

Sommaire

Éditorial

Michel KOCHER 2

Les raisons sociologiques du succès des pentecôtismes en Amérique latine

Jean-Pierre BASTIAN 5

Pour une nouvelle démarche d'Église : L'Église protestante africaine (E.P.A.) du Cameroun

Mamia et Lucette WOUNGLY MASSAGA 15

Partenaires autrement

Fondements bibliques du partenariat

Doris REYMOND 32

L'entreprise missionnaire de Raymond Lulle

Ève LANCHANTIN 49

Recensions 66

Sommaires 70

Brèves 73

Personalialia 79

Éditorial

Les passerelles de la mémoire

De retour de la 8^e assemblée générale du COE

Michel KOCHER

La dernière assemblée générale du COE à Harare s'annonçait cruciale sur deux fronts, apparemment aussi éloignés géographiquement que différents théologiquement. Tout d'abord, il avait le front de la participation des orthodoxes au Conseil Œcuménique, menacée par la *fragilisation* de certains patriarcats consécutive à la chute du mur. En coulisse chacun savait que cette famille confessionnelle ne claquerait pas la porte, mais qu'allait-elle exprimer publiquement? Délivrerait-elle un message autre qu'une protestation à l'encontre d'une institution dont elle vit mal l'évolution? Ensuite il y avait l'Afrique, aussi fascinante par son foisonnement religieux que tragique par le destin de ses peuples, pris en tenailles entre la sauvegarde de leurs richesses — culturelles et économiques — et l'insertion dans le courant planétaire des échanges. Chacun savait ce que les Africains allaient demander: la suppression de la dette! Personne ne se doutait de ce qu'ils allaient offrir.

Entre l'Afrique et l'Orthodoxie, il y a une passerelle. Les Coptes bien sûr, même si le Caire ou Alexandrie ne sont ni Abidjan, ni Kinshasa et encore moins Harare ou le Cap. Une autre passerelle s'est fait jour, plus fragile que la précédente, mais tout aussi nécessaire. Elle relie deux rivages d'un même continent, celui d'un christianisme traversé par des mutations qui défient ses équilibres locaux et atteignent les régulations et les gestes les plus profonds de son expérience de salut. Orthodoxes et africains ont évoqué, chacun à leur manière, chacun dans leur contexte, la *mémoire*. Ils n'ont pas dit la même chose, ne se sont pas vraiment parlé les uns aux autres. Pourtant, leurs apports forment une passerelle que personne ne peut sérieusement ignorer, certainement pas l'Occident, plus prompt à augmenter ses mémoires virtuelles que sa capacité à faire mémoire.

La mémoire est un concept fourre-tout dont l'invocation sert souvent les desseins les plus discutables. À Harare les orthodoxes ont souligné le rôle de la mémoire, en sachant pertinemment le sens que prend cette insistance dans les territoires où ils exercent une autorité canonique prépondérante. Mémoire des saints qui n'est pas sans autre sainte mémoire. Cela dit le fondement théologique de leur apport était aussi clair que nécessaire: *«l'anamnèse... le souvenir de l'économie de Dieu en Christ, par l'Esprit Saint, évoquée dans la foi et la dévotion, détermine la conscience que nous avons de nous même»*¹. Vu sous cet angle, profondément biblique², celui de gestes et de paroles qui nous lie à l'œuvre de salut du Christ, l'invitation d'Anastasios à être «communauté de mémoire», doit être entendue des protestants pour qui les sacrements sont trop souvent secondaires ou découplés de leur dimension prophétique³... et des orthodoxes pour qui l'eucharistie est un mystère tellement vénéré que les autres confessions ne peuvent y participer vraiment.

La conscience que nous avons de nous-mêmes ne vient pas seulement de la mémoire du salut en Jésus Christ. Ce n'est pas dans une revue de missiologie qu'il faut souligner ce que la conscience doit à la culture, à la langue, à tout ce qui fait qu'un kimbanguiste de Kinshasa n'a pas la même conscience chrétienne qu'un moine du Mont Athos! À Harare les Africains ont écrit une lettre à leurs ancêtres en Jésus, joué une pièce de théâtre retraçant l'histoire de leur continent et rappelé aux délégués que les plus anciennes empreintes fossiles de pieds humains ont été découvertes en Afrique du Sud. La mémoire peut enfermer dans le passé, l'Afrique en sait quelque chose, autant que fonder espérance, dignité et résolution. En s'engageant à se détourner de la mauvaise gestion et de la corruption, les chrétiens africains ont montré ce que signifie leur déclaration «Le XX^e siècle est le siècle chrétien de l'Afrique⁴»: une mémoire qui se réveille pour regarder l'avenir.

Passer sur la passerelle de la mémoire: qui peut prétendre aujourd'hui en faire l'économie? La Suisse en a fait une difficile mais salutaire expérience, pour retrouver des ancêtres, parfois saints, parfois démons. Dans une visite aussi intense que mémorable, Nelson Mandela a rendu hommage aux missionnaires à qui les Africains doivent tant (beaucoup en bien, parfois en mal). Un message qui contribuera sans doute à cet effort d'intégration des richesses et des différences nécessaire à



la barque œcuménique, à la veille de quitter la mer du 20^e pour entrer dans l'océan du 21^e. L'intégration manière orthodoxe, sacramentelle et christocentrique, autant que l'intégration manière africaine, anthropologique et pneumatocentrique, dessinent les pôles d'une tension féconde, au cœur d'un christianisme qui cherche à transmettre l'espérance reçue de ses pères et mères.

MICHEL KOCHER est journaliste-producteur à la Radio Suisse Romande.

Notes

¹ Discours d'Anastasios, Archevêque de Tirana et de toute l'Albanie, 8^{ème} Assemblée du COE

² « *La foi biblique est inséparable de sa célébration liturgique. Il n'est pas possible de croire sans s'associer à cette actualisation des événements décisifs* » (qu'est la Pâque juive), R. Martin-Achard, *Le temps de la mémoire, l'avenir se nourrit du passé*, Aubonne : Ed. du Moulin, 1998, p. 59

³ Henry Mottu la souligne avec pertinence, in *Le geste prophétique, pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor, 1998

⁴ Discours de Mercy Amba Oduyoye, 8^{ème} Assemblée du COE.



Les raisons sociologiques du succès des pentecôtismes en Amérique latine

Jean-Pierre BASTIAN

La carte religieuse de l'Amérique latine est en train de changer avec l'expansion de mouvements religieux de type pentecôtiste. Pour la première fois depuis cinq siècles l'hégémonie de l'Église catholique sur les masses se trouve en partie menacée puisque aujourd'hui on estime les pentecôtistes à près de 15 % de la population de la région soit environ 60 millions d'adeptes. Comment s'explique d'un point de vue sociologique le succès de ces organisations relativement nouvelles ? Quelle est leur rapport au protestantisme ? Voilà les questions auxquelles j'essaierai de répondre de manière sommaire dans l'espace limité qu'offre cet article.

De qui parlons-nous ?

Né dans les banlieues de Los Angeles au début du siècle (1906), le pentecôtisme s'inscrit dans le courant enthousiaste du protestantisme mettant l'accent sur une religiosité qui a recours aux signes et aux manifestations extraordinaires sanctionnant l'appropriation du sacré par l'acteur religieux. Présent dès les années 1910 au Chili, Brésil et Mexique, puis s'étendant peu à peu au reste de la région, ce mouvement religieux s'est rapidement adapté aux mentalités populaires latino-américaines véhiculant et intégrant les traditions chamaniques en les reformulant par des pratiques thaumaturges (guérison par la foi) et glossolales (parler en langues).

C'est pourquoi, les conversions au pentecôtisme s'accélérent avec la naissance, à partir des années 1950, de nouvelles Églises autochtones dans les banlieues déshéritées des mégapoles latino-américaines. Certains chercheurs¹ considèrent qu'une troisième phase est en cours depuis les années 1980 avec la croissance de grandes sociétés pentecôtistes capables de maîtriser à la fois les codes populaires du sacré et les moyens les plus modernes de communication, en particulier la télévision, leur assurant une



audience nationale et internationale immédiate. Cependant, il ne s'agit que de la pointe d'un phénomène dont la base est constituée de dizaines de micro-entreprises religieuses à l'échelle du quartier ou du village, fondées par des acteurs religieux locaux. Ainsi, le terme « pentecôtisme » englobe des manifestations aussi diverses que les églises de filiation historique pentecôtiste (Assemblées de Dieu du Brésil, Église méthodiste pentecôtiste du Chili), les messianismes pentecôtistes endogènes (les Israélites au Pérou, l'Église de la Lumière du Monde au Mexique), les sociabilités pentecôtistes ethniques (les « églises idiomatiques » au Pérou, l'Église toba du Chaco argentin), les néo-pentecôtismes représentés par des églises urbaines de classe moyenne émergente (El Shaddai, Elim, Fraternité chrétienne dans la ville de Guatémala, l'Église « Onda de fe y amor » à Buenos Aires) et les églises « électroniques » urbaines (Igreja Universal, Renascer en Cristo au Brésil), parmi d'autres.

