PERSPECTIVES MISSIONNAIRES 34 1997/2

Sommaire

Éditorial
Jacques MATTHEY 3

L'envoi des disciples en Matthieu 9: 35-11: 1
Élian CUVILLIER 7

Aux origines de la missiologie: Gustav Warneck
Marc SPINDLER 23

Cinquantenaire de l'Institut œcuménique de Bossey: cours public de la Faculté de théologie de Genève
Le christianisme devient-il une religion non-occidentale?

— **L'Institut œcuménique de Bossey (1946-1996).**
Hans-Ruedi WEBER 35

— **L'Afrique, une chance pour le christianisme mondial**
Kä MANA 45

— **La mission: mondialisation ou contextualisation du christianisme**
Jean-François ZORN 59

— **Élargissement de l'espace de l'Évangile et nouveaux visages du christianisme**
— Jean COMBY 71

— **Désapprendre pour apprendre. Vers une formation théologique œcuménique**
Jacques NICOLE 87

— **Les proches et les lointains. Notre responsabilité à l'égard des Églises du Tiers monde**
Henry MOTTU 103

Recensions 119

Sommaires 123

Brèves 125

Éditorial

Jacques MATTHEY

L'équipe de rédaction de *Perspectives missionnaires* a trois raisons au moins de se réjouir de la parution du présent numéro de la revue. Tout d'abord — et vous l'aurez immédiatement remarqué — elle se présente sous une nouvelle couverture qui garde le dynamisme de l'ancienne sans en avoir les angles: les perspectives du témoignage chrétien sont nombreuses, certaines plus floues que d'autres. Dans chaque numéro, nous en ferons ressortir l'une ou l'autre, en dialogue avec les différents milieux que nous représentons. Nous souhaitons le faire sans figer les opinions ou les théologies, en contribuant à un débat qui nous semble devoir rester ouvert.

Les milieux protestants qui soutiennent cette modeste entreprise de réflexion s'élargissent, et c'est une deuxième raison de satisfaction. Les institutions qui constituent la plate-forme de la revue sans nécessairement s'identifier à toutes les opinions qui y sont exprimées sont maintenant au nombre de cinq: le Comité français du Mouvement de Lausanne, la Commission Luthérienne des Relations avec les Églises Outre-Mer (COLUREOM), le DM — Échange et mission (Département missionnaire romand), le Service protestant de mission — DÉFAP, le Service missionnaire évangélique. L'originalité de *PM* tient à son enracinement dans divers réseaux du protestantisme engagé dans la mission, comme à son ouverture à la réflexion qui se fait également dans les cercles catholiques et les milieux œcuméniques.

Une troisième raison de satisfaction — et non la moindre — est l'occasion qui a été offerte à *PM* de publier les conférences présentées lors du Cours public tenu à la faculté de théologie de Genève à l'occasion du 50e anniversaire de l'Institut universitaire œcuménique de Bossey à la fin 1996[1]. Grâce à ces contributions d'éminents professeurs et missiologues, ce numéro introduit à l'un des problèmes majeurs auquel est confronté le christianisme — et donc la mission — à la fin de ce siècle: la relation entre l'inculturation ou la contextualisation du christianisme et son caractère universel.

Par l'action du Saint Esprit et l'engagement humain, la foi chrétienne a pris racine dans de multiples contextes et cultures au fil de l'histoire. En cette fin de siècle, on ne peut que s'émerveiller devant la diversité et la richesse culturelles rencontrées au sein de l'Église universelle, toutes confessions confondues. Encore faut-il en prendre réellement acte et en percevoir l'enjeu. Cela ne se fait pas automatiquement, ni dans les Églises, ni d'ailleurs dans les facultés. L'existence de nombreuses «inculturations» de la foi chrétienne pose en effet problème aux fidèles comme aux professeurs quand les principes de la foi, de l'éthique, de la spiritualité — voire de la manière de faire des études — semblent par trop éloignés des leurs. Pasteurs, autorités ecclésiastiques, laïcs, professeurs d'universités — hommes et femmes — ont trop souvent tendance à considérer d'autres formes de christianisme — ou de cursus d'études de théologie — comme moins authentiques et dignes de respect que les leurs. Le problème est particulièrement aigu quand des personnes et Églises de traditions à forte charpente dogmatique examinent des spiritualités s'exprimant hors des catégories classiques comme celles des premiers siècles ou de la Réforme.

Les chrétiens par contre qui revendiquent une grande liberté d'interprétation de l'Évangile en fonction des divers contextes sociaux, culturels ou religieux, ont, eux, tendance à sous-estimer la nécessité œcuménique de références communes minimales en matière de théologie, d'éthique ou de vie ecclésiale. Selon 1 Corinthiens 12:3, la foi en Christ est le critère indispensable et suffisant pour la reconnaissance mutuelle entre chrétiens. Dans les débats actuels, on s'attend souvent, en plus, à une fidélité à l'expression de la foi trinitaire telle qu'elle apparaît dans les décisions des premiers conciles. Or, ces confessions de foi des premiers siècles sont fortement marquées par une terminologie et une logique de l'époque. Ce langage-là doit-il rester le seul déterminant pour définir un «centre» de ralliement pour toute l'Église universelle, également dans le deuxième millénaire?

La réflexion missiologique et œcuménique n'échappera pas non plus au débat sur les «frontières», c'est-à-dire sur les «limites» de la diversité en matière de formulation de foi, d'éthique et d'ecclésiologie. Les premiers chrétiens déjà y étaient confrontés, quand ils tentaient de régler les relations entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens, par exemple lors de la première conférence œcuménique mondiale à Jérusalem (cf. Actes 15 et Galates 2).

Les critères de reconnaissance mutuelle — non pas entre confessions chrétiennes, mais entre Églises de cultures différentes — ne peuvent être imposés de manière autoritaire par un centre, qu'il soit à Genève, Rome ou Pasadena. La communion — faite d'unité dans la diversité — entre Églises et chrétiens de cultures diverses et théologies divergentes, surgira de l'écoute mutuelle entre partenaires égaux, en dialogue avec la Bible et l'Esprit.

L'Institut de Bossey est un lieu mis à part pour de telles rencontres. En ce sens, c'est un laboratoire essentiel à l'Église universelle. Bossey fournit un modèle possible d'élaboration d'herméneutique interculturelle. Un «concile» ou «synode» mondial en miniature, permettant de s'exercer à l'élaboration communautaire des perspectives missionnaires pour le XXI[e] siècle. Le souhait de *PM* est que puissent se multiplier par la grâce de Dieu des cellules d'Église universelle du type de Bossey, et cela partout dans le monde.

Note

[1] Organisé dans le cadre de la chaire de théologie pratique par le Professeur Henry Mottu.

Pasteur, J. MATTHEY est actuellement Secrétaire général du DM — Échange et Mission (Département Missionnaire Romand). Il est l'auteur de deux ouvrages aux Éditions du Moulin: *Et pourtant la mission* (1985) et *Non chrétiens mes frères* (1991).

L'envoi des disciples en Matthieu 9: 35-11:1
Construire, déconstruire et reconstruire la mission

Élian Cuvillier

Sous l'influence de la «nouvelle critique littéraire»[1], l'exégèse du Nouveau Testament vit une période de mutation dont on mesure encore mal l'ampleur et les conséquences. C'est en particulier la narratologie, dont l'impact sur les sciences bibliques est un fait aujourd'hui avéré[2], qui oriente les travaux de nombreux exégètes, les conduisant à reconsidérer la façon dont ils abordent le texte biblique.

Née en dehors du champ de l'exégèse biblique, la narratologie se développe d'abord dans le sillage du structuralisme. À la fin des années 70, avec les travaux de Gérard Genette, Umberto Eco et Paul Ricœur s'opère un changement de perspective: «la narratologie passe de la seule description des faits de structure à la prise en compte de la communication»[3]. Émerge alors ce qu'il convient d'appeler la narratologie contemporaine, indépendante du structuralisme. «La narratologie contemporaine replace le discours narratif dans une stratégie de communication. Le producteur du récit structure son texte en fonction d'effets qu'il cherche à produire chez l'interprétant».[4]

Dans le domaine des sciences bibliques, ce nouveau paradigme de lecture se développe, autour des années 80, dans l'exégèse américaine, séduite sans doute par l'aspect pragmatique de la méthode et par les possibilités nouvelles qu'elle offre dans la lecture de textes maintes fois analysés. Ce qui est en jeu cependant n'est pas uniquement une nouvelle technique exégétique mais surtout peut-être une nouvelle approche des théologies qui se donnent à connaître dans les différentes narrations bibliques. «Si le sens se construit peu à peu au gré d'un scénario argumentatif ou narratif, s'il n'est pas enfermé dans un énoncé ou dans une sorte d'idée abstraite qu'il faudrait dépouiller de son vêtement linguistique, alors il s'avère que la théologie des textes n'est pas dissociable de la façon dont ils sont écrits. [...] L'originalité d'une théologie narrative ne se décèle pas autrement que dans sa mise en histoire.»[5] À cette élaboration d'une «théologie narrative», le

lecteur participe dans une collaboration active avec l'auteur. En effet, le récit convoque, construit et déplace un lecteur qui contribue, par ce qu'il est et ce qu'il apporte, à l'élaboration du sens. Le récit est ainsi le lieu où émerge, dans l'acte de lecture, une ou des propositions de sens par rapport auquel chacun est invité à se situer. La théologie naît, en quelque sorte, de la rencontre avec le texte.

On constate ainsi que l'intérêt des exégètes se déplace de la question de l'auteur ou des sources (critique historique) à la question, non pas seulement du texte (structuralisme), mais de la place et du rôle du lecteur (narratologie): comment le texte prévoit-il et construit-il son destinataire? Quel effet le discours exerce-t-il sur les lecteurs? Autant de questions que se posent désormais les exégètes. À cet égard, les travaux d'Umberto Eco constituent un apport non négligeable pour l'étude du rôle du lecteur dans l'acte de lecture. Dans son ouvrage *Lector in Fabula*[6], celui-ci s'intéresse à la coopération interprétative qui s'instaure entre le lecteur et le texte. Pour le linguiste italien, elle se développe selon deux axes:

1. Eco constate d'abord que l'auteur d'un texte suppose la collaboration de son lecteur: «Le texte est donc un tissu d'espaces blancs, d'interstices à remplir, et celui qui l'a émis prévoyait qu'il seraient remplis et les a laissés en blanc. [...] Un texte est un mécanisme paresseux (ou économique) qui vit sur la plus-value de sens qui y est introduite par le destinataire.»[7] Ainsi, l'auteur suppose le lecteur capable de participer à l'élaboration du sens de son texte.

2. Si le texte se laisse travailler par son lecteur, l'auteur va cependant faire en sorte que ce même lecteur soit «capable de coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont lui [...] le pensait et capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agit génératívement»[8]. Ainsi, non seulement l'auteur suppose la compétence du lecteur, mais en même temps il la construit. Prévoir son lecteur «ne signifie pas uniquement "espérer" qu'il existe, cela signifie aussi agir sur le texte de façon à le construire»[9].

Nous souhaiterions illustrer cette nouvelle donne de l'exégèse néotestamentaire, et le renouvellement dans l'interprétation des textes bibliques qu'elle offre, sur un texte souvent travaillé en missiologie: le récit d'envoi de Matthieu 10[10]. C'est le cadre théorique mis en place par Eco[11] qui guidera notre lecture: comment l'évan-

géliste construit-il la compétence de son lecteur et comment l'invite-t-il à participer à l'interprétation (et peut-être aussi à la mise en acte) du récit? Notre enquête sera conduite en quatre temps:

1. Après avoir resitué le récit dans son contexte, nous montrerons comment se construit une lecture «naïve» du texte qui en élabore une interprétation cohérente, en harmonie avec la compréhension habituelle de la mission chrétienne.

2. Nous nous attacherons ensuite à une lecture «critique» du texte matthéen qui mettra en lumière un certain nombre d'incohérences de la narration (sans doute voulues par le narrateur) non enregistrées par la lecture naïve. L'exigence de la lecture critique conduira à «déconstruire» les acquis de la lecture naïve et de ses *a priori*.

3. Dans un troisième temps, nous nous intéresserons à la façon dont le narrateur met en place une reconstruction possible de son récit et donc une compréhension différente de celle initialement mise en place par le lecteur.

4. Au bout du compte, nous montrerons comment le narrateur invite le lecteur à trouver place dans le monde construit par le récit, et ainsi à devenir acteur d'une histoire qui peut alors devenir la sienne.

1. Première lecture: ou quand le lecteur élabore sa compréhension du récit

Ce que nous avons appelé une lecture «naïve» de l'enseignement du Jésus matthéen, n'est pas à comprendre ici de façon ironique ou méprisante. Cette lecture désigne en effet tout simplement une large partie de la réception ecclésiale, bientôt deux fois millénaire, du texte biblique. Cette lecture suppose deux préalables: que les lecteurs se situent à l'intérieur de la communauté croyante (qu'il s'agisse de la communauté matthéenne historique ou des communautés chrétiennes ultérieures) et qu'ils fondent leur interprétation du récit dans une histoire du salut comprise comme succession de périodes historiques assez précisément identifiables. C'est de cette lecture dont nous allons tenter de rendre compte maintenant.

Le récit d'envoi en mission se présente, chez Matthieu, comme le second «discours» de Jésus[12]. L'évangéliste le constitue en rassemblant des traditions diverses que l'on retrouve dans les

évangiles de Marc et de Luc à des endroits différents[13]. Ainsi, par rapport à Marc, la mise en scène de Matthieu est profondément différente: ni le récit de la mort de Jean Baptiste (Mt 14:1-12), ni le récit de la multiplication des pains (Mt 14:13-21) ne sont reliés au récit d'envoi en mission comme c'est le cas dans le second évangile (cf. Mc 6:7-44). En fait, un regard sur l'ensemble du premier évangile fait apparaître le souci didactique propre à Matthieu: l'alternance de morceaux narratifs et de discours met en évidence l'importance de l'enseignement de Jésus. Pour comprendre la logique matthéenne, il faut remonter jusqu'à 4:18-25, qui nous donne en quelque sorte le programme narratif jusqu'à la fin du chapitre 10:

A – 4: 18-22 vocation des disciples: ils seront pêcheurs d'hommes
B – 4: 23-25 annonce de l'activité de Jésus auprès de son peuple:
1. Prédicateur (4: 23a)
2. Guérisseur (4: 23b-25)
B' – 5: 1-9: 34 Jésus accomplit effectivement ce qui était annoncé de lui:
1. Il enseigne (Sermon sur la Montagne: ch. 5 — 7)
2. Il guérit (Récits de miracles: ch. 8 — 9:34)
A' – Mt 9: 35-11: 1 Les Douze choisis et envoyés (discours missionnaire):
1. Pour prêcher (cf. 10:7)
2. Pour guérir (cf. 10:8)

Le «discours missionnaire» est l'occasion pour Matthieu de développer, selon son habitude, un véritable enseignement de Jésus. Cet enseignement de Jésus est articulé de la façon suivante:

9: 35-10: 4 Jésus est ému par les foules et appelle les Douze pour la mission
10: 5-15 envoi contenu et modalités de la mission
10: 16-42 la condition du disciple/missionnaire: épreuve et confiance
11: 1 conclusion

Partant de cette reconstruction du scénario évangélique, et sur la base des deux préalables indiqués plus haut, l'interprétation du «discours missionnaire» peut se construire comme suit[14]:

— Ce qui est raconté en Mt 9:35-11: 1 concerne la période prépascale, celle du ministère de Jésus en Galilée. Confronté à la pauvreté spirituelle et à l'égarement de la grande majorité du peuple (9:36), Jésus se comprend comme l'envoyé eschatologique de Dieu auprès d'Israël.

— Il se choisit alors Douze apôtres (10 : 1-14) qu'il envoie relayer son annonce de la venue du Règne de Dieu (v. 7) : les signes en sont la guérison de toutes les maladies et infirmités du peuple, l'expulsion des démons (v. 8). Le destinataire de la mission est uniquement le peuple d'Israël (v. 5b-6).

— Quant aux modalités pratiques de cette mission, elles sont adaptées à l'urgence du moment (v. 8b) : Dieu pourvoira aux besoins des Douze, car l'ouvrier mérite sa nourriture. De l'accueil ou de refus des missionnaires dépendra l'envoi ou non de la paix sur les contrées visitées (v. 13).

— La mission confiée aux Douze n'est pas synonyme de facilité. La situation dans laquelle ils vont se trouver est en effet une situation d'épreuve (v. 17-42). En cela les Douze sont comme leur Maître (v. 23-25). Mais, ceux qui les accueilleront, accueilleront à travers eux, non seulement Jésus, mais le Dieu d'Israël qui l'a envoyé (v. 40-42).

Interprété dans la perspective linéaire de l'histoire du salut, se met ainsi en place une interprétation du texte qui, finalement, ne concerne pas directement le lecteur : le « discours missionnaire » décrit une mission pré-pascale par laquelle Jésus a espéré convertir Israël. Pour cela il a envoyé les Douze vers le peuple. À situation particulière, modalités particulières : cette mission des temps primordiaux se caractérise par le pouvoir surnaturel conféré au groupe privilégié des Douze.

Au moment où il lit ce texte, le lecteur sait cependant que cette mission a été, à quelques exceptions près, un échec : Jésus a été refusé par son peuple, et la destruction de Jérusalem (cf. Mt 23 : 37-38) est le signe du jugement de Dieu sur Israël. Désormais le Ressuscité envoie les disciples vers toutes les nations (Mt 28 : 16-20).

2. Seconde lecture : déconstruire les compétences du lecteur naïf

Une lecture plus attentive du discours matthéen sur la mission oblige cependant le lecteur dont l'esprit critique reste en éveil à questionner la lecture traditionnelle : ce discours missionnaire soulève en effet un certain nombre de problèmes quant à sa propre cohérence :

– Qui part en Mission, Jésus ou les Douze ? La question peut surprendre. Du strict point de vue de la logique narrative, elle se

justifie pourtant : en effet, si le Jésus matthéen envoie bien ses disciples (v. 5), il est permis de douter de leur départ effectif, jamais mentionné dans le récit (cf. par contraste Mc 6:12 : «ils partirent»), pas plus d'ailleurs que leur retour (même s'ils sont bien présents avec Jésus dès le chapitre 12)! Par contre, dès la fin du discours missionnaire, c'est Jésus lui-même qui «part de là pour enseigner et prêcher».

— Vers qui doivent aller les Douze, les païens ou Israël? Certes, le récit semble circonscrire la mission à Israël (v. 5-6) ; pourtant, dans la suite, la mission semble s'élargir aussi aux païens (cf. v. 18). Par ailleurs, auparavant dans l'évangile de Matthieu, au moins deux épisodes (sans compter le récit de la visite des Mages en 2:1-12) s'inscrivent en faux contre cette interdiction d'aller vers les païens : le récit de la guérison du serviteur du centurion romain (Mt 8:5-13) et le récit de la guérison des démoniaques du territoire des Gadaréniens (Mt 8:28-34).

— Quels disciples sont concernés par le discours de Jésus : les Douze ou un groupe plus large? Certes, au début du discours, ce sont bien les Apôtres que Jésus envoie. La suite du discours semble pourtant viser l'ensemble des disciples. En effet, la situation décrite, en particulier à partir du v. 17, n'a pu, historiquement, être celle des Douze avant Pâques : aucun des Douze, du vivant de Jésus, n'a été livré aux tribunaux païens et, sauf peut-être aux derniers jours de Jésus à Jérusalem, les autorités juives n'ont jamais voulu les faire périr.

— Un autre problème est soulevé par le v. 23b («En vérité je vous le déclare, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme»). De quelque manière que l'on interprète ce verset difficile, la reconstitution traditionnelle qui fait du discours missionnaire la présentation d'un événement du passé se trouve mise en défaut : ce qui est décrit en Mt 10 recèle quelque chose d'inachevé qui concerne donc encore le présent du lecteur!

— Une dernière difficulté du récit : la proclamation de la Bonne Nouvelle est-elle synonyme de paix (comme semble le suggérer le début du discours, cf. v. 11-13) ou de guerre (comme semble le suggérer la fin du discours, cf. v. 34-36)? Dans le même ordre d'idée, la mission est-elle envisagée sous l'angle du succès (comme semble le suggérer le début) ou de l'échec (comme semble le suggérer la fin du discours)?

Que ces contradictions soient le fait d'un rassemblement hétéroclite de sources diverses ou pas[15], elles empêchent de rendre totalement plausible et parfaitement logique le film des événements tel que reconstruit par le lecteur «naïf». La reconstitution proposée précédemment, si elle construit un scénario cohérent expliquant les diverses étapes qui ont conduit à la situation actuelle (mission pré-pascale vers Israël, endurcissement d'Israël, ouverture aux païens) semble ne pas pouvoir prendre totalement appui sur le texte matthéen lui-même, ni donc en rendre compte.

On arrive alors à ce résultat pour le moins paradoxal: la narration matthéenne est au service d'une représentation de l'histoire qui ne correspond pas à ce que le texte met en scène! Pour le dire autrement, la représentation de l'histoire du salut que les lectures chrétiennes de l'évangile développent depuis bientôt 2000 ans se fait au détriment du texte lui-même qui ne représente pas les événements de façon aussi linéaire.

Il faut donc le reconnaître, si le lecteur «naïf» trouve dans le récit évangélique ce dont il a besoin pour se construire son histoire, le lecteur critique (qui heureusement peut être le même) est obligé de convenir que ce même récit évangélique déconstruit l'édifice patiemment élaboré: l'histoire n'est jamais telle qu'on se l'imagine!

3. Troisième lecture: reconstruire une compétence possible du lecteur

Nous proposons de reprendre la lecture en tentant de rendre compte des difficultés inhérentes au récit lui-même. La question qui guidera notre lecture sera la suivante: quelle compétence du lecteur ce chapitre veut-il construire si son but n'est pas de lui fournir un savoir objectif sur une période révolue, constitutive de l'histoire du salut?

Pour mener à bien ce travail, nous structurerons notre lecture du chapitre autour des trois formules solennelles des v. 15, 23 et 42 («En vérité je vous le dis»), considérées ici comme conclusions des trois moments du discours missionnaire du Jésus matthéen.

1. v. 1-15: la mission des temps fondateurs

Le choix et l'envoi des Douze en mission sont étroitement liés, chez Matthieu, à l'activité de Jésus en Galilée et au constat qu'il

fait de l'égarement du peuple d'Israël (9:35-38): l'un (choix et envoi des Douze) ne se comprend pas sans l'autre (constat de l'égarement d'Israël). La toute première mission appartient donc bien au temps du Jésus terrestre: il s'agit de l'envoi vers Israël des Douze, annonçant la venue du Règne de Dieu et le manifestant par des signes avant-coureurs. C'est le temps fondateur qui est représenté dans ces quinze premiers versets: les Apôtres sont envoyés vers le peuple de Dieu; ils reçoivent l'autorité sur les démons; ils prêchent le règne de Dieu et assurent la guérison de tous. Leur confiance doit être totale: Dieu pourvoira au toit et au couvert. Leur dignité de missionnaire est essentielle et le refus n'est envisagé que sous l'angle du risque encouru pour les réfractaires. La déclaration finale le confirme: au jugement les comptes vont se régler pour les villes réfractaires d'Israël (v. 15)!

Cette première partie du discours matthéen sur la mission des Douze explique comment la construction de l'histoire du salut a pu s'élaborer dans la communauté matthéenne et dans la suite des siècles. Notre hypothèse est que le narrateur a prévu une telle lecture et l'a même mise en place en fournissant à ses lecteurs les informations qu'ils attendaient et qu'ils ont su articuler de la façon qui convenait. D'une certaine manière, Mt 10:1-15 constitue un «piège-textuel»[16] conduisant le lecteur à ne plus être attentif au recadrage que constitue la suite du récit mais, au contraire, à tout interpréter au prisme des premiers versets du discours et de sa propre perception de la réalité. Or, nous allons maintenant le constater, quelque chose se passe entre le v. 15 et le v. 16 qui fait basculer le récit en élargissant son horizon de façon irréversible.

2. v. 16-23: la mission des temps d'épreuves

On assiste en effet, entre le v. 15 et le v. 16, à un changement de registre. Il se constate sur plusieurs plans:

— Les Douze passent du statut d'ouvriers dans le champ divin (9:38 et 10: 10), à celui de brebis au milieu de loups (v. 16);

— Dans le même temps, leur condition est foncièrement fragilisée: aux v. 14-15, le refus d'accueillir le missionnaire n'était qu'une possibilité parmi d'autres, envisagée d'ailleurs sous l'angle du jugement à l'encontre de la ville incrédule. Dans les v. 16-23, le refus est la règle générale et il prend la forme d'une

arrestation des disciples («vous serez livrés»). On est passé d'une fin de non-recevoir à une opposition violente.

— La situation semble plus catastrophique, marquée par un certain tragique: les liens familiaux se désagrègent (v. 21), les disciples subissent la haine de tous (v. 22), seule la fuite est salutaire (v. 23a). La Parousie est d'ailleurs imminente (v. 23b).

– Si la confiance est toujours de mise, ainsi que le témoignage (dans lequel désormais les païens sont concernés, cf. v. 18), la présence de l'Esprit du Père accompagne les disciples dans l'épreuve et parle à leur place (v. 20).

Quel est l'effet sur le lecteur de ce changement radical de ton? Il nous paraît résider dans un rapprochement entre le monde du récit et le monde du lecteur. Il ne s'agit plus ici de décrire une mission des temps primordiaux, quelque peu mythique et idéalisée. Ce qui est décrit ici peut ressembler, en tout point, à ce que vit le chrétien de la communauté matthéenne (la situation présentée est, on l'a dit, clairement post-pascale). Le lecteur se sent impliqué dans une histoire qui n'est pas simplement celle du passé, mais aussi celle qu'il vit dans le quotidien de son existence de témoin.

3. v. 24-42: la mission relue à la lumière de la christologie

Par rapport à ce qui précède, cette dernière partie du discours construit deux écarts importants:

— L'ambiance générale n'est plus à l'urgence puisque la récompense (v. 42) est envisagée en dehors de toute référence au jugement dernier (v. 15) ou à la venue du Fils de l'homme (v. 23): on se situe dans la perspective de la durée.

— Jusque là, le texte fonctionnait largement en dehors de la christologie: Jésus était seulement celui qui envoyait les disciples (v. 5 et 16) et, éventuellement, celui que l'on attendait (v. 23). La perspective change à partir du v. 24: c'est la relation maître/disciple qui est désormais envisagée. Le disciple est à l'image du Christ: il est rejeté parce que le Christ a été rejeté. Cette réflexion christologique (évidemment post-pascale) produit une problématisation et donc une relecture de la mission présentée dans les v. 1-15 sur deux plans:

a. Le rejet de l'Évangile est expliqué théologiquement: le Christ est objet de scandale. Il revendique tout l'être humain et il provoque donc la haine et la discorde. La haine que s'attirent les

disciples n'est ainsi pas le simple fait du hasard ou de la méchanceté des hommes mais la séparation qu'opère l'Évangile : il faut abandonner ses sécurités et ses certitudes pour suivre le Christ, et cela est un objet de scandale pour les hommes de tous les temps, juifs comme païens (cf. v. 34-38). Le v. 38 (littéralement : «Quiconque ne prend pas sa croix et vient derrière moi n'est pas digne de moi») indique d'ailleurs que cette radicalité questionne aussi les disciples dès lors qu'ils envisagent une suivance ne remettant pas fondamentalement en cause la confiance qu'ils ont en leur propre capacité (c'est ainsi que l'on peut interpréter le refus de porter sa croix).

b. Le statut du disciple est modifié : il devient un «petit» et sa mission n'est pas de donner quelque chose mais d'être accueilli par les autres (v. 40-42). On renverse la perspective : de celui qui apporte (la guérison, l'annonce du Règne, la paix...) le disciple devient celui qui est en situation de manque et qui reçoit (l'accueil, le verre d'eau...). Qualifiés de «petits», les disciples reçoivent cependant une dignité égale à celle des justes et des prophètes, figures éminentes de la tradition juive : leur «petitesse» devient ainsi leur lettre de noblesse !

Quel est l'effet sur le lecteur de cette identification du disciple au «petit» ? Pour tenter de le comprendre, il faut reprendre ici un certain nombre d'informations sur les disciples que le narrateur a données depuis le début de son récit et qui se trouvent résumées sous cette appellation :

— L'appel des premiers disciples, les pêcheurs Pierre-André Jacques et Jean en Mt 4 : 18-21, confirme les origines humbles (socialement sinon matériellement) de ceux à qui les mystères du Royaume vont être confiés (13 : 10-11) et qui entendront et verront bientôt des choses que beaucoup de justes et de prophètes ont espéré voir et entendre (Mt 13 : 16-17). Les disciples sont des «petits» au sens vétérotestamentaire : l'appel de Dieu est pour eux une exaltation.

— Ces disciples sont également caractérisés, en Mt 8 : 26, comme «petits croyants» (*oligopistoi*). Par la suite, ce qualificatif se répétera à deux reprises (Mt 14 : 31 et 16 : 8). Ils sont «petits» par leur incapacité à suivre Jésus dans une confiance totale.

— Enfin, il faut mentionner, au cœur même de la liste des Douze qui, chez Matthieu, inaugure le discours missionnaire (Mt 10 : 1-4), l'effet de sens produit par le rappel du v. 3 («Matthieu le collecteur

d'impôt») et l'annonce du v. 4 («Judas Iscarioth, celui-là même qui le livra). Le rappel de la profession de Matthieu renvoie à l'épisode du repas de Jésus avec les pécheurs et les collecteurs d'impôts (Mt 9:9-13) et confirme, n'en déplaise aux pharisiens, la solidarité de Jésus avec ceux qui sont exclus de l'alliance: Matthieu le disciple est l'un de ces pécheurs que Jésus est venu appeler (cf. 9: 13). La mention concernant Judas annonce que, dès les origines, la trahison est présente au cœur même du groupe des disciples.

Matthieu et Judas, sans oublier, plus tard dans le récit, Pierre à la «petite foi» (14:31), Jacques et Jean tiraillés par la question de la prééminence (Mt 20:20-23) et l'ensemble des disciples qui fuira dans le jardin des Oliviers (Mt 26:56), tous constituent les missionnaires envoyés à Israël... Ces petits-là ont la dignité des justes et des prophètes! Ainsi narrativement construite par ce qui précède, l'allusion au disciple-missionnaire comme petit en 10:42 prépare la déclaration centrale de 11:25-27: c'est bien, au sens métaphorique, les «petits enfants» (*népioi*) parmi lesquels prennent place «les pécheurs et les malades (9: 12-13), les petits (Mt 10: 42), les brebis sans berger (9: 36) [...] que Dieu choisit pour accueillir sa révélation»[17].

Mt propose ainsi une compréhension originale de la vocation du disciple: être missionnaire, ce n'est pas seulement apporter quelque chose, mais être accueilli dans sa petitesse. Et cette figure ne concerne pas seulement le groupe des Douze. Au contraire: dans la mesure où il se situe, comme disciple/missionnaire, en situation de précarité, tout lecteur peut se reconnaître dans cette figure des petits.

Encore faut-il nous demander ce qui, dans la narration matthéenne, permet au lecteur de prendre place dans le monde du récit.

4. Quatrième lecture: le lecteur convoqué par le récit

Quelle place occupe le lecteur dans cette nouvelle compréhension de la mission? Est-il véritablement concerné par ce récit et si oui comment?

