainsi, en 1988, on a constaté que plusieurs millions de Français présentaient de grandes difficultés à maîtriser la lecture et l'écriture[7].

Il en va de même en Wallonie et à Bruxelles où l'on compterait environ 500 000 analphabètes fonctionnels. Au Canada, 24 % des plus de 18 ans, dont 6 millions de francophones, appartiendraient à cette catégorie[8].

Dans le cadre de la post-alphabétisation, la traduction de la Bible en français fondamental veut donc contribuer à relever le défi de l'illettrisme dans les pays où l'on ne pensait pas le rencontrer. De plus, contrairement aux pays africains où les valeurs spirituelles ont droit de cité, les pays occidentaux sécularisés souffrent d'un déficit spirituel, lié à l'analphabétisme biblique, qui rend difficile pour beaucoup de gens la compréhension de textes religieux. Par conséquent, des livres bibliques rédigés dans un niveau de langage simple, proche du style oral, peuvent convenir aussi bien aux jeunes ou aux adultes de ces pays qu'aux populations africaines où le français est une langue seconde.

3. La Bible, un trésor à découvrir

3.1. Dans les pays nouvellement évangélisés

En Afrique où l'évangélisation ne date que d'une centaine d'années, la Bible est un trésor à découvrir. Que peut-elle apporter à ce continent convulsif en quête de nouveaux repères ? Pour faire face à tous les défis auxquels ce continent est aujourd'hui confronté, quelles sont les ressources éthiques et spirituelles dont il dispose ? Ce qui apparaît d'emblée, c'est la perte des valeurs traditionnelles au sein d'une « société éclatée, fragmentée, qui cherche à se reconstituer autour de valeurs ambiguës et contradictoires »[9]. On constate un engouement général pour les prophètes, les prétendus guérisseurs, les sectes de toute origine, occidentale ou orientale, les associations ésotériques, les mouvements enthousiastes et les phénomènes mystiques. On note la persistance, y compris dans les grandes villes, d'une mentalité magique et superstitieuse, la recrudescence des pratiques de sorcellerie, etc.

Cette recherche angoissée du sacré n'est-elle pas démobilisatrice ? Ne manifeste-t-elle pas un sentiment de peur devant les réalités d'un monde impitoyable où chacun lutte comme il peut pour sa survie ? En effet, que voyons-nous dans les sociétés

africaines aujourd'hui ? L'injustice sous toutes ses formes, la corruption généralisée, l'absence d'esprit civique et de conscience professionnelle, le parasitisme, le vol, l'insécurité grandissante, la délinquance, le mensonge, la course à l'argent, le laxisme sexuel, la prostitution, la drogue, sans parler de la torture en de nombreux pays.

Tous ces maux et bien d'autres ont fait voler en éclats ce qui faisait autrefois la richesse des sociétés africaines : le sens de l'hospitalité, le respect sacré de l'étranger, la pratique généralisée du don, la solidarité grâce au travail personnel et communautaire, l'art convivial de la palabre pour résoudre les conflits, la tolérance, le respect des anciens, les liens avec le monde invisible, l'harmonie entre les morts et les vivants et bien d'autres croyances, rites et coutumes régulant la vie sociale.

Malheureusement, après trois siècles de saignées esclavagistes dues à la traite négrière[10] et le traumatisme de la colonisation, les sociétés africaines se trouvent aujourd'hui en position de faiblesse pour affronter des défis déshumanisants.

En effet, ces événements destructeurs ont fait germer dans les personnes et les sociétés la peur, la méfiance, le fatalisme, un complexe d'impuissance et de défiance de soi devant le poids et la persistance séculaire de maux écrasants. Certes, les problèmes évoqués plus haut n'ont rien de mythique. « Avec l'année 1990, les pays africains ont eu, dans l'ensemble, trente ans d'indépendance. Cette étape exige un bilan et nécessite une nouvelle mise en perspective de tout le destin du continent. Or, le bilan est, à presque tous points de vue, catastrophique, même si les espoirs sont eux, à presque tous points de vue, fabuleux. Faillite économique, angoisse sociale, immobilisme politique et incapacité des dictatures en place à conduire le continent sur la voie du développement, tel est le lot trente ans après les indépendances »[11].

Ce constat sans complaisance du pasteur Kä Mana nous invite à chercher un chemin de renaissance. Il y va de la survie du continent. Car une telle faillite sociale est à la fois la cause de la faillite politique et en même temps sa conséquence. De

plus, ainsi que le disent justement les évêques de Côte d'Ivoire, « quand les habitants d'un pays sont croyants, et que ce pays sombre dans l'appauvrissement, l'insécurité, l'immoralité, l'injustice, il faut conclure que la faillite est également spirituelle »[12].

3.2. Et dans les pays de vieille chrétienté ?

Dans les pays de vieille chrétienté comme la France, dont les racines culturelles sont bibliques, la Bible est plutôt un trésor à redécouvrir. En effet, comme le rappelle André Chouraqui, « la laïcité l'a tout simplement bannie de la scolarité officielle », et il ajoute : « C'est un drame pour la culture française ainsi déracinée de son passé chrétien comme de ses sources historiques les plus constantes »[13]. Et pour ce grand traducteur des livres saints des trois religions abrahamiques, « le ciment de l'Europe en profondeur, c'est la Bible. »

Par ailleurs, malgré ses prouesses techniques, cette Europe véhicule tout autant que l'Afrique des courants mortifères qui lui sont propres. L'hédonisme et le matérialisme qui la traversent ont engendré un monde clos sur lui-même, individualiste, déshumanisant, pauvre de transcendance, et donc peu apte à relever les défis actuels tels que la crise des valeurs, le chômage, et le racisme. Comme le dit un tambour ivoirien, « si vous voyez le matin un oiseau triste sur une branche, c'est qu'il n'a pas dit bonjour à Dieu »[14]. Cet oiseau triste, ne serait-ce pas l'Occident jadis chrétien ?

3.3. Un message d'espérance

Face à la situation tant des pays nouvellement évangélisés que des pays de vieille chrétienté, la Bible peut apporter un message d'espérance.

Pendant des siècles, les sociétés africaines ont transmis leur héritage culturel par voie orale, c'est-à-dire à travers des récits mélodiés et rythmés, accompagnés d'instruments à cordes ou de tambours. Les conteurs, les griots et les anciens accumulaient dans leur mémoire tous les trésors de sagesse des ancêtres et les

communiquaient fidèlement de génération en génération. En entrant dans une relation dynamique avec leur public au cours de veillées et de fêtes publiques, l'évocation du passé, réinterprété en fonction des auditeurs présents, contribuait à forger un esprit commun et à maintenir vivantes les valeurs culturelles, éthiques et sociales de la communauté.

Avec l'apparition récente des médias de masse, cette communication traditionnelle de bouche à oreille s'estompe. Le savoir et la sagesse ancestraux font place à d'autres centres d'intérêt. En effet, les émissions de radio et de télévision, les cassettes vidéo aux programmes plus que douteux, projetées dans les quartiers populaires des grandes villes, tendent à devenir la nouvelle « culture ».

Malheureusement, il s'agit plutôt d'une culture de divertissement et de diversion infantilisante qui endort les consciences au lieu de les éveiller aux vrais problèmes de la société. Priorité est donnée à la danse, aux variétés et aux sports. Ainsi que le dit le Père Alphonse Quenum, professeur à l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest, « nous sommes déjà dans une culture de loisirs sans avoir assuré le pain quotidien, ni les bases qui rendent les forces de liberté créatrices d'espérances nouvelles »[15]. Il faut préciser que 85 % des programmes télévisuels en Afrique sont importés.

Dès lors, la plupart des émissions qui atteignent par la radio, non seulement les villes mais les villages de brousse les plus reculés, sont loin d'être un facteur d'éducation et de formation. Au contraire, à cause de leur affligeante pauvreté éthique et culturelle, elles contribuent avec l'éclatement des sociétés traditionnelles à la perte des repères dans tous les domaines.

Certes, la Parole de Dieu inscrite dans la Bible ne contient pas d'indications programmatiques concernant les problèmes politiques, économiques ou sociaux, mais dans ce contexte où l'équilibre des communautés traditionnelles est bouleversé par l'impact de la société technologique et consumériste, elle peut conduire à emprunter des chemins nouveaux pour prendre de la distance par rapport au présent, l'analyser et le comprendre.

Toutefois, ce livre, ou plutôt cette bibliothèque - la seule que possèdent bien souvent les gens - n'est pas une Écriture comme les autres. La Bible est le fruit de siècles de méditation, de contemplation, de prière. Elle véhicule, à travers l'histoire mouvementée d'un peuple particulier arraché par Dieu à l'esclavage, des déchirures, mais aussi une sagesse et des enseignements vecteurs de sens pour la vie. Dès lors, cette Parole peut aider les peuples du Sud et du Nord à retrouver leurs racines culturelles et spirituelles pour inventer l'avenir. En d'autres termes, la Bible est un livre pour renaître.

4. Un livre pour renaître

Cette renaissance répond à certaines conditions.

4.1. Des Écritures à lire

En Afrique, on lit peu, et ceci pour plusieurs raisons. D'une part, cette habitude n'est pas encore prise car la culture de l'oralité reste vivace, même si elle commence à être battue en brèche par l'école et l'importance administrative des papiers. D'autre part, les livres coûtent cher. Et sur un continent où - nous l'avons dit - la plupart des langues ne sont pas encore transcrites, il n'existe pour ainsi dire pas de littérature écrite dans les langues maternelles.

Qu'en est-il des ouvrages rédigés en français ? Il faut reconnaître qu'une infime minorité, peut-être 5 %, le maîtrisent suffisamment pour lire les Bibles publiées. Les traductions diffusées sur le marché sont d'un niveau de langue si élevé que ceci ne favorise guère la compréhension des textes. Même la Bible en français courant n'est accessible qu'à ceux qui ont poursuivi plusieurs années d'études secondaires.

Or ce livre n'est pas un texte banal, mais « un patrimoine de l'humanité » qui a pétri la culture occidentale et orientale. C'est pourquoi nous avons voulu le mettre à la portée de ceux qui n'ont pas encore la chance de le lire dans leur langue, et qui

par ailleurs, n'ont pas étudié suffisamment pour accéder aux éditions savantes en français.

Ce qui rend la lecture difficile, c'est aussi une raison très pratique : la typographie n'incite pas les gens peu lettrés à lire. A cause de la pauvreté, beaucoup ne peuvent s'offrir de lunettes et les caractères trop réduits des Bibles en usage deviennent illisibles. Pour cette raison, les extraits de la Parole de Dieu, traduits à l'intention des « lecteurs débutants » par l'Alliance Biblique Universelle en Afrique, sont imprimés en caractères suffisamment grands, faciles à déchiffrer. Ils sont aussi accompagnés d'illustrations favorisant la compréhension du message.

Car le monde de l'Orient ancien, même s'il est proche de certains traits culturels africains, reste un monde étranger et parfois étrange. Ceci est d'ailleurs vrai pour des lecteurs européens ou canadiens.

Donc, en plus de la simplicité du vocabulaire et de la structure syntaxique, tout doit être conçu pour favoriser la lecture. A cela, il faut ajouter le prix modique de ces livrets qui est abordable pour les chômeurs, les prisonniers, les petits cireurs des rues, les jeunes filles déscolarisées qui se louent comme domestiques en ville aussi bien que pour les écoliers ou les villageois.

4.2. Un texte à proférer

Une disciple du professeur Marcel Jousse, Gabrielle Baron, écrit que la puissance de vérité contenue dans les textes religieux ne peut être saisie dans la simple lecture des yeux[16]. Nous savons en effet que la Bible fut d'abord un ensemble de textes mémorisés, transmis de bouche à oreille au sein de la famille, des parents aux enfants, puis au cours de l'enseignement synagogal. Ces textes sacrés étaient aussi des textes communautaires, proférés, chantés et dansés lors de célébrations festives au Temple de Jérusalem. Les Églises chrétiennes ont gardé cette tradition.

Aussi, pour ceux qui comprennent le français mais ne peuvent le lire, la lecture publique de la Parole de Dieu a-t-elle

un impact non négligeable. Voici quelques années, dans une église d'Abidjan, le prêtre avait choisi de lire un passage d'Évangile en français fondamental. A la sortie de la liturgie, un vieil Ebrié illettré lui demanda : « Qu'est-ce que vous avez lu aujourd'hui ? » Le prêtre lui répondit : « Mais l'Évangile, comme d'habitude ! » Et l'homme de répondre : « C'est impossible ! J'ai tout compris. »

C'est pourquoi, dans des sociétés encore fortement marquées par l'oralité, il est important d'entendre la Parole de Dieu dans une langue audible, faite de phrases courtes, calquées sur la respiration et si possible rythmées, qu'il s'agisse de textes en prose ou de textes poétiques. Car « une phrase qui ne balance pas, non seulement gêne la respiration, mais elle gêne l'organisme tout entier... Or nous sommes essentiellement des êtres balancés et ondulés »[17]. C'est le principe du français fondamental qui se sert le moins possible de la subordination et pratique la juxtaposition.

4.3. Une parole à manger

Si la Bible est un livre à proférer et à écouter, elle transmet aussi une parole à incorporer. « Nourris ton corps avec ce rouleau que je te donne... Mange-le, ensuite tu iras parler aux Israélites », dit Dieu au prophète Ezéchiel (Ez 3 : 1, 3). Et le prophète d'apprécier physiquement cette parole : « Je le mangeai donc, et il fut dans ma bouche aussi doux que le miel. » Cette manducation spirituelle n'est possible que si le texte est lisible, audible et mémorisable. Le rythme, l'emploi des symboles, des métaphores, des parallélismes, des contrastes favorisent la mémorisation et par là-même, l'intériorisation. En Afrique, il serait souhaitable que ces vieux textes puissent aussi être dansés et chantés, comme cela se fait lors de célébrations liturgiques festives. Alors, étant à la fois dans le corps, « dans la bouche et dans le cœur » (Dt 30 : 14), ils seront vraiment assimilés en profondeur et pourront ainsi transformer la vie de ceux qui s'en nourrissent.

4.4. Un livre à vivre

Car la Bible est aussi un livre à vivre. Jean-Paul Kaufmann, qui fut retenu trois ans en otage au Liban, a découvert la Bible au cours de cette descente aux enfers. Elle lui fut offerte par l'un de ses geôliers. Il donne ce témoignage : « La Bible m'a sauvé la vie, m'a permis de revenir vivant. Même dans les pires moments, enchaîné dans le noir, grâce à elle, je n'étais pas totalement prisonnier. Mon esprit demeurait libre »[18]. Beaucoup pourraient dire la même chose pour de tout autres raisons. Qu'elle soit entendue sur cassettes ou lue, la Parole de Dieu ne laisse pas indifférent quiconque l'écoute avec respect.

De plus, comme le dit encore Kä Mana, cette Parole « ne se donne pas immédiatement à notre conscience comme un message à comprendre, mais comme un ordre d'agir. [...] Moins faite pour être lue que pour transformer le cours des choses et casser tous les mécanismes de la fatalité, l'Écriture Sainte en tant que Verbe nous donne le monde à changer »[19].