C'est dans cette diversité concurrentielle que réside la nouvelle réalité religieuse de l'Amérique latine avec la prolifération de petites entreprises autonomes par rapport au catholicisme institutionnel et avec la présence de quelques grandes corporations mobilisant plusieurs millions de membres, capables de fédérer les initiatives locales. Le succès du modèle pentecôtiste est tel que se produit une sorte de « pentecôtisation » de l'univers religieux populaire. Simultanément, ceci se traduit par l'adoption de pratiques pentecôtistes au sein même de l'Église catholique par le biais du mouvement de « Rénovation charismatique » dont l'ampleur est croissante. Cette diversité constitutive des pentecôtismes permet difficilement de les réduire au protestantisme.

Les causes de la propagation

Une telle évolution ne peut être que l'effet d'un processus multicausal. Les interprétations réductrices qui considéraient ces mouvements religieux comme un effet de manipulations exogènes, avant tout nord-américain, paraissent aujourd'hui fortement remises en question car la plupart d'entre eux sont le fruit d'initiatives locales. Il s'agit plutôt de combiner les causes exogènes et endogènes afin de saisir les dynamiques de la différenciation religieuse en cours.

• Le **premier** facteur dont il convient de tenir compte est exogène et se trouve lié au processus de transnationalisation qui affecte

te le religieux à l'échelle mondiale. Ce n'est pas un phénomène spécifiquement latino-américain. Avec le développement des moyens de communication s'est produite une expansion sans précédent de mouvements religieux dans une dynamique multilatérale et ceci a stimulé la création de sociétés religieuses en Amérique latine comme ailleurs.

- Un **deuxième** facteur, endogène, est économique. Jusque dans les années 1950, des pans entiers des sociétés rurales latino-américaines ont survécu en quasi autarcie ; depuis, la pénétration de l'économie de marché et la monétarisation des échanges ont provoqué une profonde transformation des campagnes et une émigration massive vers les villes. Les paysans ayant perdu leurs repères symboliques traditionnels se sont montrés réceptifs à de nouvelles pratiques et idéologies religieuses capables de restructurer leur identité perdue. Dans ces « villes de paysans » que sont les mégapoles latino américaines, la communauté religieuse recrée sur un mode égalitaire et autoritaire à la fois, autour d'un dirigeant charismatique, (le pasteur-patron) le modèle de l'*hacienda*, protecteur et structurant à la fois, face à l'anomie sociale²

- Un **troisième** facteur, endogène, est d'ordre politique. Même si l'Amérique latine expérimente, depuis les années 1980, une phase nouvelle de « transition démocratique », le modèle libéral de démocratie représentative, fondé sur l'individu-citoyen abstrait, demeure fictif. Dans la pratique, prédominent les relations néo-patrimoniales et une faible mobilisation des acteurs sociaux autonomes et indépendants. Dans un tel contexte, les expressions d'autonomie extra-politique, en particulier religieuses servent d'instrument privilégié d'expression pour des secteurs sociaux subalternes exclus des codes politiques dominants. La multiplication d'acteurs religieux autonomes est une réponse à un système politique relativement fermé. Depuis une quinzaine d'années, ceci se traduit par la création de partis politiques évangéliques et l'élection de « politiciens de Dieu » dans toute la région.

- Le **dernier** facteur, endogène lui aussi, est directement lié à l'évolution du principal acteur religieux latino-américain, l'Église catholique romaine. Sommairement, il peut être avancé que celle-ci n'a guère changé dans sa manière autoritaire de régler ses conflits, en dépit du souffle de rénovation lié à Vatican II et de la diversité des courants qui l'animent. De même, les connivences et les convergences d'intérêt entre hiérarchies religieuses et élites politiques permettent à l'institution de s'assurer un lien privilégié



à l'État. L'Église continue ainsi d'instrumentaliser les demandes religieuses des masses au travers d'un modèle corporatiste de gestion. Les sectes pentecôtistes paraissent être une alternative religieuse à un catholicisme intégral rénové. La prolifération des mouvements religieux non-catholiques peut aussi bien exprimer le désenchantement des masses face à une Église catholique peu encline à se réformer de l'intérieur qu'être un mode d'organisation de contre-pouvoirs religieux. Cependant, tout autant que les quatre facteurs structurels signalés, c'est probablement la plasticité idéologique et l'hybridité des mouvements pentecôtistes qui expliquent leur succès en Amérique latine.

De l'importation à l'hybridité

La « latinisation » des pratiques et des croyances pentecôtistes est une des principales caractéristiques du mouvement en cours. Il s'agit d'un processus d'hybridation qui n'a rien à voir avec du syncrétisme. Ce dernier terme renvoie en effet, dans une approche culturaliste du religieux, à l'idée de pureté imaginaire des traditions religieuses et à une classification normative. En revanche, la notion d'hybridité signale plutôt la juxtaposition de divers registres d'emprunts incluant les contenus de croyances, les formes de transmission et de communication, les recours aux médiations les plus archaïques comme aux plus modernes, l'usage éclectique et pragmatique des modèles. Alors que jusque dans les années 1970, les pentecôtismes latino-américains reproduisaient le modèle nord-américain, depuis lors, une religiosité endogène hybride se construit en utilisant de manière éclectique des éléments provenant de diverses sources locales, nationales et transnationales.

Les églises pentecôtistes latino-américaines ont certes repris les modèles importés nord-américains, mais ont mis particulièrement l'accent sur l'émotion, la transe collective et la louange en l'adaptant. Alors que l'hymnologie était encore en grande partie d'origine anglo-saxonne jusque vers les années 1970, une grande attention a été portée depuis à l'incorporation de musiques et de rythmes « latinos » transformant les formes même du culte. Ces rythmes sont empruntés aux différentes traditions musicales nationales et peuvent s'inspirer de la musique ranchera mexicaine, du merengue dominicain, de la cumbia colombienne, de la salsa portoricaine ou de la samba brésilienne aussi bien que de la musique rock nord-américaine. Ainsi, certains cultes sont

devenus de véritables shows musicaux animés par un orchestre de musique rock et par des petits groupes de choristes. Ces « ministères de louange musicale » déterminent le succès des cultes-spectacles qu'ils permettent de mettre en œuvre dans une logique de marché. Cette « autochtonisation » de l'hymnologie favorise l'émergence de formes culturelles dynamiques articulées aux expressions pentecôtistes d'origine nord-américaine. L'assistance participe en frappant dans les mains, en battant le rythme par des balancements corporels esquissant un mouvement de danse, en lançant des « alleluyas » et « gloria a Dios » en réponse aux injonctions des dirigeants. Sur le registre d'une piété émotive à l'affût de nouveaux gadgets culturels, au travers du rythme, des chants, des battements de main, du déhanchement contrôlé, se crée une communion qui est bien celle d'une louange³ ancrée dans la culture musicale et dans les modes latino-américains de communication populaire.

Dans la louange, l'individu se fond dans le groupe, participe d'une extase collective qui se lit sur les visages et qui transcende les pesanteurs de la vie quotidienne. Au travers de la louange, les cultes servent en quelque sorte d'exutoire à une population particulièrement marquée par les problèmes familiaux, eux-mêmes expressions des problèmes économiques et sociaux d'une société en mutation. Les slogans tel le « no sufras más » ou le « Ven a gozarte en la presencia del Señor » de nombreuses églises résumant bien le message proposé. C'est une religiosité de l'expérience, de la rencontre physique avec le divin que la plupart des cultes pentecôtistes offrent et que les populations recherchent. Les cultes deviennent des espaces d'expression collective semblables aux concerts de rocks pour les jeunes. Le discours théologique s'y trouve extrêmement réduit car comme l'énoncent souvent les dirigeants pentecôtistes « Jesus est pratique ».



Les pentecôtismes latino-américains sont-ils de protestantismes ?

Il suffit de considérer une des principales pratiques pentecôtistes, l'exorcisme, pour percevoir la distance que les pentecôtismes instaurent avec les protestantismes historiques aussi bien latino-américains⁴ qu'européens ou nord-américains. La transe religieuse et la possession qui sont les manifestations de l'exorcisme s'inscrivent dans le registre des mentalités religieuses

populaires. Elles contribuent à renforcer l'image d'intercesseur chez le dirigeant religieux, dépositaire d'une connaissance révélée, car c'est au travers de lui qu'agit l'onction qui sanctionne la libération des démons. Le pasteur se pose dans la continuité chamanique de celui qui a le pouvoir de reconnaître les esprits, de leur parler et de les expulser; il dispose de la capacité de communiquer avec le numineux et distribue force, libération et guérison. Depuis les années 1990, la pratique de l'exorcisme s'est enrichie en Amérique latine par celle de la « guerre spirituelle » en passe de devenir dominante dans le discours pentecôtiste latino-américain. Cette dernière innovation provient de certains courants évangéliques nord-américains contemporains qui l'ont mise à l'ordre du jour à la fin des années 1980 (Peter Wagner, Cindy Jacobs, Kenneth Coppeland). Mais elle a été récupérée et reformulée dans un espace mental et physique latino-américain.