Deux détails du texte semblent montrer que Matthieu invite ses lecteurs à participer activement à faire vivre le récit:

i. C'est d'abord l'étrange constat fait précédemment que ni le départ ni le retour de mission ne sont indiqués dans le récit

matthéen. Cet «oubli» de Matthieu peut faire sens pour le lecteur: ne doit-il pas comprendre que cette mission concerne, non pas tant le groupe historique des Douze mais d'abord lui, disciple/auditeur de l'évangile? En ne validant ni le départ ni le retour des Douze, le récit fonctionne comme un appel: la mission ne devient effective que dans le départ du lecteur!

ii. Cette hypothèse trouve confirmation si ce même lecteur se projette au terme du récit matthéen. En 28:16-20, lors du second envoi en mission, une autre particularité doit l'alerter. S'adressant aux Onze, le Ressuscité, après leur avoir donné ses instructions, affirme: «Voici je suis avec *vous* tous les jours jusqu'à la fin du monde». Or, à l'époque de la rédaction de l'évangile, les Onze sont morts et la fin du monde n'est toujours par arrivée. Par ailleurs aucun lecteur n'a jamais songé à limiter aux seuls Apôtres la mission universelle confiée par Jésus à ses disciples. Cela signifie alors que ce *vous* s'adresse aux disciples contemporains de l'évangile désormais envoyés prêcher l'Évangile aux nations. Il s'ensuit alors que les nombreux *vous* du chapitre 10 (on en dénombre pas moins de 24) désignent donc, comme en 28:16-20, non seulement le groupe historique des Douze, mais également la communauté historique de Matthieu et sans doute aussi le lecteur potentiel de l'évangile!

Mais comment est-il possible au lecteur de s'identifier aux Apôtres, figures emblématiques et quelque peu idéalisées dans l'imaginaire chrétien? Notre hypothèse est que l'évangéliste a narrativement construit un rapprochement de la figure des Douze du vécu du lecteur: d'abord ouvriers de la moisson divine, ils sont ensuite devenus brebis dans un monde de loups avant de se trouver désignés comme petits, marqués par le manque et la faiblesse. Le lecteur a été ainsi peu à peu conduit à donner visage plus humain à la figure des Douze de telle manière qu'il ne ressente pas de difficulté à s'identifier à eux.

Cette «humanisation» de la figure des Douze (qui se confirme dans la suite de l'évangile) s'accompagne d'une réflexion christologique originale: au terme du discours missionnaire, le Jésus matthéen s'identifie totalement à ses disciples. La suite de l'évangile le confirmera (en particulier Mt 18 et 25), la christologie du «petit» (de l'abaissement) est un point fort de la réflexion matthéenne: dans la figure du missionnaire accueilli ou rejeté et n'apportant pas autre chose que son manque et sa petitesse,

le Christ, et à travers lui le Dieu de Matthieu, se donne à connaître[18].

Ouverture

Notre lecture du discours missionnaire matthéen nous a conduit à le comprendre comme une stratégie de communication au moyen de laquelle l'évangéliste invite son lecteur à collaborer à l'élaboration du sens.

Matthieu laisse d'abord son lecteur développer une interprétation selon laquelle le discours missionnaire décrit une période révolue de l'histoire du salut, celle de la mission originelle des Douze vers Israël à l'époque du Jésus terrestre. Les quinze premiers versets du discours missionnaire favorisent cette interprétation.

La suite du discours missionnaire (v. 15-23 et surtout 24-42) conteste l'élaboration du lecteur. Une lecture attentive et critique de ces versets conduit en effet à réviser la compréhension initiale en construisant une autre compétence du lecteur. Ce dernier est alors conduit d'une réception du récit comme grandeur historique appartenant au passé, à une réception du récit comme possibilité offerte d'entrer dans le monde du récit en tant que contemporain de Jésus, auditeur de ses paroles. Cette contemporanéité n'est cependant pas répétition de moments primordiaux idylliques, mais réinterprétation, relecture critique de l'histoire, à partir de sa propre expérience.

Le récit de Matthieu est le lieu où s'opère, pour le lecteur, le passage d'une compréhension lointaine de la mission (celle des Douze, apportant la guérison à Israël) à une mission actuelle (celle des disciples de tous les temps, dans le monde). En pratique, cette mission actuelle est plus un «être au monde» particulier (une compréhension de Dieu, de soi-même et des autres), qu'un programme religieux ou même social: l'appel du Christ constitue le disciple comme «petit», c'est-à-dire comme celui qui, à l'image de son maître, vit dans l'insécurité sur lui-même et, ne pouvant plus compter sur les sécurités de ce monde, attend tout de l'Autre et des autres... Annoncer l'Évangile c'est ainsi être au monde comme disciple, marqué par le manque et la finitude. Sans rien apporter d'autre que sa petitesse, c'est donner l'occasion aux hommes d'accueillir un Dieu différent de tous les autres dieux, puisque se donnant à connaître dans la faiblesse et l'humilité de l'homme de Nazareth et de ses envoyés. Si l'on veut

bien y prendre garde, il s'agit d'une compréhension de la mission littéralement renversante!

Notes

[1] Sous ce terme générique sont rassemblées différentes méthodes synchroniques telles que la narratologie, le structuralisme, la critique rhétorique, la *Reader-Response Criticism*... On trouvera une bonne présentation de cette nouvelle critique chez M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.

[2] On lira avec profit la contribution en forme de bilan et d'ouverture de D. MARGUERAT, «L'exégèse biblique: éclatement ou renouveau», *Foi et Vie* 93 (1994), p. 7-24. Sur l'apport de la narratologie, cf. J. ZUMSTEIN, «Critique historique et critique littéraire», *Miettes Exégétiques*, Genève: Labor et Fides, 1991, p. 51-62. On consultera également le collectif édité par P. BÜHLER et J.-F. HABERMACHER, *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève: Labor et Fides, 1988.

[3] J.-M. ADAM — F. REVAZ, *L'analyse des récits*, Paris: Seuil, 1996, p. 10

[4] *Ibid.*, p. 10.

[5] D. MARGUERAT, «L'exégèse biblique: éclatement ou renouveau?», p. 19. Du même auteur: «La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu), in C. FOCANT ed. *The Synoptic Gospels*. SOURCE CRITICISM AND THE NEW LITERARY CRITICISM, Leuven: University Press, 1993, p. 239-262.

[6] U. Eco, *Lector in Fabula. Le rôle du lecteur*, Paris: Grasset, 1985.

[7] *Ibid.*, p. 63.

[8] *Ibid.*, p. 68.

[9] *Ibid.*, p. 68-69.

[10] Sur Mt 10, du point de vue de l'exégèse historico-critique traditionnelle, cf. le travail de Eung Chun Park, *The Mission Discourse in Matthew's Interprétation*, Tübingen: Mohr, 1995. Dans une perspective narrative, le travail le plus significatif est celui de D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis*, Sheffield: Academic Press, 1990. En français, on conseillera l'excellent article de Corina Combet, «Matthieu 10: du champ des moissonneurs au chant des serviteurs» (Cahiers bibliques 21), *Foi et Vie* 81 (1982), p. 31-39: son approche est, d'une manière différente de la nôtre, la mise en œuvre d'une lecture narrative du récit.

[11] Nous avons déjà mis en œuvre ce modèle dans un précédent article: «Coopération interprétative et questionnement du lecteur dans le récit d'envoi en mission (Mc 6,6b-13// Mt 10)», RHPR 76 (1996), p. 139-156. Le présent travail constitue un approfondissement et un dépassement de la partie consacrée à Mt 10. Avant nous, D. MARGUERAT a utilisé ce cadre théorique pour analyser l'évangile de Jean. Cf. «L'évangile de Jean et son lecteur» in *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Mélanges offerts à Jean Delorme*, Paris: Cerf, 1993, p. 305-324.

[12] En raison d'une formule conclusive stéréotypée (7: 28-29; Mt 11: 1; Mt 13: 52; Mt 19: 1 et Mt 26: 1), on identifie cinq «discours» de Jésus dans le premier évangile: le Sermon sur la Montagne (Mt 5-7), le discours missionnaire (Mt 10), le discours en paraboles (Mt 13), le discours communautaire (Mt 18) et le discours eschatologique (Mt 24-25)

[13] Mc 3:13-17; 6:7-13; 8:34-38; 9:37; 13:9-13; Lc 9:23-24.48; 10:2-12.16.51-53; 14:26-27.

[14] Nous n'avons bien entendu pas la «naïveté» de croire qu'il existe une seule lecture naïve! La reconstitution proposée essaie simplement de faire droit au consensus interprétatif de la tradition ecclésiale, consensus qui fonctionne beaucoup plus qu'on ne le croit habituellement.

[15] Une forme de lecture naïve particulièrement difficile à démasquer et celle mise en place au cœur même d'une lecture théoriquement critique: ainsi lorsque l'exégète protège sa propre interprétation des questions que lui pose le texte en attribuant les contradictions que celui-ci apporte à ses élaborations savantes aux maladresses d'un compilateur malhabile voire de l'évangéliste lui-même!

[16] Cette expression et les réflexions qui l'accompagnent s'inspirent directement des pages suggestives de U. Eco sur la nouvelle d'Alphonse Allais, *Un drame bien parisien*, comme «piège textuel» pour son lecteur (cf. *Lector in Fabula*, p. 255-286).

[17] *J. Zumstein, La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Göttingen: Vandenhœck & Ruprecht, 1977, p. 143.

[18] Nous avons travaillé de façon plus poussée cette figure matthéenne des «petits» dans un travail en cours de publication: «Justes et petits chez Matthieu: l'interprétation du lecteur à la croisée des chemins», ETR 72 (1997), à paraître dans le tome 3.

Après un ministère pastoral dans l'Église Réformée de France (en Charente Maritime), Élian CUVILLIER enseigne le Nouveau Testament à la Faculté de théologie de Montpellier depuis 1988. Docteur en théologie de l'Institut Protestant de Théologie (facultés de Paris et Montpellier) avec une thèse sur le concept de parabole dans l'évangile de Marc (publiée en 1993), il prépare son habilitation à la direction de recherche à l'Université de Strasbourg. Parallèlement, il travaille sur l'évangile de Matthieu en vue de la publication, d'ici quelques années, d'un commentaire. Son intérêt pour la vulgarisation biblique l'a conduit à publier trois ouvrages aux Éditions du Moulin.

Aux origines de la missiologie: Gustav Warneck (1839-1910)

MARC SPINDLER

Du 17 au 19 octobre 1996, sous les auspices de la Société allemande de missiologie (Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft[1]) et de l'université Martin Luther de Halle (ex-RDA), s'est tenu dans cette ville un symposium sur le thème «C'est à Halle que cette histoire a commencé» («Es begann in Halle»[2]). En effet beaucoup de choses importantes dans l'histoire de l'Église et de la Mission ont pris leur naissance à Halle. L'occasion directe était ici donnée par la célébration d'un centenaire: en effet, c'est en 1896 à Halle qu'a été fondée, pour Gustav Warneck, la première véritable chaire de missiologie dans une université européenne[3]. On s'est donc penché sur les circonstances de cette fondation et sur les avatars de l'enseignement et de la recherche en missiologie, notamment à l'université de Halle, depuis cent ans, et on s'est interrogé sur leur avenir. L'auteur de cet article était le seul représentant francophone à ce symposium.

1. L'originalité de la missiologie

Gustav Warneck (1834-1910), pasteur luthérien originaire de la Saxe Anhalt, s'est engagé passionnément pour la mission sans jamais quitter sa paroisse. Voyant le développement de nouvelles disciplines dans les facultés de théologie protestante, observant aussi avec inquiétude l'émergence de sciences soi-disant religieuses prenant leurs distances avec l'Église en tant que communauté religieuse, il se mit en tête de prouver que la mission méritait mieux que propagande ou hagiographie d'une part, ricanement ou cynisme d'autre part; une étude scientifique honnête et pratique devait être possible et nécessaire. Il écrivit beaucoup, fonda avec Reinhold Grundemann (1836-1924) et Theodor Christlieb (1833-1889) une revue de missiologie, l'*Allgemeine Missionszeitschrift* (1874-), créa une plate-forme de réflexion missionnaire en Saxe, se fit connaître ainsi par les milieux académiques, si bien qu'une chaire de missiologie fut créée pour lui, et surtout pour la missiologie, à l'université de Halle, en Saxe Anhalt.

C'est là qu'il termina son œuvre maîtresse, *Essai pour une théorie protestante de la mission* (*«Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch»*, Gotha, 1892-1905, 5 volumes) et composa son précis d'histoire des missions protestantes, enrichi au gré des rééditions successives jusqu'à sa dernière version posthume parue en 1913 (*«Abriss einer Geschichte des protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart»*, 10e édition, Berlin, 1913).

Pour Warneck, l'entrée de la missiologie à l'université n'était pas seulement une satisfaction personnelle, mais aussi et surtout une légitimation de l'entreprise missionnaire et la reconnaissance du caractère missionnaire de l'Église, une Église-pour-les-autres et non une Église qui ne serait qu'une religion. Cette ecclésiologie militante et spiritualiste a beaucoup d'affinités avec celle de Martin Kähler (1663-1727), un des théologiens les plus créatifs du XVIIIe siècle, fondateur de multiples institutions charitables, pédagogiques et missionnaires, tout en étant professeur à l'université de Halle.[4]

La place de la missiologie a été acquise de haute lutte et même une fois acquise, est restée contestée. On lui a reproché de faire double emploi avec l'histoire de l'Église, qui a été son premier port d'attache dans les facultés de théologie protestante : si la Mission est l'Église en genèse, une histoire exhaustive de l'Église comporte forcément l'histoire des missions qui ont donné naissance à cette Église. Et les objections ne manquent pas non plus du côté de la théologie pratique, si l'on porte l'attention sur la praxis missionnaire et les conditions d'exercice de la mission intérieure et extérieure. Si l'Église est mission, la missiologie est une sorte d'ecclésiologie dont le port d'attache est évidemment la théologie pratique, en tant que réflexion critique sur la pratique des ministères ecclésiastiques. Ces observations ont un grain de vérité, mais elles ont le tort de confondre l'idéal et la réalité.

Si les historiens pratiquaient réellement une histoire totale de l'Église prenant au sérieux la naissance d'Églises nouvelles dans les pays de mission, et le déplacement des centres de gravité du christianisme au XXe siècle, ce qui n'est pas le cas,[5] on n'aurait sans doute pas besoin d'une spécialisation missiologique.

Et si les théologiens pratiques acceptaient réellement de sortir de leur domaine linguistique national et confessionnel pour tenir compte du vécu ecclésial et missionnaire des chrétientés étrangères nées ou en train de naître dans les missions et les Églises

nouvelles, leur histoire, leur pratique et leur théologie, ne sont pas jugées dignes d'une approche scientifique dans des facultés de théologie, la missiologie gardera en tout cas une fonction de suppléance et la remplira avec plaisir.

À y regarder de près, un problème se pose pour plusieurs autres disciplines théologiques dont la missiologie est proche, la dogmatique et l'histoire des religions (ou sciences des religions) notamment, et là aussi combien de spécialisations sont, selon le point de vue où l'on se place, superfétatoires, et combien les suppléances sont nécessaires, sans que je puisse entrer ici dans le débat pour savoir ce qui supplée à quoi! Mais je ne cache pas que pour ma part, je préfère la spécialisation de quelques missiologues au dilettantisme pitoyable de certains théologiens généralistes qui traitent des missions sans avoir aucun bagage missiologique.

2. Les interventions

Cette vue d'ensemble que je viens de tracer a été concrétisée par les communications apportées au symposium. Elles relèvent de deux catégories, d'une part un état de la question sur la missiologie de Gustav Warneck, d'autre part une mise à jour des connaissances sur le protestantisme de l'Inde, l'Inde ayant été le premier grand champ de mission du luthéranisme allemand: c'est à Halle que furent formés (en partie) Ziegenbalg et Plütschau, les premiers missionnaires protestants de l'époque moderne, et c'est Halle qui leur servit de base.

2.1. Autour de Warneck

Le professeur Arno Sames, de l'université Martin Luther à Halle, a rappelé par quels méandres Warneck a dû passer pour parvenir à la création de la chaire de missiologie, et comment il s'en est fallu de peu que Warneck reçoive le prix Nobel de la paix en 1910. En l'absence du professeur Sames, c'est le titulaire de la chaire de missiologie, rebaptisée «œcumène» au temps de la République Démocratique Allemande, le Professeur Helmut Obst, qui présenta cette communication.

Ensuite le Père Horst Rzepkowski, de la société du Verbe Divin, Directeur de l'institut de missiologie de Saint-Augustin (dans la banlieue de Bonn), montra l'influence décisive de Warneck sur

Joseph Schmidlin (1876-1944), fondateur de la missiologie catholique moderne, connue sous le nom d'École de Münster. Il faudrait lire synoptiquement la missiologie de Warneck et celle de Schmidlin pour comprendre le fin mot de la pensée de Schmidlin, lequel préfère parfois une formulation «protestante» à une formule catholique canonique. Par exemple, Schmidlin désigne comme Warneck les non-chrétiens comme destinataires de la mission et non pas les «non-catholiques», contrairement au code de droit canonique.

Le Père Rzepkowski émit enfin la suggestion que Warneck avait sans doute subi une influence «catholique» diffuse transmise par Tholuck ou peut-être Schleiermacher, ayant amené ces théologiens protestants à donner une place légitime à la tradition et à l'histoire dans l'interprétation de l'Écriture sainte. À proprement parler, le principe réformateur *sola scriptura* («l'Écriture seule») avait déjà cessé de fonctionner de façon absolue.

Le Professeur Peter Beyerhaus, de l'université de Tübingen, bien connu pour ses manifestes explosifs, exposa de manière sereine la position de Warneck sur le rôle de la Bible dans l'Église et dans la mission.[6] On se souvient que Warneck avait été brutalement dénoncé par certains représentants de la théologie dialectique qui l'accusaient de n'être pas meilleur que les catholiques, en ajoutant au fondement biblique de la mission toute une ribambelle de fondements accessoires, cédant ainsi à la tentation fatale de la «théologie naturelle».[7] Selon Beyerhaus, cette dérive de Warneck doit être réduite à ses justes proportions. Warneck s'est toujours voulu «biblique» («*Biblizist*»: je ne traduis pas par «bibliciste», qui a pris un sens péjoratif en français) et s'il a cédé à quelque chose, c'est au besoin apologétique de mettre la mission, étrangère dans tous les sens du mot, à la portée et au diapason des gens cultivés de son époque. Une *captatio benevolentiae* en somme, qui ne va pas très loin. En revanche, Beyerhaus donne raison aux critiques de Warneck au sujet de sa compromission avec l'idéologie populiste, que J.C. Hœkendijk appelait l'ethnopathos caractéristique selon lui de Warneck et pratiquement de la plupart des missiologues allemands: une idéalisation mythique du «peuple», conçu comme totalité organique vivante quasi infaillible, dont les événements ultérieurs ont révélé la fausseté et la malfaisance.[8] Les nationalismes populistes, à grand et à petite échelle, ont provoqué et continuent malheureusement de provoquer des catastrophes.

Andreas Feldkeller, de l'université de Heidelberg, et Heinrich Balz, professeur à l'université de Berlin, abordèrent un chapitre peu développé chez Warneck, la question des **religions non chrétiennes**. À l'époque, un certain triomphalisme, affiché de concert par les rationalistes et les croyants occidentaux, annonçait la mort prochaine des religions non chrétiennes. Cette prophétie était fausse. Warneck n'a guère connu la renaissance de l'hindouïsme qui se dessinait alors en Inde, ni celle de l'islam ou du bouddhisme, ni les formes modernisées des religions occidentales qui se diffusaient déjà en Occident. Warneck constate l'échec et les dérives de l'effort missionnaire auprès des musulmans du Moyen-Orient. Il considère cependant que chaque peuple a son heure dans l'histoire du salut et que même à l'ère de la mission mondiale, certains peuples ne sont pas encore «prêts», pas encore «mûrs» pour la mission.[9] Warneck s'est défendu de vouloir la conversion immédiate de tous les peuples ou de toute l'humanité; en effet, pour lui, la conversion proprement dite est une affaire individuelle. Il assignait à la mission un objectif plus simple: la création d'une atmosphère chrétienne, en tout cas bienveillante pour le christianisme et les chrétiens, bref la «christianisation des peuples». Parviendra-t-on, par l'évangélisation d'une part, par l'action civilisatrice d'autre part (on dirait aujourd'hui l'aide humanitaire ou la coopération pour le développement), à «en finir avec les religions» («Überwindung des Religionen»)? Warneck et ses successeurs étaient assez réservés sur ce sujet et comptaient sur la Providence qui fixe les temps et les moments des civilisations et des religions, et plus précisément sur l'intervention personnelle du Rédempteur qui seul sauve qui il veut sauver. Il n'appartient pas au missiologue, ni aux autorités ecclésiastiques, de décider d'avance si les adeptes des religions, quelles qu'elles soient, sont sauvés par leurs religions, comme certains théologiens veulent nous le faire croire. Cette position est en somme restée celle de la missiologie protestante, alors que certains courants de la missiologie catholique spéculent sur la possibilité que les peuples puissent se sauver par leur religion, quelle qu'elle soit, pourvu qu'elle soit humaine, puisque «Dieu veut que tous les hommes soient sauvés».

Le Professeur Hans Kasdorf, du Séminaire mennonite de Fresco en Californie, a conclu ce bilan en rappelant le contexte saxon de la missiologie de Warneck, et en particulier le rôle de la Conférence missionnaire de Saxe fondée en 1879 par Warneck, qui fut le modèle de 24 autres conférences. Un certain œcumé-

nisme missiologique a pris forme de cette manière, plus structuré et plus opérationnel que l'œcuménisme avant-la-lettre inauguré par l'Alliance Évangélique en 1846.[10]

2. Le protestantisme en Inde

Le protestantisme (luthérien) s'est présenté en Inde au début du XVIII[e] siècle, en la personne des missionnaires pionniers Ziegenbalg et Plütschau, sujets allemands, formés en partie par A.H. Francke à Halle, en partie à Berlin, et envoyés officiellement par le Roi du Danemark Frédéric IV en tandem avec la Compagnie danoise des Indes Orientales, qui jouait le rôle d'une véritable administration publique dans le territoire échu à la couronne danoise en Inde du Sud. Nous sommes alors en 1706. La mission dano-halloise («Dänisch-hallische Mission»), comme on l'appelle, prospéra tout au long du XVIII[e] siècle mais déclina à l'époque napoléonienne. En 1841, cette mission, bien diminuée, fut reprise par la Mission de Dresde, appelée plus tard Mission de Leipzig.

Le Professeur Anders Nørgaard, auteur d'une thèse exhaustive sur les relations entre la mission dano-halloise et la Compagnie danoise des Indes orientales,[11] a fait le point des recherches sur cette toute première entreprise missionnaire protestante des temps modernes. Il expliqua la position exceptionnelle des pionniers, envoyés du Roi, face aux autorités locales, à savoir la Compagnie commerciale d'une part, et l'Église luthérienne officielle d'autre part, c'est-à-dire les Danois de la diaspora en Inde. Seuls les missionnaires s'intéressaient vraiment aux Tamouls, les défendaient contre les abus, apprenaient leur langue et étudiaient leur littérature et leurs religions traditionnelles. Cinq ans après son arrivée, Ziegenbalg envoya à Copenhague un manuscrit décrivant la religion populaire (1711) et en 1713, une «Généalogie des dieux Malabar» et seulement en 1926 (!) sa «Description du paganisme Malabar».[12] À un moment donné, Ziegenbalg fut mis en prison par les colons danois, qui l'accusaient de menées subversives dans le style de Thomas Münzer. Mais la protection royale aidant, Ziegenbalg, qui jouissait théoriquement de l'immunité diplomatique, put continuer son travail.

Un des points délicats est l'attitude des missions protestantes dans le problème des castes. Les témoignages historiques nous apprennent que les paroisses fondées à Tranquebar en Inde du

Sud par Ziegenbalg entre 1706 et 1719 ne pratiquaient pas de ségrégation entre les castes. La seule séparation dans l'Église était celle des hommes et des femmes lors du culte. Certains auteurs affirment que les castes n'existaient pas et qu'elles ont été réinventées et réintroduites dans l'Église après la mort de Ziegenbalg en 1719. Cette thèse d'une origine tardive du problème des castes dans les Églises de l'Inde a été évoqué à Halle par un professeur de Madras, Daniel Jeyaray, un Tamoul converti au christianisme, très déçu que les missions protestantes n'aient pas maintenu le principe de l'égalité de tous les croyants en Christ.

Du XVIII[e] siècle, nous avons fait un saut dans l'histoire contemporaine avec un jeune chercheur de l'université de Halle, Michael Bergunder, dont la thèse encore inédite porte sur la religiosité populaire au Tamil Nadu. On sait qu'il y a un abîme entre la religion savante des brahames (et des théologiens) et la piété populaire en Inde. Bergunder s'est immergé pendant quelques mois dans un village tamoul, s'identifiant particulièrement à une communauté chrétienne de type pentecôtiste, selon la méthode classique de l'observation participante. Deux éléments ressortent de cette communication.

Tout d'abord il apparaît que le pentecôtisme est très ancien en Inde et que l'explosion pentecôtiste d'Azuza Street à Los Angeles en Californie (1906-1909) a eu des répercussions immédiates un peu partout dans le monde. Mais les traces du pentecôtisme indien ancien sont difficiles à retrouver: appartenant à une culture de l'oralité et du secret, le pentecôtisme a été ignoré des historiens et même des journalistes, et les autres missions chrétiennes ne s'y sont pas intéressées. C'est un fait que malgré le mouvement œcuménique, les Églises et les missions chrétiennes ont chacune leur petit monde. Dans une même ville, sur un même territoire, ces petits mondes peuvent cœxister sans jamais se rencontrer.

En second lieu, il apparaît que ces pentecôtistes tamouls adhèrent à une cosmologie populaire où l'étage intermédiaire entre Dieu et l'humanité est très peuplé et très actif. Bergunder a donné à sa communication le titre très parlant «Quand les esprits demeurent». Les esprits bons et mauvais sont toujours là, la conversion au Christ ne les détruit pas mais peut les dompter. Les esprits mauvais sont la cause de beaucoup de maladies, et pour guérir il faut donc se soumettre à des exorcismes. C'est ce

que les pentecôtistes pratiquent dans l'enthousiasme et avec succès. Les cultes sont remplis autant de récits de miracles que de miracles vécus dans l'immédiat. Cette piété populaire est évidemment très étrangère au christianisme savant et libéral que Rudolf Bultmann et ses émules voulaient promouvoir.

Au cours de la discussion qui suivit cet exposé, on évoqua de nombreux parallèles dans le monde, notamment en Afrique. On évoqua les travaux de Madame Gerrie Ter Haar sur l'affaire Milingo, où la persistance de la cosmologie traditionnelle à trois étages est relevée avec pertinence.[13] À ce propos, le professeur Heinrich Balz, de Berlin, lui-même spécialiste de la religion traditionnelle des Bakossi du Cameroun, fit des réserves sur l'emploi du terme «cosmologie» utilisé par les ethnologues et les théologiens en parlant de la piété spontanée des gens simples, comme s'il s'agissait d'une construction élaborée dans le bureau d'un professeur. Selon lui, il vaudrait mieux parler de «manières de prière», comme on dit «manières de table».

3. Visions d'avenir

La célébration du centenaire universitaire de la missiologie à Halle n'a pas été uniquement tournée vers le passé. Dans trois domaines, des perspectives d'avenir ont été évoquées.

3.1. L'idée de mission aujourd'hui

Il est sûr que la missiologie repose sur l'idée de mission, qui embarrasse beaucoup d'Églises et de chrétiens. Y a-t-il encore un devoir missionnaire, et pour qui? Les Églises européennes historiques y tiennent toujours, selon leurs déclarations officielles, mais elles ont créé des domaines réservés où la mission est impensable. Dans une conférence plénière, le Professeur Johannes Aagaard, de l'université d'Aarhus, ancien président de l'*International Association for Mission Studies*, s'est penché sur ces questions de fond. Selon lui, la mission marche, comme autrefois, à contre-courant. Il appartient à la mission de poser la question de vérité, alors que les gens ne pensent qu'à s'enrichir de toutes sortes de spiritualités vagues et de plus en plus ésotériques. L'ésotérisation des religions — si l'on peut traduire ainsi «Okkultisierung» — est devenue une mode que le christianisme doit refuser s'il veut garder son identité.

3.2. Les agents de la missiologie

Il serait difficile de faire de la missiologie sans missiologues. Or, les missiologues sont là. On ne compte plus les thèses et travaux de recherche de missiologie réalisés dans les facultés. Le professeur Théo Sundermeier, président de la Société allemande de missiologie, nous disait qu'en feuilletant la liste des thèses dans le bulletin bibliographique *Theologische Literaturzeitung*, il était frappé par le nombre de thèses soutenues ailleurs que dans les sections de missiologie mais importantes pour la missiologie.[14] Il y a plusieurs collections missiologiques en Allemagne, aux Pays-Bas et ailleurs, qui publient chaque année des dizaines de titres. En outre, cette évolution s'est traduite, lors de l'assemblée générale de la Société allemande de missiologie, par l'admission d'une vingtaine de nouveaux membres tous doctorants, ce qui assure la relève académique.

3.3. La missiologie dans les facultés

Les facultés de théologie ne réservent malheureusement pas le meilleur accueil à cette montée de la missiologie et trouvent toutes sortes d'excuses pour la freiner. Le nom de la discipline fait parfois difficulté. Ainsi le professeur H. Obst, de Halle, relata comment les autorités communistes avaient imposé un nouveau nom à la missiologie: «sciences de l'œcumène» et P. Beyerhaus évoqua la possibilité qu'à Tübingen la missiologie soit rebaptisée «sciences du dialogue». Il ne faut sans doute pas trop s'émouvoir de la valse de étiquettes, qui n'épargne pas la théologie elle-même, que d'aucuns voudraient transformer en sciences religieuses! Plus pénible sera sans doute la réorganisation toujours recommencée des études supérieures, que l'État et/ou les Églises trouvent trop longues et donc trop chères. La concentration des programmes risque d'éliminer la missiologie, et il appartient aux missiologues de se manifester dans les organes de consultation et de décision des universités, des facultés et des Églises pour défendre la place de la missiologie.

Notes

[1] L'histoire, et même la préhistoire de cette société a été racontée par son ancien président, le professeur Hans-Werner Gensichen de l'université de Heidelberg,

dans un petit livre *Invitation ad fraternitatem: 75 Jahre Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft* (1918-1993), Münster/Hamburg: Lit Verlag, 1993.

[2] C'est une allusion à un livre qui fit date dans la missiologie allemande *Es begann in Tranquebar*, d'Arno Lehmann, professeur de missiologie à l'université de Halle jusqu'à 1963 (Berlin, 1956; version anglaise *It began at Tranquebar*, Madras, 1955)

[3] Depuis le plan directeur des études théologiques conçu par Schleiermacher en 1811, l'enseignement de la missiologie avait une place dans l'organigramme, mais pas nécessairement dans la réalité. Les premiers cours de missiologie sont épisodiques, souvent donnés dans le cadre de l'histoire de l'Église et/ou de la théologie pratique; avant Warneck il faut citer Alexander Duff (1806-1878) chargé de cours d'Evangelistic Theology («Théologie de l'évangélisation») à Edimbourg et Glasgow de 1867 à sa mort. Ce poste fut supprimé en 1909. Sur ces questions, l'ouvrage de référence demeure O.G. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, 2 vol., Oslo, 1955.

[4] Francke est une figure emblématique du «piétisme», catégorie historique qui prête à de regrettables malentendus de nos jours. Il suffit de voir les Fondations Francke («Frankesche Stiftungen») à Halle pour se persuader, si l'on est sincère, que ce piétisme originel avait les deux pieds sur terre et faisait face au défi de la pauvreté et de l'exclusion; la curiosité et l'activité scientifiques des «piétistes» est également remarquable.

[5] Un des manuels classiques en Allemagne et aux Pays-Bas, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, de Bernd Mœller (Göttingen Vandenhœk & Ruprecht, 1979, souvent réédité) ne donne que quatre pages sur les 414 destinées au christianisme non occidental (voir p. 358-359, 375-377). Cependant sur la période du Moyen Age à la Réforme, ce manuel a de grandes qualités.

[6] L'essentiel de cette communication se trouve dans un chapitre de la toute nouvelle missiologie de Beyerhaus, *Er sandte sein Wort. Theologie des christlichen Mission*, Bd 1. *Die Bibel in des Mission*, (Wuppertal/Bad Liebenzell: Brockhaus/Liebenzeller Mission, 1996), p. 116-128

[7] Cf. le pamphlet écrit par Hans Schärer, *Die Begründung des Mission in des katholischen und evangelischen Missionswissenschaft*, 1944, parue dans une collection dirigée par Karl Barth.