Pour affronter les problèmes qui se présentent à nous en cette fin de vingtième siècle, nous avons besoin de paroles fortes qui contribuent à transformer « ce monde cynique en monde éthique. » Comme le rappelait Federico Mayor à une délégation de l'Alliance Biblique Universelle en juillet 1990, « les auteurs des livres saints sont de grands interlocuteurs »[20], et ils peuvent nous aider à construire un monde habitable où tous, et chacun à sa place, apportent leurs forces vives[21].

En effet, partout se fait sentir un urgent besoin de bâtir un monde convivial où la générosité prendrait le pas sur la prédation, l'hospitalité sur l'exclusion, le respect et l'amour sur la haine et la violence homicides. Un monde où l'apartheid et le nettoyage ethnique n'auraient jamais droit de cité, où l'étranger, le handicapé et le pauvre de toute catégorie seraient rois, fils égaux du Dieu unique, conviés au partage de la même terre, dans la dignité et la justice. C'était le rêve des vieux prophètes, ce fut celui pour lequel Christ est mort, et ce doit être le nôtre.

Notes

[1] G. GOUGENHEIM, P. RIVENC, R. MICHEA, A. SAUVAGEOT, *L'élaboration du français fondamental (1er degré)*, Didier 1964.

[2] Jacques CHAMPION, *Les langues africaines et la francophonie*, Paris/La Haye : Mouton, 1974, p. 83.

[3] Alliance Biblique Universelle, *Nouvelles Bibliques*, n° 271/mars 1993.

[4] ABU, *Nouvelles Bibliques*, n° 295/mars 1995.

[5] *État de la francophonie dans le monde, Rapport 1990*. La Documentation française.
Barbara F. GRIMES, *Ethnologue, Languages of the world*, 11e éd., Dallas, Texas : Summer Institute of Linguistics, Inc., 1988.
Jean-Paul FUCHS, *Quel avenir pour le français dans les pays d'Afrique Noire Francophone et de l'Océan Indien ?*, Rapport au Premier Ministre, 1987.

[6] Pierre DUMONT, *Le français, langue africaine*, Paris : L'Harmattan, 1990.

[7] Dominique et Michèle FRÉMY, article « Analphabétisme », *Quid 91*, Paris : Robert Laffont, 1990.
Voir aussi Jean-Pierre VÉLIS, « La cote d'alerte », *Le Courrier de l'UNESCO*, juillet 1990. *La France illettrée*, Paris : Seuil, 1988, et *Lettre d'illettrie*, Paris : La Découverte, UNESCO, 1990.

[8] *Le coût de l'analphabétisme au Canada*, Toronto Canadian Business Task Force on Literacy, 1988.

[9] Sidbe SEMPORE, « L'inculturation une tâche urgente de la prédication en Afrique », *Pentecôte d'Afrique*, n° 7/mars 1992, p. 46.

[10] Alphonse QUENUM, *Les Églises et la traite négrière atlantique du quinzième au dix-neuvième siècle*, Paris : Karthala, 1993.
Voir aussi J.-P. NGOUPANDE, «Les racines historiques et culturelles de la crise africaine», *Revue de l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest*, n° 3/1992.

[11] Kä MANA, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique*, Nairobi/Lomé/Yaoundé : CETA, HAHO, CLE, 1992.

[12] « La politique au service du pays, regard de foi et d'espérance, Lettre pastorale des évêques de Côte d'Ivoire », *Documentation catholique*, n° 2012, p. 821.

[13] « Un entretien avec André Chouraqui », *Le Monde*, mardi 13 avril 1993, p. 2.

[14] G. NIANGORAN-BOUAH, « Tambour essouma », *Introduction à la drummologie*, Institut d'Ethnosociologie, Université d'Abidjan, 1981, p. 31.

[15] Alphonse QUENUM, *Démocratie et médias*, note de cours, mai 1993.

[16] *Marcel Jousse*, Paris : Casterman, 1965, p. 107.

[17] Marcel JOUSSE, *Le style oral*, Fondation MJ, 1981, p. 7.

[18] Voir le journal *La Croix–L'événement*, mardi 15 avril 1993, p. 24.

[19] Kä MANA, *op. cit.*, p. 71.

[20] Dans *Bible Actualité*, Société Biblique Suisse, n° 3/1990, pp. 5 et 7.

[21] *Le Nouveau Testament*, version *Parole de Vie*, Alliance Biblique Universelle, 1993 ; *Les Psaumes*, version *Parole de Vie*, ABU, 1994.

Lydie HUYNH KHAC-RIVIÈRE appartient à la communauté catholique des xavières. Après des études de philosophie et de lettres à la Sorbonne et à la faculté d'Aix-en-Provence, elle enseigne en France pendant dix ans. En 1972, elle part en Côte d'Ivoire au sein de l'Institut Africain de Développement Economique et Social, fondé par les Pères Jésuites (l'INADES-Formation), afin de travailler pour les paysans. Pendant ce temps, elle rédige avec d'autres de nombreux cours d'agriculture, des livrets d'animation communautaire, une méthode d'apprentissage du calcul pour analphabètes et divers documents de formation. Ayant mis au point une technique de traduction en français fondamental, elle sillonne l'Afrique francophone pour former des agronomes et des animateurs ruraux à la rédaction en ce niveau de langue.

Quatorze ans après avoir entamé la traduction de la Bible en français fondamental, l'Alliance Biblique Universelle lui a demandé de la terminer. Parallèlement, L. H.K.-Rivière participe à la traduction des Pères de l'Église, des Pères monastiques et d'auteurs spirituels tels que François d'Assise et Thérèse d'Avila en français fondamental.

Itinéraire religieux d'un chrétien africain[1]

Vers une compréhension de l'itinéraire religieux conduisant de la foi telle qu'elle est vécue dans les religions traditionnelles à la foi néo-testamentaire

---

David A. SHANK

Pour lire cet article et le suivant de J. Krabill, l'arrière-plan de la réflexion plus globale de D. Shank concernant les Églises indépendantes africaines est éclairant. Dans son article « Une réponse imprévue à l'action missionnaire » (*Perspectives Missionnaires* n° 5/1983, pp. 45-56), il présente le modèle de H.W. Turner, qui permet d'analyser la réalité que représente ces mouvements indépendants. Selon la typologie de H. Turner, les mouvements où Jésus Christ est annoncé peuvent se situer à quatre stades différents de la révélation et dès lors prendre une forme néo-traditionnelle, synthétiste, hébraïste, et finalement celle d'Église africaine indépendante.

Un numéro de l'*« Alliance Witness »*[2] relate un événement contemporain, semblable à bien d'autres qui se sont produits dans de nombreuses régions d'Afrique durant ces 150 dernières années. Les chrétiens d'un village du Burkina Faso prièrent pour un vieillard et son épouse, tous deux sous l'influence d'esprits démoniaques. Suite à cette intercession, la femme put bénéficier d'un bon sommeil pour la première fois depuis de nombreux mois, et dès le lendemain son mari s'empressa de rendre grâce à Dieu pour cette libération. Ces deux personnes

décidèrent alors « de donner leur vie au Seigneur », selon les termes du missionnaire. Aussi les chrétiens du lieu prièrent à nouveau avec le couple, et invitèrent le mari à se débarrasser de la totalité de ses fétiches. Cet homme âgé de 70 ans, chef du clan des forgerons et sorcier réputé, fut baptisé le jour même. Pendant ce temps, le missionnaire et 25 chrétiens autochtones emmenèrent tous les fétiches et idoles (ce qu'ils ne purent faire en un seul voyage), et mirent quatre heures pour les détruire par le feu. Les autres villageois se tenaient coi, paralysés par la peur, pendant que d'autres tentaient d'obtenir quelques-uns des fétiches avant leur incinération.

Cet acte de foi, avec sa dimension symbolique de rupture radicale d'avec les croyances anciennes, marquait le début d'un nouvel itinéraire religieux pour ce vieux couple. Mais par quels chemins passe cet itinéraire religieux ? Dans quelle direction se dirige-t-il et quel est le contenu de l'expérience religieuse en évolution vécue au sein de cette communauté de chrétiens africains qui prient, baptisent et détruisent symboliquement le passé sous la tutelle des missionnaires occidentaux ? De tels événements se sont reproduits avec une telle fréquence durant ces 150 dernières années qu'ils constituent, en eux-mêmes et avec leur cortège de conséquences, tant personnelles que collectives, le fondement, pour ne pas dire l'âme, du christianisme africain. Ce christianisme est le fruit de l'enseignement biblique filtré par les missionnaires ou les communautés chrétiennes. Il y a une transition inévitable d'un canon communautaire fait de traditions orales et d'expériences relatives aux puissances spirituelles à une nouvelle communauté religieuse, dont la conception des puissances et du pouvoir est déterminée par le canon de l'Écriture accomplie dans le Nouveau Testament. Sans vouloir remettre en question « la foi qui sauve », il serait important, ne serait-ce que pour des raisons d'ordre pastoral, de s'interroger sur cet itinéraire religieux dont les étapes balisent la vie du nouveau converti.[3]

Dans son étude du phénomène des nouveaux mouvements religieux dans les sociétés primitives, d'abord et avant tout en Afrique, mais aussi dans le reste du monde, le Dr. H. W.

Turner suggère des étapes de cet itinéraire. Il analyse l'éventail des mouvements qui naissent dans un deuxième temps de l'interaction entre les religions traditionnelles et le christianisme occidental. Sa typologie inclut des mouvements néo-primitifs, syncrétistes, hébraïstes, des Églises indépendantes et des Églises indigènes autonomes qui sont directement en rapport avec les efforts missionnaires.[4] Dans le premier temps de cette interaction, un tel éventail de réactions africaines à l'intérieur de la pratique religieuse n'était pas perceptible, car la pratique religieuse était totalement sous le contrôle des missionnaires, des villages où se regroupent les chrétiens, des stations missionnaires et des Églises dites de brousse. Cependant il existe différents stades de compréhension et de maturité religieuses à l'intérieur des nouvelles communautés chrétiennes, qui sont particulièrement perceptibles lors de l'arrivée de nouveaux croyants dans les communautés. Il n'est pas surprenant que ces compréhensions diverses apparaissent ultérieurement comme des mouvements indépendants, du fait de la conjonction entre colonialisme et mission. Il est en revanche surprenant de constater que les Églises implantées par les missions se refusent à reconnaître l'authenticité des étapes de cet itinéraire quand elles ne sont pas réalisées sous leur contrôle. Quoiqu'il en soit, une étude phénoménologique permet de mieux comprendre le cheminement du christianisme.

La réflexion qui fait l'objet de cet article s'est développée au fil d'une relation étroite tant avec certains milieux de l'Église Harriste en Côte d'Ivoire qu'avec l'ensemble des communautés chrétiennes du pays. L'Église Harriste n'est pas reconnue comme authentiquement chrétienne par les autres communautés chrétiennes (catholique romaine, protestante presbytérienne, et évangéliques) – alors que les autorités politiques la reconnaissent comme une religion à part entière, au même titre que le christianisme, l'islam et les religions traditionnelles regroupées sous la dénomination d'animisme. Par ailleurs, on trouve chez certains chrétiens des Églises dites « authentiques » une compréhension religieuse semblable à celles qu'on rencontre dans des milieux harristes. Le premiers sont considérés comme des

chrétiens authentiques du seul fait de leur appartenance à la « bonne » Église, alors que les harristes qui ont une compréhension chrétienne comparable ne le sont pas, sinon peut-être dans leur village. Un missionnaire occidental arrivé depuis peu se doit de réfléchir sur ses expériences et observations.[5] L'itinéraire suggéré par Turner constitue un bon point de départ et une référence apte à organiser quelques-unes des réflexions faites à partir de ces constats.

En 1967, dans le but de déclencher un renouveau dans les communautés, un théologien togolais, le pasteur Seth Nomenyo, rédigea une petite brochure pour stimuler la réflexions sur l'Évangile, l'Église et la vie chrétienne.[6] Dans cette brochure, nous trouvons le dialogue suivant entre un « Évangéliste » et un membre de la communauté appelé « Frère ». Si nous lisons cet ouvrage en nous remémorant les réflexions de Turner, nous constaterons que la vie personnelle du « Frère » membre de l'Église Évangélique du Togo est sous-tendue par un schéma qui n'est pas sans rappeler celui décrit plus haut ; or cette Église est le fruit du travail de la Mission de Brême.

L'Évangéliste : *Mon frère, aujourd'hui comme toi, toute l'Église Évangélique du Togo s'interroge sur la signification réelle de la vie chrétienne. On ne peut pas s'arrêter au simple respect des formes cultuelles, des fêtes religieuses, des sacrements, des offrandes et des funérailles. Il nous faut comprendre ce qu'est l'Église, ce que signifie être chrétien dans le monde actuel. La réponse est dans la Parole que Dieu nous a donnée et dans la compréhension que le Saint-Esprit nous aide a en avoir. Pouvons-nous essayer de trouver ensemble la réponse ? Mais avant toute chose, dis-moi ce que tu crois déjà savoir sur la vie chrétienne.*

Le Frère : *Pour ma part, si je suis chrétien, c'est parce que j'ai choisi de servir le vrai Dieu, le Dieu de Jésus Christ, et à cause de cela j'ai rejeté tous les faux dieux que mes ancêtres adoraient. Je crois au seul grand Dieu et c'est à lui que je rends un culte. Les païens adorent et servent Satan et ses fausses divinités. J'appartiens à Dieu, alors que les païens appartiennent à Satan, d'où leur nom « Abossantowo » (peuple*

de Satan). Tous les adorateurs et serviteurs du grand Dieu sont protégés, et secourus par lui. C'est à lui seul que nous adressons nos prières quand nous traversons des difficultés. Pour leur part, les païens qui adorent et servent Satan placent leur confiance en lui, dans les faux dieux et leurs prêtres.

Je sais que plusieurs de mes frères chrétiens ont le cœur partagé ; il y en a qui croient toujours dans la puissance protectrice de Satan et font appel à lui dans certaines circonstances de leur vie, et cela tout en continuant à invoquer le vrai Dieu ! Je pense que ce sont ceux que vous qualifiez de « moitié chrétien moitié païen ».

Mais pourquoi tous les hommes éprouvent-ils le besoin de croire dans un être tout-puissant qu'ils peuvent prier et qui les délivrera ? C'est probablement parce que dans ce monde la puissance de la vie et la puissance de la mort se disputent les hommes. Cette lutte nous effraie et nous oblige à chercher un refuge dans un être plus puissant que la mort.

L'évangéliste : *Tu ne parles pas de Jésus Christ. Quelle place tient-il dans ta vie ?*

Le frère : *J'y arrive. Le chrétien, après avoir cru dans un Dieu protecteur, découvre un Dieu justicier, un Dieu en face duquel l'homme prend conscience de ses péchés et réalise qu'il mérite une punition – l'Enfer. Etre chrétien, c'est échapper au châtiment de Dieu et s'assurer une place au Paradis après la mort. Si je m'accroche ainsi à la religion chrétienne, j'admets que c'est avant tout pour être sûr d'avoir une place au Paradis quand je serai mort. Et à cette fin, Jésus Christ est indispensable. N'est-il pas le Sauveur, celui qui peut effacer mes péchés, me faire échapper à la colère de Dieu, et ainsi m'ouvrir les portes du Paradis ?*

L'évangéliste : *Alors, tu crois dans l'immortalité de l'âme humaine ?*

Le frère : *Certainement ! Tout le monde y croit : les païens, les musulmans, les hindouistes, les chrétiens, etc. Tous les hommes se préparent pour ce grand voyage qui transportera leur âme au royaume des bénis (le Paradis), ou au contraire*

dans le feu éternel (l'Enfer), selon le bon plaisir des dieux (ou de notre Grand Dieu).