Prenons le cas du Costa Rica où j'ai pu, lors de deux séjours successifs réalisés en 1997 et 1998 observer de près les pentecôtismes (environ 12 % de la population). Dans ce petit pays d'Amérique centrale, le pasteur Ronny Chaves s'est fait le spécialiste national de cette théologie populaire de la « guerre spirituelle » reprise lors des « conférences internationales de la parole de Dieu » qu'il organise annuellement depuis 1990. Il s'agit d'un « combat à mener contre Satan, les démons et les pratiques occultes » qui leur sont liées en élaborant « une stratégie de guerre visant à nettoyer les territoires occupés » et en même temps d'acquérir une visibilité médiatique. C'est ainsi qu'en 1996, certains pasteurs costariciens ont cherché à « prendre les portes des villes » dans une démarche qui consista à « visiter les lieux élevés de chaque localité et à prier pour les problèmes du pays »⁵. De même, le 26 janvier 1996, les dirigeants évangéliques les plus importants du pays se concentrèrent dans le « Templo bíblico » du centre de San José et de là, partirent « oindre la grande région métropolitaine qui fut survolée plusieurs fois en avionnette », action retransmise par la chaîne évangélique de télévision, canal 23. Pour sa part, le pasteur Ronny Chaves avait anticipé ce mouvement en 1994 par une action tout aussi spectaculaire qui consista à survoler le pays « de la frontière du Nicaragua à celle de Panama et du Pacifique à la mer des Antilles en répandant de l'huile tous les six kilomètres » cherchant ainsi à « libérer le territoire national afin de faciliter l'évangélisation ». Il se proposait « d'affronter les forces des ténèbres » : d'une part il prétendait

« briser les pactes établis avec le diable par les sorciers qui ont l'habitude de se réunir dans les montagnes importantes de Costa Rica en offrant des sacrifices à Satan » ; d'autre part, il espérait combattre « l'idolâtrie catholique qui consiste à offrir des terrains, des voitures, des familles, des équipes de football et jusqu'à des objets personnels aux idoles de la religion officielle ». Dans une formule lapidaire qui résume bien la démarche fondamentaliste qui inspire de telles actions, il affirmait que « si la prise de Jéricho a fonctionné par le passé, il n'y a aucune raison pour qu'elle n'ait lieu encore aujourd'hui »⁶. C'est pourquoi, au début de l'année 1995, un groupe de 200 personnes se rendit à Cartago, centre symbolique du pays et de l'Église catholique et fit sept fois le tour de la basilique dans l'espoir de la voir s'effondrer ou dans le but symbolique de circonscrire le « territoire de l'ennemi »⁷.

De telles pratiques peuvent surprendre l'observateur enclin à réduire les mouvements pentecôtistes latino-américains aux modèles originaux nord-américains. Elles témoignent du caractère fondamentalement hybride de ces mouvements. Ceci explique une croissance religieuse spectaculaire dans un univers religieux flottant. Il s'est créé en effet une religiosité migrante qui caractérise une partie des adeptes. Ceux-ci tendent à transiter d'un centre cultuel à un autre à la recherche du miracle et du spectacle. Le pasteur pentecôtiste Jiménez Tabash⁸ en rend bien compte :

Il y a des milliers de personnes qui dans nos mouvements pentecôtistes et charismatiques assistent aux cultes pour « voir quelque chose » qui leur permette de croire. Afin de trouver l'émotion, il passent d'un culte à l'autre, d'une campagne à une autre sans conviction doctrinale, allant simplement là où le culte est le plus attrayant, la musique la plus rythmée et les bancs les plus confortables.

De manière significative, les missionnaires protestants nord-américains en poste au Costa Rica, issus pourtant, pour la plupart, des courants évangéliques piétistes et pentecôtistes s'en inquiètent et considèrent de telles pratiques comme « une déviation du message central de l'Évangile remplacé par des enseignements, des prophéties, des révélations, des expériences et des interprétations particulières »⁹. Pour eux, la « guerre spirituelle » est « la résurgence du vieil animisme »¹⁰.

Cependant, la dynamique du religieux transnationalisé n'est pas due à son inscription dans l'univers religieux archaïque, mais à sa capacité à lier archaïsme et hypermodernité dans un univers



flottant de références. Cette délocalisation des croyances et des pratiques s'opère avant tout au travers du recours aux médias qui facilitent une mise en réseau immédiate dans un marché religieux ouvert. La gestion du religieux par les médias, et avant tout par l'image télévisée, est probablement le facteur central d'expansion des pentecôtismes latino-américains et l'expression majeure d'une hybridité qui permet, comme Gruzinski l'a perçu dans le contexte de la télévision commerciale mexicaine, « un retour en force de l'image miraculeuse et envahissante des temps baroques »¹¹. L'importance du miracle et des médiations diverses pour le provoquer font des pentecôtismes latino-américains des religions puisant autant dans un certain rapport au protestantisme que dans les imaginaires religieux endogènes. Dans ce sens ils se trouvent hors de la sphère protestante *stricto sensu* caractérisée par la tension constitutive entre deux approches spécifiques du *sola scriptura*, le libéralisme et le fondamentalisme théologique pour faire bref¹².

Pour la plupart des pentecôtismes latino-américains la Bible n'est pas un texte avec lequel se développe un rapport cognitif, mais un prétexte au service des médiations charismatiques. Il n'est donc pas surprenant qu'au sein de ces mouvements certains ne soient pas trinitaires mais se définissent comme mouvement du « seul Jésus », que d'autres ne célèbrent ni Noël, ni Pâques mais les anniversaires du fondateur (par exemple dans l'Église de la Lumière du Monde au Mexique¹³) alors que pour d'autres encore les écrits du fondateur servent de norme doctrinale tout autant que le texte biblique (par exemple dans l'Église universelle du Royaume de Dieu au Brésil¹⁴) Cet éclatisme des doctrines et des références, l'hybridité des pratiques et des imaginaires sont précisément les principaux facteurs explicatifs de leur succès. Alors que les protestantismes historiques présents depuis les années 1870 dans la région stagnaient encore cent ans plus tard et n'atteignaient que le 1 % de la population dans les années 1960, échouant dans leur projet de réforme religieuse, les pentecôtismes surgis hors des protestantismes historiques latino-américains sont en passe de devenir une expression religieuse typiquement latino-américaine par la distance doctrinale et organisationnelle qu'ils ont su marquer avec les protestantismes régionaux aussi bien qu'internationaux (par exemple en 1998 seules 5 petites églises pentecôtistes latino-américaines sont membres du C.O.E.) et par leur capacité à recomposer un univers religieux

autochtone aussi bien au sein qu'en dehors du catholicisme. Là réside la principale raison de leur succès.

Jean-Pierre BASTIAN (1947), originaire de Lutry (Vaud — Suisse) est professeur de Sociologie des religions à la Faculté de théologie protestante de l'Université Marc Bloch-Strasbourg II et professeur invité du Département d'Etudes ibériques et latino-américaines de la même université où il est également directeur du Centre de Sociologie des Religions et d'Éthique Sociale. Américaniste, il est l'auteur de divers ouvrages consacrés au phénomène religieux en Amérique latine parmi lesquels *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Genève: Labor et Fides, 1994.

Notes

- ¹ FRESTON, Paul, Breve historia do pentecostalismo brasileiro, *Nem anjos nem demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Alberto Antonozzi (sous la dir. de), Petropolis: Vozes, 1994, pp.67-159.
- ² LALIVE D'EPINAY, Christian, *El refugio de las masas, los movimientos pentecostales en Chile*, Santiago: Editorial del Pacífico, 1968.
- ³ CORTEN, André, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris: L'Harmattan, 1995.
- ⁴ BASTIAN, Jean-Pierre, *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Genève: Labor et Fides, 1994.
- ⁵ *Maranata*, San José Costa Rica, 1983-1998; 179, 1996, p. 12.
- ⁶ *Maranata*, 155, 1994, p. 8.
- ⁷ *Maranata*, 156, 1995, p. 20.
- ⁸ JIMENEZ TABASH, Yamil, *Dios quiere prosperarte*, San José: Varitec, 1997, p. 118.
- ⁹ *Maranata*, 178, 1996, p. 24)
- ¹⁰ PRIEST, Robert J., « La guerra espiritual o el viejo animismo », *Apuntes pastorales*, San José, 1997, XIV/3, p. 32.
- ¹¹ GRUZINSKI, Serge, *La guerre des images, de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris: Fayard, 1990.
- ¹² WILLAIME, Jean-Paul, « Du protestantisme comme objet sociologique », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1993, 83, Épp. 159-170.
- ¹³ BIGLIERI, Paula, « Ciudadabos de la fe: doctrina religiosa y conducta cívica en la Luz del Mundo », *Religiones y Sociedad*, Mexico, 1998, 3, pp. 99-119.
- ¹⁴ SILVEIRA CAMPOS, Leonildo, *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Petropolis: Vozes, 1997.



Bibliographie complémentaire

BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

DE LA TORRE, Renée, *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Mexico: Iteso, 1995.

GARCIA CANCLINI, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo, 1989.