[8] La missiologie allemande a fait l'objet d'une critique systématique outrancière de la part du Hollandais J.C. Hœkendijk, dans sa thèse composée pendant l'occupation des Pays-Bas par les Allemands, *Kerk en Volk in de duitse zendingswetenschap* (Amsterdam, 1948). Une version allemande, à la fois allégée et augmentée d'un chapitre, a paru sous le titre *Kirche und Volk in des deutschen Missionwissenschaft* (Münich: Kaiser Verlag, 1967). Voir aussi ma contribution sur ce sujet dans *La mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1967, p. 68-73 et 82-93.

[9] Cette confiance dans la marche de l'histoire s'accompagne d'un déficit eschatologique chez Warneck, qui ne sera rattrapé que bien plus tard dans la missiologie allemande. Voir l'étude du jésuite L. Wiedenmann, *Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie*, Paderborn, 1965.

[10] Voir H. Kasdorf, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe. Eine biographisch-historische Untersuchung*, Giessen/Bâle: Brunnen Verlag, 1990. En anglais, le même auteur a fait le point dans un article «Gustav Warneck 1834-1910. Founder of the Scholarly Study of Missions» paru dans *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, sous la direction de G.H. Anderson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994), p. 373-382.

[11] A. Nørgaard, *Mission une Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706-1845* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992, coll. Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd 22)

[12] H.W: Gensichen raconte les avatars des ces travaux dans *Invitatio ad fraternitatem*, pp. 18-25.

[13] Cf. G. Ter Haar, *Spirit of Africa. the Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia* (Londres: Hurst, 1991). Publié en français (Paris: Karthala, 1996)

[14] Cette observation confirme ce que j'ai soutenu en parlant de «missiologie anonyme». Cf. Marc Spindler «Missiologie anonyme et missiologie responsable», *La Revue réformée*, n° 133/1983, p. 25-36.

Ancien missionnaire de la Société des missions évangéliques de Paris, puis envoyé de la CEVAA à Madagascar, M. SPINDLER est professeur émérite de missiologie et de théologie œcuménique aux universités de Leyde et Utrecht.

L'Institut œcuménique de Bossey
Un lieu de vie, d'échanges et de réflexion au rayonnement mondial

Hans-Ruedi WEBER[1]

À l'époque où je voyageais dans de lointaines contrées au service du Conseil œcuménique des Églises et de ses bureaux de Genève, il est arrivé qu'on me dise : « Genève ? Ah oui, c'est cette ville près de Bossey ! » Le fait est que des milliers de personnes engagées dans le mouvement œcuménique, quelles que soient leur race, leur confession et leur culture, s'identifient plus étroitement avec l'institut de Bossey qu'avec Genève et son centre œcuménique. Bossey n'est donc pas seulement un lieu, plus précisément un domaine avec son histoire passionnante datant du XII[e] siècle et son château construit au début du XVII[e]. Bossey est également un réseau mondial de gens liés par une solide amitié, parce qu'ils ont vécu ensemble pendant quelques semaines ou plusieurs mois dans ce lieu de rencontres, d'études, de partage communautaire et de vie cultuelle, et cela depuis 1946. La plupart de ces personnes ne se connaissent pas individuellement, mais elles ont été « contaminées » par la même vision du monde et de l'Église. L'engagement à la cause œcuménique est devenu, dans la vie de beaucoup d'entre elles, une expérience marquante, un tournant décisif.

Les traits dominants de l'institut

Ce qui marque les participants à des réunions de Bossey ou à son cycle universitaire d'études œcuméniques, c'est la rencontre et la confrontation avec des chrétiens de traditions confessionnelles, spirituelles et théologiques différentes. Plus encore, c'est le fait que ces personnes viennent du monde entier et qu'elles représentent des milieux culturels, des situations politiques, et des contextes économiques très différents. D'une part, cette rencontre n'est pas aussi courte et autant « sous pression » que la plupart des conférences œcuméniques ; elle n'est pas dominée par des questions de représentation ou de politique ecclésiastiques,

ni entravée par la nécessité de produire des rapports et un consensus. D'autre part, la rencontre en question se caractérise par sa durée limitée dans le temps; elle est plus courte que des études universitaires ou qu'un engagement professionnel. Il y a donc quelque chose de provisoire et d'exceptionnel dans l'expérience de Bossey, comme s'il s'agissait d'un test en laboratoire. Tout en étudiant un sujet d'actualité en rapport avec la présence chrétienne dans le monde, et tout en élaborant une vie cultuelle et communautaire, les participants commencent à se connaître et à croître ensemble, malgré leur grande diversité. Cela ne va pas sans crises, d'autant plus que la communication se fait dans une langue étrangère pour beaucoup d'entre eux — l'anglais en général — ou par le truchement d'une traduction simultanée. Toutefois, au-delà d'une aliénation initiale et de conflits inévitables, Bossey devient rapidement pour ses hôtes un lieu plein de rires, de fêtes et de joie.

Les thèmes d'études, ainsi que toute la vie communautaire à Bossey, tournent autour de trois pôles. «L'ordre du jour» du monde contemporain constitue le *premier pôle*. Lorsqu'on réunit des personnes de races différentes, en provenance de situations socio-politiques ou économiques des plus diverses, il est impossible d'échapper aux questions brûlantes du monde présent. On doit s'attendre à voir éclater des conflits douloureux et à devoir affronter de profondes mise en question, lorsqu'on fait vivre et étudier ensemble des personnes aussi différentes que des Chinois et des gens du Proche Orient, des Africains représentant les deux côtés d'un affrontement génocidaire, des Américains du Nord et du Sud, des Européens de l'Ouest et de l'Est, pour ne citer que quelques clivages. Les tensions, les souffrances, et les espérances du monde contemporain quittent alors le domaine de l'abstraction et des généralités; elles se personnalisent et se présentent sous un jour concret. Même si le thème choisi pour une session ne traite pas de telle ou telle situation mondiale critique, celle-ci va soudainement s'imposer, bouleversant un programme d'étude pourtant soigneusement préparé.

Le *deuxième pôle* concerne la foi biblique. Face aux questions de ce monde, les affirmations et l'espérance qui ressortent des pages de la Bible interpellent les participants; elles ajoutent de nouveaux sujets à l'ordre du jour, elles fournissent des critères insoupçonnés de jugement et de discernement. Dès les débuts de l'institut, on a réservé une place privilégiée à l'étude de la

Bible en groupes. Pour la première décennie, l'animatrice de ces groupes a été Suzanne de Diétrich, la pionnière de l'étude biblique œcuménique. L'accent biblique a été maintenu depuis lors, quoiqu'au cours des années, cette même Bible a été exposée à une diversité croissante de regards. Les participants venant des traditions orthodoxe et catholique ont fortement insisté sur une lecture méditative et liturgique de la Bible, à la lumière de la tradition des Pères. Lus par des yeux de femmes, les récits bibliques ont pris des nuances nouvelles, dévoilant des avenues que les exégètes masculins avaient ignorées jusqu'alors. Lorsqu'on appartient à une minorité chrétienne des Indes, où l'on est entouré par beaucoup d'autres convictions religieuses et beaucoup d'autres écritures saintes, on lit la Bible dans une perspective inédite par rapport aux lectures qu'en font les Occidentaux. Il en va de même pour les croyants en provenance de l'Amérique latine ou de l'Europe de l'Est. Les rencontres interconfessionnelles et interculturelles de Bossey amènent donc très vite à une confrontation de différentes lectures du donné biblique et à une mise en regard de différentes théologies. Il en résulte des affrontements parfois dangereux, et qui peuvent mettre la foi à rude épreuve. Néanmoins, certains préjugés confessionnels et culturels sont ainsi utilement dévoilés, par exemple ceux d'une lecture simplement historico-critique de la Bible, ou ceux d'une lecture bibliciste, voire fondamentaliste. Il est arrivé malheureusement que certains participants perdent leur foi à Bossey, mais d'autres en nombre infiniment plus grand ont été affermis et enrichis dans leur foi biblique.

Le souci pour le renouveau dans la vie des Églises constitue le *troisième pôle* des activités de l'institut œcuménique. Des chrétiens séparés, de même que des Églises désunies et souvent repliées sur elles-mêmes, ont un très grand besoin de se connaître mutuellement. C'est ainsi que Bossey a joué un rôle important pour faire découvrir aux protestants — et plus tard aux catholiques également — la riche tradition liturgique et spirituelle des orthodoxes. Dans ce même lieu, certains représentants des Églises historiques et de leurs identités confessionnelles souvent sclérosées ont eu l'occasion de rencontrer des membres des jeunes Églises, où le Christ est encore l'objet d'un «premier amour». En plus de cette connaissance et de cette reconnaissance mutuelles, Bossey en tant que laboratoire d'une communauté provisoire ouvre un espace fécond de liberté dans l'expérimen-

tation et l'imagination. On y pose des questions comme celles-ci: Quelles sont les exigences et les possibilités d'un renouveau ecclésial aujourd'hui? Qu'est-ce qu'un culte vraiment œcuménique? Comment aider les croyants contemporains à repérer les lieux essentiels de leur obéissance?

Au service du mouvement œcuménique

Où faut-il situer Bossey dans l'histoire de l'œcuménisme? On doit d'abord reconnaître le rôle somme toute modeste que l'institut remplit au sein du mouvement œcuménique («œcuménique» vient du grec «oikoumene», la terre habitée). D'autres organismes et d'autres activités jouent un rôle tout aussi important, sinon plus important, que celui de l'institut, dans l'action œcuménique au niveau local, régional et universel. On peut mentionner par exemple les organisations d'entraide, les nombreuses communautés religieuses, les différents instruments de l'action œcuménique qui sont représentés au sein du COE. De plus Bossey n'a que cinquante ans d'existence.

Le mouvement œcuménique moderne s'est développé dès la fin du XIX^{e} siècle. Il ressemble à un fleuve qui reçoit ses eaux d'affluents très divers: Les organisations de jeunesses telles que les UCJG, les UCJF, et les Associations chrétiennes d'étudiants; le Conseil international des missions; les divers mouvements de Prière pour la réconciliation entre les nations et l'unité des chrétiens; des organismes à caractère plus officiel et ecclésiastique tels que le mouvement du Christianisme pratique ou celui de Foi et constitution. Le «fleuve» de l'œcuménisme traverse différents paysages et périodes de l'histoire contemporaine, tantôt à l'allure rapide d'une cataracte, tantôt avec la lenteur de méandres dans une plaine. D'important canaux endiguent le cours de ce fleuve, comme par exemple le Conseil œcuménique des Églises fondé en 1948. De même, certains événements majeurs, tels que le Concile Vatican II par exemple, en ont influencé la progression. Il ne faut toutefois jamais confondre le mouvement œcuménique avec un seul de ces canaux ou un seul de ces événements.

Les origines de Bossey se situent grosso modo dans les années qui précèdent, incluent et suivent de près la période de la deuxième Guerre mondiale (1939-1945), soit une époque où les différents affluents du fleuve de l'œcuménisme sont en train de se mélanger pour ne former plus qu'un seul courant. Adolf

Keller, un des pionniers de l'œcuménisme, songea le premier à créer un centre permanent d'études et de formation œcuméniques à l'intention des futurs dirigeants du mouvement. Dès les années 1930, Keller organisa des séminaires d'études œcuméniques à l'université de Genève, durant le semestre d'été. De là date le cycle universitaire organisé chaque année à Bossey depuis 1952, et qui fut bientôt placé à la fois sous les auspices du COE et celles de l'université de Genève. Puis ce fut Willem A. Visser't Hooft, l'architecte du COE, qui insista sur l'importance majeure d'un centre comme Bossey, destiné à transmettre aux nouvelles générations la vision d'une Église renouvelée en vue de son témoignage dans le monde. Visser't Hooft trouva l'argent nécessaire, et deux ans déjà avant l'assemblée inaugurale du COE (Amsterdam, 1948), l'Institut Œcuménique de Bossey était fondé.

Le fleuve du mouvement œcuménique a continué depuis lors à couler et à recueillir les eaux de nouveaux affluents. Il n'est donc pas étonnant que ceux qui regardent de loin passer un tel fleuve entretiennent des opinions contradictoires quant à sa nature et son orientation. Une même diversité de vues caractérise les personnes qui se joignent au mouvement, et qui s'y engagent parce qu'elles sont convaincues de participer ainsi à une manifestation de l'Esprit, manifestation étonnamment vivifiante certes, mais réfractaire à tout cloisonnement. En fait, aucun consensus quant au sens du mot «œcuménique» n'est apparu à ce jour. On peut distinguer en effet quatre conceptions du terme, qui se complètent et qui évoluent de concert, non sans engendrer certaines contradictions du reste.

Une *première tendance* limite le sens du mot «œcuménique» presque uniquement au travail et à la prière en vue de l'unité des chrétiens et des Églises. L'accent principal repose alors sur le dialogue interconfessionnel. On trouve ce point de vue clairement exprimé dans le décret de Vatican II sur l'œcuménisme (1964). Dans la chapelle de Bossey, on n'a jamais cessé de prier pour l'unité des chrétiens. Néanmoins, lorsqu'on analyse les programmes de l'institut pendant les cinquante années de son existence, on constate que l'unité des Églises ne constitue que rarement le thème principal des rencontres. Le scandale des divisions entre chrétiens et la recherche de leur unité sont en fait vécues chaque jour à Bossey, avant d'y être débattues.

Une *deuxième tendance* place également la recherche de l'unité au centre du mouvement œcuménique, mais elle élargit le concept en montrant que l'unité des Églises vise en fait l'unité de toute l'humanité et de la création. Dans cette perspective, la mission des Églises, leur engagement social, et le renouvellement de leur vie, font intégralement partie du mouvement. Le document sur «La formation œcuménique», publié conjointement en 1993 par le COE et le Vatican, représente cette approche-là: il débute par un appel pressant à l'unité de tous les chrétiens, et il se termine par la vision d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle. Une grande partie du travail de Bossey est axé sur cette notion-là de l'unité.

Néanmoins, une *troisième tendance* reflète peut-être encore davantage ce qui se fait et se vit à l'institut. Dans cette optique-là, le terme «œcuménique» renvoie à ce qui se passe réellement dans le cours de l'histoire contemporaine et de ses mutations constantes. Chaque année, les participants aux sessions de Bossey apportent des expériences et des interpellations nouvelles, qui ne concordent pas nécessairement avec les thèmes traditionnels du dialogue œcuménique. Il devient dès lors impossible de placer dogmatiquement un concept unique au centre du mouvement œcuménique, qu'il s'agisse de l'unité des Églises-membres, de leur mission, de leur engagement social, ou de leur vie liturgique. Voilà pourquoi le COE a été amené à retravailler sa base à plusieurs reprises (voir les formulations de 1948 et de 1961, ainsi que la discussion actuelle sur «une vision commune»).

Enfin, selon une *quatrième tendance*, on parle d'un «œcuménisme élargi», qui engloberait tout le domaine du dialogue entre les religions et les cultures de l'humanité. Une telle rencontre s'impose en effet dans le monde moderne. Or un vrai dialogue avec des croyants et des spiritualités vivantes autres que celles du christianisme est capable à la fois d'enrichir et de déstabiliser les chrétiens; quant aux théologiens, ils vont devoir relever bientôt sur ce terrain un défi capital. Mais est-il judicieux d'élargir à ce point la signification du terme «œcuménique»? Ne risque-t-on pas de renoncer ainsi à la continuité d'un mouvement qui, dès ses débuts et jusqu'à nos jours, est centré sur le Christ et sur une confession trinitaire? À Bossey, le dialogue avec des croyants et penseurs juifs, ainsi qu'avec des humanistes athées, a toujours joué un certain rôle. Toutefois, une vraie rencontre entre croyants de différentes religions présuppose davantage que la

présence de quelques orateurs ou spécialistes d'autres croyances au sein d'un groupe composé essentiellement de chrétiens. Une telle rencontre nécessite également un enracinement local, où les partenaires puissent se côtoyer chaque jour pendant un laps de temps suffisant, et non pas seulement durant une simple session d'études. Quant au dialogue interculturel, il joue effectivement lui aussi un rôle grandissant à Bossey.

Les personnes qui viennent aux sessions de Bossey y apportent l'une ou l'autre des conceptions mentionnées ci-dessus, car ces participants ont tous leurs propres expériences œcuméniques, leurs espoirs, leurs déceptions, leurs illusions ou leurs préjugés, quant à l'œcuménisme. En tant que centre de rencontre, Bossey ne peut pas et ne veut pas imposer une définition unique du mouvement. Un aspect important de la spiritualité et de la formation œcuméniques est précisément de nous apprendre à vivre avec des notions provisoires et ouvertes, de nous libérer des définitions avec lesquelles nous aimons emprisonner les autres, et qui finissent par nous emprisonner nous-mêmes. Cela ne veut pas dire qu'avec une telle approche, nous devrions sacrifier la part de vérité que nous avons reçue. Au contraire, nous en témoignerons, mais en sachant aussi écouter d'autres témoignages, nous laissant interpeller par eux et cherchant avec d'autres à pénétrer plus avant dans le mystère du plan de Dieu.

Les fronts de la mission chrétienne

Bossey est marqué par une «orientation missionnaire» dans le sens large de l'expression. Hendrik Kraemer, le premier directeur de l'institut, était animé d'une grande passion à la fois pour le monde et pour l'Évangile, ainsi que d'une sainte impatience face à des Églises repliées sur elles-mêmes. Il s'engagea sans réserve pour une Église qui sache rendre son culte à Dieu tout en remplissant sa mission dans le monde. Kraemer apporta à l'institut la riche expérience de ses activités d'avant 1946: tour à tour consultant linguistique pour les équipes de traduction biblique en Indonésie, spécialiste de l'islam, figure marquante de quelques grandes conférences missionnaires mondiales, ami intime de nationalistes asiatiques, résistant au nazisme, et finalement pionnier d'un mouvement de renouveau dans les Églises des Pays-Bas. C'est donc un savant aux multiples compétences qui a orienté tout le travail de l'institut.

Pendant les dix années qui suivirent la 2e Guerre mondiale, alors que les sessions de Bossey ne comptaient que peu de participants en provenance de ce qu'on appelait alors «le Tiers monde», les grands cours d'été organisés pour des missionnaires en congé jouèrent un rôle important dans le rayonnement mondial de l'œcuménisme. Dès le début de l'institut, des professeurs de tous les continents furent invités à y enseigner, et depuis 1960 il y eut presque toujours une ou deux personnalités d'Asie, d'Afrique ou d'Amérique latine dans le corps professoral. Durant les années 1950 et 1960, plusieurs sessions d'études furent consacrées à l'évangélisation et à la mission. Diverses tendances s'y rencontrèrent et s'influencèrent réciproquement: celle d'une «missio Dei» ou d'une simple «présence chrétienne»; celle d'un témoignage direct par des campagnes d'évangélisation ou celle de l'expérience missionnaire dans un monde industriel; celle encore du renouveau missionnaire orthodoxe qui lie intimement la mission à la vie liturgique. Néanmoins, l'orientation missionnaire de Bossey a fini par se concentrer sur les trois domaines suivants:

1. La mission chrétienne concerne l'**ensemble des membres** des Églises, à savoir les laïcs dans leur vie et leur travail quotidiens. En effet, Bossey fut conçu au premier abord comme un centre mondial de formation des laïcs. Pendant les premières décennies, une grande partie des rencontres s'adressèrent à des groupes de professionnels: enseignants, personnes engagées dans l'industrie, médecins, juristes, politiciens, travailleurs sociaux, journalistes, artistes, etc. Il s'agissait pour tous ces groupes de discerner ce que signifiait le fait d'être chrétien dans tel ou tel milieu professionnel. Au cours des années 1970 et 1980, l'accent s'est déplacé du témoignage dans le cadre de décisions professionnelles vers le témoignage prophétique des groupes d'action dans la société. Finalement, au terme des années 1980, Bossey a pris au sérieux le fait que plus de la moitié des membres des Églises sont des femmes. On organise maintenant chaque année des rencontres qui explorent l'expérience souvent douloureuse des femmes dans les Églises et dans la société, ainsi que la contribution spécifique des femmes au service et au témoignage chrétiens dans le monde.

2. La mission s'accomplit nécessairement **sur des frontières**. Au début de ce siècle, on pensait principalement à des frontières entre «le monde chrétien», en Europe et en Amérique, et «le monde non chrétien», dans des continents lointains. Or mainte-

nant que des représentants des Églises de tous les continents fréquentent les rencontres de Bossey, les frontières de la mission suivent un tracé différent. Le processus de sécularisation, tout d'abord dans le monde occidental et l'ancien bloc communiste, puis progressivement dans le monde entier, a créé de nouvelles frontières. Bossey s'est efforcé de répondre au défi universel de la sécularisation en organisant des colloques interdisciplinaires nommés des «conférences de frontières». Des historiens, des théologiens, des représentants des sciences humaines ou naturelles, réfléchirent ensemble sur le sens de l'histoire et sur le processus lui-même de la sécularisation. Les nouveaux défis posés par la recherche nucléaire et biologique fournirent le sujet de plusieurs de ces colloques, ainsi que les défis de l'automatisation et de la médecine moderne. Plus récemment encore, certaines questions posées par l'économie mondiale et par l'écologie furent mises à l'ordre du jour. Il est évident qu'une telle diversité de colloques interprofesssionnels et interdisciplinaires risque de verser dans le dilettantisme. Mais Bossey n'est pas un centre de recherches où l'on peut se concentrer pendant des années sur un seul sujet. On cherche plutôt à y accomplir un travail de sensibilisation et de stimulation.

3. L'institut a inauguré un travail de recherche dans un domaine crucial pour la mission chrétienne et il poursuit cet effort aujourd'hui encore, à savoir l'étude de la relation **entre l'Évangile et les cultures**. Il s'agit là d'un lien très complexe, et les questions qu'il soulève se posent chaque jour à Bossey; elles marquent en fait toute la vie de la communauté, ainsi que le montre l'exposé qui précède. La relation entre l'Évangile et les cultures a constitué le thème central de plusieurs colloques de théologiens et théologiennes en provenance des divers continents: ce même thème a également dominé la matière d'enseignement durant plusieurs semestres du cycle universitaire. C'est ainsi que la 46e cycle, ouvert en septembre de cette année 1997, a précisément pour thème: «Appelés à une seule espérance: l'Évangile dans les différentes cultures».

Note

[1] Cet article est basé sur mon livre intitulé: *A Laboratory for Ecumenical Life: The Story of Bossey, 1946-1996*. WCC Publications, Genève, 1996. L'ouvrage comprend une bibliographie (p. 138 et suivantes). Pour les programmes et les

conditions d'admission à Bossey, prière de s'adresser au Secrétariat de l'Institut Œcuménique, Château de Bossey, CH-1298, CÉLIGNY, Suisse, tél. +41 (22) 960 93 33, fax +41 (22) 776 01 69.

Pasteur de l'Église réformée de Suisse, Hans-Ruedi WEBER a d'abord été professeur à l'École supérieure d'Études œcuméniques à Bossey, puis directeur des études bibliques au Conseil œcuménique des Églises à Genève (1971-1988). Il est notamment l'auteur de *Jésus et les enfants*, de *Depuis ce vendredi-là*, de *La Croix dans l'art et la prière*, et de *Voici Jésus l'Emmanuel; la venue de Jésus dans l'art et la Bible* (Genève: Labor & Fides/COE, 1979).

L'Afrique, une chance pour le christianisme mondial[1]

Kä Mana

Je peux commencer par évoquer quelques images qui pourraient être intéressantes pour nous engager dans la réflexion.

Une Église dite indépendante

Il y a un an, alors que je me trouvais en Côte d'Ivoire, le Secrétaire général du Conseil Œcuménique des Églises est venu visiter l'Église Méthodiste de Côte d'Ivoire. À cette occasion, j'ai demandé à la délégation qui l'accompagnait de se rendre à l'Église Harriste, une Église africaine indépendante qui est née suite à la prédication du prophète africain William Harris.

Le Secrétaire général est passé avec sa délégation. Il a été reçu dans une grande cérémonie de bienvenue, de prières et de partage de la parole de Dieu. À la fin de la cérémonie, le président de cette Église lui a dit qu'il y a une dizaine d'années, il avait envoyé une lettre au Conseil pour demander que son Église soit accueillie dans la famille œcuménique. Le secrétaire général, qui n'était pas au courant, lui répondit que dès son retour à Genève, il irait vérifier. Dans les dossiers, il a effectivement trouvé la lettre de l'Église Harriste qui demandait d'entrer au COE. Il a alors répondu que cette lettre existait bien et qu'on allait discuter de cette demande. Et c'est le responsable des Relations œcuméniques et des Relations avec les Églises qui a été envoyé pour rencontrer l'Église Harriste et d'autres Églises de la région.

À son retour, il a rapporté que c'était une Église très dynamique qui mobilisait beaucoup de monde, mais dont la théologie lui posait des problèmes. Le prophète Harris est considéré par les fidèles de l'Église comme la réincarnation de Simon de Cyrène, celui qui a porté la croix du Christ. Dans cet Africain venu de Cyrénaïque, l'Église Harriste a évidemment vu la figure humaine de Harris qui porte la croix du Christ pour l'Afrique.

Un rassemblement missionnaire à Paris

Lors d'une grande journée organisée à Paris par l'Église luthérienne avec les responsables des Églises africaines — qui se disent du terroir, par rapport à nous autres luthériens et réformés qui sommes issus des Églises et des missions étrangères — on a réuni les responsables des Églises du terroir que sont les Églises Kibanguistes, Harristes et Tokoïstes de l'ex-Zaïre (cette Église est plus connue que l'Église Harriste de Côte d'Ivoire). Harris est le prophète libérien qui a beaucoup évangélisé dans l'Afrique de l'Ouest. Simon Toko, lui, est angolais. Nous étions là, luthériens et réformés, Européens comme Africains, pour écouter les responsables nous parler de leur théologie. Les Kibanguistes ont commencé en expliquant que Kibangu était en fait la troisième personne de la Sainte Trinité. Le Saint-Esprit lui-même était Kibangu. Les Tokoïstes nous ont montré que Simon Toko était la réincarnation du Christ ou le Christ qui est revenu, et les Harristes ont recommencé l'histoire de Simon de Cyrène, incarné dans le prophète Harris. Je vous laisse imaginer les foudres que nous autres théologiens théoriquement corrects avons déchaînées contre ces aberrations théologiques. Il ne pouvait en être ainsi. Toutefois la discussion ne tourna pas court et nous pûmes envisager de nous retrouver pour discuter des problèmes théologiques.

Au-delà de la géographie, la théologie

Je commence par évoquer ces images pour bien faire comprendre que la question du christianisme en passe de devenir une religion non occidentale n'est pas seulement un problème géographique ou démographique. C'est un problème éminemment théologique, c'est-à-dire qu'il relève de la réinterprétation du christianisme, de son histoire et de ses fondations en tant que telles. Ce qui est en train de se passer dans le monde, et en Afrique particulièrement, c'est l'émergence d'une autre vision et d'une autre interprétation théologique des choses. Et la réflexion que j'aimerais vous présenter ce soir reprend ce sujet : l'Afrique comme nouveau foyer de ce christianisme en émergence. Ce christianisme a cessé d'être déterminé par les canaux théologiques religieux et spirituels qui sont les nôtres et dans lesquels nous avons toujours vécu. En outre, je suis de plus en plus convaincu que j'appartiens à la dernière génération de théolo-

giens africains qui auront le monde occidental comme cadre majeur de réflexion en matière de concepts et de spiritualité comme d'organisation ecclésiastique. Et c'est une chance pour le christianisme mondial.

Un héritage contesté

Pendant longtemps, au moins depuis que je fais de la théologie, j'ai cru que les choses étaient claires et que les repères qui m'étaient donnés par les professeurs — repères exégétiques, dogmatiques et liturgiques — étaient des repères éternels. J'ai pensé que j'avais à reprendre ces repères et à les transmettre à la génération qui vient après moi, que ce soit la génération des théologiens ou celle des chrétiens africains. Or de plus en plus, je me rends compte qu'au sein des Églises africaines, et non seulement parmi les théologiens, nous entrons dans un temps de grandes remises en question de ce que nous avons reçu en héritage, de ce que nous avons toujours considéré comme allant de soi, c'est-à-dire le christianisme reçu de la mission.

Ce christianisme n'est pas uni. Sur le continent africain, nous vivons un christianisme confessionnel dont le premier sillon a été un sillon fondamentalement évangélique qui nous venait du mouvement revivialiste du siècle dernier et qui a déterminé l'imaginaire de beaucoup d'Églises. Et sur ce sillon évangélique s'est surimposé le sillon réformé, luthérien, qui est libéral, ce qui en Afrique n'est pas un compliment. Toutefois, par rapport au sillon évangélique qui était un sillon profondément spirituel, ce sillon libéral a eu la qualité de prendre en compte les problèmes sociaux et politiques dans la vie de tous.

Actuellement une autre offensive évangélique, de type américain, s'impose comme un mouvement populaire. Cette nouvelle spiritualité a, quant à elle, la qualité de mobiliser les populations en temps de crise pour leur donner des repères bien clairs. Dans tout cela, nous retenons qu'il s'agit toujours d'un mouvement qui vient du Nord vers le Sud, qui vient de l'Occident vers l'Afrique.

Face à ce mouvement, nous avons de grands prophètes africains qui, comme Kibangu au Zaïre, Harris en Côte d'Ivoire ou Toko en Angola, se sont présentés comme des messagers de notre christianisme, qui était, lui, un christianisme des terroirs. Il n'est pas un christianisme au sens d'un christianisme uni qui reprendrait les éléments culturels de l'Afrique pour les imposer aux

Africains, mais un christianisme qui détruit les éléments culturels nocifs pour présenter le Christ comme le nouveau repère.

On pourrait dire qu'il s'agit de la nouvelle force vitale pour l'Afrique d'aujourd'hui. On vit actuellement dans cette situation hybride où chaque Africain est à la fois évangélique, reformé, luthérien, tokoïste et harriste parce qu'il vit dans un conditionnement où tout ce brassage se fait. Aussi commençons-nous à réfléchir sur la signification de ce brassage. Et nous nous demandons s'il est possible de faire la part des choses entre ce christianisme qui nous est venu de l'extérieur dans toute sa diversité, avec ses sillons multiples, et le christianisme qui est **notre** christianisme aujourd'hui.

L'évaluation que nous faisons en Afrique de notre christianisme et de notre situation se présente avant tout comme un ensemble de remises en question: remise en question du sillon occidental, et du christianisme occidental avant tout. Nous remettons quelque peu en question ces points cardinaux qui apparaissent dès qu'on regarde ce christianisme d'un œil détaché et qu'on veut voir ce qu'il a vraiment signifié.

1. C'est un christianisme de la **puissance**, alors que la Mission chrétienne a commencé comme la Mission des petits dominés par des grands, la Mission des faibles par rapport aux forts, la Mission des fous par rapport aux sages. Notre christianisme, lui, a commencé comme le christianisme des forts par rapport aux petits, aux pauvres et aux faibles que nous étions. Pendant des années, nous avons gardé l'image que le christianisme était une religion des forts, en considérant que c'était cette force-là que nous devions adopter comme relation avec Dieu. Dans la situation actuelle, nous nous demandons si finalement ce n'était pas une erreur de croire que notre christianisme était une religion de puissance. Nous nous demandons si le fait de l'avoir pensé comme une religion de la puissance ne nous a pas entraînés à nous allier avec les puissants de nos propres pays et à collaborer avec eux pour que notre religion redevienne une religion de puissance ou de domination dans le monde. Mais nous remettons en cause cet élément-là.

2. Le christianisme venu de l'extérieur, est aussi un christianisme du **monopole de la vérité**. Nous avons été éduqués dans la conviction que nous avions la vérité, que nous étions la vérité et que face à cette vérité, le reste était le monde du mensonge, des

illusions et des élucubrations, qui n'avait pas besoin qu'on le prenne en compte. En prenant ce christianisme comme une religion du monopole de la vérité, nous avons pensé que la vérité nous appartenait. Aujourd'hui nous sommes en train de nous demander si ce n'est pas le contraire, c'est-à-dire si ce n'est pas nous qui appartenons à la vérité. Et si nous appartenons à la vérité, il se pourrait que beaucoup d'autres appartiennent à cette même vérité. Et s'il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père, il y a lieu d'être plus attentifs à tous ceux qui nous entourent. Vis-à-vis musulmans, comme de ceux qui se réclament encore de nos religions africaines traditionnelles, ne nous faut-il pas rompre avec le christianisme du monopole de la vérité?