L'évangéliste : *Es-tu prêt, dès maintenant, à entrer dans le Paradis ? Que fais-tu pour gagner le ciel, et pour obtenir les bonnes grâces de Dieu ?*

Le frère : *J'essaie de respecter la loi de Dieu et de vivre selon la morale chrétienne que l'Église m'enseigne depuis mon enfance. Aussi je me dis souvent que la Bible est un livre dans lequel on peut trouver tous les conseils nécessaires pour la vie quotidienne, avec des listes de vertus à pratiquer et de vices à rejeter. Bien entendu, je paie aussi ma dîme.*

L'évangéliste : *Jésus Christ a dit un jour à ses disciples : « Heureux ceux qui sont persécutés... Comme j'ai été rejeté, vous devez vous aussi être rejetés. » Est-ce que les chrétiens de ton village sont rejetés et persécutés par les autres villageois ?*

Le frère : *Non, au contraire. De nos jours, les chrétiens sont une référence, un modèle. Un homme qui se dit civilisé se doit d'être chrétien. Beaucoup confondent civilisation occidentale et christianisme. Quelqu'un qui veut être considéré comme civilisé se doit de porter un nom chrétien, de faire baptiser ses enfants, de participer aux cérémonies en souvenir des défunts et de se comporter dans tous ces événements de manière à faire apparaître l'importance de la famille à travers un luxe ostentatoire. Ainsi de tels événements donnent l'occasion à une famille de se montrer à son avantage et de témoigner de sa supériorité sur les familles non chrétiennes ou « moitié chrétiennes moitié païennes ».*

L'évangéliste : *Tu es un chrétien de la tribu Éwé. Je suis un chrétien d'Akposso, un autre sera peut-être originaire de la région d'Agou ou de Lama-Kara. Penses-tu qu'une même foi nous unit tous ?*

Le frère : *Je dois admettre que non, mis à part quelques exceptions. En ce qui me concerne, je suis d'abord un Éwé, et ensuite un chrétien. Peut-être notre sentiment d'appartenance à notre tribu est-il renforcé par notre christianisme. Il y a l'Église d'Agou, celle de Daye, celle de Litime, celle de Oblo...*

Chacune vit séparée des autres par des allégeances tribales qui ont été renforcées par la solidarité chrétienne. Pour moi, être chrétien, c'est aussi contribuer au renforcement de ma tribu en consolidant mon Église. »

L'évangéliste : *Mon frère, je t'ai entendu. Je sais que tu as parlé franchement, et c'est bel et bien ce que tu crois et ce que croient de nombreux chrétiens dans ton Église. Mais la vérité n'est pas là. Nous avons mélangé l'Évangile avec d'autres croyances, et dans ce mélange, le sel a perdu sa saveur. Nous avons fabriqué une religion, nous avons construit un bel échafaudage, pourrions-nous dire, pour que nos âmes accèdent au Paradis. [... Or], le chrétien est une personne recréée par Dieu en Christ. »*

Dans cet exemple, donné par le pasteur Nomenyo, nous trouvons une série d'étapes allant de la pratique des religions traditionnelles à la compréhension des enseignements du Nouveau Testament :

– le chrétien a le cœur divisé ;

– le chrétien rend un culte au Grand Dieu tout puissant et protecteur ;

– le chrétien découvre un Dieu justicier et prend conscience que ses péchés méritent une punition ;

– le chrétien qui se sert du Christ pour avoir une garantie d'immortalité se doit de respecter des règles morales et religieuses en vue de demeurer dans les bonnes grâces de Dieu, et d'évoluer vers l'occidentalisation, d'améliorer sa situation matérielle et de renforcer la cohésion tribale.

– le chrétien comme personne recréée en Christ, selon l'enseignement du Nouveau Testament.

Selon le théologien Nomenyo, la plupart des Églises au Togo se trouvaient à la quatrième étape lorsque l'on prépara un programme de renouveau pour les amener à cette dernière étape dont parle le Nouveau Testament.

Une autre illustration nous est donnée par Jean-Paul Eschlimann, un missionnaire catholique parmi les Agni (Côte

d'Ivoire), ethnologue qui connaît bien le groupe Akan. Des 36 000 habitants que compte Tankéssé, sa mission regroupe 11 964 chrétiens et catéchumènes. Or il constate que 50 seulement sont croyants dans le sens où ils ont réellement la foi, c'est-à-dire qu'ils ont la même confiance en Jésus que celle que leurs frères accordent aux coutumes des ancêtres et au Coran. Bien qu'ayant reçus les sacrements, les autres continuent à placer leur foi dans les coutumes ancestrales. Alors l'observateur s'interroge sur la compréhension et la pratique religieuses des 11 900 autres « chrétiens ». N'est-ce pas essentiellement une sorte d'amalgame entre les sacrements romains et les pratiques de la religion traditionnelle ? Eschlimann reconnaît humblement que lui-même, bien qu'évangéliste chrétien dans son être le plus intime, a fini, en qualité d'administrateur des sacrements, par présenter un Dieu immuable, qui se répète, un Dieu légaliste et très soucieux des rites et des sacrements. En résumé, un « Dieu sans avenir »[7].

Si nous nous référons au modèle donné par Turner, nous pouvons dire que, dans cette situation, une forme d'hébraïsme (réalité religieuse similaire à celle d'Israël avant le Christ) est injectée dans une réalité qui résulte elle-même de la synthèse de plusieurs formes religieuses, au sein de laquelle moins d'une centaine de personnes manifestent leur foi en Christ dans leur vie quotidienne. Ici encore nous constatons l'existence de plusieurs étapes entre la compréhension de la Bible que laisse filtrer le catholicisme occidental et celle que laisse filtrer la religion traditionnelle. Nous sommes en droit de nous demander si une rupture radicale similaire à celle décrite au commencement de cet article est survenue dès le début de cette œuvre missionnaire. Même si cela fut le cas, l'expérience prouve qu'après une telle rupture, l'attrait des anciennes puissances engendre une tension vécue comme une épreuve qui peut, ainsi que le décrit un catéchiste catholique, conduire à l'apostasie.

> Peut-on dire que les fétiches n'ont aucun pouvoir ? Non, ils en possèdent. Et à celui qui détient des fétiches et veut s'en débarrasser pour obéir à l'ordre du Père, je peux assurer qu'il sera incapable de vivre sans eux, et qu'il retournera à eux.

> Environ 2 ans après mon baptême, j'ai passé par des moments de grande peur. Je m'interrogeais : « J'ai rejeté tous mes fétiches, je ne fréquente plus les charlatans, alors que m'arrive-t-il ? » Je disais : « Mon Dieu, je sais que tu es fort, que Jésus est tout-puissant ». Quand j'éprouvais une crainte, immédiatement je priais. Quand je parlais avec les gens, j'affirmais que la prière était l'arme du chrétien. Je ne pense pas que sans la prière j'aurais été capable de résister et de demeurer chrétien.
>
> Après avoir franchi cette étape qui pour moi fut la plus difficile, à ma surprise, il me fallut encore combattre, cette fois, contre mon caractère. Quand j'entendais la Parole de Dieu, j'étais attristé. Certes, je voulais changer, mais j'en étais incapable. Les choses n'avaient plus de sens, ma conversion fut difficile.[8]

Nombreux sont ceux qui ne parviennent pas à franchir cette étape, mais il est significatif que ce catéchiste sénoufo l'ait perçue comme une nouvelle étape.

Une autre illustration de ce genre d'itinéraire, sous la tutelle des missionnaires, nous est donné par John V. Taylor dans son étude sur l'Église de Buganda. Dans ce récit, il nous raconte l'émouvante expérience de missionnaires évangéliques que s'aperçurent que

> les chrétiens n'entendaient et ne prêchaient pas aussi clairement les accents évangéliques [des missionnaires] que les nouvelles du Dieu transcendant. « Katonda », le dieu inconnu, qu'on prenait à peine en compte, était désormais proclamé comme centre de toute la vie et demeurait désormais au-dessus et au-delà du monde clos de tout ce qui existe. C'était là une conception si catastrophique que la majorité de l'auditoire crut que cette doctrine résumait l'essentiel du nouvel enseignement. (...) Plus tard, quand la même prédication [évangélique] fut à nouveau prêchée, quelques membres de l'Église en comprirent davantage. C'est ainsi que se produisent des réveils successifs.[9]

Taylor cite cette réflexion de R.H. Leakey écrite au sujet de la « mission » en 1893 : « Nombreux sont les chrétiens qui étaient considérés depuis longtemps comme des "modèles" et

qui pourtant n'ont fait que longtemps plus tard l'expérience d'une force et d'une puissance nouvelles agissant dans leur vie. Alors quelques-uns nous demandèrent : "Comment se fait-il que vous avez vécu si longtemps avec nous sans nous dire cette bonne nouvelle ?" La seule réponse que nous puissions leur donner était celle-ci : "Nous vous l'avons annoncée, mais vous n'y aviez pas cru." »

Les commentaires de Taylor sur ce sujet méritent d'être relus. Ils nous parlent de la progression dans la révélation, et des problèmes de la communication de la religion par des personnes originaires d'un milieu culturel donné s'adressant à un auditoire vivant dans un autre. C'est sur les étapes de cet itinéraire que nous nous dissocions du modèle que Turner propose dans son étude phénoménologique de l'impact du christianisme occidental sur le vécu religieux traditionnel. Qu'en serait-il si c'était en réalité l'accomplissement de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament qui jouait un rôle moteur, plutôt que la compréhension occidentale du christianisme ? Ce serait exclure d'emblée l'identification trop facile d'un christianisme occidental – quelles que soient ses spécificités nationales, culturelles et dénominationnelles – avec les enseignements néo-testamentaires sur la vie et la foi, dont certains accents et points forts pour les Africains sont occultés par le filtre de la mentalité occidentale. Comment cette foi religieuse inspirée par le Nouveau Testament peut-elle se confronter aux religions africaines traditionnelles ? Si ce christianisme fonctionne effectivement comme un modèle qui à la fois conditionne et questionne la pratique religieuse, quels sont alors les développements qu'il stimule ou qu'il fait naître ?

Avant d'essayer de répondre à cette question, étudions une situation qui a échappé à la tutelle missionnaire, et qui eut pour origine une confrontation de puissances. Sa manifestation la plus spectaculaire se situe en 1913-14, quand le prophète Harris, de la tribu Glébo, arriva en Côte d'Ivoire en provenance du Libéria et baptisa environ 100 000 personnes après qu'elles eussent détruit les signes extérieurs de leur appartenance aux religions traditionnelles, et accepté le Dieu vivant et vrai

comme unique recours. Lorsque 10 ans plus tard, des missionnaires britanniques méthodistes découvrirent cette situation, ils furent impressionnés par le fait que les pratiques fétichistes avaient totalement disparu. Tout en constatant que « les populations avaient remplacé les pratiques païennes par des prières chrétiennes »[10], ces missionnaires restaient perplexes devant la foi de ces foules, qui méconnaissaient le Christ et les enseignements bibliques. Quoiqu'il en soit, nous sommes en présence d'une profonde mutation religieuse. Monica Wilson a écrit que « le remplacement de la magie par la prière est la marque du passage de formes extérieures de religiosité à une foi intériorisée »[11].

Quand les chrétiens occidentaux se sont interrogés sur l'authenticité du christianisme de l'Église kimbanguiste en Afrique centrale, le spécialiste zaïrois Martial Sinda fit remarquer qu'il n'y avait pas simplement une analogie entre le kimbanguisme et les Églises protestantes et catholiques mais que

> ... la rupture avec les structures religieuses traditionnelles est consciente et importante. L'acte essentiel de la religion est devenu la prière. En simplifiant à l'extrême nous pouvons dire que la prière a remplacé les sacrifices. Quelle est la signification de ces renoncements ? Les sacrifices dans les religions africaines sont des techniques efficaces, leur pratique quotidienne ou périodique est la garantie du respect d'un certain ordre sociologique. L'initiative individuelle, qu'elle soit d'inspiration divine ou humaine, y est soit insignifiante soit contrôlée par le groupe. Ainsi, le strict respect des règles rituelles garantit l'exaucement des vœux...
>
> Dans une telle perspective, l'inquiétude religieuse n'existe pas. En revanche, la prière, même si elle est une technique religieuse, ne possède pas l'efficacité immédiate du sacrifice, et son exaucement dépend de Dieu seul. C'est pourquoi cette attitude religieuse d'une part débouche sur l'attente du miracle, et d'autre part elle installe l'inquiétude dans le cœur du croyant. Nous comprenons maintenant pourquoi le passage du sacrifice à la prière entraîne pour le converti une progression de la prise de conscience de la responsabilité individuelle, en d'autres

> termes de sa solitude. Si cela était nécessaire, cet exemple nous ferait comprendre l'immense fossé qui sépare la religion chrétienne des religions dites « primitives ».[12]

Ce changement de comportement caractérise la première étape de cet itinéraire. Aussi est-il est important de comprendre à quel point elle est essentielle pour un Africain.

Un autre changement, avec toutes les conséquences qui en découlent, est signalé par Charles-Daniel Maire. Il le décrit comme le passage de l'anthropocentrisme au théocentrisme éthique. La différence entre la spiritualité traditionnelle et celle de la Bible est telle que la place centrale de Dieu dans le monde modifie complètement la compréhension de la faute, qui devient alors péché contre Dieu, le transcendant.[13]

L'historien Gordon Haliburton qui, 50 ans après les événements, a fait des recherches sur les traditions orales concernant le prophète Harris, a reçu le témoignage suivant de cinq vieillards du village de Petit-Bassam dans lequel se trouve la communauté mère de l'actuelle Église Harriste :

> Quand Harris arriva, la Bible nous fit prendre conscience de la différence entre le bien et le mal en tant que péché. Après cela, nous comprîmes que tuer quelqu'un était un péché. Antérieurement, nous savions que ce n'était pas bien, mais nous ne percevions pas qu'il puisse s'agir d'un péché.[14]

Ce témoignage souligne l'importance du changement que représente la prise de conscience et l'intériorisation de la responsabilité individuelle vis-à-vis du Dieu transcendant. Cette transformation du mode de penser est si importante qu'un anthropologue français a émis de sévères critiques quant aux discours et méthodes du guérisseur harriste Atcho, qui à son avis conduisent à ce type de mutation de la conscience. Pour Marc Augé, le problème du démon ne trouve son origine ni dans les attaques de puissances spirituelles extérieures à l'être humain, ni à l'intérieur de la conscience humaine, comme le pensent certains chrétiens à partir de leur doctrine du péché originel, mais dans les influences exercées sur l'individu depuis

l'extérieur par les problèmes économiques et politiques.[15] Certes, il ne faut pas sous-estimer le rôle que la modernisation et l'urbanisation jouent dans la tendance à l'individualisme qui prévaut actuellement en Côte d'Ivoire. Mais cette sécularisation de la société n'engendre pas une prise de conscience de la responsabilité personnelle face au Dieu créateur.