MARZAL, Manuel, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

PEDRON COLOMBANI, Sylvie, *Le pentecôtisme au Guatemala, Conversion et identité*, Paris, CNRS, 1998.

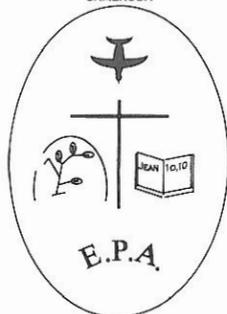
STOLL, David, *Is latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth in Latin America*, Berkeley University Press, 1990.

TERCERA CONFERENCIA INTERNACIONAL de la palabra de Dios en Costa Rica. El Espíritu Santo señor de la Iglesia, San José, 1992.



Pour une nouvelle démarche d'Église : L'Église protestante africaine (E.P.A.) du Cameroun

EGLISE PROTESTANTE AFRICAINE (E.P.A.)
CAMEROUN



Mamia et Lucette WOUNGLY MASSAGA

Une Église présente son histoire et sa démarche. C'est le souhait de la rédaction que des personnes qui sont sur le terrain livrent leur expérience et leur réflexion. Aussi est-ce avec plaisir que nous publions ce texte qui ressemble à une étude de cas. Elle pourrait en inspirer d'autres !

Introduction

Depuis quelque dix ans, l'Église protestante africaine accepte de remettre en question sa pratique et son orientation à la lumière de l'Évangile, étudié et médité plus en profondeur qu'auparavant. La réflexion menée entraîne ces temps-ci un bouleversement qui n'épargne pas sa structure héritée des missionnaires américains.

Implantée principalement au Sud du Cameroun, l'E.P.A. est née d'une rupture avec la Mission presbytérienne américaine (M.P.A.) pour des raisons de *culture*. Dès 1910, les chrétiens de langue *kwassio* demandèrent à la M.P.A. que la Bible soit traduite et les cultes célébrés en leur langue, pour que les jeunes puissent aussi recevoir l'Évangile et que leur culture soit sauvegardée. Devant le refus de la M.P.A., et après avoir persévéré dans la prière durant trois ans, ils décidèrent d'utiliser le *kwassio* dans les Églises, et ceci provoqua la rupture en 1933. Face aux remous qui s'ensuivirent, l'affaire fut portée à la Société des Nations, qui autorisa le culte en *kwassio* dès 1934 — et ce fut la naissance de l'E.P.A. Depuis lors, l'E.P.A. a évolué seule, non sans problèmes, restant toutefois strictement attachée à la doctrine



presbytérienne et à la discipline de la M.P.A. de l'époque, n'ayant pendant près de 50 ans pas de théologiens qualifiés. Elle est actuellement membre de la C.E.T.A. (Conférence des Églises de toute l'Afrique) et du C.O.E.

Aujourd'hui, l'E.P.A. se veut vigilante et critique, fidèle en cela à l'esprit de la Réforme, pour proclamer et vivre l'Évangile selon les Écritures, dans la vérité, sur les traces de Jésus Christ. Analysant l'attitude de ses aînés, l'E.P.A. affirme par ailleurs que l'on peut être pleinement Africain et pleinement chrétien, parce que Dieu rencontre l'être humain dans son identité sans la nier. L'Africain accueille le Christ dans son contexte historique, avec son héritage social, culturel et culturel.¹

1. La remise en question de l'Être-Église

La tension qui existe entre l'Évangile et l'Église-institution, qui participe du rapport dialectique entre la Parole de la révélation et le culte, est aussi vieille que l'Église même et remonte au passage de la proclamation du Royaume **par** Jésus, entouré de disciples, à la proclamation **de** Jésus le Christ, puis sa célébration comme Sauveur et Seigneur, dans des communautés obligées de s'organiser pour affronter la durée. Aujourd'hui, l'Église entend être l'héritière de ces communautés célébrantes en proclamant le message du salut en Jésus Christ. La vie et le message du Nazaréen passent parfois (souvent ?) au second plan (déjà chez l'apôtre Paul !). L'on est en droit de se demander si le style de proclamation qui fut celui de Jésus et de ses disciples, manifestant et annonçant l'action de Dieu en direction du monde, n'aurait pas pu continuer si la résurrection était prise au sérieux, les témoins sachant Jésus vivant au milieu d'eux. Il en irait de même d'une compréhension participative de la Cène, vraie communion : là où Jésus se donne dans le pain et le vin, l'homme Jésus se réédite en tous ceux qui participent à la Cène, ensemble ils sont son corps, appelés à incarner aujourd'hui dans notre monde le même vécu et le même agir que Jésus.

La remise en cause de l'Église-institution contemporaine ne date pas d'aujourd'hui et elle n'est pas le propre de notre Église. Citons un exemple pour montrer que tout chrétien préoccupé de vérité évangélique ne peut y échapper. Mère Geneviève, fondatrice de la communauté de Grandchamp (Suisse) disait, en 1948 déjà : « Quel désastre quand nous sommes arrivés à emprisonner l'Esprit, à le réduire à notre mesure, à l'enfermer dans une belle réalisation humaine. Nos com-

munautés ne sont-elles pas cela, des demeures humaines, plus ou moins belles, où le Christ est si peu écouté, où peut-être il n'est même pas entré? Nous soucions-nous même de savoir si c'était son intention et sa volonté que nous construisions des tentes? [...] L'Église a affaibli les paroles du Christ, elle en a fait une litanie ou un prêche, quand elles étaient l'Amour même de Dieu, ce glaive qui perce le cœur pour qu'enfin il puisse, en souffrant, aimer.»²

On le voit ici, et notre Église en est devenue à son tour consciente, le problème des structures est secondaire par rapport à la mission de Jésus confiée à l'Église après sa résurrection (voir Jn 20:21); c'est pour redevenir fidèle à celle-ci que notre Église se remet en question, ayant fait le constat de la non-conformité du vécu de l'Église et de son être par rapport au message de l'Évangile. Au regard du projet biblique, l'activité de notre Église laissait songeur — n'est-elle pas restée trop tributaire d'un héritage qui pèse lourdement, et de l'environnement ecclésial? Or, si l'on se réfère à Israël, on constate que la remise en question est fréquente; la Bible n'est pas sacro-sainte, malgré le respect de la Tora, elle n'ordonne pas des rites ou un culte fixes — d'où l'Église tient-elle ses dogmes, ses institutions, ses pratiques statiques? Comment l'Église, à travers des siècles, a-t-elle forgé une religion, avec la Bible sacro-sainte à ne pas mettre entre les mains de tous? Des textes comme Marc 10:17-22 montrent que notre manière d'être Église peut être questionnée; la religion, fut-elle *chrétienne*», est inadéquate pour nous mettre vraiment en relation avec Dieu (voir note 11, page 31). Ce constat ouvre la voie au changement, et à la conversion intérieure indispensable.

Par fidélité au projet biblique, qui est de réclamer le monde pour le Dieu de vie, notre Église cherche à prendre Jésus au sérieux quand il envoie ses disciples en mission pour chasser les démons, guérir les malades, etc.. La piété de celui qui s'engage au service de Dieu n'est-elle pas clairement présentée: un engagement pour la vie, une contestation de tout ce qui est anti-vie ou mal-vie (d'où l'incompatibilité avec les valeurs de la société de gaspillage et de chosification!). L'organisation actuelle du monde porte atteinte à la vie selon Dieu; ainsi, elle est à contester au nom du Dieu de la Bible et de son projet de vie. Comment l'Église peut-elle cohabiter avec une organisation qui voue le monde à la destruction alors qu'elle est porteuse d'un message aussi puissant et clair?

Dans un autre domaine encore, l'E.P.A. s'est laissée remettre en question: nous nous sommes trop longtemps servis de la Bible selon nos



propres intentions, pour alimenter nos prédications, études bibliques ou même théologiques et autres partages de la Parole, pour nourrir notre piété et organiser nos cultes. Et nous avons lu la Bible comme un texte révélant directement Dieu et sa volonté, sans tenir compte du fait que le sentiment religieux inhérent à toute l'humanité s'y exprime. Ainsi, la Bible a servi avant tout comme livre pour le culte et référence de nos pratiques religieuses, et non pour ce qu'elle est en premier lieu, un témoignage historique, qui nous interpelle dans notre vécu ici et maintenant.

2. Les impératifs d'un changement

2. 1. Découverte de l'intention de la Bible

Une approche renouvelée de lecture biblique nous a fait découvrir l'intention première des Écritures et de ses auteurs : parler du monde par rapport à Dieu qui s'est révélé, à Moïse au Sinaï et tout au long de l'histoire, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. L'expérience de Moïse ajoute aux intuitions religieuses préexistantes et à ses représentations la dimension de la révélation qui advient, en dehors de tout cadre culturel (ni lieu saint, ni sacrifice, ni prière, ni...). Dieu se révèle à un homme et révèle son nom, YHWH, pour venir écrire le plus beau poème de l'histoire de l'humanité, le compagnonnage entre YHWH et l'homme. Par la suite, Israël, qui expliquait le monde comme tout être religieux, s'efforcera de le comprendre par rapport à YHWH, en s'appuyant sur les connaissances ambiantes, mais toujours sur le fond de la révélation, référence ultime de toute parole biblique.