3. Troisièmement, ce christianisme que nous avons adopté, c'est le christianisme du **capital** ou du **marché**, qui a mis en son centre la question de l'argent et celle relative à la puissance. On est puissant sans avoir des moyens de puissance. Nous avions des sociétés missionnaires suffisamment puissantes financièrement pour entretenir nos œuvres, nos écoles, nos hôpitaux et tout ce que nous étions fiers d'avoir comme chrétiens dans l'Afrique d'aujourd'hui. Nous nous rendons compte que ces sociétés missionnaires commencent aussi à s'affaiblir financièrement et que nous n'avons pas les moyens de maintenir toutes ces œuvres. Et nous nous demandons si nous avons suivi le bon chemin quand nous avons cru que le capital était le centre de l'évangélisation. N'y a-t-il pas moyen de voir les choses autrement? C'est une remise en question qui est fondamentale dans nos esprits contemporains.

4. Plus encore, derrière ces trois remises en question, il y en a une quatrième: celle de la remise en question du système du salut, qui nous a été présenté comme un système de **salut individuel**. Face à ce christianisme du salut qu'on apportait à chaque individu dans des civilisations de la communauté et de la tradition, nous commençons à nous demander s'il ne faut pas penser plus profondément à la dimension communautaire, clanique, voire nationale, institutionnelle en relation avec la foi chrétienne. Ce sont ces remises en question qui nous remettent debout pour repenser notre christianisme, issu des prophètes cités plus haut, et sa relation avec le terroir africain, en fonction de notre situation. Mais il n'y a pas que les remises en question du christianisme venues de l'extérieur, il y a aussi les remises en question de notre christianisme qui ont jailli de chez nous.

5. Comment le **christianisme du terroir** a-t-il jailli chez nous? D'abord comme un christianisme de contestation de la dynamique étrangère, dynamique qui nous posait comme un monde: l'Afrique. Nous sommes africains et les autres ne le sont pas. Nous allons faire un christianisme africain qui sera différent de celui des autres. Nous avons nos prophètes autochtones et nous allons les suivre. Et quel en est le résultat? Des Églises tribales, claniques, familiales dont nous nous rendons compte qu'elles peuvent devenir hutu, tutsi, et qu'au moment où ces deux ethnies se combattent, les hommes des religions aussi entrent dans les guerres et s'entre-tuent. Est-ce l'idolâtrie de la tribu ou le respect de la différence qui constitue le sens du christianisme?

Nous sortons de ce que nous avions imaginé, de ce que nos prophètes nous apportaient. Et nous comprenons qu'il faut quelque chose de nouveau, exactement comme il faut quelque chose de nouveau après avoir remis en question le christianisme occidental. Nous nous rendons aussi compte que tous ces prophètes qui ont jailli de chez nous et qui se sont présentés comme des sauveurs sont entrés dans un chemin culturel global qui commence à nous poser problème, particulièrement dans les relations avec nos traditions et avec nos ancêtres, parce que beaucoup de ces prophètes ont aussi surgi comme des destructeurs des fétiches, de l'esprit magique qui dominait les mentalités dans nos pays, et à la place de cela, ils ont placé le Christ. Mais si le Christ prend la place du sorcier, du magicien, il devient tout simplement fétiche, sorcier et magicien lui-même. Et dès lors nous entretenons avec lui des rapports ambigus. Nous croyons que la foi chrétienne va nous amener petit à petit à une situation où étant Christ et magicien, il fera le travail à notre place. Nous développons une spiritualité de la confiance dans l'irrationnel et nous fuyons le véritable problème. Nous entrons dans une spiritualité qui se nourrit de cette ambiguïté: celle qui consiste à voir le Christ comme magicien et sorcier.

La crise des Églises: une chance pour le monde

C'est à partir de ces remises en question que vous pouvez comprendre en quoi la foi chrétienne africaine peut être une chance pour le monde d'aujourd'hui — au cœur des grands problèmes avec lesquels nous sommes confrontés en Occident comme chez nous. Les questions théologiques que l'on trouve en Afrique, on

les retrouve dans la société occidentale, ou pour le dire autrement dans la crise du christianisme occidental. Cette crise se manifeste justement par les éléments que je viens d'évoquer.

1. Tout d'abord la crise du modèle de la puissance. On a l'impression que tout l'espace de la modernité s'est organisé comme un espace qui remet les Églises d'aujourd'hui en situation de réapprendre l'**impuissance** et la faiblesse. On constate aussi que les grands débats de société, les grandes décisions du monde actuel, ne se passent plus dans les Églises. On n'attend même plus les prises de position de l'Église pour décider d'envoyer une armée internationale dans tel ou tel pays en guerre civile. Quand le Pape parle, c'est à peine si on écoute ses dires. Revenu en situation d'impuissance, l'Église est en droit de redécouvrir la force réelle du faible et la puissance réelle de ceux qui sont dans l'impuissance et de repenser le christianisme comme tel.

2. En même temps, au cœur de ce christianisme, on sent que la vérité a éclaté, qu'aucune Église ne peut aujourd'hui proposer de modèle de vérité universelle, à commencer par les pays dans lesquels cette Église vit. On sent déjà à travers nos propres divisions confessionnelles qu'on n'a plus quelque chose de «vrai-à-porter». On est en situation de **pluralisme** que l'on vit comme un état de crise parce que la société n'a plus d'oreille pour entendre ce que nous avons à dire dans la société occidentale d'aujourd'hui.

3. Mais il est resté un domaine où les Églises occidentales pouvaient continuer à se considérer comme des Églises puissantes, c'est celui des finances. Or, de plus en plus la **crise financière** atteint les Églises et il n'est plus évident pour elles d'avoir des projets missionnaires et d'assurer leur financement. Il est même de moins à moins sûr que ces Églises puissent continuer à financer leurs postes pastoraux.

Alors, on revient à une situation où on réapprend la faiblesse absolue du chrétien. Mais quelle réaction cette situation nouvelle suscite-t-elle? Je constate qu'en Europe on a souvent les mêmes réactions que dans les Églises africaines, c'est-à-dire qu'on voit émerger une spiritualité qui est une spiritualité de la confiance dans l'irrationnel, avec laquelle on laisse de plus en plus aller les choses, en se disant qu'une solution tombera bien du ciel. Ce n'est pas qu'en Afrique que les sectes font des ravages. J'ai constaté que même ici, dans le contexte de chômage, de détresse et de précarité matérielle, de plus en plus de vendeurs d'illusions

religieuses trouvent des oreilles attentives dans la population.

Nous sommes donc dans la même crise et nous avons le même devoir d'**inventer** l'avenir, de créer le futur ensemble, et c'est face à ce défi occidental et africain qu'on peut repérer dans ce qui émerge en Afrique quelques éléments de réponse, qui peuvent être une chance pour nous tous.

Les replis identitaires

Je reviens au christianisme africain du terroir tel que je l'ai décrit au début de la conférence, avec sa passion de l'identité africaine. Je constate qu'aujourd'hui, cette **passion d'identité** devient aussi une passion en Europe. Pour moi qui vis en France, j'entends les discours identitaires: la France qui doit redevenir française, la problématique de l'immigration qui doit être traitée avec sérieux, etc. Et même des hommes politiques intelligents et bien formés en arrivent à se laisser prendre par le courant d'ensemble et à faire des lois qui non seulement sont anticonstitutionnelles, mais s'opposent aux droits élémentaires de la personne humaine.

La France dont on était fier, considérée comme lumière des droits de l'homme, de la laïcité, de la démocratie, est aujourd'hui un pays où tous ces idéaux sont trahis au nom de l'identité française. Cette problématique devient une problématique de l'identité européenne et du coup l'Europe, qui a toujours été le cœur des mouvements de départ vers les autres, se replie sur elle-même. Elle se replie sur une identité qu'elle veut sauver. Désormais on se retrouve dans la même situation que celle qui prévaut pour les identités africaines. Les identités sont complètement ménopausées, parce qu'on ne peut plus créer quelque chose de nouveau, on ne peut plus proposer d'utopie. C'est quand on est frileux pour sa propre identité qu'on n'ouvre plus de nouveaux horizons.

Face à l'infécondité à laquelle le repli identitaire a conduit l'Afrique, tant en matière politique, économique, sociale que culturelle, nous ne souhaitons pas que l'Europe en arrive au même point.

Dans cette problématique de l'identité, il est aussi à noter un certain type d'esprit qui se développe dans l'imaginaire populaire et que l'on sent de plus en plus dans les réactions de l'Européen moyen. Quels sont les problèmes auxquels il est sensible? Il est

sensible aux problèmes locaux et il s'attend à ce que la politique, l'économie et même une religion soient braquées uniquement sur ces problèmes locaux. Face à l'échec global comme face au problème du chômage dans les pays occidentaux, il se tourne alors vers d'étranges divinités qui viennent d'Orient, d'étranges divinités qui viennent d'une spiritualité de type américain — qui célèbrent une fausse grandeur au moment où la société vit un blocage total — ou encore tout simplement vers des vendeurs de toutes les illusions, comme on l'a vu dans les drames récents causés par certaines sectes.

Face à ces problèmes, l'Afrique voit émerger certaines forces qui pourraient nous aider à penser le christianisme du nouveau millénaire, à le penser sérieusement comme un christianisme qui n'irait ni dans le sens d'une religion de la puissance, du monopole de la vérité, dominée par le capital et le marché, ni vers un christianisme identitaire complètement enfermé dans les identités confessionnelles et nationales tant en Europe qu'en Afrique.

L'avenir est aux réseaux

Quel christianisme peut-on faire émerger à partir de la situation africaine? Ce qui doit émerger comme force du futur, comme force capable de structurer le futur de la foi chrétienne, ce sont des forces qui émergeront de plusieurs points de la planète, de plusieurs confessions, de plusieurs visions de la foi chrétienne, à travers des hommes et des femmes capables de réimaginer l'ensemble de la condition chrétienne et de se mettre ensemble pour créer suffisamment de liens entre eux et partout dans le monde pour que les questions auxquelles nous sommes confrontés trouvent une raison internationale capable de les prendre en charge.

Je vois que de tels réseaux n'émergent pas seulement dans le sens de la mission classique ou des sociétés missionnaires qui se réclamaient des confessions qui vont sur le terrain. On assiste de plus en plus souvent à l'explosion de lieux de réflexion et de travail missionnaire, qui se relient entre eux. En travaillant beaucoup dans les pays d'Afrique de l'Ouest et centrale, j'ai été frappé par une expérience qui se vit au Cameroun. Un petit cercle international pour la promotion de la création, dirigé par un jeune pasteur, a créé un lieu d'évangélisation à partir de la problématique écologique aujourd'hui. Ce lieu fonctionne dans un réseau international dans lequel on trouve à la fois des Suisses, des

Hollandais, des Français, des Allemands. Autour de ce projet, ils arrivent à constituer un réseau global où l'on discute ensemble des orientations du projet, de la manière dont il faut remettre l'Évangile au cœur de la problématique écologique et de la façon dont la problématique écologique doit interpeller les Églises du Cameroun. À travers cette expérience, il est possible de comprendre ce qui permet à un projet de se réaliser alors que toutes les autres œuvres de l'Église tombent à l'eau et que l'Église donne l'impression de laisser ses œuvres couler.

Les réseaux comme lieux d'incarnation de l'Évangile

La réussite tient à l'existence d'un réseau crédible, c'est-à-dire incarné par des hommes qui ont confiance les uns dans les autres et qui peuvent se dire la vérité quand il faut la dire. Lorsque le pasteur qui est sur place prend des décisions qui semblent remettre en cause l'intérêt commun du réseau, on le lui dit fraternellement. Il écoute et on change ensemble l'orientation. On casse alors le modèle qui serait le modèle Sud/Nord. On pourrait penser que l'Occident et l'Afrique sont deux blocs antagonistes, alors qu'on a plutôt un monde où des réseaux fonctionnent comme tels.

Dans le Nord Cameroun une autre expérience du même type se déroule en milieu catholique. À Tokomberé, un prêtre a créé un lieu qui est un réseau où beaucoup de gens se retrouvent comme en France. C'est la preuve qu'en Afrique, on arrive à créer tout à coup un lieu d'espoir. Ces deux lieux ne fonctionnent pas comme des réseaux qu'on pourrait appeler catholiques ou protestants, mais comme des réseaux œcuméniques où catholiques et protestants se retrouvent ensemble autour des problèmes. Et c'est dans la création de ce nouveau lieu d'espoir en réseau avec des réseaux internationaux qu'on sent qu'on peut bâtir un christianisme dont la force serait celle de la solidarité agissante.

Et c'est sur cette solidarité qu'on voit se dessiner l'Église et le christianisme de demain. Toutefois, une telle démarche demande beaucoup de sens du dépouillement personnel afin d'être capable de faire totalement confiance à l'autre et d'être avec lui inconditionnellement. Et cette logique n'est pas seulement une logique à développer dans l'Église, mais c'est la logique à développer dans toute la Mission de l'Église face au monde. Le but est de faire que lorsque des problèmes globaux surgissent, comme c'est le cas au

Zaïre aujourd'hui et que cela peut arriver dans d'autres pays demain, on sente que la parole de l'Église n'est pas qu'une parole interne comme elle a tendance à le devenir actuellement, qu'elle ne se limite pas à une parole qui nous interpelle en tant que chrétiens, mais qu'elle puisse interpeller sur les grands problèmes de la société. Il s'agit de redécouvrir la capacité, parce que nous sommes en réseau, d'agir, de travailler et de dire ensemble ce que nous croyons — peu importe que des oreilles nous entendent ou non, mais qu'au moins ce qui doit être dit, soit dit.

La Mission offre un modèle

Dans le sens de cette logique de réseau, il faut parler de celle de la communauté comme telle, et c'est là qu'on a un autre modèle qui pourrait servir et qui est une autre idée africaine, c'est le modèle de la communauté évangélique d'action apostolique CEVAA). Dans ce réseau, des hommes et des femmes, des responsables d'Églises, disent tout simplement qu'ils vont mettre ensemble les moyens humains, matériels et spirituels pour pouvoir agir dans les champs missionnaires. Ce modèle a été lancé en 1971 déjà et il se développe tant bien que mal. Aujourd'hui, au moment où on a l'impression que même au sein de ces Églises qui ont pris l'option d'aller dans cette direction, le modèle bat de l'aile faute d'une confiance suffisante les uns dans les autres, il faut se dire que tous les réseaux peuvent devenir des communautés d'action. À l'image de la CEVAA, ils seront capables de mettre ensemble des moyens humains, matériels et spirituels pour agir. Et là où nous pourrons redécouvrir ce que signifie être au service des réseaux d'action, je crois qu'on pourra faire surgir une Église qui soit capable de répondre aux problèmes de la société de demain, aux problèmes du nouveau millénaire. Et je sens qu'en Afrique nous sommes parvenus à cette étape où le modèle de la communauté des Églises est le seul modèle d'avenir.

Nous avons joué la carte de nos Églises particulières à chaque confession et nous nous rendons compte, de plus en plus, que ces Églises n'ont pas été et ne sont pas à la hauteur des problèmes qui sont les nôtres. Il nous reste à nous regrouper en communauté, à nous situer au cœur de cette communauté, afin de travailler et d'agir ensemble pour ouvrir de nouveaux horizons. C'est un espoir qui naît d'une vision africaine du monde. Cette vision pourrait servir dans notre vision de l'Église.

La Mission comme modèle pour l'Église

En dernier lieu, l'élément d'espoir pour l'Église de demain qu'offre l'Afrique, c'est la Mission elle-même, que nous avons longtemps pensée selon le modèle géographique de ceux qui partent pour aller loin. On comprend de mieux en mieux qu'au loin, là où on avait l'habitude d'aller, c'est de plus en plus devant notre propre porte, que ce soit la porte africaine ou européenne. Face aux problèmes des sociétés dans lesquelles nous vivons et face aux interpellations, qui sont à la fois locales et internationales, on sent que le travail missionnaire ne peut se faire que dans la confiance dans les réseaux dont j'ai parlé. Il ne peut se faire que dans la communauté et par conséquent à travers des hommes et des femmes formés à prendre en charge les questions nouvelles qui vont jaillir.

Dans les Églises, la Mission a été un lieu où nous avons manqué d'imagination, un lieu où nous n'avons pas pu offrir quelque chose de nouveau parce que nous aurions travaillé à faire naître quelque chose de nouveau. Nous avons été formés sur le même modèle de formation que les anciens missionnaires. Nous avons travaillé selon les modèles de nos pères, et face aux problèmes de la société actuelle, nous n'avons pas l'imagination nécessaire pour inventer de nouvelles formes d'action missionnaire. Et je l'ai senti lorsque j'ai eu l'occasion de donner un cours de missiologie à Lausanne et à Paris. J'avais construit mon enseignement d'un point de vue africain, comme si la question de la Mission était une question profondément africaine et que la réponse devait être africaine. Les étudiants de Lausanne ont trouvé cette approche un peu folklorique, et ceux de Paris ont dit que ce n'était pas de la mission, que la ligne éditoriale correcte de la mission, c'est de savoir comment on part d'ici vers là-bas.

Je pense qu'il faut rompre avec cette ligne missionnaire et comprendre que, de plus en plus, nous sommes interpellés, non seulement par des problèmes lointains et par des problèmes d'ici, mais aussi par des gens que nous croyons lointains qui sont déjà chez nous, en particulier dans les grandes villes. C'est le cas de Paris, où l'on assiste à l'explosion de petites Églises africaines qui naissent, se développent, se déploient en toute tranquillité et où les grandes Églises sont témoins de ce mouvement sans pouvoir se dire que c'est un aspect de la Mission et qu'on devrait tout à coup nouer des relations avec ces petites Églises pour savoir ce

qu'elles peuvent apporter à nos grandes Églises. Si seulement nous pouvions ouvrir nos oreilles, nos yeux, les portes des temples, les portes des mouvements de jeunes ou de femmes pour que ces nouvelles Églises et ce souffle qui viennent d'ailleurs puissent devenir chez nous un souffle missionnaire capable de donner des idées nouvelles. Je pense que l'Afrique qui est ici en Europe aurait beaucoup de choses à apporter aux Églises européennes, même si les théologiens qui sont derrière ces Églises nouvelles peuvent nous paraître complètement aberrants, comme cela nous est paru dans l'exemple de l'Église Harriste.

L'essentiel, c'est de pouvoir écouter et de savoir jusqu'où on peut aller ensemble, et surtout de nous former les uns les autres à faire face aux problèmes actuels. Cette formation ne peut être que commune, tant pour les Européens que pour les Africains. L'avenir est une question d'imagination. Et de plus en plus, c'est l'imagination qui va être la faculté essentielle en théologie comme dans la vie de l'Église.

Note

[1] Conférence prononcée le 13 novembre 1996. Ce texte est une version écrite produite à partir de l'enregistrement. Pour en faciliter la lecture, nous en avons atténué les marques de l'oralité.

Docteur en philosophie de l'Université libre de Bruxelles et en théologie de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, le pasteur congolais Kä Mana est l'auteur de nombreux ouvrages: *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris: Karthala, 1993 (1e éd. parue à Paris: Le Cerf, 1991), *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique* (Paris: Karthala, 1993), *Christ d'Afrique, enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ* (Paris / Nairobi / Yaoundé / Lomé: Karthala, CETA, CLÉ, HAHO, 1994). Il réside actuellement à Bafoussam (Cameroun).

La mission : mondialisation ou contextualisation du christianisme[1]

JEAN-FRANÇOIS ZORN

Il y a quelques années, je me trouvais en Guyane française. J'avais été envoyé là-bas par la Fédération protestante de France pour étudier les conditions d'ouverture d'un poste susceptible d'assurer une présence pastorale parmi différents types de populations qui en avaient fait conjointement la demande. Parmi ces populations, il y avait les expatriés européens travaillant généralement au Centre spatial de Kourou d'où partent les fusées Ariane, et des populations récemment arrivées dans le territoire : Surinamiens fuyant les troubles dans l'ex-Guyane hollandaise voisine, Hmongs réfugiés du Cambodge. Et puis, bien entendu, des Guyanais de souche dont une toute petite minorité se réclamait du protestantisme.

À peine arrivé à Cayenne après six heures de vol et quelque peu perturbé par le décalage horaire, je tombais dans une de ces soirées mondaines au demeurant sympathique, dont on a le secret sous les tropiques, où les expatriés européens fort animés ne cessaient de parler des missionnaires en Guyane dont la vie paraissait à fois si exaltante et si difficile au milieu de tant de gens différents les uns des autres.

Et moi qui croyais arriver dans une sorte de désert chrétien de demander de quelles nationalités et de quelles dénominations chrétiennes étaient ces missionnaires si nombreux. Mais « vous n'y êtes pas, cher Monsieur le Pasteur, me dit mon hôte un peu goguenard, ici les missionnaires ce sont les techniciens qui envoient les fusées Ariane dans la stratosphère ! »

Vous imaginez ma confusion, mais peu importe, cette image associant missionnaires et fusées est restée gravée dans ma mémoire. En y repensant après coup, cette image m'en a rappelé une autre, ou plutôt deux autres, que Shafique Keshavjee, un théologien protestant d'origine indienne, avait utilisées dans un article intitulé « De la mission missile à la mission trans-mission ». Le propos de cet auteur consistait à opposer un type de mission chrétienne axée sur la notion d'envoi des disciples qu'il nomme

la mission missile, à un autre type de mission chrétienne, axée sur la notion de communication de l'Évangile, qu'il nomme la mission transmission[2].

Cette opposition est classique, et je l'exprime avec d'autres termes dans le titre de mon intervention, la mission: mondialisation ou contextualisation du christianisme?

À travers cet exposé, je voudrais remettre en question cette opposition entre deux types de mission en proposant une nouvelle articulation entre les deux.

Je le ferai tout d'abord rapidement en resituant cette opposition en perspective historique[3].
Ensuite je remettrai en question cette opposition en montrant que, d'un point de vue théologique, mondialisation et contextualisation sont deux mouvements constitutifs et donc inséparables de la mission chrétienne.
Me plaçant dans l'optique générale de ce cours intitulé «Le christianisme est-il en passe de devenir une religion non-occidentale?», je terminerai par l'exposé de quelques propositions visant à définir ce que pourrait être un projet missionnaire chrétien qui soit «pensé globalement et vécu localement», selon l'expression qui a fait fortune dans les milieux œcuméniques.

Brève mise en perspective historique

C'est vrai que jusqu'à une époque récente, et peut-être encore dans pas mal d'esprits aujourd'hui, la mission à été comprise essentiellement comme un mouvement de mondialisation du christianisme à partir d'une base, l'Occident — Europe et Amérique du Nord — et d'une sorte de programme, exprimé dans certains textes du Nouveau Testament, dont le plus significatif est celui de l'évangile de Matthieu, chapitre 28: «Allez, faites de toutes les nations des disciples». Ce que les anglophones nomment «the great commission», en français «le grand mandat». Un connotation glorieuse habitait cette conception, le langage pouvait ressortir du registre guerrier, on parlait des victoires de l'Évangile, des populations non atteintes par l'Évangile, de lutte contre les ténèbres du paganisme, etc.

Cette conception de la mission née au début du XIX[e] siècle s'est trouvée associée au mouvement de mondialisation de l'Occident qu'a été la colonisation. Vous savez combien cette association de la mission et de la colonisation, qui paraissait inévitable, voire

normale jusqu'en 1950, a néanmoins entraîné la mission chrétienne dans des voies de compromission où il devenait difficile de distinguer en elle ce qui relevait du dynamisme propre de l'Évangile et ce qui relevait de l'idéologie impérialiste occidentale.

La remise en cause de la mission comme mondialisation d'un christianisme occidentalisé s'est faite conjointement du côté des évangélisés, les jeunes Églises comme on les nommait alors, et du côté des évangélisateurs, les sociétés de mission attachées aux grandes cités de nos pays, Bâle, Berlin, Boston, Paris. Évangélisés et évangélisateurs ont cherché ensemble à dégager l'Évangile de cette sorte de trajectoire à sens unique Nord-Sud, notamment dans les conférences missionnaires mondiales du Conseil œcuménique et dans des lieux de réflexion et de formation comme l'Institut œcuménique de Bossey, dont nous fêtons le demi-siècle d'existence.

Dès après la Deuxième guerre mondiale, ils acquirent la conviction que non seulement la mission n'avait pas une seule base, l'Occident, mais qu'il ne fallait plus raisonner la mission en termes géographiques mais ecclésiologiques. Les fameux slogans des années 1950 et 60, «Partenaires dans la mission» ou «Ensemble en mission dans six continents», ou encore «La mission de partout vers partout», illustrent bien cette évolution.

Mais on alla plus loin, et le programme fut changé. À une mission axée sur l'envoi d'agents, on passa à une mission axée sur les positions qu'avaient à tenir chaque Église locale dans son contexte spécifique. L'un des textes du Nouveau Testament le plus souvent utilisé dans les années 1970 fut celui de l'épître de Paul aux Philippiens où il est écrit «Comportez-vous ainsi entre vous comme on le fait en Jésus Christ... il s'est dépouillé prenant la condition de serviteur... il s'est abaissé... jusqu'à la mort sur une croix». Un connotation diaconale habita cette conception de la mission. On parla alors de mission «sur les pas du Christ».

Cette conception de la mission fut contemporaine de la fameuse crise occidentale des années 1970, le choc pétrolier de 1973 bien sûr, mais bien au-delà, la crise du modèle de société et de civilisation que l'Occident croyait pouvoir exporter dans le monde depuis un siècle et demi. Cette conception fut également contemporaine des espoirs de voir naître dans l'hémisphère sud des modèles spécifiques de développement, social, économique, politique et religieux.

C'est dans cette perspective qu'en 1972, le Fonds pour l'enseignement théologique du Conseil œcuménique des Églises, qui comptait une majorité de théologiens du Tiers monde, définit un nouveau concept pour la mission, celui de contextualisation. Pour ses partisans, la contextualisation consiste d'abord à tenir compte du milieu dans lequel on vit et à en évaluer toutes les particularités. Elle consiste ensuite à affirmer que la parole de Dieu ne peut retentir significativement que dans une situation humaine concrète. Elle consiste enfin à croire que cette parole correctement mise en contexte produit des changements dans la situation, car cette parole est porteuse d'un message de libération en Christ.

C'est ainsi qu'historiquement le modèle de mission par la mondialisation fut remplacé, dans les années 1970, par le modèle de la mission par la contextualisation. Comme s'il fallait bien marquer la différence entre les deux modèles et avertir ceux qui voudraient trop rapidement faire la synthèse des deux, la Conférence missionnaire du Conseil œcuménique de Bangkok en 1973, qui a marqué nos mémoires tant la prise de parole des représentants des Églises du Sud y fut virulente, prit la peine de rappeler «qu'une théologie contextuelle est une théologie valable et vivante qui refuse de se laisser universaliser à la légère parce qu'elle parle en vue d'une situation particulière et à partir d'elle»[4].

Je voudrais maintenant changer de plan, c'est-à-dire passer de celui de l'histoire, où j'ai constaté que les deux modèles missionnaires se sont en quelque sorte succédé, à celui d'une réflexion théologique plus systématique, grâce à laquelle je voudrais vous montrer que les deux modèles sont en fait conjoints et simultanés.

Je pourrais d'ailleurs ne pas quitter le plan de l'histoire et vous montrer que le modèle de contextualisation a fonctionné à certaines périodes de l'histoire, même au plus fort des conquêtes coloniales, comme pour le modèle de mondialisation, qui a pu fonctionner à des époques où la circulation des missionnaires était réduite. Mais je laisserai le soin à l'historien Jean Comby de faire ce travail.

Mondialisation et contextualisation, deux modèles missionnaires conjoints et simultanés

Pour conduire ma démonstration, je voudrais repartir des deux textes bibliques emblématiques des deux modèles missionnaires

déjà cités, le texte de Matthieu 28, intitulé dans la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) «le Ressuscité envoie ses disciples en mission», et qui a servi à justifier «la mission-missile», pour reprendre l'expression de Keshavjee, ou la mission comme mondialisation. Le texte de Philippiens 2, intitulé dans la TOB «Concorde et humilité», et qui a servi à justifier «la mission-transmission», toujours selon l'expression de Keshajvee ou la mission comme contextualisation.

Matthieu 28:16-20: la mission comme mondialisation du christianisme?

> Quant aux onze disciples, ils se rendirent en Galilée, à la montagne où Jésus leur avait ordonné de se rendre. Quand ils le virent, ils se prosternèrent, mais quelques-uns eurent des doutes. Jésus s'approcha d'eux et leur adressa ces paroles: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. (Mt 28:16-20)

Ce qui a sans doute frappé les tenants de la mission comme mondialisation dans le texte de Matthieu 28:16-20, c'est l'affirmation des quatre totalités que revêt Jésus: «Tout pouvoir... toutes les nations... tout ce que je vous ai prescrit... tous les jours...» Ce Jésus, maître des pouvoirs, des territoires, des savoirs, et des mémoires a pu en effet être reçu et vécu comme un Dieu totalitaire. De plus ces instructions, qui semblent concerner exclusivement l'évangélisation des païens, sont placées à la fin de l'Évangile et ont pu apparaître comme l'ultime révélation d'un maître disparu et revenu exprès pour la délivrer à un petit groupe d'hommes particuliers.

Or la lecture que nous faisons de ce texte aujourd'hui, en fonction précisément du contexte de la communauté matthéenne à laquelle il s'adresse, et que nous connaissons mieux il est vrai qu'il y a un siècle, nous conduit a réviser la perspective dominatrice qu'on a pu y percevoir.

— «Le tout pouvoir» qui a été donné à Jésus n'a rien à voir avec des «pleins pouvoirs» que s'octroient les puissants de ce monde, que le tentateur voulait d'ailleurs remettre à Jésus et qu'il a refusés (Mt 4). Il s'agit de l'affirmation de l'universalité du message

évangélique, c'est-à-dire de l'accessibilité à tous de ce message au moment où, dans la communauté matthéenne, on se posait la question de savoir si l'Évangile offert aux païens l'était encore aux Juifs qui avaient rejeté le Messie.

— C'est pourquoi «toutes ces nations» appelées à être disciples incluent juifs et païens, ceux du dedans et ceux du dehors, et cette expression n'implique aucune distinction entre une grande mission mondiale qui serait extérieure et une petite mission territoriale qui serait intérieure.

Ces deux indications infléchissent déjà sérieusement la conception d'une mission exclusivement extérieure et réservée à un seul type de nations, celles qui seraient au loin d'Israël. Au contraire, l'universalisme de Matthieu n'exclut personne, il inclut tous les peuples dans la promesse.

— Ces peuples, ces nations, sont appelés à devenir disciples et à garder tout ce que Jésus a prescrit. Ici s'exprime le refus de limiter la qualité de disciples à quelques-uns et le désir de Jésus de l'accorder à tous ceux qui écoutent et méditent les instructions du maître puisque tel est, dans le contexte judéo-chrétien de Matthieu, le rôle du disciple. Dans cette optique, faire des disciples ne consiste donc pas à lancer une vaste campagne missionnaire mondiale de «première évangélisation», mais à faire un travail de «seconde évangélisation» comprenant le baptême et la conservation de tout ce qui a été prescrit, c'est-à-dire un travail d'enracinement ecclésial, en fait un travail de contextualisation.

— Enfin la promesse de Jésus de demeurer tous les jours avec les disciples concerne non seulement ceux auxquels Jésus parle, le petit groupe de disciples, mais également tous les autres auxquels il a adressé vocation pour le devenir. Nous savons qu'il s'agit là d'une idée familière à toute la tradition de l'Ancien Testament et que connaissent bien les lecteurs de Matthieu : Dieu donne l'assurance à ses fidèles, à ses messagers et au peuple tout entier qu'ils seront non pas tout puissants et victorieux, mais protégés et accompagnés, notamment dans les tribulations et les persécutions.

Vous voyez donc que nous pouvons lire ce texte de Matthieu 28 dans l'optique de la mission-transmission, de la mission comme contextualisation tout autant et même peut-être davantage que dans celle de la mission-missile, de la mission comme mondialisation. Ce n'est pas étonnant d'ailleurs, car Matthieu a une conception et une stratégie missionnaires si bien élaborées que, pour lui,

il ne suffit pas de proclamer et de s'en aller évangéliser plus loin, mais il convient d'assurer un suivi et un processus de formation des disciples, c'est-à-dire une contextualisation de l'Évangile.