A cette étape, l'observateur chrétien occidental est généralement surpris par le légalisme – tant éthique que rituel – qui perdure malgré tous les efforts faits pour en réduire l'impact. Toutefois, dans l'imbroglio engendré par les évolutions rapides de la société, de l'économie, de la culture et du changement de religion, la Torah peut apparaître comme une voie nouvelle permettant de dépasser les tabous et les interdits de la tradition. A ce stade, la « maison sacrée de Dieu » dans laquelle il est possible de se tenir « en face de Dieu »[16], tout comme le rôle de médiateur du prêtre, du pasteur ou du missionnaire, sont souvent perçus comme des étapes du cheminement initiatique vers le christianisme, comme faisant partie d'un processus pédagogique. Cet itinéraire vétéro-testamentaire est reçu comme un don de Dieu par le nouveau converti, et cela en dépit de la manière de voir occidentale.

Une autre étape importante est celle où la grâce et l'Esprit de Dieu sont expérimentés comme la manifestation de la présence du Christ au sein de la communauté – le signe indéniable de la venue du Royaume de Dieu. Et l'apparition des charismes personnels au service de la paix, de la justice, de la guérison et de la réconciliation confirme l'accession à cette étape. C'est précisément par cette approche eschatologique de la foi que le prophète Harris, en dépassant les frontières qui balisent le modèle missionnaire occidental, permit à des milliers de personnes d'accéder à un nouvel itinéraire religieux. Il n'a pas transmis ces points de repères religieux à ceux qui reçurent son enseignement dans de très nombreux villages ; mais il a lui-même suivi un itinéraire de plus de 30 ans avant d'entrer dans cette phase. Pour cette raison, aujourd'hui encore, beaucoup de ses disciples peuvent être considérés comme « hébraïstes ».

Certains peuvent être étonnés par les parallèles possibles entre un tel itinéraire et celui d'Israël conduit par l'alliance de Dieu jusqu'à l'accomplissement des temps. Rappelons-nous comment l'apôtre Paul voyait la foi d'Abraham, de David et d'Habakuk, ainsi que sa propre foi, comme composantes d'un seul itinéraire conduisant au salut par la grâce (Rom 14). Et pourtant cette foi s'exprimait sur les modes différents des contextes religieux divers dans lesquels Dieu s'était lui-même révélé et avait fait éclore la foi. L'exemple de ce qui s'est passé dans l'Église de Buganda, comme J. Taylor nous le rapporte, illustre comment l'Évangile, la prédication du Christ, la grâce et la Bonne nouvelle du Royaume peuvent être perçus différemment à chaque étape et susciter des réponses nouvelles.

Il n'est donc pas surprenant que des théologiens évangéliques africains aient décrit comment l'Évangile du Christ est capable de « répondre aux besoins essentiels de l'humain africain originel » aux prises avec le processus des rencontres conflictuelles entre « la vision du monde chrétienne et celle des religions traditionnelles »[17]. Dans l'approche qu'ils privilégient, ils ont souligné que la « révélation graduelle de la foi chrétienne » par laquelle le chrétien s'approprie les notions de péché, de délivrance, d'humanité égarée, de retour du corps à la poussière, de foi et de confiance dans le Dieu révélé en Christ, comporte « des étapes d'éveil », « des commencements de discernement des valeurs », « des début de prise de conscience », que l'être originel commence « par voir et par comprendre ». C'est en termes d'itinéraire et de mutation que la déclaration décrit ici le développement de la foi chrétienne, un langage qui est peu conforme à celui du chrétien évangélique occidental typique.[18]

Si nous mettons en parallèle, d'un côté une description sommaire des religions traditionnelles africaines, et de l'autre une description similaire de la conception néo-testamentaire de la religion, la comparaison pourrait laisser apparaître l'itinéraire représenté par le tableau suivant :

	1. Religions africaines traditionnelles	2. Cheminement pour une appropria nouvelle approche		
a)	Règne des ancêtres (traditions, anciens, oralité)	Conversion à un Dieu tout-puissant (par comparaison aux divinités moins puissantes) ❖ Dieu présent et agissant ❖ Dieu perçu à travers ses manifestations de puissance, de protection de la santé, de prospérité, de fertilité, et de succès dans la vie. ❖	Combat pour abandonner les sources de pouvoir et de protection traditionnelles ❖ Crainte permanente d'apostasie ❖ le Dieu véritable est sans cesse mis à l'épreuve ❖	La loi de Dieu, la Bible et la croix remplacent fétiches et tabous ❖ Dieu demande un culte dans des lieux sacrés ❖ Un spécialiste de la religion est nécessaire comme médiateur de la puissance de Dieu dans loi de l'Église, sa discipline et le pardon ❖
b)	Dieu créateur distant et inconnu (auquel on croit sans expérience)			
c)	Tribu, clan et famille (naissance et initiation)			
d)	La «vie» signifie puissance, prospérité, fertilité et succès; elle se maintient grâce à une harmonie et un équilibre par la répression, la soumission et la compensation			
e)	Totem et tabous (crainte, soumission)			
f)	Esprits bénéfiques: divinités, génies, présence des morts (sacrifices et rites pour la bénédiction et la prospérité)			
g)	Esprits maléfiques: divinités, génies, présence des morts (sacrifices et rites pour la protection)			
h)	Devins, «féticheurs», spécialistes religieux (divination, possession, médiation, révélation par les rêves, visions, transes)			
i)	Sorcellerie et magie (découverte et élimination du coupable; protection par le sacrifice, les rites, les fétiches)			
j)	Fêtes et rituels (célébration nécessaire et efficace)	Inquiétude pour la vie future		
k)	Réincarnation (discernée après la naissance)	Interêt marqué pour l'ancienne alliance		
l)	L'au-delà: le village des morts, pendant de la réalité d'ici et maintenant	importance des manifestations de ..... puissance		
m)	La vie présente: devoirs, rôles, traditions du passé, conception cyclique	la prière remplace les sacrifices ..... (changement important... source d'inquiétude)		
n)	Le mythe dominant: une histoire préexistante de la vie et de l'existence	sentiment de honte dominant		
o)	Prédominance sous-jacente de la honte, conséquence des pressions socio-culturelles	intervention ponctuelle du Saint-Esprit		

tion graduelle de la foi chrétienne nouvelles évaluations				3. La foi néo-testamentaire
Prise de conscience de la responsabilité personnelle face à Dieu et à la société ❖ Inquiétude et angoisse consécutives à la prise de conscience de l'incapacité à éviter le péché et à faire le bien ❖	Découverte du pardon de DIEU révélé en Christ ❖	Découverte de la vie dans l'Esprit ❖ Dons et fruits du Saint-Esprit ❖ Liberté ❖	Prise de conscience que l'Eglise est : une communauté fondée sur l'Esprit et le signe dans ce monde du Royaume à venir ❖	Le Royaume de Dieu, présent et à venir (Bible, Eglise, Saint-Esprit)
				Dieu Sauveur, révélé en Christ (foi et engagement concomitant. adoration communautaire)
				L'Eglise, le peuple de Dieu (nouvelle naissance, baptême, Sainte-Cène, sur la base d'une décision personnelle)
				La «vie» signifie service, justice, paix, sainteté, liberté (vie en Christ, vie dans l'Esprit par la repentance, le pardon, l'adoption)
				Christ et son enseignement comme accomplissement de la Loi de Dieu (amour-obéissance, discipulat, participation)
				Anges; communion des saints (joie et reconnaissance)
				Satan vaincu, avec les démons et les esprits mauvais (foi, prière, exorcisme, communion)
				L'Eglise comme communauté de dons (charismes), communion, partage, intercession, discernement du sens des rêves, des visions, des transes
				Providence, intervention de Dieu, aide mutuelle dans la congrégation (pardon pour les coupables; confiance, espérance, prière, guérison)
..... profond interêt pour la nouvelle création / la mission				Fêtes et rituels (libre participation à la célébration en vue de l'édification)
..... approfondissement de l'interêt pour la nouvelle alliance				Résurrection (espérance, attente au-delà de la mort)
..... importance du ministère de la parole et de l'enseignement				L'au-delà: accomplissement du projet de Dieu pour la paix, la justice et l'unité
..... libération du légalisme et du formalisme				La vie présente: anticipation de l'espérance; conception linéaire
..... culpabilité de plus en plus importante				Prédominance de l'histoire: récit des actes salvifiques de Dieu et promesses d'accomplissement
..... le Saint-Esprit comme présence du Christ				Prédominance sous-jacente de la culpabilité, conséquence des tensions intérieures

Dans cette perspective, certains découvrirons dans les Églises catholique, protestante, évangélique et indépendante, que les croyants parcourent des étapes similaires au fil de leur cheminement spirituel. La manière dont l'enseignement du Nouveau Testament est transmis à travers les filtres de la prédication, du culte, des institutions, des charismes, des traditions, des rituels, et des doctrines, est déterminante pour sa capacité à solliciter et à susciter le désir de franchir une nouvelle étape. Des mouvements religieux, tout comme des individus, peuvent rester bloqués à l'un ou l'autre stade parce qu'une ou plusieurs des vérités canoniques sont ignorées, exclues, déformées ou contournées.

L'exposition d'un tel itinéraire n'indique pourtant rien sur le temps nécessaire à l'assimilation de l'enseignement correspondant à chaque étape. La compréhension et l'engagement caractérisant chaque étape ne nécessitent pas nécessairement beaucoup de temps, et elles peuvent ainsi se succéder rapidement, mais ils peuvent également requérir plus de temps dans d'autres conditions ou situations. De plus, l'itinéraire tel qu'il est décrit ci-dessus ne correspond pas à une évolution religieuse naturelle. A chaque étape un nouvel élan est donné par des approches nouvelles, une lecture renouvelée des textes bibliques, et l'éclairage des expériences vécues par l'individu. Chaque fois, une nouvelle réalité religieuse émerge et engendre une nouvelle réalité spirituelle. La description que fait John V. Taylor des « trois aspects de la créativité du Saint-Esprit, Seigneur et donneur de la vie » est ici très pertinente.

> Du plus profond de son être, il invite sans cesse chacun à saisir la moindre occasion de faire un pas vers une conscience plus aiguë et un sens accru de ses responsabilités individuelles. Sans cesse, il place l'individu devant la liberté et la nécessité de choisir entre son intérêt personnel et les sacrifices découlant de la prise en considération de l'intérêt d'autrui. Au temps de l'accomplissement, cela nous a été pleinement révélé par Jésus Christ, conçu par l'Esprit Saint, et vers lequel ce même Esprit Saint a toujours orienté les humains.[19]

Cet itinéraire ne répond pas à la question de savoir s'il est possible de sauter une étape. En établissant une analogie avec la révélation de Dieu à Israël, Godfrey Phillips estime qu'il est impossible de faire une telle économie.[20] Des théologiens évangéliques africains ont pensé que l'étape « légaliste » pourrait être sautée, car selon eux elle résulte de l'échec de - l'enseignement des missionnaires. Cet enseignement part d'un code moral dicté par un « Dieu » que les Africains connaissent à peine et dans lequel ils ont de la difficulté à placer leur confiance, et il engendre des « chrétiens, qui passent le reste de leur vie à essayer d'obéir à Dieu en faisant plaisir à leur missionnaire ou à leur pasteur, tout en constatant qu'ils trébuchent à chaque obstacle »[21]. Phillips a formulé ce problème en écrivant que ceux qui enseignent dans l'Église « lui donnent l'Évangile avant la Loi et sont surpris de constater que l'Évangile est alors interprété comme une loi, que l'Église passe à côté de ce qui fait le cœur de la rédemption divine et que les chrétiens sont légalistes »[22]. On est tenté de penser que si une étape est sautée, elle réapparaîtra ultérieurement. C'est pourquoi on peut dire que l'ordre dans lequel les étapes sont représentées ici ne correspond pas toujours à celui dans lequel il est vécu. La suggestion que le légalisme constatée par les observateurs occidentaux peut être considéré comme l'une des étapes de la pédagogie divine du salut[23] a été utilement contestée au nom de l'enseignement de l'apôtre Paul, qui dénonce un tel retour en arrière vers le « légalisme » chez les Galates qui s'étaient laissés « séduire »[24]. Toutefois, dans la perspective de l'expérience et de l'histoire missionnaires, il est permis de se demander si les Galates avaient d'emblée compris l'enseignement de Paul sur la grâce offerte en Christ, le Saint-Esprit et l'Évangile libérateur, de la même manière que lui. En fait, Paul remplissait sa tâche missionnaire en transmettant l'Évangile et les enseignements du Nouveau Testament de manière à introduire les Galates à un niveau de compréhension que lui-même avait déjà vécu et dépassé.

Dans la perspective suggérée par cet itinéraire, si, dès la première confrontation des puissances, l'individu plaçait toute

sa confiance en Christ, à chaque étape il expérimenterait le Christ différemment : comme le Tout-Puissant, le Protecteur fidèle, l'Auteur d'une loi nouvelle, le seul Saint, le Dispensateur de la grâce et de la vie, celui qui est Présent par le Saint-Esprit, le Créateur d'une nouvelle humanité. Est-ce là la réponse aux questions soulevées au début de cet article à propos de l'itinéraire religieux d'un homme de 70 ans, chef féticheur du clan des forgerons dans un village du Burkina Faso ? Si tel est le cas, nous devons admettre qu'à chaque étape le Christ est la Bonne nouvelle, qu'à chaque stade il apporte une liberté nouvelle.

Mais ce schéma (horizontal) est celui d'un Occidental. Un chrétien africain, ministre dans le gouvernement de son pays, décrit l'itinéraire religieux des Africains d'une manière quelque peu différente :

> Le chemin qui conduit à Dieu est sa Parole. Ce chemin est long, très long, et il ressemble à une échelle qui est visible de tous, mais dont le premier et le dernier échelons sont invisibles. Néanmoins, quand un échelon est monté – à quelque niveau qu'il se situe – l'Esprit de Dieu dévoile progressivement au grimpeur les efforts nécessaires pour progresser et parvenir dans le royaume de la lumière et de la vie où Dieu attend chacun de nous.[25]

Ici, c'est une échelle verticale qu'il s'agit de monter échelon après échelon, et non un itinéraire horizontal à parcourir par étapes successives ; mais les deux images illustrent le point essentiel : une nouvelle illumination appelle une réponse nouvelle. Toutefois la direction horizontale ou verticale n'est pas une question secondaire. L'Église occidentale elle-même s'est fourvoyée pendant de nombreuses années dans l'escalade d'une échelle aboutissant à un Dieu sans avenir.

En effet, la médiation de Jésus Christ peut être vécue au stade de la « découverte de la grâce de Dieu révélée en Jésus Christ », conçue comme le sommet d'une ascension par étapes (verticalité). Ainsi parvenue à un tel sommet, la vie intérieure peut tendre à abandonner le réel - le quotidien - aux puissances

spirituelles traditionnelles ou modernes. Tandis que le Messie, le serviteur de l'Eternel, est médiateur de grâce aussi entre son disciple et ses prochains (horizontalité), et entre le présent et l'avenir (horizontalité), dans un mouvement messianique créateur de justice, de paix et de joie dans le monde (Rom 5 : 1-2 et 14-17). Gratuitement vous avez reçu (verticalité), donnez gratuitement (horizontalité). » Il s'agit de grâce et de paix, de pardon et de justice, de compassion et d'amour.