Autrement dit, quand l'homme biblique explique le monde en rapport avec YHWH, il est conscient qu'il n'a ni doctrine, ni révélation sur la chose, mais qu'il parle — de son crû — selon l'expérience de foi qui est la sienne, c'est-à-dire qu'il va se référer aux interventions de YHWH dans l'histoire. L'auteur biblique va donc parler des choses, institutions, personnes et interpréter les faits par rapport à ces interventions et les constantes de justice, de paix, d'amour, etc. qui les caractérisent.³

Si l'intention fondamentale des écrits bibliques est de mettre le monde en rapport avec YHWH tel qu'il intervient et se révèle, chaque auteur utilise par ailleurs son propre langage et s'appuie sur son expérience humaine et/ou le donné socioculturel ou religieux de son milieu.⁴

Tout est collecté dans les Écritures, puisque chaque auteur recourt à tel ou tel matériau pour dire le réel par rapport à Dieu en se laissant inspirer par les expériences faites des interventions de Dieu. Ce même procédé est encore celui des auteurs du Nouveau Testament, qui utilisent des traditions diverses de l'Ancien Testament et les expériences ou données de leur vécu pour lire et expliquer leur monde à la lumière de Jésus Christ et témoigner de la Seigneurie du Christ. Or, trop souvent, nous ne faisons pas le travail de discernement indispensable en abordant les textes et en les utilisant comme source et objet pour le culte, transformant ainsi la Bible en livre de religion.

Jésus s'inscrit dans la même démarche que tous les auteurs et familiers de l'Ancien Testament: sa vie et son message sont nourris de l'expérience du Dieu qui se révèle tout au long de l'histoire; il interroge aussi la vie quotidienne, y compris ses traditions religieuses, culturelles, etc. Mais il y a plus, Jésus n'**interprète** pas le monde, il **vit** et **incarne** la dynamique du Royaume portant le monde vers son accomplissement: il proclame la Seigneurie de Dieu en intervenant partout où il rencontre la non-vie, la mal-vie.

Cette découverte de l'intention fondamentale de la Bible nous incite à l'ouvrir pour lire l'aujourd'hui: comprendre comment des auteurs ont présenté des événements historiques à la lumière de leur foi et chercher l'application historique, politique. Nous découvrons alors que le projet biblique fondamental de mettre le monde dans sa globalité en rapport avec Dieu est, depuis les temps anciens et jusqu'à nos jours, en passant par Jésus Christ, une activité agressive: oser proclamer à temps et à contretemps la Seigneurie de Dieu sur le monde, proclamer son Règne, n'est pas sans conséquence! L'accueil purement cultuel de l'Évangile et sa réduction à une religion qui cohabite plus ou moins harmonieusement avec l'oppression, l'injustice, est devenue une trahison.

Cette approche de l'Écriture n'empêche pas d'assumer notre humanité et son besoin religieux en méditant des textes, priant des Psaumes, etc., mais sans pour autant s'enfermer dans un cadre religieux, ni se servir de la Bible uniquement pour construire et justifier le culte.



2. 2. Découverte de la globalité du projet de Dieu

Parallèlement à la nouvelle approche des Écritures présentées en premier lieu au corps pastoral, il y a eu un approfondissement des connaissances bibliques au niveau de tout le peuple de l'Église. La prédication axée sur l'au-delà et le paradis d'une part, sur la morale exigée pour **mériter** la vie éternelle de l'autre, a fait place à la

découverte de l'aujourd'hui du salut, qui convoque chaque croyant à faire un choix capital : quitter l'organisation du monde qui prévaut et se projeter dans le mouvement de l'histoire selon Dieu, le Royaume, dès à présent. La découverte que la volonté de salut concerne l'homme et le monde dans leur globalité, que le salut n'est pas à chercher dans un ailleurs ni dans quelque doctrine faisant appel au seul intellect, sans prise directe sur la vie concrète, nécessite une conversion radicale, conversion à laquelle Jésus invite ses disciples de tous les temps : «[...] pour vous, rien de tel», Luc 22 : 26 ; Jean 13 : 8 ; «[...] à moins de naître d'en haut, ou de nouveau», Jean 3 : 3.

C'est dans cette perspective évangélique du Royaume de Dieu qu'évoque la vie du chrétien et toute son activité individuelle ou communautaire (voir Matthieu 6 : 33) : il s'agit d'inscrire sa vie dans la dynamique historique du Règne de Dieu. Dieu se révèle dans l'histoire, sans pour autant se réduire à celle-ci — le croyant reçoit cela et applique ce qui lui a été révélé à tout ce qu'il vit, et au monde tout entier. Ainsi, la vision globale du Règne de Dieu sollicitera des actes posés au nom de l'Évangile. Ceux-ci reçoivent leur sens par rapport au projet global et non en eux-mêmes.

Entrer dans la dynamique du Royaume, c'est se laisser mouvoir et porter par les constantes de justice, amour, paix, salut, libération, etc. qui caractérisent les interventions de Dieu, révélé pleinement par et en Jésus le Christ. Participer au projet de vie et de salut de Dieu implique une conversion des dispositions intérieures, qui fait passer des œuvres faites **pour** Dieu à une attitude et un comportement constant et global épousant le vécu de Jésus, qui accomplit l'œuvre **de** Dieu (Jean 5 : 17 ; 9 : 4) et manifeste ainsi le Règne de son Père. Inscrire sa vie dans ce projet de Dieu donne sens et signification à tous nos actes, nos réussites et nos échecs, nos erreurs aussi, car il tient compte de notre humanité faible, fragile, faillible. En dehors de cette participation au projet de vie et de salut de Dieu, la foi n'est pas foi au Dieu de la Bible (voir par ex. Jacques 2 : 18 ou 1 Co 13), mais une gestion du penchant religieux.

2. 3. Conséquences

Ces découvertes ont amené notre Église à se mettre en route et à modifier son être et sa démarche à plusieurs niveaux :

— Par fidélité à ce projet, le croyant et l'Église sont appelés à prendre la Bible pour ce qu'elle est et **tenir compte de son intention**, qui est de parler du projet de vie du Dieu du salut, un projet qui se concrétise

dans l'aujourd'hui de chaque situation historique. Autrement dit, la communauté et le croyant sont appelés à exprimer le cheminement historique de Jésus Christ.

— Par fidélité à ce projet, le croyant et l'Église sont appelés, dans chaque milieu, à **promouvoir la vie**, contester tout ce qui est mortifère — cela exige un regard critique sur le milieu, et donc un apprentissage à regarder le monde comme objet de la sollicitude et de l'amour de Dieu. Ceci ne se fera qu'avec la conversion des dispositions intérieures à celles qui habitaient Jésus et qui marquent les interventions de Dieu.

— Par fidélité à la foi confessant la Seigneurie de Dieu sur la création tout entière, et la Seigneurie de Jésus, le croyant et l'Église se doivent de prendre en considération **la globalité du monde** et **la globalité de la vie**, comme lieu et objet de leur engagement.

— Par cet engagement qui **sollicite tout son être**, le croyant participe à l'œuvre de Dieu de transformer le monde selon le projet de son Règne (Lc 18:18); il est projeté dans la dynamique de Dieu et son Règne, et c'est par toute sa vie qu'il est appelé à servir Dieu, à lui rendre un culte.

3. Le cheminement selon l'alternative du Royaume

Ce projet biblique tel qu'il a été découvert est l'alternative à l'organisation actuelle du monde qui va à la dérive. Or, pour être crédible, les prédicateurs et autres témoins de l'Évangile doivent d'abord adhérer eux-mêmes à cette nouvelle perspective par fidélité à leur vocation, à la vocation de tout enfant du Royaume ! Pour cheminer vers ce but, les objectifs suivants ont été fixés :

— **Apprendre à lire notre réalité comme les auteurs bibliques**, à savoir comme le lieu de l'agir de Dieu : le monde est le théâtre de la révélation et des interventions libératrices et salvifiques de Dieu. À la suite des écrits bibliques, le monde dans tout ce qui le constitue, avec la problématique de la mondialisation d'une part et englobant d'autre part tous les domaines de la vie, sera expliqué comme réalité où se déploie et se réalise le projet de Dieu, comme lieu de l'irruption du Royaume.

— **Apprendre à gérer la tension entre le sentiment religieux et le message de la révélation**, et notamment l'Évangile. La prise de conscience que l'Église a dû dès le début tenir compte du besoin religieux, comme d'ailleurs ses prédécesseurs juifs, et que la Bible présente son message de vie avec le support de structures religieuses,



permettra d'une part de distinguer clairement le contenu de son réceptacle et de l'autre, d'éviter d'enfermer le message dans le carcan du culte et de son organisation. Il s'agit donc, non pas de nier le besoin de répondre au sentiment religieux et notamment culturel, mais de toujours subordonner celui-ci à la proclamation du message de vie. En d'autres termes, l'Église ne sera plus là pour gérer le sentiment religieux en se servant du message biblique et de l'Évangile, mais pour proclamer le message évangélique du Royaume révélé en et par Jésus Christ; la Bible et les expressions du sentiment religieux sont mis au service de cette proclamation en paroles et en actes.