Philippiens 2:5-11: la mission comme contextualisation du christianisme?

> Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ:
> lui qui est de condition divine
> n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu.
> Mais il s'est dépouillé,
> prenant la condition de serviteur,
> devenant semblable aux hommes,
> et reconnu à son aspect comme un homme,
> il s'est abaissé,
> devenant obéissant jusqu'à la mort,
> à la mort sur une croix.
> C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé
> et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom,
> afin qu'au nom de Jésus *tout genou fléchisse*,
> dans les cieux, sur la terre et sous la terre,
> et que *toute langue confesse* que le Seigneur, c'est Jésus Christ,
> à la gloire de Dieu le Père. (Ph 2: 5-11)

Venons-en maintenant à l'autre texte, celui de l'Épître aux Philippiens, chapitre 2. Ce qui a sans doute frappé les tenants de la mission comme contextualisation dans ce texte, ce sont les formules de renoncement du Christ qui paraissent être à l'inverse de celles de Mtthieu 28: le Christ renonce à la condition divine alors qu'en Matthieu il reçoit «tout pouvoir» de son Père. Christ s'est dépouillé en prenant la condition de serviteur, terme qu'il faudrait traduire par esclave, une condition qu'on pourrait opposer à celle de disciple chez Matthieu, tout de même autrement plus qualifiée que celle d'esclave.

On n'oubliera cependant pas qu'à côté des formules de renoncement de Philippiens 2, il y a celles d'élévation, et la perspective universaliste de Matthieu se retrouve dans ce texte de Paul. Mais l'élévation du Christ est systématiquement subordonnée à son abaissement. Le Nom de Jésus est au-dessus de tout Nom, mais la seigneurerie du Christ se révèle sur la croix, c'est-à-dire dans son extrême humiliation. Cette seigneurerie concerne la totalité de l'univers, perspective qui paraît beaucoup plus large – beaucoup plus cosmique – que celle des nations de Matthieu, mais elle est exprimée par un geste d'abaissement, la flexion des

genoux. «Toute langue confesse» ce Seigneur, il ne s'agit donc pas de prescriptions à retenir comme chez Matthieu, mais d'une affirmation de foi centrée sur la personne du crucifié, seul Seigneur attesté par la gloire du Père.

Ainsi donc le Christ que Paul annonce aux Philippiens me rejoint dans ma condition humaine particulière. Parole incarnée de Dieu, Jésus lui-même parle en situation et traduit la parole de Dieu en paraboles compréhensibles par le peuple, et par chaque peuple. Aussi la mission comme contextualisation conduit-elle la théologie à être «le reflet de l'expérience de la communauté chrétienne en un lieu donné, à une époque donnée», comme le dira la Conférence missionnaire mondiale de Bangkok en 1973.

Ainsi vit-on naître des théologies de telle ou telle donnée exprimant le contexte social et culturel dans lequel retentit l'Évangile, comme la «théologie de la libération» en Amérique latine, la «théologie noire» dans les communautés négro-africaines d'Amérique du Nord, la «théologie de la noix de coco» dans le Pacifique, la «théologie du buffle de rivière» en Asie, la «théologie du *minjung* (c'est-à-dire du peuple souffrant)» en Corée (avec une dimension féministe), la «théologie de la reconstruction» en Afrique noire, dont vous avez reçu un représentant en la personne de Kä Mana, etc. On comprend aisément en quoi ces théologies s'inspirent de la kénose du Christ exprimée en Philippiens 2: elles prennent en effet totalement au sérieux la pauvreté et la souffrance des peuples qui reçoivent l'Évangile en marquant la solidarité de Dieu envers eux à travers l'abaissement puis la mort de son Fils semblable au dernier des humains.

Il convient de noter cependant que ces théologies ont connu et connaissent encore des fortunes diverses. Nées en réaction contre une théologie missionnaire à prétention universelle et mondiale, certaines de ces théologies, du fait de leur grande proximité avec les données culturelles et surtout religieuses de leur contexte, ne peuvent éviter de s'exprimer dans des catégories si particulières qu'elles risquent de n'être guère audibles au-delà d'un certain cercle.

C'est le cas, par exemple, de la théologie du *minjung* en Corée, où un vif débat a eu lieu entre l'Église presbytérienne de Corée et la théologienne Chung, qui avait traduit sa spiritualité dans des catégories jugées trop confucéennes par son Église. C'est un débat très difficile, et vous comprenez bien que je ne suis pas en

train de lancer la pierre à qui que ce soit. De toute façon, je considère que la théologie occidentale elle-même est tout aussi contextuelle qu'une autre. La seule vraie différence avec les autres, c'est que du fait de son antériorité, la théologie occidentale s'est frottée à de multiples contextes, précisément grâce à la mission, et qu'elle commence à faire sa propre auto-critique.

Cela dit, je constate que la mission comme contextualisation, la mission comme trans-mission, bute sur la question de l'universalité du message évangélique. En effet, si l'Évangile prend en tel ou tel lieu une coloration contextuelle telle que les chrétiens de ce lieu ne peuvent plus communiquer avec ceux d'un autre lieu, y compris pour débattre de leurs différends, alors on peut craindre que la vérité de l'Évangile soit mise en cause. Nous sommes là au cœur du débat œcuménique d'aujourd'hui.

Je crois avoir ainsi démontré que la mission chrétienne est bien un double mouvement simultané et conjoint de mondialisation et de contextualisation de l'Évangile.

Si la mondialisation l'emporte alors la mission chrétienne sera perçue comme un missile qui passe au-dessus de nos têtes et qui, si vous me permettez de poursuivre cette image, fera des dégâts divers quand il atteindra sa cible : négation de la culture, ségrégation religieuse, domination des évangélisateurs sur les évangélisés, colonialisme ecclésiastique, etc.

Si la contextualisation l'emporte alors la mission sera réduite à une trans-mission d'un message sans effet en retour, sans le bienfait de la communion, sans la nécessaire épreuve de réalité que constitue le regard de l'autre sur ce que je crois. Tout cela avec comme conséquences l'isolement des chrétiens dans des getthos religieux et culturels, leur insignifiance face aux grands défis de ce monde et, peut-être leur disparition comme réalité ecclésiale visible.

Un projet missionnaire « pensé globalement et vécu localement »

Je vous ai annoncé que je terminerais cette présentation avec quelques réflexions visant à montrer en quoi un projet missionnaire pertinent aujourd'hui, ici en Occident ou ailleurs dans le monde, se doit d'être pensé globalement et vécu localement, c'est-à-dire qu'il doit faire droit autant à la visée universelle de l'Évangile et à qu'à sa nécessaire contextualisation.

Ainsi le christianisme ne serait ni une religion occidentale, comme on crut qu'il le fut au temps colonial, ni une religion non occidentale, comme les statistiques pourraient le laisser croire, puisque chacun sait que nos Églises de l'hémisphère nord se vident, alors qu'elles se remplissent dans l'hémisphère sud.

Mais qu'est-ce qu'un projet missionnaire pertinent aujourd'hui? Rien d'autre selon moi que la mise à la disposition de tous les peuples, le mien y compris évidemment, de l'Évangile à lire et à interpréter en situation, en contexte. La mission est donc, selon moi, essentiellement à la fois un effort de diffusion et un effort de traduction de l'Évangile. Ma proposition ne se limite pas à un travail linguistique de traduction des Écritures, bien qu'elle l'inclut, car nous savons que la traduction des Écritures se poursuit non seulement dans des langues nouvelles, mais également dans des langues anciennes, avec la révision des traductions qui s'impose en fonction de donnés culturelles nouvelles.

Ma proposition inclut donc le travail linguistique, mais elle va au-delà: elle concerne le travail herméneutique, interprétatif de l'Évangile qu'il convient de poursuivre en rénovant ses formes traditionnelles homilétiques et catéchétiques bien sûr, mais qu'il est nécessaire de développer sous des formes nouvelles grâce à des groupes de partage de l'Évangile en milieu non ecclésial, dans la confrontation interculturelle et internationale, en lien également avec d'autres messages spirituels ou religieux qui circulent dans le monde et jusque dans nos milieux.

Peut-être que certains d'entre vous sont en train de se dire: «Ah la mission, ne serait-ce plus que ça? — Lire et interpréter l'Évangile — mais nous l'avons toujours fait». Pas sûr que nous le fassions aujourd'hui autant que nous le devrions, sur la place publique j'entends, avec nos contemporains, en prenant en compte leur réalité sociale et culturelle et leur questionnement. Et puis, posons-nous sérieusement la question suivante: «Qu'avons-nous d'autre à faire, nous chrétiens, tant au niveau de nos communautés et de nos groupes locaux qu'au niveau global de nos organisations internationales, qu'avons-nous d'autre à faire que de lire, de relire et de comprendre en l'interprétant l'Évangile avec nos contemporains?»

Le reste viendra, le reste suivra, mais le premier geste d'un chrétien et j'ajoute d'un chrétien protestant, c'est de lire, de relire et d'interpréter l'Évangile avec ses contemporains. Et comme nous,

chrétiens d'Occident, ne sommes plus les seuls lecteurs d'Évangile dans le monde, peut-on envisager de faire notre propre lecture dans une optique qui tienne compte à la fois de notre contexte local et de celui de ceux qui font la même démarche autour de nous et dans le monde? Voilà le défi. Je l'exprime sous forme de quatre propositions pour terminer:

1. Il me semble qu'en mettant l'accent sur une lecture contextuelle de l'Évangile plutôt que sur une lecture naïve ou savante, en vase clos, il pourrait s'opérer un déplacement d'accent de la lecture, d'énoncés bibliques doctrinaux vers une interprétation de l'Écriture dans le quotidien et vers une interprétation du quotidien dans l'Écriture.

2. Une telle lecture contextuelle de l'Évangile présuppose la nature expérimentale et contingente de toutes les théologies, qui ne peuvent être validées que provisoirement dans le dialogue constant entre le texte biblique «source» et le contexte local «cible» vécu. Cela ne constitue nullement l'affirmation du relativisme en matière de foi, mais cela implique en tout cas le refus de l'exclusion de la position de l'autre.

3. Une lecture contextuelle de l'Évangile appelle l'existence d'une pluralité de lieux analogues de lecture autour de soi dans le monde. Nous devons soutenir qu'une lecture contextuelle de l'Évangile correctement conduite s'ouvre nécessairement à la visée universelle de l'Évangile.

4. Une lecture contextuelle de l'Évangile sollicite la communion des lecteurs d'Évangile autour de soi et dans le monde. Si toute lecture d'Évangile n'est désormais viable qu'en contexte, on peut considérer la communion des chrétiens comme une chaîne de lecteurs locaux dont les maillons sont interdépendants.

Notes

[1] Conférence prononcée le 20 novembre 1996. L'auteur a volontairement gardé le style oral de cet exposé et supprimé l'essentiel de l'appareil de notes.

[2] Shafique KESHAVJEE, «Éditorial: De la mission missile à la mission trans-mission, in *Perspectives Missionnaires*, 1993, n° 25, p.3.

[3] Le sujet sera traité plus complètement dans l'exposé de l'historien Jean Comby.

[4] *Le salut aujourd'hui*. Conférence missionnaire de Bangkok, 1973. Genève : Labor et Fides, 1993.

Pasteur réformé, Jean-François ZORN est aussi sociologue et docteur en histoire *(Le grand siècle d'une mission portestante : la mission de Paris de 1832 à 1914*, Paris : Karthala/Les Bergers et les Mages, 1993). Depuis 1994, il est professeur de théologie pratique à Institut Protestant de Théologie, Faculté de Montpellier (France). Il est président de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM).

«De Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre» (Ac 1 : 8)

L'élargissement de l'espace de l'Évangile et les nouveaux visages du christianisme

JEAN COMBY

Il est devenu fréquent de se demander si l'avenir du christianisme n'était pas en dehors de l'Europe. Toutefois, ce n'est pas d'aujourd'hui que la question du déplacement du christianisme vers les contrées non européennes suscite des réactions et des réflexions. À plusieurs reprises au cours de l'histoire, les chrétiens d'Europe, pessimistes sur l'avenir de la foi chrétienne sur leur continent, ont pensé que l'avenir du christianisme se trouvait au-delà des mers. Parmi d'autres, Vincent de Paul voyait l'évangélisation outre-mer comme une compensation des «pertes» subie en occident du fait de la Réforme :

> «J'ai beaucoup d'affection et de dévotion [...] à la propagation de l'Église aux pays infidèles par l'appréhension que j'ai que Dieu l'anéantisse peu à peu de deçà et qu'il n'en reste point ou peu d'ici à cent ans, à cause de nos mœurs dépravées, de ces nouvelles opinions, qui croissent de plus en plus et à cause de l'état des choses. (Il énumère les pays passés à la Réforme). Ces pertes d'Églises depuis cent ans nous donnent sujet de craindre, dans les misères présentes, que dans d'autres cent ans nous ne perdions tout à fait l'Église en Europe ; et en ce sujet de crainte, bienheureux sont ceux qui pourront coopérer à étendre l'Église ailleurs» (Correspondance, Paris 1921, t. III, p. 35-36)

On retrouverait des expressions voisines au début du XIX[e] siècle. Après la Révolution française, plusieurs pensèrent que les chances du christianisme se trouvaient dans les terres vierges de l'Amérique où l'on pourrait bâtir une Église nouvelle qui ne rencontrerait plus les obstacles que multipliait une Europe vieillie :

> «Puisque séduits par la philosophie, les peuples chrétiens abandonnent la foi, il faut selon l'oracle divin qu'elle revive chez d'autres hommes et dans d'autres cœurs [...] Tandis que dans notre vieille Europe, une secte impie travaille à éteindre les lumières de la foi et rejette avec dédain la religion qui civilisa nos pères, l'Évangile de Jésus Christ traverse les abîmes de l'Océan et renou-

velle, au milieu des hordes sauvages de l'Amérique, les merveilles des anciens jours.» *(Annales de la Propagation de la Foi, 1826)*

Beaucoup de prêtres catholiques français partirent alors en Amérique du Nord. Dans le monde protestant, les mouvements de réveil se comportèrent de façon semblable, toujours en Amérique. Aujourd'hui, beaucoup de congrégations catholiques qui ne recrutent plus en Europe, mettent leurs espoirs dans d'autres continents, particulièrement en Afrique.

Les déplacements culturels du christianisme

Plus que des déplacements géographiques, la référence à Klauspeter Blaser, qui est le fil directeur de ces rencontres, concerne surtout les déplacements culturels du christianisme. On pourrait d'ailleurs discuter sur la définition d'«occidental» et de «non occidental». C'est un même Évangile qui a été annoncé dans le monde entier mais il a été reçu dans des cultures qui ne sont plus celles de son berceau méditerranéen. Au prix d'un certain nombre de tensions et de conflits, le christianisme s'est «inculturé», selon l'expression récente, dans un foule de civilisations et de cultures du monde entier. Il revêt désormais des expressions multiples qui peuvent inquiéter les chrétiens d'Europe, qui se demandent si ces expressions nouvelles sont légitimes et fidèles au message des origines.

Une relecture culturelle de l'expansion chrétienne

Sans avoir la prétention d'enseigner des choses nouvelles, le propos de cette leçon est de montrer, à travers quelques flashes dans l'histoire de l'expansion chrétienne, que ce passage du christianisme dans de nouvelles cultures n'est pas une nouveauté du XX^{e} siècle mais qu'il commence avec le Nouveau Testament. L'histoire du christianisme est l'histoire des inculturations successives de l'Évangile, le passage d'une inculturation à l'autre entraînant chaque fois une tension entre la volonté de trouver un langage entendu par des peuples particuliers et le souci de sauvegarder l'universalité du message, les bases de cette universalité n'étant pas facile à définir. Bien que le terme d'«inculturation», qui ne date que d'une vingtaine d'années, soit anachronique et davantage utilisé dans le monde catholique, il est pratique d'y recourir.

Les quatre parties de cet exposé correspondant aux divisions habituelles de l'histoire en occident: antiquité, Moyen Âge, temps modernes, XIX[e]-XX[e] siècle.

1. Du judaïsme palestinien aux limites du monde connu: d'une religion locale à une religion universelle

Si le kérygme (prédication de l'Évangile) se résume en quelques mots: «Jésus cet homme que Dieu avait accrédité auprès de vous, ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a ressuscité, Dieu l'a fait Seigneur et Christ» (Ac 2: 32-36), l'Évangile plonge ses racines dans la **culture biblique et juive**. Les premiers chrétiens héritent de la cosmologie, de l'anthropologie, et de la conception de Dieu de l'Ancien Testament. Ils conservent les signes d'appartenance au judaïsme: circoncision, interdits alimentaires, règles matrimoniales, prière au Temple.

Très vite deviennent disciples de Jésus des juifs de culture grecque, les «hellénistes». La première **Église** connaît une tension entre les deux mondes culturels, l'**hébraïque** et l'**hellénique**. La crise est résolue par l'institution des Sept autour d'Étienne pour le service des «hellénistes» (Ac 6). La mise en cause de certains aspects de la tradition juive entraîne la lapidation d'Étienne et la dispersion des «hellénistes», qui se font les premiers missionnaires de l'Évangile.

Rupture avec le judaïsme: l'Église prend le grand large

Un peu plus tard à Antioche, des hommes et des femmes attirés par le message de Jésus, mais qui ne sont pas juifs, répugnent à la circoncision et aux interdits alimentaires qui les séparent de leurs concitoyens. Paul, qui prêche l'Évangile dans le monde grec et y fonde des Églises locales, affirme que le judaïsme est une étape dépassée dans l'histoire du salut. À Jérusalem, les intransigeants estiment que l'abandon des pratiques juives est une menace pour la foi. Pierre louvoie et Paul le critique vivement (Ga 2). Pour la paix et l'unité de la communauté, les responsables de l'Église élaborent le compromis de Jérusalem (Ac 15). Le christianisme se libère de ses attaches juives les plus voyantes. Il peut devenir une religion universelle, l'universalité étant alors celle de l'empire romain.

Les livres du Nouveau Testament sont écrits en grec, la langue commune de toute la Méditerranée. Événement capital pour la compréhension de notre thème d'aujourd'hui : nous n'accédons à **Jésus que par la traduction**, à travers une autre culture que celle qui fut la sienne : dans l'Église, toutes les traductions peuvent transmettre la parole de Dieu. Il y a cependant pour l'avenir le risque de considérer que l'universalité du christianisme se fonde d'une manière exclusive sur la culture hellénique ou gréco-latine.

Les chrétiens dans toutes les cultures

Cette première grande rupture culturelle a permis au christianisme de se répandre rapidement dans tous les milieux ethniques et sociaux de l'Empire romain. L'auteur de l'écrit adressé *À Diognète* (vers 200) souligne à la fois que les chrétiens sont parfaitement insérés dans toutes les sociétés, mais en même temps que l'Évangile porte un jugement sur ces sociétés et maintient une distance :

> « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements... [...] Ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. [...] Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. Ils partagent tous la même table mais non la même couche. [...] Ils passent leur vie sur terre, mais sont citoyens du ciel. »

Jésus n'a rien écrit ; il n'a pas proposé de corps de doctrine, mais ses disciples s'efforcent d'établir des liens entre l'événement absolu et fondamental de la manifestation du Christ d'une part et la révélation biblique et l'histoire du monde d'autre part. Les penseurs chrétiens défendent l'intelligibilité de la foi **en élaborant une théologie** qui utilise les concepts de la philosophie grecque. Les Pères de l'Église font subir à ces concepts des modifications sémantiques et en même temps ils « hellénisent » le christianisme. Dès le second siècle, les apologistes découvrent des convergences entre la sagesse grecque et le message chrétien. L'austère morale des stoïciens et leur soumission à l'ordre du monde rencontrent le Dieu créateur et Providence des chrétiens. Ainsi s'élabore notre « morale chrétienne ». L'anthropologie chrétienne s'infléchit. Alors que la Bible insiste sur l'unité fondamentale de l'homme et envisage la survie comme une

résurrection des corps, le platonisme chrétien introduit un certain dualisme, oppose volontiers le corps et l'esprit, et parle de l'immortalité de l'âme.

Cette élaboration théologique ne va pas sans peine. Les conflits des IV^e^ et V^e^ siècles — les problèmes trinitaires et christologiques dont traitent les quatre premiers conciles œcuméniques — trouvent leur origine dans la difficulté à élaborer un langage à la fois biblique et rationnel, adéquat pour expliciter les dogmes chrétiens.

2. Des grandes invasions germaniques à la chrétienté

L'Empire romain est devenu le milieu naturel de l'Église, qui en adopte les cadres administratifs et le droit. Le sort de l'Église et celui de l'Empire semblent définitivement liés. Viennent les grandes invasions germaniques et l'**écroulement de l'Empire**. Panique chez les chrétiens. Peut-on imaginer l'Église dans un autre cadre culturel? Jérôme, dans son monastère de Bethléem, pleure sur Rome pillée par Alaric et sur la fin d'un monde tandis qu'Augustin rassure les chrétiens dans *La Cité de Dieu*.

Désormais les chrétiens évoluent dans des **mondes culturels qui s'ignorent ou s'opposent**: l'Église grecque s'estime la plus fidèle aux origines; l'Église latine, à l'héritage romain, joint les apports des peuples germaniques nouvellement convertis. L'évangélisation des Germains fait alterner les violences destructrices et les efforts d'inculturation. On réussit même à donner un vernis chrétien aux structures sociales et aux mœurs germaniques: les trois ordres, la chevalerie, les ordalies... Les chefs barbares, en devenant chrétiens, veulent avoir leur part de cet héritage romain, de cet universalisme conservé par l'Église.

Enfin **en Orient**, de nombreuses Églises s'enracinent dans des cultures particulières: copte, syriaque, géorgienne, arménienne. À partir de la Mésopotamie, l'Église nestorienne se lance dans une évangélisation qui traverse toute l'Asie jusqu'à la Chine, comme en témoigne la stèle de Xi'an (Si-ngan-fou, 781). Écrite dans les deux langues syriaque et chinoise, elle expose la doctrine chrétienne en utilisant un vocabulaire taoïste et bouddhiste.

Du creuset du Haut Moyen Âge, sort **la chrétienté des XI^e^-XIII^e^ siècles**, un édifice politico-culturel dont le ciment est le christianisme. La scolastique fait la synthèse de la science antique et de

la révélation chrétienne à l'aide des catégories aristotéliciennes. Dans cette inculturation trop bien réussie, on ne distingue plus toujours très bien la Révélation de la culture qui la transmet.

3. Les bouleversements des temps modernes : l'évangélisation des mondes nouveaux

La **Renaissance** et la **Réforme** entraînent une nouvelle inculturation du christianisme en Europe même : nouveau rapport aux origines, développement de l'esprit scientifique, etc. Les difficultés qui surgissent viennent de la sacralisation de l'héritage culturel et religieux des siècles précédents. La chrétienté latine éclate.

La **découverte des routes maritimes** de l'Asie et de l'Amérique ouvre des **champs immenses à l'évangélisation**. Inutile ici de rappeler les ambiguïtés de cette recherche de « l'or, du poivre et des âmes. » Le christianisme plus souvent imposé que proposé est celui des conquérants et des marchands tout autant que des missionnaires. Ces derniers prêchent un christianisme qui est le fruit de quinze siècles de maturation dans la culture européenne. Ils distinguent mal le message de son enveloppe culturelle. Dans un premier temps, ils imposent une inculturation déjà faite en Europe, plutôt qu'ils ne cherchent à inculturer l'Évangile dans des mondes « inimaginables » au sens le plus fort du terme, car la rencontre de l'ancien et du nouveau monde est un choc terrible dans les deux sens.

Rupture culturelle : table rase ou adaptation ?

Quand on aborde l'évangélisation des Temps modernes, on oppose souvent deux méthodes, celle de la table rase et celle de l'adaptation, bien qu'il faille nuancer l'opposition entre les deux. Dans la perspective de la « table rase », les nouvelles Églises sont bâties sur les ruines des religions traditionnelles considérées comme diaboliques. Comme religions et cultures sont indissociables, la ruine des religions, c'est aussi la ruine des cultures. Les convertis doivent adopter une autre culture, la culture chrétienne, c'est-à-dire européenne. Quelques exemples sur deux continents : Amérique et Asie.

On sait que la conquête de l'**Amérique latine** entraîna l'exploitation éhontée des Indiens, leur quasi-réduction en esclavage, et les premières réactions des religieux en faveur de la justice

sociale. Vingt ans après la découverte, un débat est ouvert sur les liens entre la conquête et l'évangélisation. Bartolomé de Las Casas commence un combat d'un demi-siècle pour la justice.

La signification de la controverse de Valladolid

La controverse de Valladolid (1550-1551), qui oppose Las Casas et Sepulveda, porte sur les rapports entre **civilisation et évangélisation**. Sepulveda pense qu'on ne peut accéder à l'Évangile sans passer par la médiation du droit naturel qui se résume à la manière de vivre des Espagnols: conception de la famille, sens de la propriété privée, mode vestimentaire et refus des idoles sanguinaires. Il faut donc soumettre les Indiens pour les hispaniser et les convertir.

Las Casas refuse l'argumentation. Les Indiens peuvent **accéder à l'Évangile en restant eux-mêmes**, sans passer par la domination et la culture espagnoles. Vouloir imposer le droit naturel entraîne la violence. Or l'Évangile est non-violence; son annonce demande persuasion et douceur. On n'a pas le droit de lier un mode de vie étranger à la conversion chrétienne. Il suffit de se référer à la nature humaine qui est la même pour tous les hommes:

> «Tous les êtres humains sont des hommes; tous possèdent entendement et volonté, les cinq sens extérieurs et les quatre sens intérieurs et sont poussés à les satisfaire; tous aiment le bien, jouissent du bon et du beau, réprouvent et abhorrent le mal. [...] Notre religion chrétienne convient à toutes les nations du monde, elle est ouverte à toutes de la même façon — et n'ôtant à aucune sa liberté et souveraineté, elle n'en met aucune en état de servitude.»

Las Casas rencontra non seulement l'opposition de Sepulveda, mais aussi celle des **franciscains**, qui jugeaient la conquête providentielle. Alors que le temps pressait, pensaient-ils, en s'opposant à la conquête, Las Casas retardait l'évangélisation et donc le salut des Indiens. Les franciscains se lancent avec enthousiasme dans l'évangélisation et multiplient les communiqués de triomphe comme celui de Zumarraga, premier évêque de Mexico, dans une lettre de 1531:

> «... Plus d'un million de personnes ont été baptisées, cinq cents temples des idoles ont été jetés à terre et plus de vingt mille figures de démons qu'ils adoraient ont été réduites en morceaux et brûlées... Et ce qui est un sujet d'admiration est qu'anciennement,

dans leur infidélité, les gens de cette ville de Mexico avaient pour coutume de sacrifier chaque année à leurs idoles plus de vingt mille cœurs humains et aujourd'hui, ce n'est pas aux démons mais à Dieu que sont offerts d'innombrables sacrifices de louanges, grâce à l'enseignement et au bon exemple de nos religieux.»

La méthode franciscaine est celle de la table rase dans toute sa splendeur: le christianisme se construit sur la ruine des religions indigènes et des anciennes cultures. C'est pourquoi il fallait séparer les Indiens de leur mémoire en élevant les enfants hors des anciennes croyances et en détruisant les monuments de la vieille religion.

Cependant, les franciscains ne voulaient pas hispaniser les Indiens mais au contraire les préserver de la corruption espagnole. Pour ce faire ils entreprirent des regroupements d'Indiens en villages chrétiens réglés par l'Évangile. Cette double séparation du passé païen et des vices de la vieille Europe permettrait de constituer une république chrétienne d'Indiens. Ce serait en quelque sorte un immense monastère puisque les Indiens vivaient dans la pauvreté et la simplicité. Ce système des «réductions» acquit une grande célébrité dans la suite au Paraguay.

Connaître les langues et les traditions

Pour prêcher à bon escient, il faut connaître la langue des évangélisés; les franciscains firent un effort remarquable pour apprendre les langues indiennes. Pour éradiquer l'idolâtrie, il faut connaître le mode de pensée des Indiens, leurs mœurs, leurs coutumes, leur passé religieux, d'où l'idée de recueillir les traditions anciennes. C'est le point de départ des écrits des chroniqueurs franciscains, qui firent une véritable œuvre ethnographique, le plus grand d'entre eux étant Bernardino de Sahagun, qui vécut au Mexique de 1529 à sa mort en 1590. Il composa sans pouvoir la publier l'Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne: le médecin doit connaître la maladie de son patient, dit Sahagun. Mais au fur et à mesure de ses enquêtes, il manifeste une sympathie évidente pour les peuples qu'il décrit, et le doute surgit sur les bienfaits réels de l'évangélisation qui a détruit les anciennes cultures.

Les Indiens acceptèrent en majorité un christianisme qui leur permettait, à l'insu des missionnaires, de conserver l'héritage ancestral. Le petit nombre de prêtres, aujourd'hui comme hier, obli-

geait à la tolérance. D'anciens sanctuaires avaient été christianisés; les Indiens y célébrèrent à la fois les fêtes chrétiennes et leurs anciens dieux. Les Indiens voyaient comme une cohabitation ce que les missionnaires pensaient être une substitution. En vénérant N.-D. de Guadalupe à Mexico – une Vierge indienne apparaissant à un Indien —, les Indiens continuaient le culte de Tonantzin, la mère des dieux, dont le temple avait été remplacé par celui de Marie.

Ce qui fait dire à Christian Duverger: «Le chrétien et le précolombien s'interpénètrent en tout lieu et à tout instant. Dans leur élan missionnaire, les franciscains ont en réalité généré une religion nouvelle, ni tout à fait chrétienne ni tout à fait païenne. [...] «On peut affirmer sans craindre le paradoxe que c'est grâce aux ordres mendiants que les Indiens du Mexique se sont convertis, mais que c'est grâce à eux qu'ils sont demeurés indiens.» L'Église a permis la constitution d'une «indianité» qui s'exprimait à travers le maintien de vieilles coutumes, y compris religieuses.

Il y eut certainement au milieu des années 1550 un grand espoir de voir se réaliser cette chrétienté des terres nouvelles. Mais dans la deuxième moitié du siècle, l'enthousiasme des débuts s'amenuisa. L'idolâtrie n'était pas complètement éradiquée. L'effondrement démographique dû aux épidémies et à l'exploitation des populations — 90% de la population disparut — les conduisit au désespoir. Il n'y aurait pas d'Église nouvelle indienne mais seulement une pastorale coloniale, faite de compromissions sans ambitions.

Recherche d'un christianisme adapté en Asie

À Macao, où les Portugais s'étaient installés en 1557, une communauté chrétienne était née sur le mode occidental, selon la méthode de la table rase: les Chinois doivent couper leurs cheveux et prendre des noms portugais. En 1583, **Matteo Ricci**, un prêtre jésuite, quitte Macao, passe à l'intérieur du continent chinois et parvient par étapes à Pékin en 1601. Il s'est fait d'abord assimiler à un bonze bouddhiste. Il troque bientôt sa robe de bure de bonze contre la robe de soie des lettrés, et prend un nom chinois, Li-Ma-tou. Il se présente désormais comme un lettré venu du grand Occident et adopte toute la politesse chinoise.

Ricci a parfaitement assimilé la langue chinoise; il compose des écrits qui lui valent l'estime des lettrés, tel son *Traité de l'amitié*

et une sorte d'initiation au christianisme : *Le Véritable Sens de la doctrine du Seigneur du Ciel*. En même temps, il fait connaître la civilisation et les techniques européennes, mettant à profit les études de mathématiques et d'astronomie qu'il avait faites jadis. Il établit des rapprochements entre le christianisme et la morale chinoise, particulièrement avec le confucianisme. Ricci tire à lui Confucius en l'opposant aux «idolâtres», les taoïstes et les bouddhistes. Pour lui, le confucianisme, qui n'est pas une religion mais une règle de vie, peut fort bien s'accommoder avec le christianisme.