Une illustration très frappante dans l'Afrique actuelle est la situation désastreuse au Rwanda et Burundi. Un jeune chrétien Burundais la résume ainsi :

> « Les missionnaires apportèrent l'Évangile du salut, mais en mettant l'accent sur la seule relation avec Dieu, et pas sur celle avec les autres. La première génération de chrétiens fut formée à comprendre la vie chrétienne comme fidélité conjugale, assistance au culte et abstinence d'alcool. C'est pourquoi nous pouvons être à 90 % chrétiens et encore tuer au nom de l'ethnicité. »[26]

Les missionnaires diraient sans doute : « Nous avons aussi insisté sur l'autre, mais ils ne nous ont point entendu. » Et ils seraient obligés de reconnaître que leur propre histoire est chargée non seulement de guerres entre ethnies « christianisées », mais aussi de guerres de religion entre ceux qui confessaient Jésus Christ.

Dans tout rassemblement ecclésial, on trouve des chrétiens confessant le Christ fidèlement, mais chacun à une étape différente suivant ce qu'il se sera approprié au fil de l'itinéraire de la foi. Le ministère pastoral et celui de l'enseignement sont appelés à tenir compte de ces besoins et de ces manières de comprendre différentes. Jésus Christ cherche à conduire l'Église en tant qu'humanité tranformée, dispersée dans le monde, aussi et surtout dans la vie concrète du quotidien. C'est ainsi qu'elle devient un ferment de transformation dans le corps social et politique, souvent au prix de la croix... à l'image du Serviteur souffrant.

Traduit par S. Guillet, N. Felix et S. Dupertuis

Notes

[1] Ndr : La version originale de cet article a paru dans A.D. WALLS et Wilbert R. SHENK (éd.), *Exploring New Religious Movements. Essays in Honour of Harold W. Turner*, Elkhart : Mission Focus, 1990, pp. 143-162. La mise à jour et la traduction ont été aimablement autorisées par les éditeurs.

[2] *Alliance Witness* , vol. 118, n° 9/27 avril 1983. (« Témoin de l'alliance », périodique de la société de mission Christian and Missionary Alliance, CMA).

[3] Citons entre-autres, Søren Kierkegard, qui a analysé un phénomène similaire en parlant de la transition de l'esthétique à l'éthique, au religieux dans le monde occidental du 19e siècle. Le théologien américain contemporain John Dunne parle de l'« homme immédiat », de l'« homme existentiel » et de l'« homme historique ». Plus récemment, et dans une perspective différente, Fowler nous a invités à observer les stades de la foi en contexte occidental.

[4] TURNER Harold W., « Religious Movements in Primal (or Tribal) Societies », *Mission Focus* vol. 9, n° 3/1981, p. 49 et « A Further Frontier for Missions : A General Introduction to New Religious Movements in Primal Societies », *Missionalia* vol. 11, n° 3/1983.

[5] Je suis arrivé pour la première fois en Afrique sub-saharienne en 1971, lors du 50e anniversaire du kimbanguisme. Puis j'ai travaillé au sein d'une Église africaine indépendante à partir de 1979.

[6] NOMENYO Seth, *Tout l'Évangile à tout l'homme*, Yaoundé : CLE, 1967.

[7] ESCHLIMANN Jean-Paul, dans René LUNEAU, *Afrique et Parole*, Lettre n° 10, novembre 1984.

[8] DENIEL Raymond, *Chemins de chrétiens africains*, vol. 2, Abidjan : INADES, 1981, pp. 14s. – Il s'agit d'une série de 10 brochures qui offrent une approche inhabituelle des expériences religieuses vécues par des chrétiens de base.

[9] TAYLOR John V. *The Growth of the Church in Buganda. An attempt at understanding*. Londres : SIM Press, 1958, pp. 252s.

[10] C'est en ces termes que le missionnaire Pierre Benoît décrit la situation lors de sa rencontre avec le prophète Harris à Cap Palmas (Libéria) en 1926.

[11] WILSON Monica, *Religion and Transformation of Society*, Cambridge : University Press, 1971, pp. 43s.

[12] SINDA Martial, *Messianisme congolais*, Paris : Payot, 1972, pp. 90s.

[13] MAIRE Charles-Daniel, *Dynamique sociale des mutations religieuses*, Paris : Ecole Pratiques des Hautes Etudes, 1975, pp. 38s.

[14] HALIBURTON Gordon, Notes personnelles, sans date.

[15] AUGÉ Marc, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris : Hermann, 1975, pp. 237-307.

[16] Sur ce sujet, H.W. TURNER a une fois de plus fait œuvre de pionnier quant à la phénoménologie des structures religieuses (*From Temple to Meeting House*, La Haye : Mouton, 1979, chap. 2-3).

[17] *Déclaration de Thaïlande (Pattaya)*, Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale, 1980, pp. 15-18.

[18] L'un des participants africains rapporta la réaction d'un théologien occidental présent durant les discussions, qui était dans l'incapacité de concilier cette perception africaine avec sa propre doctrine évangélique de la réconciliation, et qui a alors essayé d'obtenir que le passage en question soit supprimé du rapport final.

[19] TAYLOR John V., *The Go-Between God*, Londres : SCM, 1972, p. 36.

[20] PHILIPPS Godfrey, *The Old Testament in the World Church*, London/Redhill : Lutterworth, 1942, pp. 95s.

[21] *Déclaration de Thaïlande (Pattaya)*, p. 17.

[22] PHILIPPS Godfrey, *op. cit.*, pp. 95s.

[23] SHANK David A., « Une réponse imprévue à l'action missionnaire », *Perspectives Missionnaires* n° 5/1983, pp. 55-66.

[24] BEARTH Thomas, « Pédagogie divine et cheminement humain : un piège missiologique ? », *Perspectives Missionnaires* n° 6/1983, pp. 78-80.

[25] EKRA Mathieu, *L'échelle sans fin*, Abidjan : NEA, 1977, p. 16.

[26] Rapporté dans « "How could it go so wrong", Burundian Christians ask how to stop the killing » (« Comment cela a-t-il pu si mal tourner ? Des chrétiens burundais demandent comment arrêter la tuerie »), *Gospel Herald* vol. 89, n° 7/13 février 1996, Scottdale, Pa. Citation traduite par D. Shank.

Notice biographique

De 1979 à 1989, David A. SHANK a exercé un ministère d'accompagnement en Afrique de l'Ouest au sein d'Églises initiées par des Africains. Il a aussi collaboré avec des Églises issues de missions occidentales, enseigné à la Faculté de théologie de Bangui (Centrafrique) et organisé un colloque panafricain sur le partenariat avec ces

Églises dites « indépendantes ». Auparavant, de 1950 à 1973, il a travaillé en Belgique auprès des enfants de l'après-guerre, des réfugiés et des travailleurs migrants ainsi que comme pasteur en paroisse et professeur de religion. Entre ces deux engagements, il a enseigné au Goshen College Biblical Seminary où il avait été étudiant en sociologie. A côté de nombreux écrits de missiologie, D. Shank a publié une thèse de doctorat : *Prophet Harris, The «Black Elijah» of West Africa* (Leydde : Brill, 1994).

A la découverte d'un chant sacré africain

Les cantiques de l'Église Harriste chez les Dida[1]

James R. KRABILL

Quand les missionnaires arrivèrent en Afrique, ils imposèrent souvent aux nouveaux convertis des formes liturgiques propres à leur culture occidentale, jugeant comme païens les modes d'expression indigènes. Cependant, beaucoup de communautés commencent aujourd'hui à composer une musique inspirée par leur propre culture. L'Église Harriste en Côte d'Ivoire n'a jamais été évangélisée à proprement parler par des missionnaires d'une autre culture. Dès le départ, sa musique lui a été propre. L'Église Harriste est née du ministère de William Wadé Harris en 1913-15. Pendant un voyage d'une durée de 18 mois à travers le Sud de la Côte d'Ivoire, ce prophète d'origine libérienne a rencontré entre 100 et 200 000 personnes, qu'il a exhortées à abandonner leurs croyances traditionnelles, à brûler leurs fétiches et à se tourner vers la foi chrétienne. Quand les Dida du centre sud de la Côte d'Ivoire lui demandèrent de leur enseigner les « chants de Dieu », le prophète répondit que leurs chants et leurs danses pouvaient très bien être consacrés à l'adoration de Dieu. Dès lors, ce peuple utilisa les formes qu'il connaissait et créa des centaines de chants qui expriment sa compréhension de la foi.

Dans cet article sous forme de témoignage, James Krabill présente la collecte et l'analyse de cette production hymnologique originale.

Introduction

Ma famille et moi-même avons vécu et travaillé de 1982 à 1988 en Côte d'Ivoire, au sein du peuple dida. Notre présence dans cette région du centre-sud ivoirien s'insérait dans un programme plus vaste entrepris dès 1959 par le Comité des Missions Mennonites nord-américaines, programme qui consistait à établir des relations fraternelles avec un certain nombre de mouvements religieux indépendants répartis dans l'ensemble de l'Afrique occidentale.[2]

En réponse à un appel émanant des responsables de l'Église Harriste au sud du territoire dida, on m'avait confié la tâche précise de concevoir et d'exécuter un programme d'enseignement biblique au bénéfice des prédicateurs et de la jeunesse de l'Église dans la région.[3] Je commençai par travailler pour un certain temps à partir de Yocoboué, un des villages dida à l'extrémité sud du territoire. Je me déplaçai tout d'abord dans toutes les directions à partir de ce point central, dans un ministère d'enseignement parmi les communautés harristes. Au terme de ma première période d'engagement, c'est-à-dire au printemps de l'année 1985, l'Église me demanda de répéter le même programme d'enseignement à cent kilomètres au nord, dans le centre urbain de Divo et dans les villages avoisinants.

C'est en juillet 1979 déjà, lors d'une brève visite initiale à Yocoboué, que j'entrai pour la première fois en contact avec les harristes dida et leurs chants sacrés. J'avais été invité avec mon épouse et un autre couple de collègues pour voir si notre mission serait prête à réaliser un projet cher aux harristes dida, à savoir l'établissement d'une école biblique destinée à la formation des responsables de l'Église.

Le jour même de notre arrivée, alors que nous étions réunis durant l'après-midi pour organiser nos activités de fin de semaine, une remarque fortuite de l'un de nos hôtes nous fit comprendre d'emblée que parmi les cantiques des harristes, nous trouverions plusieurs traditions musicales séparées, chacune d'elles ayant subi un développement particulier. Voici ce qu'il nous révéla : « Les chants processionnels d'accueil que

vous avez entendus ce matin représentent ce que nous appelons des "nouveautés", c'est-à-dire des mélodies composées récemment par la jeunesse de notre Église. Ce soir en revanche, nous nous réunirons au coucher du soleil chez notre prédicateur pour un concert de musique *dogbro*. Vous entendrez alors nos cantiques les plus prenants, car ils datent des premières années du mouvement harriste parmi nous. »

Un tel commentaire ne signifiait pas grand-chose pour nous à l'époque, car nous étions venus pour parler de formation biblique et non pas d'ethnomusicologie. Une réflexion me vint néanmoins à l'esprit : ne serait-il pas intéressant de se faire traduire les paroles de ces chants sacrés ; nous serions ainsi mieux à même de comprendre comment les harristes concevaient leur histoire et leur expérience religieuses, de leur propre point de vue.

Deux choristes meurent, un programme naît

Durant la première année de mon séjour à Yocoboué, deux des choristes marquants de l'Église locale - un homme dans la cinquantaine et une femme avancée en âge - décédèrent subitement. L'un des prédicateurs me dit alors : « Certains de nos plus anciens cantiques ont disparu en même temps que notre sœur âgée, car dans son "répertoire" figuraient quelques hymnes que nos plus jeunes sœurs ne pourront plus jamais restituer ». Après avoir discuté de cette situation à plusieurs reprises avec les responsables de l'Église, je m'entendis avec eux pour organiser un projet précis : nous allions enregistrer sur des cassettes les plus vieux cantiques locaux, les préservant ainsi pour un usage futur.

Ainsi fut fait. Or la rumeur de ce que avions entrepris à Yocoboué se répandit rapidement dans les villages avoisinants ; on se mit bientôt à venir nous demander la copie des cassettes que nous étions en train d'élaborer. Au premier abord, ces requêtes me surprirent, mais je fis bientôt quelques découvertes importantes. Premièrement, le village de Yocoboué constituait le centre principal quant à la composition et à la diffusion des

chants sacrés dans l'ensemble du territoire dida, et cela dès les origines du mouvement harriste dans la région ; deuxièmement, beaucoup de villages dida continuaient à compter sur la congrégation de Yocoboué pour les diriger en ce domaine ; troisièmement, le temps pressait pour préserver les traditions musicales de l'Église, et une telle tâche s'accomplirait au mieux précisément dans le village où l'on m'avait placé, quoique dans un tout autre but.

A l'origine du programme hymnologique dida, je n'avais nullement l'intention d'amasser un répertoire complet de tous les cantiques de l'Église Harriste contemporaine. Mon objectif principal - tout comme celui des responsables harristes à Yocoboué - consistait avant tout à préserver les cantiques qui provenaient des premières années du mouvement harriste chez les Dida, car ces mélodies étaient manifestement en train de sombrer dans l'oubli, avec la disparition progressive des choristes les plus âgés et les mieux imprégnés des traditions musicales de l'Église.

Méthodes d'enregistrement

Notre première séance d'enregistrement se déroula jusque tard dans la soirée du dimanche 10 octobre 1985, dans l'enclos familial de Legré N'Guessan Benoît, le Chef-prédicateur à Yocoboué. Treize choristes, soit dix femmes et trois hommes, se présentèrent à cette première séance ; ils mirent près de trois heures à enregistrer dix anciennes compositions harristes. On fixa la séance suivante à trois semaines de là, ou « pour une date ultérieure encore à préciser ».

Je m'imaginais alors que l'enregistrement de dix cantiques représentait un démarrage normal, mais le temps fort long consacré à cet exercice initial n'était guère pour m'encourager. En outre, et contrairement à ce que j'avais de prime abord envisagé, la séance d'enregistrement avait dépassé en importance, et de beaucoup, l'épisode d'une simple rencontre familière de choristes. Elle s'était transformée en un *événement*. On l'avait annoncée longuement à l'avance et pendant deux

semaines lors de différents cultes, afin que les choristes désignés puissent se préparer à leur tâche. « Il ne s'agira pas - avait-on précisé - d'enregistrer des "chants d'amusement", mais la musique ecclésiale sacrée que le prophète Harris lui-même a bénie et qui nous est maintenant confiée après bien des années. » Pour ouvrir la soirée, le Chef-prédicateur souligna à nouveau le sérieux de l'entreprise, dans des remarques préliminaires chargées d'émotion. L'ensemble des prédicateurs de Yocoboué assista à l'événement, avec des prières spéciales et solennelles à l'ouverture et à la clôture de la séance.