— *Libérer le message de la colonisation du sentiment religieux* : la subordination du sentiment religieux au message évangélique ne supprime pas le cadre ou réceptacle, qui est lié au religieux, lui-même élément de la culture : l'Évangile est incarné, et donc **inculturé** — Jésus était juif, et profondément enraciné dans sa culture, sa religion, mais son message transcende ses racines juives. Il est de ce fait capital de libérer le message de son cadre pour le porter au monde entier, selon la démarche initiée déjà par Jésus lui-même ! Ainsi par exemple, en Jean 9 : 1-7, Jésus conteste la tradition religieuse de la rétribution, selon laquelle une infirmité est due à un péché ; il refuse d'entrer dans un débat religieux stérile pour passer à l'acte qui révèle le Dieu libérateur.⁵ En Matthieu 23 : 23, Jésus prend en considération le besoin religieux de vouloir plaire à Dieu par des offrandes, mais il relativise cette pratique : elle doit être subordonnée à l'agir selon le mode d'intervention de Dieu, selon sa volonté, « c'est ceci qu'il fallait faire, sans négliger cela »⁶ Jésus se sent libre par rapport à son héritage religieux. C'est en procédant de la même manière que l'Évangile pourra être accueilli selon le génie de la culture réceptrice et trouver une structure et une expression culturelle intelligibles pour celle-ci. La liturgie eucharistique de notre Église peut illustrer ce propos : il est certain que le cadre culturel de la pâque juive était très lourd de signification pour les disciples réunis le dernier soir, de même que certaines paroles du Maître, comme l'engagement solennel évoquant un serment. Le poids de cette célébration a peut-être été perdu avec les siècles, mais la pratique traditionnelle du pacte du sang, liant ceux qui le **mangent** dans une communauté de destin inaliénable, explique de façon très parlante le sens de la Sainte Cène. C'est pourquoi l'E.P.A. fait précéder la liturgie eucharistique habituelle par une confession de foi suivant le rituel du pacte du sang, mais avec des paroles tirées des évangiles.

Un préalable pour trouver un cadre approprié, c'est donc de distinguer l'Évangile du matériau conceptuel qui l'accueille, qui lui est étranger



et appartient à la culture des témoins porteurs du message, les auteurs bibliques⁷, et surtout les missionnaires, américains en l'occurrence. Lors de l'évangélisation, ces derniers ont introduit des pratiques culturelles et toute une organisation religieuse qui correspondaient à leur sentiment religieux à eux. Il ne s'agit pas seulement d'éléments du culte souvent cités, comme les cantiques occidentaux, le port de la soutane ou des attitudes de piété présentées comme la seule expression juste de la foi chrétienne. Lorsque la liturgie d'enterrement est importée du pays d'origine des missionnaires sans tenir compte de l'anthropologie locale, notamment en ce qui concerne la mort et l'après-mort, elle pousse les chrétiens à l'hypocrisie et les oblige à compléter en cachette la liturgie **chrétienne** par un rituel jugé **païen**, quand ce n'est pas *satanique (!)*, alors que la conception locale de l'après-mort est un élément culturel qui demande à être évangélisé, et non pas simplement nié. Ou encore, présenter les récits de guérison et d'exorcisme de Jésus de façon rationalisée selon la compréhension occidentale et non tels qu'ils se présentent obstrue l'accès à l'Évangile et crée une dichotomie entre la médecine occidentale et traditionnelle (condamnée trop souvent) qui aurait pu être évitée. Aujourd'hui, il est important de se servir d'expressions du religieux issues de notre culture pour enraciner le message dans notre réalité.

La mise en place de ces différents objectifs devrait aider l'Église à répondre aux interpellations du monde qui sombre, prisonnier d'un système mortifère, pour que l'Évangile puisse y résonner aujourd'hui. Si notre réflexion et notre démarche ont une portée globale, *œcuménique*, concernant l'Église dans son ensemble, la mise en place de structures permettant leur réalisation, ou le cheminement vers celle-ci, ne peut être que locale et d'abord personnelle. C'est dans cette optique que l'E.P.A. cherche, au niveau paroissial, à permettre à chaque fidèle de s'engager sur la voie du Christ Jésus, tous les jours et partout, et d'abord à faire comprendre que la foi engage la personne tout entière, que l'Évangile concerne tous les domaines de la vie, et pas seulement ce qui se fait à l'église ou lors de la prière. Alors, elle pourra devenir Église selon la volonté de Dieu, en ce monde, pour ce monde et avec lui, à la suite de son Seigneur Jésus.



4. La nouvelle donne : quels ministères pour l'Église ?

4. 1. Des ministères inédits

L'étude de la Bible révèle que la vie dans sa globalité fait l'objet de la sollicitude de Dieu, que partout, quel que soit le domaine, ce qui porte atteinte à la vie en plénitude est contesté et combattu par le Dieu de vie. L'activité de Jésus englobe aussi tous les aspects de la vie : il n'a pas seulement guéri, chassé les démons, nourri, mais réintégré les exclus, pris au sérieux les femmes, ... et l'action initiale de Dieu, la libération d'Égypte, touche le politique !

La prise de conscience que le monde est le lieu où se déploie le service de Dieu, le culte, va de pair avec la découverte de la grande diversité des ministères (voir p. ex. 1 Co 12 : 7). Les textes du Nouveau Testament traitant des ministères dans l'Église naissante font ressortir qu'il n'y a pas de modèle unique dans les premières tentatives de structuration parce qu'il est toujours tenu compte du contexte et des particularités des communautés⁸, mais aussi parce que de nombreux passages énumèrent avant tout les dons de l'Esprit dans leur manifestation, sans s'intéresser à l'organisation⁹. L'on peut cependant retenir de la lecture de ces textes qu'il est nécessaire de discerner les différents dons dans les paroisses pour permettre à chacun/e de s'engager sur le chemin ouvert par le Seigneur Jésus et manifester ainsi le Règne de Dieu par sa vie, sans délégation démobilisatrice au pasteur ou à qui que ce soit.

L'étude ci-dessus a conduit l'E.P.A. à l'énumération des tâches constitutives de ce service de Dieu à la suite de Jésus, dans la ligne de Jean 10 : 10. Comme chaque chrétien est appelé à porter le projet de Dieu, à la suite de Jésus qui le revêt de cette mission (Jn 20 : 21) et de sa puissance (Jn 14 : 12 ; voir aussi Gal 3 : 26s), l'E.P.A. a pensé à des guetteurs ou sentinelles, dans le sens d'Ephésiens 4 : 11-13¹⁰. Toutefois, c'est à chacun(e) de se laisser habiter par la dynamique libératrice de Dieu, d'adhérer au projet biblique, d'épouser les attitudes intérieures qui motivent l'agir selon Dieu ; à chacun/e de désirer se laisser transformer par le souffle de Dieu. Sans cette conversion et cette disposition intérieure englobante, toutes les activités et tous les efforts de restructurer les paroisses sont nulles. Notre Église a discerné huit domaines dans lesquelles les chrétiens sont appelés à insuffler la volonté de vie selon Dieu :

• **Guetteur de la Parole** : (en principe le modérateur de la paroisse, qui est dorénavant aussi animateur et coordinateur, collaborant étroitement avec les autres guetteurs). En plus de son ministère

traditionnel, il a deux tâches essentielles dans la mise en place de cette nouvelle structure paroissiale; d'abord, de transmettre ce que nous avons découvert (et présenté ci-dessus) et faire comprendre la nécessité d'un changement profond pour être fidèle à Dieu et incarner son projet de vie et de salut. Il montrera que la Bible interpelle les événements actuels en vue de **paroles agissantes** aujourd'hui, dans la perspective du Règne de Dieu pour ce monde (voir Ez 33: 1-6; Jn 9: 1-7; Ps 9; etc.)¹¹

Par la suite, il tiendra la paroisse en éveil pour qu'elle inscrive ses activités dans la dynamique du Règne de Dieu dans sa globalité, et appuiera le travail des autres guetteurs par l'apport biblique correspondant. En outre, la tâche de l'animation des réunions de tout genre lui incombe, notamment celles du conseil de paroisse, qui aura à élaborer la vie communautaire dans son ensemble, avec ses diverses activités proposées par les guetteurs.

• **Guetteur de la culture** : Dieu rencontre l'être humain dans sa culture, respecte l'homme dans son identité¹². Toutes les cultures peuvent exprimer le projet biblique, le Règne de Dieu, pas seulement l'occidentale, ni même la juive exclusivement. Dans ce domaine, il s'agit de provoquer une rencontre véritable en prenant en compte la sensibilité de même que le génie religieux locaux. Ce guetteur exercera sa vigilance en vue de la sauvegarde et de la transmission du patrimoine culturel ainsi que de l'inculturation culturelle. Pour ce faire, il organisera des veillées de jeux, danses, contes et proverbes, des causeries expliquant des traditions dont le sens n'est plus compris ou en voie de disparition. L'Église poursuivra de son côté ses recherches pour valoriser des coutumes promouvant la vie, pour expliquer le message de l'Évangile dans les catégories de penser locales et pour intégrer dans ses célébrations des expressions rituelles parlantes pour présenter la foi chrétienne.