À vrai dire, sa tentative d'adaptation culturelle n'arrive qu'au seuil de la foi chrétienne, à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, s'arrêtant tout juste à l'incarnation sans aborder la mort et la résurrection du Christ. Il pensait que les lettrés chinois, convaincus par ses prémisses, le suivraient dans l'adoption de la scolastique et d'un catéchisme européen qui lui semblait probablement la base de l'universalité chrétienne.

Le jésuite italien **Robert de Nobili**, arrivé en 1605 en Inde du Sud, renouvelle profondément les perspectives de l'évangélisation en se présentant comme un *rajah* (noble) romain et un *sannyassi*, c'est-à-dire un pénitent qui a renoncé au monde. Il se fait ainsi assimiler à un membre de la caste des brahmanes et il adopte la tenue des *sannyassi* : robe jaune, socques, cordon brahmanique. Il apprend le tamoul et le sanscrit ; il s'initie à la philosophie indienne en s'efforçant de découvrir des correspondances entre cette sagesse et le christianisme ; il compose de nombreux ouvrages en tamoul. Les convertis ne sont pas contraints d'abandonner les usages de leur caste. Dans le baptême, Nobili supprime les rites secondaires du souffle et de l'imposition de la salive (l'*effeta*) qui répugnent aux Indiens.

D'**Alexandre de Rhodes**, évangélisateur du **Vietnam**, je laisse de côté la méthode pour ne retenir que sa demande à la Congrégation de la Propagande d'envoyer des évêques, les vicaires apostoliques, pour ordonner des prêtres vietnamiens. Aux trois premiers désignés en 1658 est adressée la célèbre instruction dans laquelle on trouve de belles affirmations valables aujourd'hui encore :

> «Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde de transporter chez

les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelqu'autre pays d'Europe? N'introduisez pas chez eux nos pays mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple pourvu qu'ils ne soient pas détestables [...] Ne mettez jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe; bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer.»

Querelle des rites

Au terme de ces efforts, beaucoup de missionnaires demandaient que l'on réponde à un certain nombre de questions: ne faut-il pas respecter les coutumes de ces peuples? Ne faut-il pas une adaptation des formes extérieures du christianisme? Ne pourrait-on pas traduire la liturgie latine dans leur propre langue? Des essais sont tentés qui rencontrent l'opposition d'autres missonnaires et de théologiens européens qui voient dans l'adaptation une trahison du message chrétien. De là nait la Querelle des Rites qui se solde par les condamnations romaines des rites chinois et malabars, c'est-à-dire des adaptations (de1704 à1744). Obnubilés par la volonté de purifier la religion en Europe, les papes craignent une perversion de la foi. Sans doute ne faut-il pas se faire trop d'illusions. La Querelle des Rites est d'abord une affaire européenne. Le christianisme, même présenté par les jésuites en Chine et en Inde, paraissait souvent incompatible aux sociétés asiatiques à cause de son exclusivisme et de ses prétentions à régir la vie familiale.

XIX^{e} et XX^{e} SIÈCLES

La Révolution française et l'Empire ont ralenti l'activité missionnaire des pays catholiques. Dans le même temps, des sociétés missionnaires protestantes naissent en Angleterre. Dans le contexte de la Restauration, à partir de 1815, **l'intérêt pour les missions lointaines** renaît à travers toute l'Europe et particulièrement en France. Les sociétés d'aide aux Missions — 1822, Association de la Propagation de la Foi, catholique (Lyon); Société des Missions évangéliques de Paris, protestante – rendent populaires les missions dans le grand public avec leur presse qui donne des nouvelles des pays lointains. Les congrégations missionnaires masculines et féminines se multiplient.

Tout au long des deux derniers siècles, l'expansion chrétienne se réalise par les 40 millions d'**émigrants européens** qui s'éta-

blissent au-delà des mers: États-Unis, Canada, Australie, Nouvelle-Zélande, Afrique australe, Afrique du Nord. Ils fondent bien de nouvelles Églises non européennes, mais caractérisées seulement par leurs particularismes importés d'Europe: irlandais, slaves, italiens...

Des Églises autonomes

Dans la première partie du XIX[e] siècle, catholiques et protestants insistent sur la mise en place d'Églises locales. Les directives de l'Instruction de la Congrégation de la Propagande, *Neminem Profecto* (23 novembre 1845), sont claires. Les territoires de mission doivent devenir le plutôt possible de véritables diocèses avec leurs évêques; il faut former un clergé indigène et fonder des séminaires dans ce but; les prêtres indigènes ne doivent pas être considérés comme inférieurs; ils deviendront un jour aptes à l'épiscopat. Du côté protestant, Henry Venn propose la «triple autonomie» — financière, administrative, missionnaire — comme programme des sociétés missionnaires à l'égard des Églises indigènes (1850).

Évangélisation et civilisation

Si l'opinion chrétienne est sensible, selon le modèle répandu par Chateaubriand, à l'exotisme de l'activité missionnaire, elle envisage assez peu que les Églises fondées outre-mer puissent être autonomes et originales. Le christianisme est prêché à des populations qu'il faut civiliser par l'annonce de l'Évangile. Le christianisme tel qu'il est vécu en Europe peut seul fonder une civilisation universelle:

> «La foi s'étend de plus en plus: à l'arrivée des missionnaires, les peuples sauvages brûlent leurs idoles, font cesser les sacrifices humains, [...] couvrent leur nudité, apprennent la pudeur, et bientôt prendront rang parmi les nations civilisées» (évêque de Cahors, 1838).»

Quand la **fièvre coloniale** saisit les pays d'Europe à la fin du XIX[e], les missions y voient un facteur providentiel pour leur action. Le missionnaire n'est plus seulement le prédicateur et civilisateur mais aussi l'envoyé de sa patrie. Même si certains missionnaires sont de bons linguistes et de bons ethnologues, la perspective d'une expression autochtone de la foi chrétienne reste le plus

souvent absente pendant tout le XIX[e] siècle. Certes, quelques missionnaires réagissent: Vincent Lebbe, au tout début du XX[e] siècle, s'étonne que les prêtres chinois n'aient pas la responsabilité de leur Église et que la mission dépende du consul de France.

Le pape Benoît XV s'élève vigoureusement contre cet état d'esprit en 1919 (*Maximum illud*): les missionnaires ne sont pas les agents de leur patrie d'Europe; il faut mettre en place de véritables Églises locales avec leur propre clergé. La concrétisation vient avec la consécration des six premiers évêques chinois en 1926. Il faudrait souligner ici comment l'œcuménisme naissant (Édimbourg 1910; Conseil International des Missions 1921) a développé la prise de conscience des Églises non européennes.

Le dernier demi-siècle

Quant au dernier demi-siècle, il est davantage l'objet des autres rencontres de ce cours. Dans le contexte de la décolonisation et des indépendances nationales, toutes les communautés chrétiennes locales sont devenues des Églises à part entière dirigées par leurs membres, ce qui n'a pas fait forcément disparaître les dépendances financière ou théologique.

Dans le monde catholique, il faut souligner l'importance du concile Vatican II, qui valide des intuitions et des recherches antérieures. La déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, *Nostra aetate*, invite à un regard positif sur les religions comme fondement des cultures. Dans ce sillage apparaît le terme d'«inculturation», qui devient un instrument théologique pour comprendre les visages du christianisme à travers le monde. Mais ce sera toujours une tâche ardue de concilier l'universalité du christianisme et ses enracinements culturels multiples. Les cultures non européennes, par exemple, peuvent-elles abandonner les concepts gréco-latins qui ont servi à l'élaboration de la théologie? En Inde, par exemple, Monchanin et Le Saux s'opposèrent sur ce point.

Si l'inculturation, comprise comme l'expression du christianisme, à travers d'autres cultures, tant du point de vue des concepts et de l'expression liturgique que de celui de la gestion et de l'autonomie des Églises, ne pose plus guère de questions de principe, il n'en est pas toujours de même quand, par inculturation

de l'Évangile, on signifie tout autant l'évangélisation des cultures. L'accueil de l'Évangile demande à tout croyant une conversion, un changement. Que doivent changer les cultures qui ont été évangélisées? Jadis les choses étaient simples. Avec l'Évangile, le missionnaire apportait la civilisation, celle de l'Europe, confondue avec une civilisation chrétienne. Nous en sommes moins sûrs aujourd'hui. Cependant, le respect des cultures ne peut tout tolérer. Certains statuts de la femme et de l'enfant, certaines formes d'initiation, le tribalisme exacerbé... sont-ils compatibles avec l'Évangile? La foi chrétienne ne demande-t-elle pas une rupture avec des traditions immémoriales? Sans doute, plus qu'une affirmation théorique, c'est aux chrétiens sur place à en décider. Certains drames africains d'aujourd'hui ne prouveraient-ils pas qu'il n'y a pas eu d'interrogations assez nettes sur ce point?

Conclusion

Retenons de ce parcours que, à partir du moment où Paul a fondé des Églises locales dans le monde grec méditerranéen et qu'il a revendiqué pour elles le droit de n'être pas soumises à toutes les coutumes de l'Église-mère de Jérusalem, le message chrétien apparaît à la fois comme universel — un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême — et en même temps annoncé dans toutes les cultures des croyants rassemblés dans l'Église de Dieu, cette Église se définissant par ses implantations à Corinthe, à Éphèse... et dans toutes les contrées du monde.

L'histoire a voulu que dans l'éventail culturel des Églises des premiers siècles, l'Europe occidentale prenne une place prépondérante. Sa puissance politique, économique et culturelle a fait qu'on a confondu son christianisme avec l'universalité chrétienne. Au cours des siècles, il y eut cependant beaucoup d'évangélisateurs qui s'efforcèrent de traduire le message dans les langages des peuples rencontrés et de confier leurs Églises aux nouveaux croyants. Plutôt que de trop nous attrister sur le dépérissement des Églises en Occident, il vaut mieux nous réjouir de ce que le christianisme soit en passe de devenir une religion non occidentale. De Jérusalem, l'Évangile est arrivé jusqu'aux extrémités de la terre.

Note

[1] Conférence prononcée le 27 novembre 1996

Prêtre né en 1931, Jean COMBY a été Professeur d'histoire de l'Église et de missiologie à la Faculté de théologie (catholique) de Lyon. Il est auteur de plusieurs ouvrages, dont *Pour lire l'histoire de l'Église* (2 volumes, Paris: Le Cerf, 1984, 1986) et *Deux mille ans d'évangélisation* (Paris: Desclée, 1992). Il est membre du Centre de recherches et d'études sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (CREDIC) et de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM).

Désapprendre pour apprendre
Vers une formation théologique œcuménique[1]

JACQUES NICOLE

Prologue

J'aimerais tout d'abord exprimer ma reconnaissance, et celle de tous mes collègues de Bossey, au Collège des professeurs de la Faculté autonome de théologie de Genève, particulièrement au Professeur Henry Mottu, pour avoir honoré de si belle manière l'Institut œcuménique à l'occasion de son année jubilaire.

Il y a en effet entre l'Institut Œcuménique de Bossey et la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève un lien de filiation évident. En 1928 déjà le Professeur Adolf Keller, l'un des pionniers du mouvement œcuménique d'avant-guerre, avait fait la proposition d'un cycle universitaire d'études œcuméniques, pour lequel il avait obtenu l'accord de ses collègues. Ce projet ambitieux aurait dû voir le jour en 1934. Malheureusement la crise économique qui sévissait au début des années 30 empêcha partiellement sa réalisation. Keller se limita donc, avec l'aide du tout jeune Arnold Mobbs, à un séminaire d'été de trois semaines, qui eut lieu dans les salles des Bastions. Sur le modèle du cours d'ecclésiologie comparée qu'il donnait à la Faculté, il appelait à un dépassement du discours polémique qui déformait à l'époque l'interprétation que les diverses Églises chrétiennes avaient les unes des autres. Pour cela il invita des théologiens de tout premier plan, tels Emil Brunner, Martin Dibelius, et le Professeur Cassian de l'Académie orthodoxe russe de Paris, à présenter la compréhension que leurs Églises avaient d'elles-mêmes, de la Bible, de l'éthique sociale, de l'unité chrétienne. L'année suivante, Karl Barth, qui enseignait à l'époque à l'Université de Bonn, fut invité à prendre la responsabilité du cycle universitaire envisagé. La situation financière ne s'améliorant décidément pas, il ne put qu'y enseigner avec des théologiens aussi renommés que Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Stefan Zankov, et Willem Visser't Hooft qui forgea ainsi l'idée géniale qui donna naissance, dix ans plus tard, à l'Institut œcuménique de Bossey.[2] Ce lien «ombilical» ne s'est jamais rompu, et l'Institut œcuménique a

toujours pu compter sur l'aide loyale et compétente des professeurs de la Faculté autonome de théologie. Dès l'origine, un professeur genevois a siégé dans le Comité directeur de l'Institut œcuménique.[3] Dans le cas du Professeur Jacques Courvoisier, il a même présidé ce Comité.

Une archéologie du savoir théologique

Il y a un peu plus de vingt ans le philosophe français Michel Foucault publiait une série d'ouvrages sur l'histoire de quelques idées qui avaient acquis au cours de ces deux derniers siècles le statut de disciplines universitaires.

En bon structuraliste qu'il était, Foucault avait préféré au terme «histoire» celui d'«archéologie»[4], car «ce qui compte dans les pensées des hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils ont pensé, mais le **non-pensé** qui d'entrée de jeu les systématise»[5]. Les archéologues qui fouillent, par exemple, un tumulus, procèdent par couches sédimentaires successives, tentant de reconstruire de strates en strates les manières de vivre, les rapports sociaux, les structures politiques, le développement technologique d'un groupe humain à une époque donnée. À son tour Foucault essaye «de déchiffrer dans l'épaisseur de l'historique les conditions de l'histoire elle-même»[6]. Il s'est attaqué tour à tour à la médecine, aux sciences humaines[7], à la sexualité[8], etc. Bien qu'il frôle constamment le champ religieux, il ne nous a malheureusement pas laissé d'archéologie du savoir théologique. Il serait pourtant fort intéressant de se demander à la suite d'autres disciplines académiques si la théologie chrétienne ne s'appuie pas, elle aussi, sur une «économie politique» de la vérité théologique! Pourquoi, dans quelles circonstances socio-politiques et économiques, telle connaissance, telle doctrine, fut-elle reconnue comme vraie et telle autre rejetée comme inadéquate, voire hérétique?

En ce qui me concerne, la publication de cette série d'études a non seulement coïncidé avec ma formation missionnaire mais elle a joué un rôle important dans ma propre rencontre avec des théologies non-européennes. Je me préparais alors à partir dans le Pacifique Sud pour y enseigner la théologie, à Tahiti d'abord, puis au *Pacific Theological College* à Suva. L'approche archéologique de Michel Foucault m'a permis de mieux comprendre la théologie européenne dont j'étais issu, dans son caractère relatif

et contextuel. C'est à ce petit parcours archéologique dans notre passé commun que cet exposé va se livrer.

L'utopie de la *terra australis* incognita

Personne n'a très bien compris pourquoi, au début de l'année 1990, nous revenions au pays, ma femme et moi: «Comment! vous quittez le paradis, les lagons et les cocotiers des Mers du Sud, pour retrouver le stress et la pollution des cités romandes...» On nous promettait une dure réadaptation, très dure... Pour être encore plus précis, peu de monde avait vraiment compris pourquoi j'étais parti dans ces îles lointaines pour y enseigner les disciplines bibliques et la théologie. Il régnait en effet à la fin des années soixante et au début des années septante une atmosphère résolument hostile aux missions chrétiennes, et en général à toute tentative d'exporter vers l'extérieur des principes métaphysiques et moraux qui, affirmait-on, avaient beaucoup compliqué la vie des sociétés européennes. Surtout lorsqu'il s'agissait de populations insulaires, qu'on disait volontiers miraculeusement préservées de la pollution, de la modernité et de ses rythmes infernaux. Des populations qui prenaient le temps de vivre, de goûter à la beauté de la nature environnante, à la chaleur et à la douceur du soleil. Que ce soit au départ ou à l'arrivée, que je me fasse traiter de veinard ou d'agent du néocolonialisme occidental, il s'agissait du même discours, fondé sur les mêmes présuppositions que nous portions certainement en nous à notre départ, ma famille et moi.

Nous nous sommes aperçus d'abord qu'il n'était pas né spontanément, à l'occasion de notre départ, mais qu'il s'appuyait sur une longue tradition et une masse littéraire considérable, en anglais, en français, en allemand, en russe, en italien et, probablement dans toutes les langues européennes.[9] Dès les temps anciens, l'Europe s'est mise à rêver d'un continent mystérieux, la *terra australis incognita*, qui contrebalancerait les masses terrestres d'Europe et d'Asie et donnerait à la Terre la symétrie nécessaire à son équilibre. Mais c'est surtout au XVII^e^ siècle, c'est-à-dire au début de l'ère industrielle, que voit le jour une littérature abondante où l'on se livre à des spéculations sur l'organisation sociale, les mœurs et la mentalité des populations australes. En 1756, c'est-à-dire une année après la parution du *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les*

Hommes, de Jean-Jacques Rousseau, Charles de Brosses publie une énorme *Histoire des Navigations aux Terres Australes*, qui s'emploie essentiellement à prouver et à vérifier dans les faits l'hypothèse du philosophe genevois sur la bonté originelle de l'humanité. Cet ouvrage occupait une place centrale dans la bibliothèque de bord de «la Boudeuse», le navire de Bougainville qui relâcha 10 jours à Tahiti en 1768, et dans celle de «l'Endeavour» du Capitaine Cook, l'année suivante. Bougainville était du reste malade lors de l'escale tahitienne, et ne passa en tout et pour tout qu'une petite journée à terre. Mais cela lui a suffi pour écrire des centaines de pages enthousiastes décrivant les charmes de la Nouvelle Cythère, de ses habitantes et de ses habitants. Il avait eu le temps de constater que l'amour y régnait en maître et que la société tahitienne baignait dans le bonheur le plus parfait.

Ce qu'il faut souligner, c'est que les Tahitiens n'avaient aucune chance! Rousseau, de Brosses, Bougainville et, finalement, l'Europe entière avaient décidé que les Îles du Pacifique, non contaminées par le poison de la civilisation, étaient le lieu de résidence du Bon Sauvage et de la société idéale. Rien, ni personne n'aurait pu les faire changer d'avis. l'Europe avait trop besoin de cet exutoire pour survivre à son mal de vivre. Elle avait besoin de croire — il s'agit d'un phénomène vraiment religieux — qu'il y avait quelque part dans le monde, très loin, une société qui fonctionnait bien, en harmonie avec les règles de la nature et avec ses propres fantasmes. Et c'est ainsi que va se développer une littérature prestigieuse, qui inclut des auteurs tels que Diderot, Chateaubriand, Lamartine, Hugo, Rimbaud et tant d'autres. De saisissantes descriptions, de poignants poèmes qui avaient une origine commune, non dans la réalité observée et objectivement vérifiable, mais dans les fantasmes d'une humanité «mal dans sa peau» et déboussolée. Un discours conçu par des Européens, pour des Européens. Un discours conçu pour crier sa révolte contre une société oppressante et injuste, et son espoir d'un monde meilleur. Tout cela est bien compréhensible et parfaitement acceptable jusqu'au moment où l'on s'aperçoit que l'Europe s'est efforcée de persuader les Tahitiens et les Tahitiennes que son fantasme était vraiment leur réalité... et qu'elle y est même parvenue. Le discours européen sur le Pacifique débouche ainsi sur une aliénation des sociétés et des cultures océaniques.

L'économie politique du savoir sur l'Orient

Le Pacifique n'est pas le seul continent qui ait eu à souffrir de cette distance entre le discours de l'Europe et la réalité objective, scientifiquement vérifiable. Le critique littéraire palestinien Edward Said a fait une analyse magistrale de la littérature consacrée à l'Orient dans un livre au titre suggestif : *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident* [10]. Il montre que l'orientalisme — qu'il prenne le ton docte de l'universitaire ou le lyrisme du poète — procède d'une stratégie destinée à placer l'Occidental dans une position de supériorité par rapport à l'Oriental. Ainsi l'Occidental est décrit comme raisonnable, pacifique, honnête, libéral, alors que l'Oriental serait mystérieux, fourbe, cruel et belliqueux. Il est évident que l'atmosphère a changé par rapport au cas précédent, et qu'aux descriptions idylliques du Pacifique se substituent des couleurs beaucoup plus violentes et hostiles. Il faut dire que l'Orient pèse d'un poids très lourd sur l'Europe. Il en est le voisin et le rival. C'est aussi la région dans laquelle elle s'est créé les plus anciennes et les plus riches de ses colonies. Edward Said démontre combien la littérature, en particulier la littérature universitaire de gens comme Renan, De Sacy et Burton au XIX^{e} siècle sur l'Orient a joué le rôle de « scribe impérial » ! Dans des tons apparemment plus doux, la littérature sur le Pacifique a rempli la même fonction colonisatrice. Les Polynésiens, dira-t-on, sont certes beaux, accueillants et de caractère bienveillant, mais ils deviendront vite paresseux, indolents, indifférents, amoraux. Voici une citation de l'historien français Eugène Caillot, dont l'*Histoire de la Polynésie Orientale* lui valut la Médaille de Vermeil de la très savante Société de Géographie en 1912 :

> « Le Polynésien est resté ce qu'il était au moment où nous l'avons découvert : un grand enfant… C'est le terme avec lequel il peut être le mieux défini. Paresseux, menteurs, entêtés, gourmands, querelleurs, et presque féroces quand ils sont assurés d'être les plus forts ; tels sont les défauts des enfants de la nature, laissés pendant des siècles sans maîtres pour les surveiller. »

Un tel système de soi-disant vérités et de généralisations en dit plus sur les tendances ethnocentriques et impérialistes de la France coloniale que sur l'identité véritable des Polynésiens !

Une certaine vérité missionnaire

S'appuyant sur les travaux du professeur lausannois Jacques Waardenburd, Edward Said montre aussi que les Églises et la

théologie chrétienne ont participé très activement à l'élaboration de ces stéréotypes sur «l'autre». L'histoire du discours chrétien sur les autres religions est proprement accablant. Dans son étude intitulée *L'islam dans le miroir de l'Occident*, par exemple, Waardenburg avait démontré combien les chrétiens ont toujours eu à l'égard de l'islam une attitude défensive. L'islamologie s'est ainsi élaborée à partir de l'affirmation apologétique de la supériorité du christianisme sur les autres religions. Même des islamologues européens qui éprouvaient pour le sujet de leur étude une réelle sympathie, tels le presbytérien écossais D.B. Macdonald, ou l'orientaliste catholique français L. Massignon, persistent à construire «un Islam qui reflète, dans une certaine mesure, leur propre religion»[11].

Un élément moins connu du même phénomène apparaît dans la correspondance des tout premiers missionnaires protestants. On ne peut pas reprocher aux piétistes allemands et aux fondateurs de la Société des Missions de Londres d'avoir été infectés par l'optimisme de Rousseau sur la bonté originelle de l'homme. Ils héritaient au contraire de la Réforme la conviction que la nature humaine avait été complètement dépravée et corrompue par le péché et que la mission consistait à amener leurs interlocuteurs à réaliser dans toute son horreur leur état d'ennemis de Dieu, afin qu'ils acceptent la nécessité du sacrifice du Christ pour leur salut. Cependant en étudiant les langues et les cultures des populations au sein desquelles ils avaient décidé d'exercer leur ministère, ils découvraient des choses admirables qui les transportaient d'enthousiasme en dépit de leur conditionnement préalable. Pour la première fois peut-être dans l'histoire, en tout cas depuis les tentatives des missionnaires jésuites en Extrême-Orient, tentatives, je le rappelle, désavouées par le Saint-Siège, des Européens se donnaient les moyens d'aller au-delà du discours préfabriqué, orientalisé, sur les autres, et de les laisser se dire eux-mêmes... les malheureux! Lorsque Bartholomäus Ziegenbalg, le premier missionnaire protestant, envoya innocemment ses premiers commentaires admiratifs à son maître August Hermann Francke, à l'Université de Halle, il reçut en retour une réponse sèche, lui rappelant qu'on ne l'avait pas envoyé en Inde du Sud pour s'extasier devant les idoles et les coutumes païennes, mais bien pour prêcher l'Évangile du Christ. Même situation pour les missionnaires de la London Missionary Society, à Tahiti, qui protestaient contre le fait que leurs lettres et leurs

journaux étaient tronqués de toutes leurs observations positives sur les Polynésiens et leur civilisation lorsqu'ils paraissaient dans l'*Evangelical Magazine* et autres publications missionnaires. Henry Nott, le principal traducteur de la Bible tahitienne, était tellement écœuré par cette censure, qu'il refusa de continuer à envoyer ses rapports à Londres. Mais il faut se mettre à la place des directeurs de la L.M.S. Leurs publications n'avaient aucune ambition pédagogique. Elles étaient essentiellement destinées à trouver les fonds nécessaires pour entretenir les stations missionnaires existantes et en créer de nouvelles ailleurs. Ces rapports devaient nécessairement et à tout prix correspondre au discours classique sur «l'autre» et illustrer encore et toujours le caractère dépravé de la nature humaine. On voulait des missionnaires, pas des ethnologues!

Edward Said a donc raison, j'en ai fait moi-même l'expérience, quand il affirme que cet héritage littéraire continue aujourd'hui encore à façonner le discours européen sur les peuples et les cultures des autres continents, et qu'il est urgent de le démystifier. Mais il faut d'emblée ajouter que ce même phénomène peut être observé à l'intérieur de l'Europe.

Mémoire et identité

Mon collègue Alan Falconer, directeur de Foi et Constitution, a présenté à Bossey une conférence intitulée «Réconcilier les mémoires»[12]. Il y fait état des recherches qu'il avait entreprises quand il était encore directeur de l'*Irish School of Ecumenics* à Dublin. Il montre combien les deux communautés protestantes et catholiques d'Irlande du Nord sont retenues captives de leur propre mémoire historique. Il qualifie la mentalité protestante de «mentalité d'état de siège» qui se manifeste par un mémorial quasi liturgique des occasions où les protestants d'Ulster se sont trouvés menacés par les forces catholiques romaines. La culture, les traditions, les chants, la littérature et la poésie, l'idéologie politique et religieuse en sont pénétrés de manière presque obsessionnelle. Une lecture des sermons du pasteur Ian Paisley, par exemple, révèle combien les protestants s'identifient au peuple de l'Alliance, placé sur terre irlandaise en raison d'un plan divin auquel ils doivent rester fidèles, quelles que soient les attaques dont ils pourraient être l'objet.

La mentalité des catholiques, quant à eux, est définie par Falconer comme une «mentalité de la coercition», alimentée par le sentiment d'avoir été depuis des siècles colonisés par une autre communauté. Cette mentalité produit elle aussi une littérature théologique centrée sur la souffrance, faisant sans cesse mémoire des martyrs qui donnèrent leur sang pour la libération de leur peuple.

Chacune de ces communautés définit son identité par opposition à l'autre: être protestant, c'est n'être pas catholique et, inversement, être catholique, c'est n'être pas protestant. Sa cohésion se fonde sur cette pénible «anthologie des mémoires» qui, aussi, l'emprisonne.

À Bossey, nous réalisons année après année qu'il ne s'agit pas ici d'un phénomène purement irlandais. En larmes, une étudiante bosniaque, de père catholique et de mère orthodoxe en pleine procédure de divorce, nous a fait savoir qu'Alan Falconer venait de décrire parfaitement sa propre situation.

Décoloniser la théologie

C'est sur cet arrière-fond de discours manipulé et de mémoires blessées que s'inscrit la tâche de formation œcuménique confiée non seulement à l'Institut œcuménique de Bossey, mais également à notre Faculté de théologie depuis l'époque d'Adolf Keller. Et il est bien difficile de ne pas se laisser aller au découragement! Pourtant le processus de décolonisation, de «désorientalisation» de la théologie est bien engagé. Foi et Constitution, par exemple, fut créé à Lausanne en 1927 pour inciter les diverses confessions chrétiennes à dialoguer, donc à s'écouter les unes les autres. Il faut bien avouer que, par exemple, protestants et catholiques se sont copieusement «orientalisés» les uns les autres depuis la Réforme. Le discours protestant sur l'Orthodoxie constitue souvent aujourd'hui un modèle d'orientalisation de l'autre. Avec l'élargissement qu'a connu la définition de l'œcuménisme ces dernières années, la parole a été donnée à des théologies qui se sont développées dans des contextes culturels et socio-économiques différents de l'Europe. Il est réjouissant de voir notre Faculté, comme d'autres Facultés de théologie de Suisse romande du reste, inviter des professeurs de l'hémisphère sud et de faciliter, principalement par son programme doctoral, la prise de parole de théologiens d'autres continents. Le Département missionnaire et les organisations

d'entraide ont fait le choix politique courageux — et coûteux! — de la transparence et consacrent leurs publications à une information et à une formation qui va souvent à contre-courant des idées reçues. Un choix coûteux, car beaucoup de gens regrettent la rhétorique traditionnelle et renoncent à contribuer financièrement à une entreprise qui les effraie et les déstabilise. En résumé on peut dire qu'un gros effort œcuménique est entrepris actuellement pour aider les chrétiens de Suisse romande et, par eux, la population tout entière, à désapprendre un discours corrompu et corrupteur, aveugle à la réalité humaine, hérité des générations d'Européens engagés dans une dangereuse aventure de conquête du monde, pour laisser l'autre nous parler d'elle-même, de lui-même.

Depuis Vatican II, de nombreux dialogues doctrinaux multilatéraux et bilatéraux entre Églises ont vu le jour, aboutissant parfois à des accords doctrinaux forts réjouissants. L'un des plus mémorables pour moi a été signé à Chambésy au moment même où je prenais mes fonctions à l'Institut œcuménique en 1990. Il s'agissait aussi de l'une des plus anciennes divisions chrétiennes, datant du Concile de Chalcédoine en 451. Un groupe de théologiens, dans lequel les professeurs orthodoxes successifs de Bossey ont joué un rôle important, est arrivé à la conclusion que les deux familles orthodoxes orientale et byzantine partageaient une foi commune en Jésus Christ, même si elles utilisaient un langage différent pour parler de ses deux natures, humaine et divine. Il faut beaucoup de courage et d'humilité pour dire à des communautés qui se sont excommuniées et même parfois entre-tuées pendant quinze siècles que les raisons de leurs divisions n'existent plus, qu'elles n'ont en fait jamais existé! Les théologiens ont fait leur travail. Aux formateurs œcuméniques de faire le leur en expliquant que «l'économie politique de la vérité» a changé! Il conviendra de soigner toutes ces mémoires blessées, transformer ces communautés d'opposition en communautés de communion. Alors seulement les anathèmes du passé pourront être levés, et la conciliarité restaurée.

Désapprendre pour apprendre?

Dans son *Archéologie du savoir*, Michel Foucault parle de «ces philosophies d'ombre qui hantent les littératures, l'art, les sciences, le droit, la morale jusqu'à la vie quotidienne» des êtres

humains... de «ces thématismes séculaires qui ne se sont jamais cristallisés dans un système rigoureux et individuel, mais qui ont formé la philosophie spontanée de ceux qui ne philosophaient pas». Il parle «des sous-littératures, des almanachs, des revues et des journaux, des succès fugitifs, des auteurs inavouables»[13]

Parallèlement, il existe aussi des théologies «de l'ombre» qui ont été longtemps, et qui sont encore, réprimées, ignorées ou ridiculisées. Le COE a récemment décidé de leur offrir une plateforme, une tribune mondiale. Lors de la dernière Assemblée œcuménique de Canberra, en 1991, les aborigènes d'Australie ont eu l'occasion de présenter lors d'une plénière entière leur religion, de même qu'une jeune théologienne Minjung de Corée du Sud. Les unes et les autres ont montré combien des éléments appartenant aux religions traditionnelles coexistaient harmonieusement avec des notions bibliques enseignées par les missionnaires occidentaux. Certes plusieurs Européens sont sortis du Théâtre National de Canberra outrés et criant au syncrétisme. Mais je vois de plus en plus de jeunes théologiennes et théologiens commencer à s'intéresser à ces minorités, à ces «communautés de résistance», pour utiliser l'expression de Sharon Welch[14], et même à y consacrer des thèses doctorales, non pas avec le sourire suffisant de l'érudit face à la foi du charbonnier, mais avec la conviction d'avoir à écouter un message essentiel pour l'ensemble de l'humanité. Après la théologie noire, née dans la souffrance de l'esclavage et du racisme, après la théologie féministe née dans la souffrance de l'exclusion et du silence forcé, après la théologie de la libération, née dans la souffrance de l'exploitation et de l'injustice économique et sociale, d'autres «communautés de résistance», comme les tribus d'Indiens dans les Andes ou en Amérique du Nord se sentent autorisées à sortir de leur souterrain et à partager leur expérience de Dieu, de la terre, du soleil, de l'air, de l'eau, de l'autre.