A l'issue de cette première expérience nocturne, je me livrai à des réflexions intérieures qui allaient me conduire à modifier nos méthodes. Premièrement, j'étais frappé par le fait que manifestement, dans l'esprit des harristes, l'enregistrement de leurs cantiques représentait bien plus qu'un simple exercice de routine. Il s'agissait plutôt d'un moment sanctifié constituant à lui seul une sorte de culte, et que nous aurions sans cesse à tenir compte à l'avenir du caractère sacro-saint de l'entreprise. Deuxièmement, j'eus clairement le sentiment que pour la majorité des choristes à l'œuvre, nous avions créé un cadre artificiel et anormal pour l'enregistrement des cantiques. En effet, l'Église Harriste exécute normalement son chant sacré dans le contexte assez rigide de cinq types différents de célébration : *Cultes réguliers* (sept fois par semaine) ; *processions hors-liturgie* (par exemple lors de déplacements d'un village à l'autre, ou pour accueillir et accompagner des visiteurs, prendre congé d'eux, etc.) ; *fêtes spéciales* (par ex. Noël, Pâques, dédicace d'un bâtiment d'Église, etc.) ; *répétitions chorales* ; et enfin *rites funéraires* (vigiles nocturnes, déplacements au cimetière, etc.). Or, nous étions en train de proposer une innovation, d'instaurer une nouvelle « institution », sous la forme d'une rencontre au cours de laquelle on demandait aux choristes de s'asseoir en cercle et de se borner ... à chanter. L'occasion ressemblait d'assez près aux vigiles funéraires, et pourtant personne n'était décédé au village. Par pure courtoisie à mon égard, ou par attrait de la nouveauté, les choristes accepteraient probablement, me semblait-il, de se laisser

convoquer à deux ou trois séances subséquentes. Et pourtant je savais qu'au delà, je ne pourrais guère continuer à susciter leur intérêt et m'assurer de leur collaboration, pour les nombreuses séances d'enregistrement que le programme complet allait devoir exiger.

Troisièmement, le Chef-prédicateur Benoît m'avait clairement laissé entendre que le dimanche représentait le seul jour digne d'une activité comme la nôtre. Le problème était que les harristes se réunissent à heure fixe pour trois services dominicaux : Premier culte matinal à 5h30 ; culte ordinaire de soixante minutes environ à partir de 9h00 ; culte de « vêpres » à 15h30 pour compléter la journée. Je ne pouvais pas m'attendre à ce que les choristes acceptent dorénavant de se réunir une quatrième fois le dimanche, et cela de façon régulière.

Finalement, lors de notre première expérience d'enregistrement dans les conditions artificielles créées pour l'occasion, je ressentis très fortement l'absence du cadre liturgique au sein duquel les cantiques harristes étaient normalement exécutés. En fait, seul un tel cadre était à même de leur prêter réellement vie et de leur donner un sens. En effet, c'est tard dans l'après-midi du Vendredi Saint, par exemple, et avec le recueillement qu'exige le culte vespéral de ce jour-là, que les harristes ont l'habitude de chanter :

> Joseph va chez Pilate et dit,
> « C'est vrai, il a été tué ».
> Joseph demande le corps sacré,
> car il veut l'enterrer.

Les choristes seraient-ils vraiment à même de reprendre mécaniquement ce même hymne au milieu du mois d'octobre, lors d'un enregistrement du dimanche soir ? En fait, il se peut que certains cantiques de ce genre aient *totalement* échappé à nos tentatives d'enregistrement, car ils ne sont chantés qu'une ou deux fois par année, à des moments liturgiques appropriés.

Les diverses réflexions qui précèdent nous amenèrent finalement à la conclusion que pour récolter les hymnes

harristes dans les meilleures conditions possibles, il nous fallait éviter de mettre en place un cadre d'enregistrement artificiel et novateur ; nous devions au contraire collectionner ces cantiques dans le contexte des formes liturgiques normales et régulières déjà en usage dans la vie de l'Église. Je fais allusion ici aux sept cultes célébrés dans le cours d'une semaine, à savoir les trois cultes dominicaux mentionnés plus haut, auxquels s'ajoutent quatre autres cultes en semaine, deux en soirée à 19h30 (mardi et jeudi) et deux tôt le matin à 5h30 (mercredi et vendredi). En résumé, la semaine liturgique des harristes se présente comme suit, à partir du culte dominical :

1. Dimanche, tôt le matin (5h30)
2. Dimanche, dans la matinée (9h00)
3. Dimanche après-midi (15h30)
4. Mardi soir (19h30)
5. Mercredi, tôt le matin (5h30)
6. Jeudi soir (19h30)
7. Vendredi, tôt le matin (5h30)

Enregistrer la musique des cultes habituels

Contrairement aux liturgies en usage dans la plupart des Églises africaines indépendantes, la liturgie harriste se signale par sa dignité et sa sobriété. L'ouverture et la fin du culte sont clairement indiquées et scrupuleusement observées. Le style du service divin demeure « formel », l'atmosphère en est retenue, et la structure en reste pratiquement inchangée d'une célébration à l'autre. Le culte harriste ne comprend donc généralement pas d'éléments spontanés, car ceux-ci seraient considérés comme un bouleversement de l'ordre établi. Il existe toutefois une exception notoire à ce principe, à savoir le droit qu'on accorde aux choristes d'interrompre le sermon n'importe quand et aussi souvent qu'ils le désirent, en entonnant un cantique approprié. Le chœur peut également décider de renoncer à de telles interruptions, dans certaines occasions. En revanche, durant les célébrations majeures de Pâques ou de la Saint Sylvestre par exemple, les choristes pourront interrompre le sermon jusqu'à dix ou quinze fois.

Voici les éléments standards et prévisibles qui structurent un service divin typique du dimanche matin à Yocoboué[4] :

• ***Première cloche*** : « d-i-n-g d-i-n-g ding ding (pause) d-i-n-g d-i-n-g ding ding ». Elle sonne pendant plusieurs minutes aux environs de 7h30 pour annoncer le culte qui se prépare.

• ***Deuxième cloche*** : « ding ding (pause) ding ding ». Elle sonne sans interruption à environ 8h30 pour avertir que le moment arrive. Les membres du chœur revêtent alors leurs habits blancs de célébration et commencent à se réunir dans la cour du Chef-prédicateur. Tous les autres membres de l'Église doivent commencer eux aussi à s'habiller pour le service divin. Lorsque l'heure de 9h00 approche, ils se rendent directement au lieu de culte.

• ***Troisième cloche*** : « d-i-n-g (pause) d-i-n-g ». Il est environ 8h55 et le moment est arrivé pour le Chef-prédicateur de prononcer une courte prière en présence des autres prédicateurs et des choristes, puis de se rendre avec eux en procession au lieu de culte.

• ***Procession*** : Les prédicateurs et les membres du chœur se dirigent vers l'église en procession, en chantant et en faisant résonner leurs calebasses musicales, mais en s'abstenant généralement de danser.

• ***Entrée silencieuse*** au sanctuaire à 9h00. On frappe la cloche une fois pour chaque prédicateur au moment où celui-ci pénètre dans le bâtiment.

• ***Courte prière*** d'ouverture et d'invocation prononcée par le Chef-prédicateur. Les autres prédicateurs restent debout, alors que l'ensemble de la congrégation s'agenouille.

• ***Récitation*** des Dix Commandements suivis du « Onzième » (celui de Jésus, soit le Sommaire de la Loi selon Marc 12 : 29-31), puis du Symbole des Apôtres. L'assemblée est alors debout.

• ***Cantique*** *a capella*, chanté debout par tous.

• ***Deuxième prière*** d'une durée de cinq à dix minutes, prononcée par le prédicateur du jour, à genoux derrière la table-autel. La congrégation est maintenant assise et enchaîne avec le ***Notre Père***.

• ***Cantique*** *a capella*, chanté par la congrégation debout.

• ***Troisième prière*** de cinq à dix minutes elle aussi, offerte par le prédicateur de service et suivie de nouveau par le ***Notre Père*** dit par tous. Le prédicateur est cette fois-ci debout et la congrégation assise.

• ***Cantique*** chanté debout par le prédicateur et le chœur uniquement, le reste de la congrégation étant assise. Ce cantique et ceux qui suivent sont dorénavant et presque toujours accompagnés par le jeu des calebasses.

• ***Prières spéciales*** : Elles sont prononcées par le prédicateur en réponse à des requêtes précises exprimées par des membres de l'Église (succès à des examens scolaires proches, guérison de certaines maladies, voyage en sécurité, pardon pour des péchés graves, présentation de nouveaux-nés, etc.). Il peut y avoir jusqu'à cinq de ces requêtes par dimanche, mais parfois aucune. S'il se sent inspiré, le chœur exécute un hymne après l'une ou l'autre de ces prières spéciales, voire après chacune d'elles.

• ***Montée en chaire*** du prédicateur du jour, qui se trouve ainsi derrière la table-autel et se prépare à prêcher, soutenu par un chant du chœur.

• ***Sermon***, d'une durée de quinze à quarante minutes, selon le nombre d'interruptions pour lesquelles les choristes se sentiront inspirés.

• ***Cantique d'offrande***, immédiatement après le sermon. Pendant ce chant, les « gardiens » font passer les ustensiles de la collecte entre les bancs, en commençant par l'avant.

• ***Annonces***, prononcées par les prédicateurs, les « apôtres » ou les membres du conseil de communauté. On fait parfois un

« appel » à ce moment-là, pour identifier les présents et les absents, ou pour rappeler des retards dans le paiement de la contribution ecclésiastique. Le trésorier indique alors le montant de la collecte du jour.

• ***Prière finale***, chantée *a capella* par tous avant la sortie du culte.

• ***Cantique d'envoi*** par le chœur avec accompagnement des instruments. La congrégation sort en commençant par les premiers rangs, la marche étant fermée par les apôtres, les anciens et les prédicateurs. Lorsque tout le monde est rassemblé au dehors, le cantique d'envoi prend fin et l'on entonne une nouvelle mélodie, qui accompagnera la procession jusqu'à la « cour » (la concession familiale) du Chef-prédicateur.

• ***Chant de procession***, souvent scandé par de joyeux pas de danse. Pour une célébration dominicale ordinaire, la congrégation retourne directement au village du Prédicateur au son du même cantique. En revanche, lors de célébrations spéciales, ce « retour » peut se prolonger et prendre jusqu'à une heure et demie, avec l'exécution de quinze voire vingt chants sacrés différents.

• ***Prière finale de bénédiction*** prononcée par le Chef-prédicateur, lorsque la procession est parvenue chez lui. Les autres prédicateurs se tiennent debout, alors que tous les membres de la congrégation s'inclinent dans une position de respect semi-accroupie.

• ***Dernier hymne de bénédiction***, exécuté *a capella* dans une même position que pour la prière qui précède.

• ***« Amen »*** de clôture, prononcé par le Chef-prédicateur. Les congrégants se redressent alors et se saluent mutuellement par des poignées de main, en cherchant particulièrement à prendre congé des prédicateurs avant de retourner chez eux.

C'est ainsi que pendant deux ans et demi, nous avons pu fixer environ 190 cultes sur bande, avec une moyenne de douze mélodies par culte – soit plus de 2000 chants.

Nous avons pris soin de noter la date de chaque enregistrement, et par un système de sigles, le jour de la semaine où le service divin en question avait eu lieu, soit (S) dimanche (*Sunday*), (M) lundi (*Monday*), (T) mardi (*Tuesday*), (W) mercredi (*Wednesday*), (Th) jeudi (*Thursday*), (F) vendredi (*Friday*) et (Sa) samedi (*Saturday*). Etant donné que les harristes ne célèbrent pas de services ordinaires le lundi et le samedi, les sigles (M) et (Sa) indiquent des fêtes spéciales tombant sur ces jours-là (Noël, Pâques, etc.). Pour les dimanches et les fêtes où trois célébrations se succèdent le même jour, nous avons numéroté les services, soit (S1), 1er service du dimanche ; (S2), 2e service du dimanche, etc. Voici un exemple des sigles utilisés pour dater et identifier des cultes enregistrés durant l'année 1983 :

16.01(S2) – 20.01(Th) – 23.01(S2) – 25.01(T) – etc.

Classification des cantiques :

Usage

Dès le début du programme d'enregistrement, j'ai essayé d'identifier par un code les différents moments liturgiques durant lesquels les choristes étaient censés intervenir, dans le déroulement d'un culte harriste typique. Voici quelques extraits du code en question :

SP2	2e Prière spéciale (*2nd Special Prayer*)
CP	Le prédicateur monte en chaire (*Climbs to Pulpit*)
S1	1er cantique interrompant le sermon (*1st song interrupting Sermon*)
S2	2e interruption (*2nd interruption*) + S3, S4, S5, etc., jusqu'à 15 parfois !
etc.	

Pour chaque cantique enregistré, une fiche indique à quelle date et à quel moment de la liturgie il a été exécuté. Voici par exemple la fiche d'un ancien hymne dogbro entendu à plusieurs reprises :

S1	23.01.83	(S2)
SP2	21.08.83	(S2)
CP	23.10.83	(S2)
S2	02.09.84	(S2)

Sur la base de telles données, on peut faire les observations suivantes :

1. Ce cantique a été exécuté quatre fois au cours de notre enquête.

2. L'intervalle entre son utilisation va de deux mois (21.08.83-23.10.83) à presque une année (23.10.83 - 02.09.84).

3. Les quatre utilisations ont eu lieu durant le culte principal du dimanche à 9h00 (S2),

4. mais à des moments différents de la liturgie, soit après une 2e prière spéciale (SP2), lorsque le prédicateur monte en chaire (CP), et à deux reprises durant le sermon (S1 et S2).

Style

Nous n'avons mentionné jusqu'ici qu'un seul style de la musique sacrée harriste parmi les Dida, l'ancien style *dogbro*, avec quelques brèves indications quant à son origine et à sa signification. Nous en avons toutefois rencontré d'autres plus récents, et qui se sont développés au cours des années. Sans pouvoir fournir, dans les limites du présent article, une analyse détaillée de ces autres genres musicaux, je désire simplement montrer comment leurs particularités ont permis de mieux rassembler et classifier l'ensemble des chants sacrés dida.[5]

Le chœur de la congrégation harriste à Yocoboué est présentement réparti en trois groupes, chacun d'entre eux pratiquant son style musical propre dans le cadre de la liturgie.

• ***Le groupe dogbro*** se compose des femmes les plus âgées de la congrégation, assistées par quelques hommes dans la cinquantaine et au-delà. Les chants sacrés *dogbro* sont traditionnellement considérés comme étant « des cantiques de femmes » ;

ils ont été composés à l'origine presque uniquement par elles, et ce sont elles qui en guident l'exécution durant le culte.

• ***Le groupe yedje***, constitué par des hommes et des femmes dans la force de l'âge, exécute lui aussi un style de musique dit « de femmes ». Ces mélodies appartiennent à un genre musical traditionnel qu'on trouve parmi les Avikam, voisins immédiats des Dida en direction du sud le long de la côte ivoirienne. Les paroles de ces hymnes ont été traduites d'avikam en dida et ont fait leur entrée dans l'hymnologie harriste à partir des années 1930.