• **Guetteur de la création** : Il veillera à re-crée l'environnement et à bien le gérer, ceci participant du projet biblique (voir la création « pour le bien et l'harmonie » selon Gn 1). L'homme est responsable de la gestion harmonieuse de la création dont il dépend pour vivre (Gn 2: 15); aujourd'hui, cela implique le rétablissement de l'équilibre et la réparation de ce que l'homme a détruit et continue, hélas, à détruire! Concrètement, dans notre milieu cela signifie la sauvegarde des écosystèmes de la forêt, de la savane et de la mer et le développement d'une agriculture responsable, ce qui entraînera à la longue des changements dans les pratiques culturelles ancestrales, avec le passage de la cueillette, de la pêche et de la chasse à l'arboriculture, la pisciculture et à un élevage plus intensif.



• **Guetteur de l'alimentation :** Jésus a nourri les foules (Mc 6: 30-44), et Dieu se préoccupe de la nourriture de l'homme (Gn 1: 24-29; 9: 1-3), offerte gratuitement pour son bien (Ex 16). L'alimentation entre donc dans le projet global de Dieu pour la vie en plénitude. L'alimentation touche au domaine de l'agriculture¹³, de la nutrition et de l'hygiène alimentaire.

• **Guetteur de la santé :** À voir l'activité de Jésus dans son ensemble, la santé est un élément important de la vie selon le projet de Dieu; les guérisons explicitent la proclamation du Règne de Dieu (Lc 9: 15 Jn 9: 1-7) et font partie de l'envoi en mission des disciples devenus apôtres (Mc 16: 17s; Ac 3: 1-10, etc.). La santé englobe la prévention, l'hygiène, la médecine traditionnelle et occidentale, l'intercession pour la guérison et pour l'assainissement d'un lieu, d'un milieu, etc. Dans ce domaine, l'information et la sensibilisation aboutissant à des actes et des campagnes concrètes jouent un grand rôle; le recours à des spécialistes se fera selon les besoins, comme d'ailleurs dans les domaines précédents.

• **Guetteur des relations humaines :** L'impact des relations humaines dans la vie de tous les jours n'est pas à démontrer, pas plus que leur importance dans la piété biblique (voir par ex. Os 6:6 Ps 133; Mt 25: 31ss ou 5: 2-12, et toute la vie de Jésus). Pour vivre les relations humaines selon le projet de Dieu, il faut apprendre à regarder l'autre comme si c'était Jésus et considérer tout manque comme un défi que Jésus nous lance — qui se fera le prochain de l'homme tombé entre les mains de brigands? Élaborer une stratégie pour la communauté n'aura de sens que dans la mesure où le regard sur l'autre aura été transformé selon cette perspective; autrement dit, cela implique une conversion intérieure, pour passer des actes de charité à une attitude de communion et de compassion (voir Es 58: 10 en particulier) pour passer des œuvres pour Dieu à l'œuvre de Dieu (dans le sens de Jn 9: 4: «[...] il nous faut travailler aux œuvres de Celui qui m'a envoyé»).

• **Guetteur de la justice :** Dans le plan de Dieu, la justice est omniprésente, mais il ne s'agit pas de la justice des tribunaux et le mot français ne rend pas correctement le concept biblique. La justice selon Dieu, dans la Bible, c'est un mode d'être, un comportement, celui de Dieu envers sa création, qui suscite des actes, de salut, de libération pour la vie (Ps 36: 6-11; Es 51: 1-11, v. 5 surtout) et par conséquence le mode d'être du croyant (Es 32: 17; Ps 82: 3s). Promouvoir la justice de Dieu dans le quotidien, respecter le droit, rétablir l'harmonie, défendre le faible («l'étranger, l'orphelin et la veuve, etc.»), sont des

actes **politiques** incontournables pour celui qui confesse que la terre appartient au Seigneur (Job 41 : 3b). Dans cette optique, l'étude et le respect des droits de l'homme peuvent servir d'appui.

• **Guetteur des réjouissances** : L'Église doit se confesser d'avoir banni les réjouissances de la vie du village et des célébrations culturelles, car elles font partie de la vie en plénitude (voir Jn 2 : 1ss Es 61 : 1-3, etc.). La joie du chrétien s'enracine dans l'espérance fondée sur l'assurance de la victoire en Christ et chaque culte dominical est appelé à être animé par la joie de cette victoire du Ressuscité. Même si cette joie est d'abord intérieure, son expression doit pouvoir se manifester librement, ce qui ne se fait plus guère. Il y aura donc lieu d'identifier les problèmes qui entravent la joie pour promouvoir des réjouissances tant dans la vie de la communauté chrétienne que dans la vie sociale.

4. 2. Le «sacerdoce universel»

La démarche d'Église initiée par l'EPA modifie certes la structure paroissiale, mais elle nécessite avant tout une conversion multiforme du croyant, nous y avons touché tout au long de ces pages ; conversion de la manière

- de lire la Bible,
- de regarder Jésus (témoin du Règne et maître à suivre, et non uniquement objet de piété),
- de concevoir le ministère pastoral et toute la structure hiérarchique sécurisante de l'Église,
- de comprendre le culte et le service de Dieu, etc. (pour passer de la pratique religieuse qui s'exprime par une piété centrée sur le culte communautaire ou individuel à un service englobant toute la vie du croyant).

En somme, il s'agit de **se convertir dans sa manière de comprendre la conversion**, c'est-à-dire de passer de la conversion prêchée par Jean-Baptiste à celle demandée par Jésus, passer de la conversion liée à la confession des péchés et au repentir en vue de se préparer pour la venue du Règne de Dieu à la conversion qui consiste à croire en la nouveauté radicale de l'irruption de ce Règne, à **entrer dans la réalité du Royaume inauguré par Jésus** (Mc 1 : 14s). Par la conversion, le croyant s'ouvre au souffle qui le propulse dans la dynamique même du Dieu de la vie, et le fait entrer dans le Royaume tel que Jésus le présente et le vit. Marc 1 : 15 invite à la conversion qui consiste à



adhérer à la présence, dans ce monde, du Règne de Dieu, et d'y adhérer comme étant la Bonne Nouvelle. Ce qui seul permet l'action et donne du courage pour oser s'engager dans le combat de Dieu, c'est de se laisser porter par le souffle à vouloir la vie, avec les attitudes intérieures qui étaient celles de Jésus, reflets de l'agir de Dieu.¹⁵

Qui dit conversion dit retour, et abandon d'un mode d'être pour un autre. Pour coller à la réalité du Royaume, il faut accepter de lâcher les valeurs du monde et comprendre qu'il y a, dans cet appel et cette invitation de Jésus, une libération globale et salutaire (libération de la peur, du souci de perdre, etc.). Tant qu'on n'a pas abandonné ses sécurités et ses richesses pour adopter le programme de Dieu, on reste en dehors du Royaume et ce qui concerne ce projet de Dieu semble alors lourd, difficile, voire impossible. Il faut oser s'y plonger pour découvrir et voir que « le joug est facile et le fardeau léger ». La conversion fait adhérer au programme de Dieu et insuffler au monde, là où l'on est, les règles et les lois de vie du Royaume, rebelles à la mort et à tout ce qui diminue la vie.

Conclusion

Dans la pratique, cela fait une dizaine d'années que l'EPA chemine dans la recherche d'être — Église dans la fidélité au projet de Dieu et y consacre ses recyclages annuels de tout le corps pastoral. Elle a commencé par modifier certains éléments liturgiques pour mieux répondre à la sensibilité religieuse et culturelle locale, elle a instauré des cultes dialogués, initié un programme d'animation rurale pour la vie en plénitude élaboré par sa commission d'évangélisation, élargi le ministère pastoral en formant des délégués pastoraux responsables de paroisse à côté de leur engagement professionnel (secrétaire, agriculteurs, enseignants, ingénieur) et des officiants secondant le corps pastoral pour la célébration des cultes et des sacrements ; elle a également révisé son catéchisme ainsi que ses statuts.

À la suite de la célébration de son 60^e anniversaire, centrée sur une réflexion approfondie sur sa fidélité à l'Évangile et à son héritage, elle a lancé une consultation large de tout le peuple de l'Église pour chercher des voies nouvelles permettant de relever les défis de notre temps et offrant à chacun/e de vivre sa foi au quotidien, osant entre autre questionner la structure hiérarchique du ministère pastoral et la pratique culturelle. Les résultats de cette consultation ont été discutés en décembre 1996 lors d'États Généraux qui réunissaient une trentaine de

personnes de tous les secteurs de l'Église. Une proposition instituant des guetteurs ou sentinelles pour tous les domaines de la vie dans la perspective de la volonté de Dieu avec un projet de leur mise en place a été portée au Synode qui l'a adoptée en janvier 1997. Après débat, le Synode a décidé de l'instauration de ce nouvel outil devant permettre à tous de mieux répondre à leur vocation de chrétiens et, pour ce faire, de la formation de tout le corps pastoral durant deux mois complets, étudiants compris. En avril 1997, une première session a été centrée sur le fondement biblique de toute la nouvelle démarche et sur l'élaboration d'une stratégie détaillée pour la transmission de l'acquis et la mise en place progressive de la structure paroissiale avec des guetteurs, en insistant sur la nécessité de prendre le temps pour permettre au plus grand nombre de bien comprendre la démarche, afin d'éviter des blocages. En juillet, la formation théorique a été poursuivie et complétée, trois semaines durant, par l'apprentissage de l'animation de groupes, la gestion de conflits et autres méthodes de dynamique de groupes en vue de favoriser une meilleure écoute des uns et des autres, avec le concours précieux d'un spécialiste venu de l'extérieur.