J'aimerais illustrer ce point particulier par une expérience personnelle. Outre la missiologie, au Collège Théologique du Pacifique, j'enseignais l'Ancien Testament pour lequel le Professeur Amsler avait su nous communiquer sa propre passion. À sa suite et à celle des auteurs dont il nous recommandait la lecture, j'insistais sur l'importance des deux événements centraux de l'histoire d'Israël – l'Exode et l'Exil – dans l'élaboration d'une théologie qui avait permis au peuple juif de survivre à la dispersion

et qui constituerait plus tard le creuset dans lequel se façonnerait la prédication apostolique : cette *theologia viatorum* qui permettrait la propagation de l'Évangile de libération de Jésus Christ jusque dans les moindres atolls du Pacifique, et qui inviterait aujourd'hui nos Églises à être solidaires des migrants, des réfugiés, des demandeurs d'asile, des pauvres et des opprimés. Bref un discours qui me semblait à la fois scripturairement et œcuméniquement acceptable, et qui semblait intéresser les étudiants. Je les voyais en tout cas hocher de la tête avec approbation, et reprendre ces éléments fidèlement dans leurs dissertations et dans leurs copies d'examen. Tout allait donc pour le mieux, jusqu'au mois de mai 1986. En plein milieu d'un cours sur le deuxième Esaïe, un étudiant fait irruption dans la classe et nous apprend que l'armée vient de prendre le pouvoir et de faire prisonnier le premier ministre et son Cabinet. Ce coup d'État suivait de peu la victoire électorale d'une coalition regroupant la plupart des Indiens descendants des travailleurs importés par les Anglais au siècle passé pour travailler dans les plantations de canne à sucre, et qui forment actuellement la majorité de la population, et un petit parti d'intellectuels fidjiens aux tendances républicaines et socialistes. L'armée, elle, avait été astucieusement maintenue entre des mains mélanésiennes depuis l'accession à l'indépendance, et son intervention visait à redonner pour toujours le pouvoir à la chefferie fidjienne. Les cours furent immédiatement interrompus, d'autant plus que le cabinet ministériel était emprisonné à quelques centaines de mètres du Collège Théologique du Pacifique. Le contrecoup théologique, je l'ai vécu le dimanche suivant en écoutant prêcher un étudiant fidjien qui avait paradé toute la semaine en treillis militaire pour proclamer sa parfaite adhésion aux objectifs du coup d'État. Il avait pris un texte de l'Ancien Testament, ça oui ! Mais la *theologia viatorum* s'était évaporée ! J'avais en face de moi une théologie de la Terre Sainte, signe privilégié, si ce n'est unique de la Providence divine, et de l'élection de l'Ancêtre. Une théologie venue de très loin dans le passé mélanésien, mais qui n'avait aucune difficulté à trouver des résonances dans l'Ancien Testament. Ceci d'autant plus que le prédicateur y adjoignait une théodicée également bien vétéro-testamentaire : si Fidji traversait de grosses difficultés c'est bien parce qu'on y avait toléré les idolâtres — c'est-à-dire les Indiens — et leurs cultes impies. La péroraison s'imposait, logique : ou bien ils se convertissent à la foi chrétienne, de

préférence dans sa variété méthodiste, ou bien ils rentrent chez eux!

Je suis alors entré dans une phase de scepticisme dont je ne suis pas aujourd'hui complètement guéri: sur mes propres aptitudes d'enseignant, sur l'effet réel de la prédication missionnaire... Je me demandais surtout si les études de théologie n'interviennent pas trop tard dans le développement des futurs pasteurs, si la science théologique universitaire ne constitue pas une sorte de superstructure intellectuelle qui se fissure et s'écroule dès que l'orage éclate! On se replie alors sur une théologie qui s'est insinuée en nous presque à notre insu, au gré des modèles rencontrés, des lectures faites, de mille complicités aveugles aux continuités obscures, et qui, petit à petit, a pris possession de nous. La question mérite d'être posée: y a-t-il la moindre chance qu'une étudiante, qu'un étudiant entrant cet automne en Faculté change réellement de théologie au cours des cinq ans qu'il ou elle y passe? J'avais pourtant déjà appris à ne pas sous-estimer cette religion populaire dans ma première paroisse montagnarde du Canton de Vaud (Suisse). Je l'avais rencontrée sous la forme de vieux grimoires, ou de notes manuscrites dans de vieilles Bibles, où coexistaient pêle-mêle le Notre Père à répéter 3 fois ainsi que des formules en patois remontant à la nuit des temps et incompréhensibles pour moi. Elle avait résisté à près de cinq siècles de prédication réformée dans le temple du village, nourrie de la pensée de Calvin et de celle de l'admirable succession professorale des Facultés de théologie lausannoises. Évidemment, sous les coups répétés des condamnations pastorales prononcées depuis la chaire, elle avait rentré la tête dans les épaules et pris le maquis. Mais, bien que circulant sous le manteau, elle gardait et garde encore, une grande importance pour beaucoup dans les moments de grave difficulté.

Comme le pasteur que j'étais alors, le corps professoral essentiellement européen et américain avait donc enseigné avec enthousiasme une théologie qui avait acquis ses lettres de noblesse dans les facultés européennes et nord-américaines. Une théologie qui avait la prétention d'être la référence pour le reste du monde! Comme dans ma paroisse de Suisse, nos auditeurs du Pacifique n'avaient pas eu d'autre choix que de hocher la tête avec approbation... et de passer leurs examens!

Conclusion

En admettant à la table du dialogue ces séries de discours théologiques hétéroclites, ces «hétérotopies», pour reprendre la formule de Foucault[15], le COE à la fois enrichi et compliqué le débat œcuménique, donc la formation œcuménique.

Enrichi, car nos Églises et nos Facultés de théologie ont tout à gagner de cette vision élargie d'un œcuménisme qui prenne au sérieux le pluralisme culturel, religieux et théologique qui s'est installé en Europe pour y rester. Compliqué, car toutes ces théologies ont une caractéristique commune, c'est d'être une mémoire blessée, une longue généalogie de souvenirs d'exclusion, de mépris, de silences forcés. Une démarche de guérison de ces mémoires doit donc être entreprise si l'on veut parvenir à une réconciliation véritable, en vue de l'unité.

Le 45e Cycle universitaire d'Études œcuméniques de l'Institut de Bossey se termine. Durant quatre mois, une cinquantaine d'étudiants venus du monde entier et représentant la plupart des Églises historiques engagées dans le mouvement œcuménique, y compris l'Église catholique romaine, ont appris à réfléchir, à lire la Bible, prier, dialoguer, manger, se divertir, en un mot à vivre ensemble. Chacun d'entre eux était porteur de la mémoire collective de son peuple et de son Église, mémoire souvent meurtrie par une histoire d'affrontements, d'oppressions et d'exclusions. Tous les ingrédients étaient donc présents à Bossey pour faire de ce rassemblement international une préfiguration de l'enfer! D'autant plus que de nouveaux conflits viennent continuellement peser d'un poids très lourd sur la vie de notre communauté. Preuve en soit le résumé suivant de la liste des 37 pays d'origine de nos étudiants: Afrique du Sud, Mozambique, Angola, Sierra Leone, Zaïre, Bosnie, Russie, Myanmar, Iran Jaya, etc.

À peine pensons-nous être sortis du conflit homme-femme que nous tombons dans le conflit Nord-Sud ou dans celui qui oppose Noirs et Blancs. Car cette communauté ne s'en tient pas à la seule rhétorique. Elle nous radiographie en profondeur, jusqu'à ce fameux subconscient dans lequel trouvent leur origine les attitudes qui contredisent parfois gravement notre discours sur la tolérance et l'œcuménisme. De conflits en réconciliations, cette étonnante communauté finit par apercevoir de loin ce que serait l'Église du Village Global, dans laquelle différence et

pluralisme ne sont plus des malédictions, source de division et d'exclusion, mais occasion d'émerveillement, d'enrichissement et de dynamisme.

Ce processus amène peu à peu les participants à désapprendre les stéréotypes hérités du passé grâce à cette rencontre journalière, existentielle, de l'autre. Bossey ne prétend pas avoir inventé la formule idéale pour la résolution des conflits internationaux ou interconfessionnels. L'Institut œcuménique n'a d'autre ambition que d'équiper les Églises de responsables dont la sensibilité et l'intelligence auront été éduquées à la riche complexité d'une société pluraliste. Libérés de leurs craintes, ils aideront l'Église à être, peut-être, un peu moins européenne pour devenir toujours davantage prémisse d'une humanité réconciliée «afin que le monde croie».

Notes

[1] La présente conférence, donnée le 4 décembre 1996, reprend en partie la recherche entreprise à l'occasion de la leçon d'ouverture de l'année universitaire 1993-94 à la Faculté de Théologie de Lausanne, le 29 octobre 1993, publiée l'année suivante dans la revue *Etudes Théologiques & Religieuses*, t. 69, pp. 549ss, Montpellier 1994/4.

[2] Pour l'historique de l'Institut, cf. l'excellente «Histoire de Bossey» publiée par Hans-Ruedi Weber à l'occasion du Jubilé de l'Institut œcuménique en octobre dernier: *A Laboratory for Ecumenical Life: The Story of Bossey*, Genève: COE, 1996.

[3] Le Professeur Mottu en fut lui-même un membre très actif!

[4] *Naissance de la Clinique: une archéologie du savoir médical*, Paris: 1963, p. XV.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris: 1966.

[8] *Histoire de la Sexualité*, 2 vol., Paris: 1976.

9 Robert Nicole a consacré une thèse de 400 pages à l'étude des textes littéraires français relatifs à Tahiti, et son inventaire n'est certainement pas exhaustif. *Extending Orientalism to Pacific: The Myth of Tahiti Revisited*, Thèse inédite, University of the South Pacific, Suva 1993.

[10] *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris: 1980.

[11] *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Paris/La Haye: 1970, p. 310.

[12] Publié partiellement dans la revue Mid-Stream, t. 35/2, 1996.

[13] *L'Archéologie du Savoir*, Paris: 1969, p. 179.

[14] *Communities of Resistance and Solidarity: a Feminist Theology of Liberation*, New York: 1985.

[15] «Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu'elles minent le langage, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent

d'avance le syntaxe, et pas seulement celle qui construit les phrases, – celle moins manifeste qui fait tenir ensemble (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses». in «Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines», op. cit., p.9.

Après avoir été successivement Directeur de l'École pastorale de Tahiti, puis enseignant au Collège théologique du Pacifique (Iles Fidji) et Directeur de l'Institut Œcuménique de Bossey (Genève), Jacques NICOLE exerce actuellement un ministère pastoral en Valais (Suisse). En 1988, il a présenté une thèse de doctorat intitulée *Au pied de l'Écriture — la traduction de la Bible tahitienne*.

Les proches et les lointains

Une réflexion théologique sur notre responsabilité à l'égard des Églises du Tiers monde[1]

> «Ne serais-je un Dieu que de près, de loin ne serais-je plus un Dieu?» (Jérémie 23, 23)

Henry Mottu

La défection de l'Europe?

Les journalistes connaissent bien ce phénomène de l'information que l'on appelle brutalement «le mort kilométrique»: la mort d'un enfant à la suite d'un accident de la circulation, par exemple, dans la rue où l'on habite, nous remue jusque dans nos entrailles, tandis que la mort par la faim de dix ou mille enfants au Zaïre est précisément trop lointaine pour que nous en soyons touchés au même degré. Cette horrible et inégale proportion dans la perception du malheur est l'une des composantes macabres de l'information. Seul ce qui est proche nous émeut; ce qui est lointain nous laisse froids et se «vend» mal. Qu'une guerre civile ravage cette partie de l'Europe que fut la Yougoslavie et nous voici intéressés au plus haut point; mais qu'une guerre civile ait lieu au loin, au Rwanda par exemple, et la nouvelle nous laisse indifférents. La religion et la culture, mais aussi la race, le sexe, la langue jouent un grand rôle dans cette différence de perception. Toutes les causes des guerres sont complexes. Mais tout se passe comme s'il y avaient des guerres dignes d'être comprises et d'autres guerres lointaines que nous ne voulons pas essayer de comprendre. La différence de traitement médiatique, diplomatique et militaire entre la récente guerre civile en Yougoslavie et celle du Rwanda est patente. Autrement dit, l'intérêt différencié que nous portons à tel drame vient d'un système complexe d'autodéfense fondé sur le degré, élevé ou moindre, de participation émotionnelle à l'événement. Nous nous intéressons à ce qui est proche, parce que nous le comprenons; nous nous désintéressons de ce qui est lointain, parce que nous n'y comprenons rien.

Or, cette différence de traitement, nous la retrouvons dans les Églises, les Facultés de théologie, les paroisses, les œuvres d'entraide, les missions. Ce désinvestissement intellectuel se trouve très présent, et même omniprésent, au sein du christianisme. Il atteint la foi elle-même et donc notre action, peut-être même le sens de notre vie. Le déficit herméneutique envers les lointains se redouble alors d'une paralysie de l'action.

J'avance tout de suite la thèse que je vais défendre ici: je pense que se fait jour aujourd'hui, masquée sous les prétextes les plus divers, une nouvelle régression collective, tant intellectuelle que morale, consistant à se replier «chez nous» et à abandonner les chrétiens du Tiers monde à eux-mêmes. Un nouveau «moratoire» a lieu, qui est le résultat non plus d'une décision de la part des chrétiens du Tiers monde, mais d'une indécision de notre part, **le moratoire de la lâcheté**. «Que les lointains de débrouillent entre eux! Qu'ils se prennent enfin en charge! Qu'on cesse de nous culpabiliser et que chacun balaie devant sa porte!» Contre ces slogans à la mode, j'aimerais donner un contenu réel à la solidarité et à la responsabilité à partir de mon point de vue, nécessairement limité, de théologien européen. En effet, si le colonialisme était l'adversaire d'hier, il me semble que c'est **la défection de l'Europe** qui est l'adversaire **intérieur** d'aujourd'hui. Tous les observateurs relèvent, non sans inquiétude, l'amertume, voire la colère de nombreux chrétiens et Églises du Tiers monde qui se sentent désormais laissés pour compte. Comment faire en sorte que ces frères et ces sœurs lointains se sentent pleinement reconnus dans leur différence?

1. Les «proches» et les «lointains» selon Karl Barth

C'est dans son éthique de la création[2] que Barth, après avoir traité du rapport de l'homme et de la femme, des parents et des enfants, aborde la question de mon peuple et des peuples, des «familiers» et des «étrangers», des «proches» et des «lointains» (termes qu'il écrit toujours, remarquons-le, entre guillemets). Sa thèse est claire: «En appelant l'être humain à lui, Dieu, le Créateur, le tourne en même temps vers son semblable (*seinem Mitmenschen*)». Ce semblable, l'être humain l'expérimente dans la rencontre de l'homme et de la femme, dans les rapports entre parents et enfants «et sur la voie (*auf dem Wege*) qui le conduit des êtres qui lui sont proches vers ceux qui lui sont lointains»[3].

Membre de son peuple, l'individu est dans le même temps membre de l'humanité. Pour être humain, l'humain doit être co-humain avec ces «lointains», semblables et différents. C'est le thème célèbre de la *Mitmenschlichkeit*, de la cohumanité ainsi que de la coresponsabilité.

Dans la partie descriptive de sa méditation sur la cohumanité entre proches et lointains, Barth décrit la différenciation du langage, de l'espace et de l'histoire. Nous sommes tous déterminés par une langue particulière, une «nationalité» et un passé spécifique. Mais pour Barth, la notion de «peuple» est une catégorie *ouverte*, tendue vers les autres peuples. «Dans l'espace qu'il occupe, un peuple ne saurait être un mur, mais uniquement une porte»[4]. Barth, qui écrit cela dans les années 50, pense-t-il à la Suisse de la Seconde guerre mondiale dont on connaît la politique restrictive en matière d'accueil des réfugiés? «Les montagnes ne se rencontrent pas, mais les hommes se rencontrent, et ils découvrent qu'en définitive les différences qui les séparent ne sont pas si grandes»[5]. Aucune langue n'est la langue sacrée. Aucun lieu, aucun pays, aucun peuple n'est saint. Aucune histoire n'est absolue. Dieu seul est saint.

Le théologien doit donc problématiser ce rapport entre ceux et celles qui nous sont «proches» et ceux et celles que nous percevons comme «lointains». Car ces notions, dit Barth, sont «corrélatives» et même «réversibles»[6]. Tout est une question de point de vue, de perspective. Celui que nous appelons un étranger est chez lui dans son pays, tandis que chez lui c'est nous qui serons qualifiés d'étrangers, d'«expatriés».

Bien plus, ces notions sont «fluides», puisque les frontières ne sont jamais immuables. Les barrières ne sont jamais éternelles, même pas un «rideau de fer». Barth écrit en 1951: «Jusqu'à plus ample informé, aucun rideau de fer ne s'est révélé impénétrable et moins encore définitif»[7]! Il y a d'anciennes frontières qui disparaissent et de nouvelles qui apparaissent. *Sic transit gloria mundi...*

Faisons trois remarques à propos de ce texte.

Tout d'abord, il saute aux yeux que c'est le nationalisme qui est visé ou, plus exactement, la mystique romantique de «l'âme» du peuple (son *nomos*, comme on disait alors; on dirait actuellement: son *ethnos*), dont on connaît les ravages hier comme aujourd'hui. Au sortir du conflit mondial, le théologien cherche à problématiser la relation au particulier (ma langue, mon peuple,

ma patrie) par la relation à l'universel. Le rapport aux «proches» doit se laisser traverser et déplacer par le rapport aux «lointains». Un nouveau sujet théologique et historique apparaît: la cohumanité ou l'humanitude. Bien plus, le texte de Barth me paraît habité par un renversement. Certes, le texte explicite dit qu'il faut partir de son propre peuple pour aller vers les peuples. Mais ce n'est pas tout. Car la cohumanité semble **précéder** et déterminer mon rapport aux proches. L'humanitude n'est plus seulement un vague horizon; c'est une donnée première de la création et donc de la coresponsabilité. Les «lointains» viennent rappeler leur **présence** aux «proches».

Deuxième remarque. En évoquant plusieurs fois la confession de foi juive: «Dieu seul est saint», Barth ne dit-il pas que Dieu seul est proche *parce qu'il est lointain*, hors de nos prises et de notre vue? Un peuple qui voudrait le capturer dans sa langue prétendument «sacrée», l'enfermer dans un lieu ou le limiter à son histoire, ce peuple serait un peuple idolâtre. Il n'y a pas «*une* terre promise», mais toute la Terre est une terre promise.

Enfin, il ne faut pas oublier que nous sommes là dans une éthique de la création. Tout être humain doit se mettre en chemin vers le prochain lointain, afin de **devenir** lui-même ou elle-même toujours plus humain. Mon appartenance à l'humanité dans son ensemble est un mouvement, un devenir jamais achevé... Et ce mouvement des proches vers les lointains est un commandement, que j'ai à observer comme être humain, et non exclusivement comme chrétien[8].

2. Les relations «courtes» et les relations «longues» selon Paul Ricœur

Mais quel est ce prochain sous la forme du «lointain»? Quelles sont les conditions de mon rapport à ce lointain que je ne rencontre jamais directement? Barth, dans son existentialisme, ne donnait pas de précisions à ce sujet sur le plan institutionnel. C'est la raison pour laquelle il nous faut maintenant nous tourner vers l'étude de Paul Ricœur, intitulée «Le *socius* et le prochain», où Ricœur développe une véritable philosophie politique du rapport entre proches et lointains[9].

Il commence par montrer, suivant la parabole dite du «bon Samaritain», que celui-ci invente la relation directe d'homme à

homme sans la médiation de l'institution. «Le prochain, c'est la conduite même de se rendre présent»[10]. On n'a pas un prochain, mais **je me fais** le prochain de quelqu'un. Il s'agit d'une conduite à la première personne. Le Samaritain incarne le geste au-delà du rôle, de la fonction.

Or le *socius*, c'est celui que j'atteins à travers la fonction sociale; le *socius* est l'être humain *en tant que* Blanc, Africain, Européen, en tant que faisant partie d'un ensemble plus vaste. Ici, le prochain n'est plus celui que je rencontre comme individu singulier, mais celui dont j'ai une image, souvent stéréotypée, ce lointain que je n'atteins jamais hors d'une institution et d'une situation globale. L'individu s'inscrit alors dans un ensemble, une typologie, un malheur ou un destin collectifs: le salarié, le colonisé, le réfugié, l'exilé. Si le proche est le prochain comme rencontre, le lointain est le prochain comme problème. L'homme Noir devient «le problème noir». Bref, les relations interhumaines deviennent toujours plus abstraites, idéelles. Les médias sont ces instruments qui justement médiatisent nos relations, en informant certes, mais en déformant également avec le risque que le lointain devienne un objet.

La leçon que je retiens de Paul Ricœur, c'est que nous n'avons pas à choisir: **ou bien** le prochain, **ou bien** le *socius*, le lointain. Au contraire, au lieu de s'enfermer dans cette alternative, il faut penser **ensemble** ces deux types de relations «comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité»[11]. J'aime mes enfants: voilà le domaine de l'intime, mais exclusif. Je m'occupe des enfants qui n'ont rien à manger: voilà l'extension de l'amour sur un plan abstrait, mais plus vaste.

Dira-t-on qu'il faut choisir et qu'on ne peut pas aimer tout le monde ni s'occuper de toutes les misères de l'humanité? Non, car il faut au contraire donner «toute son envergure» à une théologie du prochain. Il faut essayer de penser ensemble une théologie du prochain et une théologie du lointain. «C'est la même charité qui donne son sens à l'institution sociale et à l'événement de la rencontre. [...] Dès que je réduis la théologie du prochain à une théologie de la rencontre, je manque la signification fondamentale de la Seigneurie de Dieu sur **l'histoire**»[12]. Autrement dit, l'œuvre d'entraide, l'effort humanitaire ou l'institution missionnaire prennent le relais de mon action personnelle et la démultiplient sur un plan plus large, historique. Dès lors, dit

Ricœur, «mon prochain est concret au pluriel et abstrait au singulier: la charité n'atteint son objet qu'en l'embrassant comme un certain corps souffrant» (au titre d'une condition commune: le salariat, l'exploitation coloniale, la discrimination raciale)[13]. Concret au pluriel, car l'individu est pris dans un certain ensemble collectif; abstrait au singulier, car ce ne sont pas des individus que je rencontre directement par l'œuvre d'entraide. Or il ne faut pas mépriser ce niveau institutionnel qui, dans son abstraction même, protège le concret et le représente. L'œuvre collective est ce qui socialise la solidarité. «C'est l'abstrait qui protège le concret, le social qui institue l'intime»[14]. Seules les relations «longues» permettent aux relations «courtes» de devenir à proprement une œuvre, certes sans visage, mais revêtue d'un projet collectif et échappant, dans une certaine mesure, au risque du paternalisme.

«Le prochain, c'est la double exigence du proche et du lointain», comme l'écrit Ricœur explicitement[15]. Cette double exigence remonte finalement à l'exigence d'amour et à l'exigence de justice. Mais nous autres humains «n'avons dans nos mains que les morceaux brisés de l'unique charité». Le problème de la justice est qu'elle peut devenir inhumaine, sans visage; celui de la charité est qu'elle peut devenir hypocrite ou paternaliste. Car il est vrai que ce débat, jamais achevé, entre le rêve de relations courtes de personne à personne et la nécessité de relations longues par les institutions est aussi «un aspect de cette souffrance historique»[16]. Pourquoi? Parce que si le sens final des institutions est de servir des personnes, des êtres humains en chair et en os, nous ne sommes jamais sûrs d'atteindre par l'institution ceux et celles que nous aimerions atteindre. Nous ne savons pas quand nous avons atteint des personnes. Et, si nous sommes chrétiens et que nous avons lu la grande parabole de Matthieu 25, nous ne savons pas quand nous avons servi le Christ dans des personnes.

Ainsi, la question des lointains revêt pour nous la forme d'une *souffrance*, d'une blessure qui ne se refermera jamais. Quand je signe un chèque pour telle œuvre, telle action collective en faveur de ces autrui anonymes que je ne rencontrerai jamais, qu'espérais-je finalement, sinon que mon geste servira quelqu'un? Qu'il «l'atteindra», au sens littéral du mot, c'est-à-dire qu'il arrivera vers ceux et celles qui en ont vraiment besoin, sans remplir les poches de quelque intermédiaire ou enrichir l'institution

elle-même? Mais cela, je ne le saurai jamais et je n'ai pas à le savoir. **Je dois y renoncer**. Ne serait-ce pas ce geste passant par l'institution qui serait le geste gratuit, le don véritable?

3. «L'Empire et les nouveaux barbares» selon Jean-Christophe Rufin

À partir de là, la question de la situation globale des proches et des lointains dans le monde actuel rebondit. Comment faire pour que la «charité» dont parlait Ricœur ne soit pas en fait qu'une illusion? Comment repenser l'humanitaire? Si l'humanitaire est en crise, s'il s'avère même être «un piège», comment dès lors situer la mission chrétienne elle-même? C'est pourquoi il nous est nécessaire comme chrétiens de lire le livre fascinant de Jean-Christophe Rufin: *L'Empire et les nouveaux barbares. Rupture Nord-Sud*[17].

Jean-Christophe Rufin montre que la situation actuelle présente une analogie avec le *limes*, le rempart que l'Empire romain avait dressé entre lui-même et les barbares. «Le nouveau *limes* contemporain entre Nord et Sud marque l'avènement en douceur d'une morale de l'inégalité, d'une sorte d'apartheid mondial. Dans l'idée de *limes*, il y a, plus ou moins implicitement, l'intention de définir et de protéger la civilisation du Nord. Mais c'est par l'abandon violent du Sud, identifié à la barbarie»[18]. Sud et Nord ne sont donc pas dans un rapport relatif d'avance ou de retard, selon le mythe du développement; ils évoluent en sens contraire. Pour Rufin, cette fameuse «limite» passe en gros par une ligne séparant les États-Unis du Mexique, puis par la Méditerranée et enfin la frontière orientale de l'ancienne URSS, divisant le monde non plus entre l'Est et l'Ouest, comme du temps de la guerre froide, mais entre le Sud objectivé et menaçant et le Nord cherchant avant tout sa sécurité. Les conflits actuels s'expliqueraient par le fait qu'ils se situent dans une zone tampon, juste en deçà ou au-delà du *limes*; d'où l'instabilité de cette zone intermédiaire. L'Occident n'interviendrait que là où sa sécurité est en jeu (la guerre du Golfe en fut l'exemple le plus frappant); pour le reste, il aurait abandonné les nouvelles *terrae incognitae*, qui ne diminueraient pas mais au contraire augmenteraient. Rétraction des terres historiques et multiplication des terres instables et inconnues, Rufin montre ce phénomène en analysant certaines guerres civiles, qui n'obéissent plus à aucune logique

(pas à **notre** «logique», tout au moins) et se ferment à toute intervention humanitaire (Liberia, Somalie, Soudan, Afghanistan, Rwanda par exemple)[19]. Bref, le Nord aurait renoncé à la justice et opté pour la sécurité.

Je n'ai pas les compétences pour analyser cette démonstration en détail et encore moins la critiquer. Je m'arrêterai seulement sur un point fondamental qui ressort de cette analyse: le recul de la notion d'universalité. Ce constat, s'il s'avère exact, touche de plein fouet notre foi elle-même: «Je crois l'Église universelle». Or c'est ici que l'analyse de Rufin est décapante. Dans les faits, il y aurait de moins en moins d'universel, et de plus en plus de morcellement. L'idéal d'unité du genre humain se trouverait battu en brèche. Nous assistons au rétrécissement du monde connu. De nouvelles *terrae incognitae* se multiplient et se ferment sur elles-mêmes. Au concept de «village global» des années 60, de l'interdépendance, de la proximité ferait place actuellement le concept de distance, d'opacité, d'incapacité de lecture. L'idée de solidarité perdrait du terrain au profit de celle de la distance:

«Reconnaissons que cette idée (de solidarité) perd du terrain. Aujourd'hui s'installe de nouveau, dans le Nord, le concept de **distance**. Les années soixante, avec McLuhan, ont vu naître le mythe de la proximité, du village planétaire et des médias. **Le siècle va finir avec le retour de la vieille distinction près/loin**. La médiatisation du monde a fini par produire l'exigence d'un nouveau classement: tant d'images, tant de drames nous assaillent, que des priorités doivent être attribuées. On ne peut souffrir de tout également. Désormais, il y a ce qui est près et qui compte, ces villages du Nord où chaque fait divers est rapporté, ces zones du *limes* où chaque tension est ressentie comme une menace; et puis il y a ce qui est loin, les famines oubliées, les assassinats méconnus, les catastrophes ignorées. Le conflit du Liberia restera le moment fondateur de cette nouvelle distance. Cette tolérance à la souffrance et à la mort, pourvu qu'elles soient lointaines, n'est pas de l'indifférence. Le Nord ne s'est pas durci, il s'est organisé»[20].

Autrement dit, nous serions entrés dans un temps d'universalisme limité. D'un côté, il y aurait le monde historique; de l'autre, le monde incompréhensible des particularismes violents. Au fond, nous serions non seulement dans l'ère d'une société duale, mais globalement dans l'ère d'un monde dual.

Je nuancerais cependant l'analyse de Rufin sur un point, celui du don. Il brocarde trop superficiellement à mon avis l'afflux continu des dons pour le Tiers monde qui sont souvent le fait, ne l'oublions pas, d'humbles gens et d'obscurs militants. «Le don, écrit-il péremptoirement, remplace l'action»[21]; il serait «un fait de sociologie du Nord», non la marque d'une générosité active et concrète, d'un sentiment[22]. Certes, le don est un emblème de distance et de médiation; mais j'ai essayé de montrer plus haut, en suivant Ricœur, que la force du don tient à son anonymat, au sens où nous ne savons pas à qui il profite. S'il n'y a pas aujourd'hui, malgré la crise en Europe, effondrement des dons, n'est-ce pas à cause de ce sentiment diffus qu'il en va **de notre propre dignité** de ne pas savoir à quoi et à qui ces dons serviront? Sur ce point au moins, il faut rendre hommage aux médias et aux journalistes qui s'efforcent de sensibiliser l'opinion publique à ces problèmes.

4. Comment repenser la solidarité avec les lointains?

Avec Karl Barth, nous avions relevé, d'un point de vue théologique, *la* **présence** des lointains. Avec Paul Ricœur, nous avions examiné les conditions institutionnelles de **la reconnaissance** du prochain comme *socius* ou, en l'occurrence, comme *homo alienus*. Avec Rufin, nous venons de voir l'**abandon** programmé des lointains par notre désinvestissment dans un monde coupé en deux.

Il nous faut maintenant aborder de front le point le plus difficile: comment repenser en christianisme **la solidarité** avec les lointains et notre propre **responsabilité**? Je vais essayer de m'en tenir à mon thème: notre relation aux lointains, sans pouvoir reprendre à nouveaux frais toutes les questions qui se pressent à notre esprit (la mission chrétienne; les œuvres d'entraide; l'humanitaire; l'immigration; etc.) Précisons encore le problème: que penser et que faire comme chrétiens devant cette indifférence actuelle envers le Tiers monde? Comme chrétiens, c'est-à-dire en tant que membres de ce corps historique et social qu'est l'Église universelle. Car si toutes ces questions concrètes nous tourmentent, n'est-ce pas parce qu'il y a à la base de nos incertitudes un problème théologique et ecclésiologique?