• ***Le groupe nodilo/ébrié/nouveautés*** est composé d'hommes et de femmes encore jeunes (jusque dans la quarantaine). Le terme *nodilo* signifie en dida des « chants de garçons ». Ces cantiques ont été composés à partir des années 1920 pour contre-balancer et compléter une musique sacrée dominée jusqu'alors par les femmes. Les hymnes *ébrié* ont été introduits dans le territoire des Dida à la suite de la visite de John Ahui dans la région en 1949 (John Ahui, lui-même du groupe *ébrié*, fut reconnu à partir de cette date comme étant le chef spirituel de toute l'Église Harriste en Côte d'Ivoire). Quant aux *nouveautés*, ce sont des cantiques composés à partir des années 1960, et qui illustrent bien la créativité musicale des harristes dans l'ensemble du pays dida.

Chacun de ces trois groupes est responsable à tour de rôle, et pour une semaine, de la musique du culte, étant entendu qu'une « semaine liturgique » débute le dimanche matin à 5h30 et se termine le vendredi matin au service de 5h30. On obtient ainsi un cycle tripartite, avec tout d'abord une « semaine *dogbro* », puis une « semaine *yedje* », et enfin une « semaine *nodilo, ébrié, nouveautés* ».

Dans le programme d'enregistrement hymnologique, nous avons suivi ce rythme tripartite, en nous concentrant toutefois sur les semaines *dogbro* et *yedje*, durant lesquelles les plus anciens cantiques étaient utilisés. Mais nous avons aussi réalisé des enregistrements durant la troisième semaine, pour récolter des mélodies *nodilo* et d'autres compositions plus récentes

encore. Sur les hymnes enregistrés au cours de 190 cultes, 73 étaient du style *dogbro*, 63 du style *yedje*, et 54 du style *nodilo, ébrié, nouveautés*.

Date de composition

Durant le processus d'enregistrement, j'arrivai rapidement à la conviction que le programme s'avèrerait beaucoup plus fructueux, si nous pouvions situer les cantiques dans le contexte historique de leur composition. Mais je dus bientôt renoncer à fixer une date précise de composition pour chaque cantique, car dans une société à traditions largement orales, un tel but était manifestement irréalisable. Néanmoins, si elles ne sont pas orientées sur les ***dates***, les sociétés orales mémorisent leur histoire à partir d'***événements***. Je me concentrai donc sur un repérage chronologique assidu de certains événements cruciaux dans l'histoire locale des Dida : par exemple la mort de Jacob Towa, le premier Chef-prédicateur à Yocoboué, en 1927 ; le premier rassemblement trimestriel de l'Église tenu à Dida en 1930 ; la visite de John Ahui en 1949, etc. Grâce à des milliers de questions, je parvins finalement à répartir en cinq périodes historiques distinctes l'origine des chants sacrés harristes que nous avions enregistrés :

1913-1927 :	115	cantiques
1927-1939 :	72	"
1939-1949 :	74	"
1949-1965 :	57	"
1965-1988 :	187	"

Pour codifier les résultats de ces investigations et pour faciliter l'identification des cantiques enregistrés, nous avons élaboré un dernier code indiquant à la fois le style, la période de composition et le nombre ordinal de chaque hymne, par exemple : Hymne DE25, Hymne YM4, Hymne NN6, etc.

Voici tout d'abord l'élément du code qui indique le ***style*** : D = *Dogbro* Y = *Yedje* N = *Nodilo* E = *Ebrié* L = *Nouveautés* (*Latest*)

Pour la ***période*** de composition, le code est le suivant :

E = Ancien (*Early*, 1913-1927)

M = Moyen (*Middle*, 1927-1939)

N = Epoque N'Drin (*N'drin era*, 1939-1949)

A = A partir de la visite de John Ahui (*Ahui*, 1949-1965)

R = Récent (*Recent*, 1965-1988)

Quant au ***nombre ordinal***, il situe un hymne donné dans la série des hymnes qui s'apparentent par leur style musical et leur période de composition. Par exemple, « Hymne DE25 » indique un cantique de style *dogbro*, donc ancien (période 1913-1927), le vingt-cinquième de ce genre à avoir été enregistré pour la première fois au cours du programme.

Avec un tel système de notation, on peut identifier facilement quels ont été les cantiques exécutés durant un service divin donné. [...] Il faut souligner la grande diversité des styles musicaux utilisés, notamment durant les fêtes annuelles telles que Noël, Pâques, etc. On peut y entendre des mélodies librement empruntées à tout le répertoire des hymnes harristes.

Avantages importants pour TOUS les partenaires

Je nourris l'espoir que pour d'autres personnes impliquées dans un ministère auprès des Églises indépendantes, les réflexions qui précèdent serviront d'encouragement : il vaut la peine de prendre au sérieux le riche ensemble d'informations que l'on peut récolter en étudiant les traditions hymnologiques d'une Église.

Certes, l'exécution d'un tel programme sera grandement facilitée si les hymnes enregistrés possèdent une « forme fixe », c'est-à-dire lorsqu'ils ont été transmis au cours des années sans modifications majeures. Cela est rarement le cas pour la plupart des Églises indépendantes africaines, oÙ l'on rencontre souvent une forte tendance à l'improvisation musicale. A preuve la situation que Bennetta Jules-Rosette décrit, dans son étude des cantiques chantés par l'Église de John Maranke :

> En ma qualité de nouvelle adhérente, j'ai été fréquemment surprise d'entendre les mêmes paroles chantées sur des mélodies différentes. Cette différence m'est apparue tout particulièrement lors de mes visites à d'autres congrégations que la mienne, car j'avais de la peine à suivre des cantiques que j'avais pourtant appris en pensant qu'ils ne sauraient changer [...] Non seulement la mélodie variait, mais des paroles modifiées étaient souvent insérées dans des cantiques que j'avais considérés comme étant « originaux » et authentiques et que j'avais soigneusement appris ; or je n'en retrouvais plus que quelques refrains ou courts fragments. Finalement je dus renoncer à postuler l'existence d'une forme « réelle » ou originale fixe, en matière de texte ou de mélodie.[6]

Des problèmes de ce genre rendent la tâche de recherche et de préservation de textes liturgiques chantés beaucoup ardue que cela n'a été le cas dans le programme harriste. Je suis néanmoins de plus en plus convaincu qu'un effort s'impose à nous, celui d'écouter et de se laisser instruire par les expressions musicales de la foi au sein des Églises indépendantes africaines, car l'hymnologie conduit au cœur de la vie et du culte de ces Églises. Voici ce qu'affirme Harold Turner à propos de l'étude des chants sacrés et de leurs paroles : « Elle nous mène au centre de sa vie [celle d'une communauté ecclésiale], elle nous révèle sa manière de comprendre la foi chrétienne. Il y a là un véritable trésor à découvrir, car les cantiques d'une communauté en portent la marque spécifique, et de plus, leur usage liturgique est quotidien »[7].

En ce qui me concerne, je suis certain qu'aucune autre démarche que celle-ci ne m'aurait mieux aidé à comprendre les fondements de la foi parmi les harristes dida, à estimer le passé de cette Église à sa juste valeur, ni ne m'aurait fait pénétrer à ce point dans le domaine de ce qui constitue l'essence même du sacré pour les harristes, à savoir le culte rendu à Dieu.

Les retombées de notre programme hymnologique ont en outre dépassé de beaucoup l'enrichissement spirituel que j'en ai personnellement retiré, car elles ont touché positivement la communauté harriste elle-même. Pendant bien des années, les

harristes ont été exposés au mépris des autres institutions chrétiennes ; on leur a fait sentir qu'ils étaient sans importance, inférieurs, voire carrément ignorants. On leur a affirmé que leurs chants sacrés étaient primitifs, théologiquement irrecevables, et pire encore, qu'ils n'étaient pas dignes de s'élever vers le Dieu auquel ils s'adressaient.

Or le prophète Harris lui-même avait rassuré ses premiers convertis à ce sujet, dans les années 1913 à 1915. Il leur avait affirmé que malgré leur manque d'instruction, ils étaient capables de composer des chants et des prières, avec des cœurs sincères, en utilisant leurs propres mots et leur dialecte à eux, et que Dieu entendrait et comprendrait leurs supplications. Il existe un cantique dida datant des années 1920, dont les paroles reflètent la critique à laquelle les harristes étaient exposés à l'époque, de la part des missionnaires et des catéchistes protestants (les « gens de la Bible »). Voici le texte en question :

> Nous nous appelons bien par ton Nom, oui c'est vrai !
> Or les « gens de la Bible » osent pourtant nous dire
> Qu'en dépit de la tâche accomplie parmi nous
> Nous ne pourrons jamais aller près du Seigneur.
> N'osons-nous vraiment pas aller à notre Père ?
> [...]
> Nous devons employer notre propre sagesse[8]
> Et parler avec elle en priant le Seigneur.
> [...]
> Oui, utilisons donc notre propre sagesse
> Pour invoquer celui qui est notre Papa.
> Le Père des enfants, l'auteur de tous les biens,
> Prolongera nos vies en de nombreuses années.
> [...]
> Chacun parmi nos clans parle sa propre langue.
> Nous allons l'employer pour prier notre Père !
> Le Seigneur comprendra nos pauvres et faibles mots.

Au fur et à mesure que le projet d'hymnologie se développait, je remarquai chez beaucoup de harristes dida un sentiment croissant de fierté de d'étonnement : fierté causée par le nombre et la qualité des chants sacrés composés au cours des années,

et étonnement à voir quelqu'un venu d'en dehors de la tradition harriste accorder tant d'attention à sa musique.

Le projet nous amena finalement à publier, sous le titre *Chants harristes dida*[9], quatre recueils de cantiques, soit un volume pour chacun des styles musicaux décrits plus haut : *dogbro*, *yedje*, *nodilo*, et *« nouveautés »*. Ces livres figurent parmi les toutes premières tentatives de publications en langue dida. Ils contiennent plus de 500 hymnes dida collectionnés et classifiés pour la première fois. On les utilise déjà comme manuels dans des programmes d'alphabétisation en dida. Une équipe de traduction biblique dans cette langue l'utilise aussi comme matériel préparatoire.

L'« Association des chœurs harristes dida », qui rassemble régulièrement des délégués en provenance de tout le territoire, se propose d'utiliser ces volumes pour les répétitions chorales trimestrielles de l'association. On est en train également d'organiser une recherche sur l'histoire du mouvement harriste ; or, pour reconstruire la chronique de cette société à tradition orale, les chants sacrés de l'Église représentent pratiquement la seule source, dorénavant écrite, à la disposition des chercheurs.

Je n'imagine guère pouvoir participer à l'avenir à un programme collectif aussi riche en joie et satisfaction que celui-ci.[10] Que toute la communauté des harristes dida trouve ici l'expression de ma profonde gratitude, pour la manière avec laquelle leur « foi chantée » a su affermir ma propre foi.

Notes

[1] Une partie de cet article est basée sur une thèse de doctorat de l'auteur, publiée sous le titre *The Hymnody of the Harrist Church Among the Dida of South-Central Ivory Coast (1913-1949): An Historical Religious Study*, Francfort-sur-le-M./Berne/New York et al. : Peter Lang, 1995, 608 p. La version originale a paru sous le titre « Hymn collecting among the Dida Harrists », dans un collection de présentation à la conférence « Ministry in Partnership with African Independant Churches », Elkhart : Wilbert R. SHENK, juillet 1989. Traduction et adaptation française avec l'aimable autorisation de l'auteur.

[2] Edwin et Irene Weaver ont décrit le caractère et l'histoire de ces relations dans les ouvrages suivants : *The Uyo Story*, Elkhart, In. : Mennonite Board of Missions, 1970 ; et *From Kuku Hill*, Elkhart, In : Institute of Mennonite Studies, 1975. Voir aussi Wilbert Shenk : « Mission Agency and African Independent Churches », *International Review of Missions*, vol. 63, n° 251/octobre 1974, pp. 475-491. Également, David A. Shank : « A survey of American Mennonite Ministries to African Independent Churches », *Mission Focus*, vol. 13, n° 1/mars 1985, pp. 1-5 ; « Mission Relations with the Independent Churches of Africa », *Missiology*, vol. 13, n° 1/janvier 1985, pp. 24-44.

[3] Pour davantage de renseignements sur ce programme de formation biblique, voir ce que j'en dis brièvement ou plus en détail dans les articles suivants : « Mennonite Ministry Among the Dida Harrists of Ivory Coast, A Case Study », *Ministry of Missions to African Independent Churches*, David A. Shank (éd.), Elkhart, In. : Mennonite Board of Missions, 1987, pp. 33-55 – Il s'agit de travaux présentés à la Conférence Pan-africaine d'Abidjan des 14 et 15 juillet 1986, qui a réuni plusieurs organisations missionnaires interdénominationnelles sur le sujet des Églises Africaines Indépendantes – Voir également : « Le ministère des Églises mennonites auprès des harristes dida de Côte d'Ivoire », *Perspectives Missionnaires*, n° 20/1990, pp. 62-77.

[4] Les services divins en semaine représentent une forme abrégée du service dominical. On y omet la récitation du Décalogue et du Symbole des Apôtres, ainsi que l'offrande et les annonces ; le sermon y est beaucoup plus court.

[5] Pour d'autres comparaisons de ces genres musicaux en termes de forme et de contenu, voir Krabill, *op. cit.*, pp. 331-343 ; 365-381.

[6] Voir à ce sujet, Bennetta Jules-Rosette, « African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke », *Symbol, Myth, and Ritual Series*, Victor Turner (éd.), Ithaca/London : Cornell University Press, 1975, p. 146.

[7] Cf. Harold W. Turner, *African Independent Church*, vol. 2, *The Life and Faith of the Church of the Lord (Aladura)*, Oxford : Clarendon Press, 1967, p. 294. Il faut peut-être préciser que les chants sacrés d'une Église ou d'un mouvement doivent représenter des compositions originales et autochtones - par opposition à des emprunts tirés d'autres traditions musicales - lorsqu'on cherche à y répérer des expressions authentiques de la foi. En effet, un nombre étonnant de mouvements religieux africains ont « pris avec eux » les recueils de cantiques des Églises-mères de mission dont ils se sont séparés. Je donne des exemples de ce phénomène dans mon livre, p. 25. On ne saurait bien sûr guère reprocher à des Églises d'emprunter du matériel liturgique à des sources extérieures (quoique les critères de sélection que ces emprunts impliquent pourraient faire l'objet d'une enquête intéressante). Néanmoins, si nous comptons pouvoir apprendre quelque chose sur l'expérience religieuse d'un mouvement grâce à une analyse de son répertoire hymnologique, nous devons savoir si les chants pris en considération ont pris naissance dans le

mouvement lui-même, ou s'ils reprennent des textes et mélodies de Wesley, Sankey, ou autres compositeurs.

[8] « sagesse », soit *nyandla* en dida, un mot qui peut signifier aussi « aphorisme » ou « proverbe ».

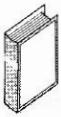
[9] Les volumes (n°s 1 à 4)ont été publiés en 1988 par la Société Internationale de Linguistique (S.I.L) à Abidjan, Côte d'Ivoire.

[10] Ma reconnaissance s'adresse tout particulièrement à Papa Beugré Kobli Alphonse, l'un des prédicateurs harristes à Yocoboué, dont l'amitié sincère et les efforts soutenus ont largement permis d'amener à chef ma vision initiale.