L'ordre de la prière ou le désintéressement

Je commencerai par rappeler ce qui est une évidence, mais ce sur quoi l'on a peu réfléchi, me semble-t-il, et qui est tout simplement la prière, en particulier la prière d'intercession. Lorsque l'on évoque les lointains dans la liturgie, au moment de la prière dite précisément «universelle», nous ne voyons pas cet autrui pour lequel nous prions. C'est dire que dans l'exercice même de la foi, dans le culte, les lointains sont constamment présents. «Je recommande donc, avant tout, que l'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces, pour *t*ous les hommes», disait l'auteur de la première épître à Timothée (1 Timothée 2:1), car Dieu, ajoutait-il, «veut que **tous** les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité». On peut penser ce que l'on veut de ce genre de recommandation: illusion religieuse; impérialisme de la foi chrétienne; aveu d'impuissance; etc. Comme chrétiens, nous croyons néanmoins en l'efficacité de la prière, non pas à vrai dire pour les autres d'abord, mais pour nous-mêmes. La prière authentique, en effet, construit et reconstruit notre humanité. Elle nous fait. Elle suscite notre devenir humain. Or celui-ci ne peut pas s'accomplir en dehors d'un «prier pour» qui est dans le même temps un «agir avec». Comment prier sans s'engager dans cet acte qui est à la fois un acte spirituel et un engagement de toute la personne?

Mais la prière n'est pas seulement un engagement; elle est peut-être d'abord un **renoncement**. Car non seulement nous ne voyons pas cet autrui, dont nous invoquons la présence devant Dieu, ce Lointain invisible, mais nous ne savons pas qui sont ceux et celles pour lesquels nous prions. Nous faisons dans la prière le deuil d'une relation directe avec autrui (qui satisferait si fort notre narcissisme et notre moi), en remettant autrui entre les mains de Dieu. C'est cet acte de «remettre à» qui est important. Il implique un desserrement de ma subjectivité et de mon intervention. Je me libère et d'une certaine manière je libère les autres de l'emprise de l'intersubjectivité, pour laisser Dieu être Dieu pour eux comme pour moi[23].

J'ajoute à propos de l'intercession que les liturges actuels seraient bien inspirés de suivre les anciennes liturgies, qui étaient beaucoup plus englobantes, générales et universalistes que les nôtres. «Nous te prions pour les voyageurs» — nous ne savons pas les-

quels; «nous te prions pour les malades» — nous ne savons pas quel malade; «nous te prions pour les prisonniers» — nous ne savons pas quel prisonnier. On peut ne pas apprécier ce formalisme. Mais on a tort. Car ces formules tentent justement de récupérer dans la piété l'horizon universaliste de la foi, sans lequel celle-ci s'étiole et se provincialise. Cette étrange logique de la prière nous interdit de savoir quel malade, quel prisonnier, quel voyageur ont été «aidés» par notre intercession. Ne serait-ce pas l'horizon abstrait de la prière qui empêcherait celle-ci de tomber dans le subjectivisme et lui redonnerait le caractère désintéressé sans lequel elle n'est rien?[24]

L'ordre de l'action ou le partenariat

Le partenariat est à l'ordre du jour. C'est le mot clef qu'utilisent actuellement les organismes d'entraide les plus divers, les institutions humanitaires, mais aussi les Églises. On l'a choisi bien sûr pour éviter de reproduire le schéma classique de dépendance et d'inégalité, en mettant l'accent sur la solidarité, y compris la solidarité Sud-Sud, au lieu de «l'aide au développement» de naguère. Nous cherchons tous à sortir du néo-colonialisme et à concrétiser un autre type de relations plus authentiques. Mais comment le faire?

La contribution des chrétiens et des Églises à ce propos n'est pas négligeable, si l'on prend positivement en compte la longue expérience des œuvres missionnaires en particulier. Or il me semble que l'un des passages clefs à cet égard dans le Nouveau Testament se trouve dans le projet de collecte que saint Paul organisa dans les communautés nouvellement évangélisées de l'Asie Mineure et de la Grèce antique au profit de la communauté de Jérusalem. Le texte très détaillé de la deuxième épître aux Corinthiens (chapitres 8 et 9) témoigne de l'attention, non seulement circonstancielle mais théologique, vouée par Paul à cette question. L'intérêt de ce projet paulinien est qu'il nous offre l'une des premières réflexions du christianisme antique sur la fraternité entre chrétiens étendue aux relations longues. Son vocabulaire lui-même relève du domaine administratif, juridique et politique, ce qui est assez rare dans le Nouveau Testament. En effet, les mots les plus importants du texte, tels que *charis* («œuvre de grâce», «don en argent»), *leiturgia* («service public»), *diaconia* («exécution de ce service», «ministère d'entraide»), *koinônia*

(«mise en commun», «communion») ne recouvrent-ils pas en fait ce que nous entendons aujourd'hui par partenariat? La grâce, dans ce texte, c'est de l'argent, de l'échange entre partenaires, de l'organisation.

La «collecte» est d'abord le rappel très concret de l'**universalité** de l'Église. Elle est un geste œcuménique de solidarité d'Église à Église dans un espace de plus en plus différencié. Or «il n'allait pas de soi de réunir dans un même ensemble Corinthe, Bérée, Thessalonique, Philippe, Troas, Ephèse, Colosses, etc., et il était encore plus difficile de relier cet ensemble avec Jérusalem»[25]. Cet «ensemble», cette Église qui tend à se répandre sur l'***oikuménè*** tout entière, c'est-à-dire sur toute la face de la terre habitée, est un ensemble profondément divisé par les intérêts, la situation économique et sociale, la culture. Plus le message chrétien se répand dans tout l'univers connu d'alors, plus les problèmes de distance, d'inégalité, voire de rupture se posent avec de plus en plus d'acuité. Comment rétablir ces liens de communion entre Églises proches et Églises devenues lointaines? L'Apôtre Paul se trouvait aux prises avec la menace d'une rupture entre des Églises nouvellement établies, mais souffrant d'un déficit d'apostolicité avec le danger de la gnose, d'une part, et, d'autre part, l'ancienne communauté de Jérusalem souffrant d'un déficit d'universalité. On retrouvera plus tard cette tentative de dépasser les clivages chez les Pères de l'Église, refusant justement le *limes* de l'Empire et cherchant à inclure «les barbares» dans la fraternité chrétienne.

Mais l'universalisme chrétien doit se vivre aux conditions de la *justice*. Le problème entre les communautés hellénistiques et Jérusalem était avant tout économique. Le projet de Paul est, comme il le dit lui-même, de «rétablir l'égalité» (*isotês*). «À cette occasion», précise-t-il, «ce que vous avez en trop compensera ce qu'ils ont en moins, pour qu'un jour ce qu'ils auront en trop compense ce que vous aurez en moins: cela fera l'égalité» (2 Co 8: 13-14). Et l'Apôtre de faire mémoire de la juste répartition de la manne dans le désert aux temps lointains de Moïse (Exode 16)... N'y a-t-il pas là une précieuse indication tant sur l'organisation matérielle des Églises pauliniennes que sur leur solidarité financière? Plus même, le geste commandé de donner pour **compenser** un manque d'ordre matériel et pour **réparer** un état de fait injuste ne se trouve-t-il pas non seulement au cœur de la *koinônia* comme partenariat réel, mais aussi au cœur de la

charis, de la grâce elle-même, qui n'existe qu'en tant que manifestée concrètement dans un geste?

Ce n'est pas tout. L'attention que Paul voue à cette question s'étend aux **relations humaines** entre communautés éloignées. L'Apôtre incite les membres des communautés proches et qu'il connaît bien à faire de la grâce non «une grâce à bon marché», mais une grâce qui va leur coûter à eux d'abord... Il y a pas mal d'ironie à ce propos: vous avez reçu la grâce, concrétisez-la maintenant! Allez jusqu'au bout de votre geste! Vos intentions, faites-en un acte! Mais il ne fait pas que cela. Il se préoccupe en effet que ce geste soit bien reçu par ses bénéficiaires. Pour cela, il envoie des «délégués» (*apostoloi*! 2 Co 8: 23) qui devront non seulement apporter la collecte rassemblée, mais faire en sorte qu'elle soit **reçue** dans de bonnes conditions comme un témoignage de solidarité précisément, et non comme un acte de paternalisme.

En langage moderne, il s'agit de faire en sorte que l'action solidaire ne consiste pas seulement à récolter de l'argent pour autrui, avec tous les risques que l'on connaît, mais à veiller à ce que les bénéficiaires reconquièrent leur liberté et leur dignité. La question est de rendre les lointains plus autonomes, plus libres, plus créateurs, non de se les soumettre une nouvelle fois. Il faut donc que des «délégués», convenablement formés, établissent un lien personnel entre ces communautés et fassent d'une telle visite d'Église à Église une vraie rencontre. Ne serait-ce pas là le sens des tentatives de «jumelages» entre tel village, telle ville, telle paroisse, telle Faculté de théologie, afin de personnaliser ces relations longues et d'assurer une réciprocité entre les partenaires?

Venons-en enfin au point le plus décisif. Il se trouve un étonnant retournement de situation dans la théologie paulinienne de l'action solidaire. Dans cette affaire, il s'agit en effet d'un échange, d'un *give and take on both sides*, où celui qui donne reçoit et où celui qui reçoit apporte et contribue. Nous recevons de ce que nous donnons. Pourquoi? Parce que nous faisons de l'autre, par le geste solidaire, un autre vivant et actif. À leur tour, les lointains apportent aux proches ce qui manquait à ceux-ci: une altérité vivante et résistante, sans laquelle la fraternité ne serait qu'un mot vide. Les lointains, ce sont ceux qui déplacent les proches de leur provincialisme; ils **apportent** quelque chose de

leur culture, de leurs richesses, de leur raison, de leur passé à l'œuvre commune; ils contribuent à rendre à l'Église universelle toutes ses potentialités et toutes ses richesses. Il font de la communauté chrétienne une Église, au sens véritable, c'est-à-dire une communauté complète, intégrale et plurielle.

Ainsi la distinction entre les «proches» et les «lointains» se trouve-t-elle subvertie de l'intérieur. Je me demande si la clef de notre problème ne se trouve pas dans la christologie elle-même. «Vous connaissez en effet la générosité (la grâce) de notre Seigneur Jésus Christ qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre, afin de vous enrichir de sa pauvreté» (2 Co 8:9). Cette formule christologique signifierait dès lors dans notre contexte: «**qui, pour vous, de proche qu'il était, s'est fait lointain, afin de vous enrichir, en vous déplaçant, de son altérité**». La figure de l'esclave, du pauvre, du lointain me paraît se profiler dans cette confession de foi. Un retournement a lieu: Christ ne vous appartient pas; il n'est pas ce proche, ce Même, que vous aimeriez capter et que vous imaginez comme étant le prolongement de vous-mêmes. Il est ce Lointain qui s'est approché de vous et vous nourrira par son altérité elle-même. Ce n'est donc pas vous qui allez aider les autres; ce sont eux qui vont vous enrichir par leur différence, dans la mesure où vous la reconnaîtrez.

L'ordre de la reconnaissance mutuelle ou l'espérance

Mais la question des proches et des lointains est une question qui ne se résoudra jamais dans cette vie ici-bas. Car les lointains sont précisément, dans l'absolu, ceux et celles que nous ne verrons jamais. Certes, il nous arrive au cours de notre vie de rencontrer tel ou tel de ces lointains, un représentant d'une Église, un étudiant boursier, tel ami étranger venu de loin. Mais si cette amitié peut être vécue parfois comme un avant-goût des choses dernières, elle n'en reste pas moins une rencontre très limitée et partielle, nous le savons tous. Il y a ainsi dans l'idéal de fraternité chrétienne, qui dépasse toute frontière et toute allégeance, quelque chose comme une souffrance, l'aveu d'un manque radical, qui relève fondamentalement de l'espérance. En ce sens seulement, il est exact de dire que nous ne pouvons pas souffrir de toutes les souffrances humaines et que nous ne pouvons pas «accueillir toute la misère du monde», selon le mot de Michel Rocard[26]. Nos actions sont limitées; nos dons ne seront jamais suffisants; nos gestes resteront

fisants; nos gestes resteront dérisoires. Nous ne pouvons pas porter le monde entier sur nos épaules comme Atlas, et heureusement pour nous (et pour le monde)! Nous devons accepter cette blessure, renoncer à un idéal fantasmatique de toute-puissance et agir tout en nous sachant limités. Proches et lointains, nous ne pouvons pas abolir cet espace, cet intervalle, sinon en espérance.

C'est bien pourquoi l'eschatologie est si importante, et l'on pourrait se demander si la défection de l'Europe, que j'évoquais au début, ne provient pas d'un oubli de l'horizon eschatologique de la foi, notoirement privatisée chez nous. L'espérance est le rappel qu'il est bon pour nous d'être là, et non pas là-bas, et que nous pouvons vivre pleinement, là où Dieu nous a placés ou envoyés, comme des gens si possible ouverts et non bornés. Le renoncement à l'illimitation nous rendra vraiment humains. Mais ce renoncement, pour qu'il ne dégénère pas en un nouveau cynisme, doit s'accompagner de l'espérance que tous les peuples **se reconnaîtront** dans le Royaume de Dieu. N'est-ce pas dès lors cette espérance qui fera de nous des chrétiens ayant certes pleinement accepté leur finitude, mais habités aussi par le désir d'une reconnaissance mutuelle entre tous les humains? Certes une telle reconnaissance (en allemand *Anerkennen*) ne sera toujours que partielle, avant-dernière, faillible, mais elle n'en restera pas moins une orientation fondamentale. «Alors il en viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, pour prendre place au festin dans le Royaume de Dieu» (Luc 13:29).

Finalement, l'horizon eschatologique est le rappel que la réconciliation ultime des proches et des lointains demeure entre les mains de Dieu. Au dernier jour, c'est sa voix qui se fera entendre: «Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront **ses peuples** (au pluriel!) et lui sera le Dieu qui est avec eux» (Apocalypse 21:3). Remarquons que le pluriel des peuples demeurera selon ce texte dans le Royaume de Dieu. Mais il s'agira d'une pluralité des peuples enfin réconciliés entre eux et avec Dieu, d'une pluralité des proches et des lointains qui se reconnaîtra réconciliée avec elle-même.

Notes

[1] Conférence prononcée le 11 décembre 1996 — Le texte de cette conférence a paru dans *Herausgefordete Kirche. Anstöße-Wege-Perspectiven. Eberhard Busch zum 60. Geburtstag*. Wuppertal: Foedus Verlag, 1997, p.373-385. Reproduit avec l'aimable autorisation des éditeurs.

[2] *Dogmatique*, trad. française, vol. 15, Genève: Labor et Fides, 1964, p.295-338, paragraphe 54: "La liberté dans la communauté» (en allemand: KD III/4, p.320-366, volume paru en 1951).

[3] *Op. cit.*, p.119; texte allemand de la thèse, KD III/4, p.127.

[4] *Op. cit.*, p.305.

[5] *Op. cit.*, p.304.

[6] *Op. cit.*, p.311.

[7] *Op. cit.*, p.313.

[8] Barth a-t-il repris cette dialectique des proches et des lointains sur le plan de l'Église en tant que communauté envoyée vers le monde et pour le monde? Malheureusement, il ne le semble pas. Il faudrait à cet égard relire d'un œil critique le paragraphe 72 de la *Dogmatique*: «Le Saint-Esprit et la mission de la communauté chrétienne» (en français, vol. 25, p.1-249; allemand, KD IV/3, p.780-1034).

[9] «Le *socius* et le prochain», dans *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil, 1955, 3e édition, p.99-111.

[10] *Op. cit.*, p.100.

[11] *Op. cit.*, p.104.

[12] *Op. cit.*, p.105.

[13] *Op. cit.*, p.106-107.

[14] *Op. cit.*, p.107.

[15] *Op. cit.*, p.110.

[16] *Op. cit.*, p.106.

[17] Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1991 (collection Pluriel); voir aussi son livre précédent: *Le piège humanitaire*, chez le même éditeur, 1986, 2e édition.

[18] L'Empire, op. cit., p.21.

[19] Cf. à ce sujet le récent ouvrage collectif dirigé par François Jean et Jean-Christophe Rufin, Economie des guerres civiles (collection Pluriel), Paris: Hachette, 1996.

[20] *L'Empire, op. cit.*, p.217.

[21] *L'Empire, op. cit.*, 217.

[22] *L'Empire, op. cit.*, p.202.

[23] Nous retrouvons le thème du renoncement à savoir qui nous «aidons» dans le geste du don, que nous avions vu plus haut à partir de Ricœur.

[24] Pour autant, je n'oppose pas le moment universel de la prière d'intercession aux «intentions» plus particulières qui la suivent habituellement dans la liturgie et que les Anglo-Saxons appellent les *concerns*.

[25] Maurice Carrez, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament, VIII), Genève, Labor et Fides, 1986, p.196. Cf. aussi: Hans Dieter Betz, *2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus*, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1993.

[26] *Ethique et démocratie* (Entrée Libre, 36), Genève: Labor et Fides, 1996, p.45: «La France ne peut pas accueillir toute la misère du monde». La France ne le peut en tant qu'État, certes, mais qu'en est-il de l'Église et des chrétiens? C'est tout le problème du rapport dialectique entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité selon Max Weber qui se trouve à nouveau posé.

Henry Mottu est Professeur de théologie pratique à la Faculté autonome de théologie protestante, Université de Genève.

Recensions

Bernard SALVAING
Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle (Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891)
Paris: L'Harmattan, 1994, 24 cm. 344 p. ISBN 2-7384-2289-6. 190 F.

Cet ouvrage présente des originalités et des qualités méthodologiques qui feront de lui une référence en matière de missiologie et d'histoire des mentalités. L'a. compare l'œuvre de trois sociétés missionnaires: deux sont protestantes et britanniques, la Church Missionary Society (anglicane) et la Wesleyan Methodist Missionary Society (méthodiste), l'autre est catholique et française, la Société des Missions Africaines de Lyon. Elles œuvrent dans des régions situées au sud des actuels Togo, Bénin et Nigéria à une époque où la mission est encore portée par le courant anti-esclavagiste européen. À travers la description minutieuse, à partir de sources de première main, des doctrines missionnaires, des stratégies mises en œuvre et des résulats obtenus se précise le regard des Blancs sur les Noirs.

La question de l'esclavage constitue le défi que chacune de ces sociétés tente de relever en fonction de sa doctrine missionnaire, de son contexte national d'origine mais également de ses expériences de terrain qui provoquent parfois des changements d'orientation de la mission.

Ainsi, l'a. montre, dans la 1^ère partie (Les fondements de la mission. Son implantation. La politique des directeurs), que les Sociétés protestantes, arrivées en Afrique un demi-siècle environ avant leur homologue catholique, se sont illustrées par leur humanitarisme anti-esclavagiste notamment en instaurant le pastorat autochtone. Mais lorsque survient, en 1870, une crise remettant en cause ces orientations, la SMA récemment débarquée et dotée exclusivement d'un personnel européen peut se déployer aisément.

Pourtant la SMA prône également la formation d'un clergé autochtone, mais les motivations sont souvent différentes de celles des protestants et surtout plus prudentes. Ces différences tiennent au fait que les missionnaires protestants sont issus des classes moyennes de l'Angleterre urbaine et romantique plus négrophiles que les milieux populaires de la France rurale et réaliste d'où sortent les missionnaires.

Sur le terrain, traité en 2^e partie (Les missionnaires au travail et leur vie quotidienne) les missionnaires catholiques souligneront l'irréalisme de la position des partisans de l'emploi immédiat du clergé indigène, conséquence de préjugés raciaux qui n'ont jamais été combattus en France. Tandis que les missionnaires protestants ont une longue expérience de la collaboration leur révèlant les défauts des Africains qu'ils s'empressent

d'attribuer à leur race. D'où le débat, vigoureux chez les protestants au milieu du XIX[e] siècle, «pour ou contre une politique assimilationniste» avec, d'un côté, les dirigeants des sociétés partisans de l'européanisation des Africains et, de l'autre, les missionnaires favorables à une christianisation des Africains qui maintienne une distance culturelle entre les deux civilisations.

En 3[e] partie (La vision de l'Afrique et des Noirs par les missionnaires), l'a. tente de dégager l'image que les missionnaires se font des Africains. Passée la période romantique du «bon sauvage» qui permettait de décrire positivement une Afrique que peu de monde connaissait, force est de constater que l'image globale que les missionnaires donnent de ce continent, de ses habitants, de ses croyances est négative. En fait on a le sentiment, à la lecture de cet ouvrage très dense, que l'expérience de terrain des missionnaires ne parvient pas à infléchir leurs préjugés raciaux. Pourtant l'a. écrit: «Il serait sans doute un peu anachronique de s'étonner de la violence de certains jugements, quel que soit leur caractère pour nous inadmissible: les missionnaires sont allés en Afrique pour évangéliser, elle leur paraît entière livrée au péché, même si elle est prête à être régénérée par le christianisme» (p.228). Cette citation résume bien la problématique de l'époque: vers le milieu du XIX[e] siècle se développent en Europe les théories du racisme scientifique fondées sur l'évolutionnisme et le polygénisme, le premier classant la race noire au bas d'une échelle des races, et le second niant qu'elle puisse appartenir à la même souche que les autres races. À ces théories, les protestants opposeront la conviction chrétienne monogéniste d'une origine unique de l'humanité en Adam et expliqueront le retard de l'Africain par la dégradation due au péché fondée sur le mythe de Cham. Toute l'évangélisation repose alors sur la théorie de la réhabilitation possible de l'Afrique par le christianisme. Position faisant preuve, selon l'a. d'une «indéniable arrogance culturelle» du missionnaire protestant, mais qui a, reconnaît-il, «au moins le mérite de n'avoir pas exclu de fait le Noir de la famille humaine comme le faisaient nombre de ses contemporains» (p. 310). Quant au missionnaire catholique, que les textes du milieu du XIX[e] siècle révèlent beaucoup moins assimilationniste que son homologue protestant, l'a. observe, sous réserve d'une vérification à faire dans d'autres Sociétés de mission agissant dans d'autres régions, qu'il accuse un retard rattrapé à la fin du siècle, lorsque, à la faveur de la confiance retrouvée grâce à la conquête coloniale, la mission catholique affirmera à son tour la capacité des Africains à se développer grâce à «la civilisation chrétienne».

Jean-François ZORN

Augustin SAGNE

Cameroun. L'Évangile à la rencontre des chefferies. 1917-1964.

Saint-Maurice (CH): Saint-Augustin, 1997, 310 p. 23 cm. 140 F. Dif. en France: CREDIC, 31 Place Bellecour, 69002-Lyon.

Cet ouvrage, extrait d'une thèse de doctorat conjoint d'histoire religieuse et de théologie de l'Université de Lyon III et de la Faculté de théologie catholique de Lyon, peut être qualifié d'histoire parallèle ou œcuménique parce qu'il traite de manière comparative l'histoire de l'évangélisation protestante et catholique de l'Ouest Cameroun.

Ainsi, dans les premiers chapitres consacrés à l'héritage et aux principes missionnaires, on voit comment la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP) et la Congrégation catholique des prêtres du Sacré Cœur de Jésus (SCJ) ont respectivement pris la relève des missions protestantes et catholiques allemandes obligées de quitter le pays après la Première guerre mondiale, et poursuivi leur œuvre.

Puis, grâce à une enquête de terrain qui nourrit plusieurs chapitres consacrés à la réception de l'évangélisation, l'a. révèle les méthodes à la fois attractives et coercitives utilisées par les deux confessions pour faire des adeptes. Une différence apparaît: l'usage du pidgin à côté du français et du latin chez les catholiques, alors qu'on enseigne en français et dans les langues locales chez les protestants. L'a. analyse les raisons qui conduisent les catholiques à croire que le pidgin était la langue véhiculaire et commerciale permettant à des peuples parlant de multiples dialectes de se comprendre. Les missionnaires catholiques feront machine arrière vers la fin des années 20.

Les derniers chapitres de l'ouvrage traitent du destin des deux Missions puis des deux Églises (catholique et évangélique) depuis la Seconde guerre mondiale jusqu'à la décolonisation et contiennent des statistiques et des renseignements précis. L'a. ne pouvait pas ne pas évoquer la période délicate du nationalisme communisant de l'Union du Peuple Camerounais. L'analyse de la position du catholicisme (contre) est bonne, celle du protestantisme, jugée «prudente et ambiguë», aurait certainement mérité un développement plus poussé et aurait permis de montrer qu'un clivage existait entre missionnaires opposés à l'UPC et pasteurs autochtones tentés par son projet de société.

Ce livre, à la fois sérieux sur le plan scientifique et engagé sur le plan pastoral (l'a. est prêtre et membre de l'AFOM et du CREDIC), sera fort utile aux deux Églises du Cameroun à la recherche de leur mémoire et de leur pertinence missionnaire.

Jean-François ZORN

Sommaires

Norman Thomas, sous la direction de, **Classic Texts in Mission and World Christianity. A Reader's Companion to David Bosch's Transforming Mission,** Maryknoll (NY): Orbis Books, 1995

Cet ouvrage offre aux lecteurs les textes cités par David Bosch dans son livre *Transforming Mission* (traduit en français sous le titre *Dynamique de la mission chrétienne*) ainsi que des dizaines d'autres émanant de tous les horizons. D'un texte de l'abbesse Bertilla de Chelles qui, au VII[e] siècle, envoya des hommes et des femmes en mission en Angleterre en passant par les écrits nestoriens du VIII[e] siècle sur la contextualisation de l'Evangile en Chine à ceux de David Livingstone, ce manuel est une mine de textes-sources sur la mission à travers l'histoire de l'Eglise.

Peter Beyerhaus, **Er sandte Sein Wort. Theologie des christlichen Mission, Bd 1: Die Bibel in des Mission,** Wuppertal/Bad Liebenzell: R. Brockhaus Verlag/VLM, 1996, 845 pages

Les seules références bibliographiques de ce livre indiquent le projet de son auteur, le professeur de misssiologie de Tübingen, Peter Beyerhaus, de réaliser une somme, un peu à l'image de celle de G. Warneck il y a un siècle. Le titre général comme aussi celui de ce premier volume, eux, posent les convictions et les intentions de l'a. La Mission est prise dans son sens original d'envoi de la Parole de Dieu dans le monde. « Aussi longtemps que la Mission se tient dans un profond respect de l'autorité de cette Parole, autorité qui est aussi celle du Dieu trinitaire lui-même, qu'elle accomplit son œuvre de réconciliation pour Israël et les autres peuples, elle reste une mission authentique... » Après un chapitre inaugural dans lequel l'a. traite de la nécessité de clarifier les fondements d'une théologie de la mission, le livre se subdivise en trois parties: 1. La Bible, le livre de la mission; 2. La crise herméneutique de la mission et le moyen de la dépasser; 3. L'annonce missionnaire.

Collectif, **Les enjeux de la traduction. L'expérience des missions chrétiennes. Actes des sessions du CREDIC et l'AFOM 1995-96.** Lyon: CREDIC/AFOM. 1997, 370 pages.

Le double titre de cet ouvrage reflète bien les domaines de réflexion des deux organismes — le Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC) et l'Association

Kim Yoog Bok, qui présidait le groupe de travail à l'origine de ces propositions, a souligné que «l'influence de la mondialisation et de l'économie mondiale» était «le facteur dominant» des questions économiques et de destruction de l'environnement. Ces questions qui étaient des questions «morales et éthiques» ont été «élevées au niveau de la foi» et de la «confession de l'Église», a rappelé le secrétaire général de l'ARM, Milan Opocensky.

Lors de cette rencontre, l'assemblée a également décidé la réintégration au sein de l'ARM de l'Église réformée afrikaner d'Afrique du Sud (Dutch Reformed Church, DRC), sous réserve de l'acceptation par le Synode général de la DRC de la résolution commune à l'ARM et à la DRC préparée à cet effet. La DRC avait été suspendue de l'ARM lors de l'Assemblée générale d'Ottawa en 1982 pour l'ambiguïté de ses positions théologiques sur l'apartheid.

Interreligieux.

Si le monde était un village de 1 000 habitants, 323 d'entre eux seraient chrétiens, 192 musulmans, 171 sans religion, 137 hindous, 57 bouddhistes, 42 athées, 23 affiliées aux traditions chinoises, 22 adeptes des nouvelles religions, 21 animistes, 4 sikhs et 3 juifs. Ces informations se trouvent dans un calendrier interreligieux réalisé en Suisse romande à l'intention des établissements scolaires.

Nouveau département de missiologie

L'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne (région parisienne) a ouvert un Département africain de missiologie et de théologie pastorale, dont le but est d'offrir une formation supérieure originale en cours d'emploi pour les responsables chrétiens d'Afrique et les futurs missionnaires. Le programme est le fruit d'une réflexion de pasteurs et théologiens africains de la région parisienne.

Diffusion de la Bible en croissance constante

L'impact considérable de la Bible lui permet de défendre sa position de best-seller mondial. Selon le rapport de l'Alliance biblique universelle (ABU) de 1996, la Bible dans ses présentations les plus diverses, y compris sur support audio et vidéo, est de plus en plus demandée. Ce rapport fait ressortir qu'en 1996, l'ABU a diffusé un total de 530 659 106 bibles, nouveaux testaments, livrets, extraits bibliques et ouvrages pour lecteurs débutants.

Rechercher inlassablement l'unité visible

700 délégués des Églises membres de la KEK (Conférences des Églises européennes) et du CCCE (Conseil des Conférences épiscopales européennes) et plus de 10000 participants de toute l'Europe ont participé au deuxième Rassemblement œcuménique européen de Graz en Autriche, du 23 au 29 juin 1997. À la quasi-unanimité, les délégués ont adopté un message final appelant, entre autres, «*à rechercher inlassablement l'unité visible*»; «*à proclamer et à défendre sans équivoque les droits de la personne humaine*» ainsi qu'un texte de base sur le thème du Rassemblement: «La réconciliation, don de Dieu, source de vie nouvelle». La fragilité des relations œcuméniques a cependant été révélée par l'absence de certains délégués de l'Église orthodoxe lors de la cérémonie de clôture.

Troublés, mais non abattus

La particularité de la 7e Assemblée générale de la CETA (Conférence des Églises de toute l'Afrique, Addis-Abeba, 4-10 octobre 1997) est qu'elle a été précédée d'une rencontre entre chefs d'Églises dénommée «Sommet des chefs d'Église». Le programme de ce Sommet, qui s'est déroulé du 1er au 3 octobre, a comporté l'examen des thèmes touchant la démocratisation, la dette internationale, l'environnement, l'Église, la culture, les ressources locales, la militarisation, les ressources humaines et la panafricanisme. Ce sommet revêtait une importance particulière à l'heure où la crise généralisée tend à mettre le continent africain à genoux et où les Églises sont divisées face à des systèmes dictatoriaux.

Une Église pour chaque peuple

La «Consultation globale pour l'Évangélisation du monde», après une première rencontre à Séoul en mai 1995, a tenu une rencontre à Pretoria, du 1er au 3 juillet, qui a de rassemblé 4200 délégués de 135 pays. Cette conférence était organisée par le mouvement AD 2000 (mouvement international dans la ligne du Mouvement pour la croissance de l'Église – cf. PM 30, p. 77), qui vise à encourager des stratégies d'évangélisation, avec pour slogan «une Église pour chaque peuple d'ici l'an 2000». Afin de promouvoir des programmes d'évangélisation dans les «peuples» qu'elle estime dépourvus de programme d'implantation d'Église, AD 2000 encourage chaque Église et organisation missionnaire à «adopter un peuple» pour soutenir un tel programme. Les délégués ont retenu 597 de ces

«peuples» parmi lesquels ils souhaitent commencer une action d'ici l'an 2000.

Neuvième Assemblée de la Fédération luthérienne mondiale (FLM)

Tenant du 8 au 16 juillet 1997 son Assemblée à Hong-Kong, la FLM a réaffirmé son engagement en faveur du dialogue œcuménique. Par ailleurs, les délégués ont traité des questions des droits de la personne, de l'aide aux pays en développement et du renforcement de la place des femmes et des jeunes au sein de l'organisation de ses Églises membres. L'Assemblée a par ailleurs, décidé, après l'intervention de plusieurs délégués de Hong-Kong, de ne pas publier une déclaration sur la Chine qui mentionnait la situation des droits de la personne. Une telle déclaration, ont-il fait observer, embarrasserait les Églises et nuirait aux relations avec les Églises de Chine continentale.

Éric TROCMÉ