Traduit par Théo R. SCHNEIDER

Actuellement en Côte d'Ivoire, où il partage son temps entre un ministère au sein des Églises indépendantes et un enseignement dans divers instituts de formation supérieure, James R. KRABILL a présenté une thèse de doctorat sur l'hymnologie de l'Église Harriste chez les Dida (cf. recension en p. 73) à l'Université de Birmingham en 1989. Entre ses séjours en Côte d'Ivoire qui s'échelonnent depuis 1978, il a passé quelques années aux USA, où la *Mennonite Board of Missions* (Elkhart, Indiana) lui a confié un ministère auprès des 35-45 ans.

RECENSIONS



James R. KRABILL

The Hymnody of The Harrist Church Among the Dida of South-Central Ivory Coast (1913-1949). A Historical-Religious Study. (Hymnologie de l'Église Harriste chez les Dida du Centre sud de la Côte d'Ivoire (1913-1949. Etude historico-religieuse).

Francfort sur le M./Berne/New York & al. : Peter Lang (Etudes d'histoire interculturelle du christianisme), 1995, 608 p.

Lorsque le prophète William Wadé Harris quitta en 1913 son Libéria natal pour entreprendre une campagne d'évangélisation, devenue fameuse par la suite, dans tout le sud de la Côte d'Ivoire, il se trouva en présence d'une population qui n'avait jusqu'alors connu que des rapports superficiels avec le christianisme. On ne sait que fort peu de choses sur la vie interne du mouvement de masse, et notamment sur les premières années de son existence, que suscita la prédication du prophète. Les adeptes harristes ne produisirent malheureusement aucun matériel écrit ; en revanche, et sur les recommandations du prophète, ils composèrent un nombre important de chants sacrés pour les besoins liturgiques du mouvement. Ces hymnes, dont les premiers remontent aux années 1913 et suivantes, ont été transmis oralement jusqu'à aujourd'hui dans leur contexte liturgique, et cela pratiquement sans modification. Le but de la recherche de J. Krabill a consisté à analyser certains des cantiques les plus anciens produits par les Dida à partir de 1913 et jusqu'en 1949. Les Dida sont l'un des groupes ethniques – une douzaine environ – représentés dans l'Église harriste contemporaine au plan national.

La partie I de l'étude que présente J. Krabill examine l'origine des hymnes dida, leur importance dans différents domaines de la

recherche, ainsi que les sources principales et les méthodes utilisées pour l'enquête. La partie II situe les hymnes dans leur contexte historique et religieux et analyse l'influence du ministère de Harris sur les Dida, et les premières années du mouvement harriste dans ce territoire, années durant lesquelles les 257 cantiques les plus anciens ont vu le jour. Dans la partie III, l'auteur analyse les hymnes en question plus en détail, quant à leur composition et leur transmission, leur usage liturgique, leur forme et leur contenu. L'enquête se termine par une évaluation globale de la collection des hymnes dida, ainsi que par quelques propositions pour la poursuite éventuelle d'une recherche analogue.

Marcello de Carvalho Azevedo, s.j.,

A la croisée des chemins. La vie religieuse, consécration et mission

Bruxelles : Éd. Vie consacrée, 1995, 208 p.

Comment la vie consacrée peut-elle rencontrer ce qu'il y a de meilleur dans nos sociétés et nos cultures ? Peut-on voir, dans chacun des traits de son visage, de vraies chances d'actualité, de présence, d'action et d'influence ? Cette vision neuve, l'auteur nous l'offre pour le jubilé de sa vie religieuse. Il nous livre un recueil de travaux élaborés en des contrées très diverses au fil des années de son ministère. Si son observatoire de prédilection est l'Amérique latine, et plus particulièrement le Brésil, la vie religieuse européenne s'y trouve aussi interpellée.

Renonçant aux anecdotes comme aux constructions savantes, le Père Azevedo veut articuler les grandes questions qu'a dû affronter, après le Concile, la vie religieuse consacrée, apostolique et active. Les trois parties de l'ouvrage conduisent le lecteur de la vocation à la consécration, de la consécration à la mission en passant par la communauté, et de la mission à la spiritualité ; en résumé des fondements les plus originels aux conditions de l'avenir. La théologie et l'évolution post-conciliaire ont remis en question l'identité de la vie consacrée. Il devient désormais urgent de réfléchir à la vie consacrée et sa mission dans ses dimensions non seulement de participation à la vie trinitaire, au salut et à la libération, mais aussi d'inculturation de l'Évangile et de présence aux pauvres d'aujourd'hui.

Inge MEIER

Quand Dieu a parlé... au Nigéria

Une traductrice de la Bible raconte...

Editions A.T.B., 1995.

« Quand Dieu a parlé... » est un témoignage tout à fait original qui présente le travail de traduction de la Bible tel qu'il a été vécu au quotidien par une missionnaire suisse et son mari, Inge et Paul Meier. Sans jamais tomber dans l'ornière du rapport technique, le livre raconte de façon vivante les expériences faites en pays izi, au Nigéria, par ces deux membres de l'Association Wycliffe pour la Traduction de la Bible. A partir du choix du projet de traduction jusqu'à la dédicace du Nouveau Testament, le récit montre les relations qui se sont établies avec les habitants du village, la façon dont le travail s'est organisé avec les collaborateurs, les joies et les peines familiales, les rapports avec la mission et les Églises de la région... Apparaît également la foi qui anime ce couple, non pas la foi de héros, mais une foi confrontée à des situations inattendues. De fil en aiguille, sans que l'on s'en rende compte, on voit se dessiner les aspects insoupçonnés de la traduction. Tout est exprimé avec une parfaite franchise. Plus qu'une « histoire vraie », il s'agit là d'un document sur une pratique missionnaire – celle de l'Association Wycliffe – présentée au travers d'une expérience particulière. (O. RISNES)

NOUVELLES

Cameroun : Assassinat du Père Engelbert Mveng

Le 24 avril 1995, la nouvelle de l'assassinat du jésuite Engelbert Mveng - historien, théologien et sculpteur, poète, éducateur et secrétaire général de l'Association Œcuménique des Théologiens Africains - a profondément choqué les Églises chrétiennes du Cameroun. Respecté dans son pays et au delà en Afrique et de par le monde, le Père Mveng était connu pour son combat inlassable en vue de la réhabilitation de l'humanité africaine. Le départ forcé d'un de ses compagnons d'œuvre, le Père Jean-Marc Éla du Cameroun, à la suite de cet assassinat, se situe dans le même contexte de crise politique, sociale et économique, mal connue de l'opinion publique internationale. Avec cet assassinat, une limite a été dépassée dans la violence.

Une « petite CEVAA » est née au Proche-Orient

En octobre 1995, l'Action chrétienne en Orient s'est dotée d'une constitution qui fait d'elle la Communauté A.C.O. Cette Communauté lie trois Églises ou associations d'Églises orientales (l'Union des Églises évangéliques arméniennes au Proche-Orient, le Synode national évangélique de Syrie au Liban et le Synode des Églises évangéliques d'Iran) et trois organismes missionnaires ou départements d'Églises français, suisse et hollandais. A l'image de la CEVAA, les six partenaires partagent idées, informations et décision sur leur vie et leur témoignage. Ils encouragent l'échange de personnes, favorisent les visites mutuelles et soutiennent un programme commun de mission et de service. La Communauté a élu le pasteur Jacques Matthey (Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande) comme président et le pasteur Megrditch Karagœzian (Union des Églises évangéliques arméniennes au Proche-Orient) comme vice-président.

Colloque sur la traduction de la Bible (CRÉDIC/AFOM)

L'AFOM (Association Francophone Œcuménique de Missiologie) et le CRÉDIC (Centre de Recherches et d'Échanges sur la diffusion et l'Inculturation du Christianisme) organisent ensemble un deuxième colloque international sur la traduction de la Bible, du **vendredi 30 août au lundi 2 septembre 1996** à Francheville (Lyon). Renseignements auprès du secrétariat de l'AFOM, SME, Route de Lausanne 335, CH–1293 Bellevue (Suisse), ✆ 022/774.10.43, fax 774.23.52 (international +41-22/...).

IVe centenaire de la Faculté de théologie de Montpellier

La Faculté libre de théologie protestante de Montpellier est l'héritière de deux « académies » fondées à la fin du XVIe siècle : celle de Montpellier (vers 1596) et celle de Montauban (1598) qui fut l'un des trois grands centres de formation des pasteurs durant la période de l'Édit de Nantes. Cette petite académie protestante dut s'exiler en 1659 et en 1685, lors de la révocation de l'Édit de Nantes, elle fut fermée. Pendant la période du Désert, on envoya les étudiants se former au Refuge, au Séminaire de Lausanne. Une Faculté fut rétablie à Montauban en 1808, et transférée à Montpellier en 1919.

Le quatrième centenaire de la fondation de la Faculté est commémoré du 10 au 12 mai à Montpellier par des allocutions, une remise de doctorats *honoris causa*, des conférences, une exposition historique, un concert et un culte.

L'Institut Œcuménique de Bossey (Suisse) a 50 ans

Le 5 octobre 1946 Hendrik Kraemer, missiologue et œcuméniste hollandais, présentait la conférence inaugurale du premier cours de l'Institut œcuménique sur le thème : « L'Église chrétienne dans la crise mondiale ». Cette date a été choisie pour organiser cette année une journée d'action de grâce et de célébration jubilaire pour les cinquante années de ministère de Bossey au service de la formation de milliers de responsables dans le monde entier.

Cette journée conclura une série de séminaires consacrés soit à la formation œcuménique, soit à la notion même de jubilé, si importante à l'aube du 3ème millénaire. Sur ce dernier sujet, il y aura, du 19 au 23 mai, un symposium judéo-chrétien qui

rassemblera des économistes, des écologistes, des théologiens et des philosophes sur la manière dont l'admirable programme sabbatique de Lévitique 25 a été appliqué et interprété dans leurs diverses traditions et dont il serait possible de le concrétiser dans la situation de crise d'aujourd'hui.

Au lendemain de la 2ème Guerre mondiale, le premier directeur et théologien laïc H. Kraemer, auteur d'une *Théologie du Laïcat*, ainsi que sa collègue bibliste Suzanne de Dietrich, jouèrent un rôle de pionniers dans la formation des laïcs. Aussi du 2 au 21 juin, un cours de formation sera exclusivement réservé à des animateurs laïcs d'Églises et de mouvements chrétiens.

Enfin, du 28 juillet au 2 août, un colloque sera dédié à la mémoire d'un autre directeur de Bossey, Nikos Nissiotis, décédé accidentellement il y a dix ans. Il réunira des personnes, dont nombre d'anciens étudiants, de diverses origines confessionnelles et ethniques, qui évalueront ensemble les résultats concrets de 50 ans de formation œcuménique et tenteront d'en tirer des lignes directrices pour l'avenir.

Une riche documentation est en voie de publication. (Jacques NICOLE, dir.)

La missiologie s'enrichit d'un nouveau périodique

Les cahiers occasionnels *Le Fait Missionnaire. Histoire et Héritages – Approche Pluridisciplinaire*, qui ont paru pour la première fois en 1995, ont pour objectif de faire connaître des travaux universitaires dont le dénominateur commun est de s'intéresser au fait missionnaire dans toute sa complexité. Thème symboliquement et affectivement chargé, le phénomène missionnaire souffre d'un déficit d'intérêt dans le large champ des sciences humaines. Aussi l'existence de lieux où la recherche puisse se renouveler, en particulier au niveau de la méthode, est nécessaire. En effet, le fait missionnaire exige, de par sa complexité, le recours à des disciplines aussi variées que la sociologie, l'anthropologie, l'histoire, l'économie, la science politique et la théologie.

Les cahiers paraissent à intervalles irréguliers. Les articles sont publiés en français, anglais ou allemand (Le Fait Missionnaire, c/o Prof. K. BLASER, BFSH 2, Université de Lausanne, CH-1015 Lausanne, Suisse).

Personalia

† **Jean-Daniel GYGER (1954-1995)**

Le 8 avril 1995, lorsque nous nous rendions chez Jean-Daniel GYGER, l'administrateur de la revue *Perspectives Missionnaires* pendant huit ans, pour que Christiane Heiniger recueille ses instructions concernant la trésorerie et les abonnements, nous ne savions pas que nous revoyions notre ami pour la dernière fois. Ce jour-là nous avons rencontré ce regard clair et bienveillant qui laisse entrevoir une personne qui a dû se confronter aux questions de la fin et que ce face-à-face a rendu encore plus présent à la vie et aux autres. Environ un mois plus tard, Jean-Daniel décédait assez subitement.

Ce fut notre privilège, depuis 1987, de collaborer avec cet ami dont la joie de servir était communicative. Si nous sommes reconnaissants pour l'ad-ministra-tion que Jean-Daniel a assurée avec efficacité et fidélité, nous partageons aussi le deuil de son épouse et de ses jeunes enfants privés prématurément de celui qu'ils aimaient.

Deux fondateurs passent le relai

Au cours de l'année 1995, l'équipe de rédaction a pris congé des plus anciens de ses membres. Après 14 années aux côtés des Églises d'Afrique centrale, notamment au Tchad, **Jacques BAUMANN** a poursuivi son engagement dans la Mission, entre autres en enseignant à l'École biblique mennonite européenne du Bienenberg et en participant, dès ses débuts, à la rédaction de la revue *Perspectives Missionnaires*. Il a enrichi l'équipe de son sens de la précision dans la rédaction des articles et de la concision dans celle des procès verbaux, de sa persévérance face aux grains et de sa modération dans les débats, sans oublier la sagesse de ses avis et la modestie qui habille tous ses actes. Bien qu'il ait exprimé le désir de se retirer depuis environ deux ans, J. Baumann n'a pas hésité à accompagner le projet de nouvelles structures jusqu'à son aboutissement. Merci Jacques pour ces années de collaboration et de compagnonnage.

A travers son parcours personnel dans la mission, tant à titre d'envoyé qu'à celui de secrétaire général de la Mission biblique en Côte d'Ivoire, **Jules H. VARIDEL** a vu la nécessité d'une réflexion qui précède, sous-tende et poursuive l'action. Avec quelques amis et collègues animés des mêmes préoccupations, il a créé la revue *Perspectives Missionnaires*. Pendant treize ans, il en a été le Secrétaire de rédaction attentif à la réflexion qui se mène du Département de Missiologie de la Faculté de Théologie de Pretoria avec sa revue *Missionalia* à celle que poursuit la revue *Mission Focus* dans la tradition mennonite à Elkhart (Indiana) en passant par les treize sociétés de mission catholiques qui s'expriment à travers *Spiritus*, pour ne donner que quelques exemples. Il a aussi pris le temps de visiter de nombreux lieux – d'Haïti à l'Inde en passant par l'Afrique francophone, Madagascar et la France – où l'Église vit le témoignage chrétien de manières très diverses. Avec l'équipe de rédaction, il a su préparer des nouvelles structures qui permettent à la revue de s'adapter au contexte évolutif dans lequel elle tente de s'inscrire. Au cours de l'an dernier J. Varidel a vu dans la vie post-professionnelle qui s'annonce pour lui, le temps de se retirer aussi de l'équipe de la revue. Nous lui sommes reconnaissants pour la vision qu'il a su mettre en œuvre, pour l'engagement personnel qui a permis à trente numéros de voir le jour et pour la passion qu'il a communiquée.