Depuis un peu plus d'une année, la formation du peuple de l'Église est en cours. La mise en place des guetteurs a été retardée à certains endroits par des troubles que connaît l'E.P.A. ces temps-ci. Cependant, la formation décentralisée des guetteurs choisis par les communautés (autant de femmes que d'hommes, y compris des jeunes, selon les dons de chacun) a pu se faire dans l'ensemble de l'Église, excepté les paroisses les plus éloignées. La plupart des guetteurs ont été tellement enthousiasmés par l'enseignement reçu qu'ils ont demandé que tous les paroissiens puissent en bénéficier, en plus de la formation déjà prodiguée ! Ils sont retournés en paroisse avec la ferme intention de se mettre à l'œuvre pour initier des activités dans leurs domaines respectifs et encourager les fidèles à entrer dans la dynamique de promouvoir la vie en abondance, pour servir Dieu à la suite du Christ. Certains attendent une formation approfondie selon leur spécificité. Pour des raisons financières, elle est prévue pour l'année prochaine seulement.

Le corps pastoral et toute l'Église sont conscients que nous n'en sommes qu'au début d'un cheminement qui remet en cause la manière séculaire d'être-Église et qui nécessite encore bien des conversions. Mais la majorité ne voudrait plus revenir en arrière et est aujourd'hui bien décidée à poursuivre sur cette voie qui vise à offrir à tous les membres de l'Église les outils nécessaires à leur vie de foi — « afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le corps du Christ » (Ep 4 : 12) — à la gloire du Père.



Ils se sont rencontrés à la Faculté de théologie protestante au Cameroun et depuis vingt ans Mamia WOUNGLY-MASSAGA et son épouse Lucette, originaires de Suisse, cheminent ensemble.

Actuellement, tous deux sont pasteurs; lui est directeur de l'Église Protestante Africaine du Cameroun (E.P.A.) et aumônier du mouvement des jeunes; elle est responsable du département de formation de cette Eglise, aumônière de l'association des femmes et pasteur de paroisse. Lui s'est spécialisé en Ancien Testament, elle enseigne le Nouveau Testament et la théologie pratique, et c'est ensemble qu'ils portent le souci de la formation de base et des recyclages du corps pastoral et du peuple de l'Église dans laquelle ils ont choisi de mettre en œuvre leur vocation.

Notes

¹ La *Charte de l'E.P.A.* énonce que « l'E.P.A. proclame que tout être humain est un espoir pour Dieu: que l'amour de Dieu lui confère une valeur inestimable. C'est pourquoi, elle condamne et combat avec véhémence toute structure, tout acte et toute personne qui irait contre cette volonté première de Dieu. L'E.P.A. se veut servante de Jésus Christ dans l'obéissance à son appel auquel toute structure doit être subordonnée. »

² Dans *Témoignage d'une communauté de prière, 1948*, mère Geneviève présentait déjà la dynamique du Royaume d'une manière qui nous est proche: « [...] Là où Dieu agit, il n'y a jamais un état statique, établi, ou des moyens donnés pour rétablir un équilibre menacé. Il y a l'action, la réponse de la foi, il y a l'appel de l'Amour. [...] Le Christ s'est incarné, descendant sur terre et voulant faire connaître aux hommes le nom de Dieu, le nom de l'Amour. Lui qui n'avait pas de lieu où reposer sa tête, il a choisi et appelé douze disciples, et il a fait au milieu d'eux sa demeure, il a vécu avec eux à toutes les heures du jour et de la nuit. Il ne les a pas enseignés du haut de la chaire, il n'a pas créé une académie, ni un système philosophique, il a été comme l'un d'eux (il a mangé avec eux, il a dormi avec eux, il a partagé tout le quotidien de leur vie, il les a vus fatigués, joyeux, présomptueux, en colère, découragés et fervents, avides d'être aimés. Il leur parlait. Il les aimait. Il ne les quittait que pour prier leur Père comme Il était le sien, pour les remettre à son amour). N'est-ce pas ainsi que nous devons vivre en communauté avec le Christ, aimant le Christ ensemble et le servant ensemble? [...] Jésus n'a pas fait autre chose que d'aimer. Les apôtres ont-ils fait autre chose? Et nous? La tragédie actuelle est la marque de domination du diable. Le sceau de la Bête est de se servir des choses les plus saintes et de les démonétiser. L'Église a affaibli les paroles du Christ, elle en a fait une litanie ou un prêche, quand elles étaient l'Amour même de Dieu, ce glaive qui perce le cœur pour qu'enfin il puisse, en souffrant, aimer. »

³ Ainsi utilisera-t-il par exemple un poème babylonien de la création pour souligner que YHWH crée **pour le bien, le bonheur et l'harmonie**, ou corrigera-t-il l'idéal royal du Proche-Orient ancien par l'exigence d'**équité, de paix et de justice** selon YHWH pour juger les rois d'Israël.

⁴ Pour s'exprimer, le prêtre se basera sur le sentiment religieux, le sage sur la sagesse (populaire et universelle), l'historiographe sur des récits ou des chroniques, le prophète sur les actes de salut de Dieu dans l'histoire, le courant des *pauvres* sur leur piété, etc.

⁵ « Qui a péché pour qu'il soit né aveugle, lui ou ses parents – Ni lui, ni ses parents, mais c'est pour que les œuvres de Dieu se manifestent en lui! » (Jean 9: 2s)

⁶ « Malheureux êtes-vous, scribes et pharisiens hypocrites, vous qui versez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin, alors que vous négligez ce qu'il y a de plus important dans la Loi: la justice, la miséricorde et la fidélité; c'est ceci qu'il fallait faire sans négliger cela. » (Mt 23: 23)

⁷ Un exemple illustrera comment le cadre religieux des témoins bibliques peut être « décolonisé » : en Matthieu 25 : 31 : 46. Jésus se sert d'une des représentations juives du Jugement Dernier liées à l'attente de la fin des temps pour signifier comment servir Dieu en vérité, à savoir en exerçant la miséricorde et la compassion à l'égard des nécessiteux. Prendre ce texte pour une explication de l'au-delà cache le message de vie et introduit un concept culturel d'origine juive tout à fait étranger au mode de représentation local de l'après-mort.

⁸ Ac 20 : 17, 28ss ; 1 Tm 3 : 2-8 ; 5 : 17 ; Tt 1 : 5 ; 1 Pi 5 : 1, etc.

⁹ Rm 12 : 3-18 ; 1 Co 12 : 27-31 ; Ep 4 : 4-13 ; 1 Pi 2 : 5 ; 4 : 10, etc.

¹⁰ Le v. 12 notamment : « [...] afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le corps du Christ. »

¹¹ Dans les enseignements hebdomadaires et occasionnels, il conscientisera tout le peuple de l'Église à l'impératif de la démarche d'Église *autre*. Par la lecture de textes bibliques, il montrera soigneusement que notre problématique n'est pas d'aujourd'hui, mais remonte à la Bible même. A partir de textes même violents, comme Mi 6 : 1-8 ou tirés d'Amos, Esaïe, Osée ou Jérémie, il cherchera non pas à contester le culte, ce qui créerait un blocage parce que le besoin religieux est inné, mais à montrer la problématique posée par la vraie relation avec Dieu. Cette problématique est traitée aussi par Jésus, à plusieurs reprises, p. ex. en Mc : 17-22 ; la question de la vie éternelle est posée par quelqu'un qui connaît la réponse et qui s'est déjà engagé dans la voie proposée par la loi (v. 19). Pourquoi, sinon parce que ce cheminement pose problème sur le plan existentiel ; il y a un manque, que Jésus met à jour (v. 21). Ce texte montre qu'il est possible d'interroger notre héritage, même religieux, même chrétien ! Lc 10 : 25-37 traite de la même question fondamentale de la relation vraie avec Dieu pour conduire à une responsabilisation, mais sur fond polémique. Ici et là, le problème est posé sur fond de rétribution... et ce jusqu'à ce jour ! Combien de piétinés aujourd'hui, et combien de bandits qui ne disent pas leur nom ? Où sont les Samaritains, qui ne cherchent pas à limiter les prochains à aimer, selon un code religieux, et que fond les *spécialistes du sacré* ?... Sont-ils, comme aux vv. 31 s, en dehors de la sphère de relation avec Dieu ? Là encore, il faut la conversion pour acquérir l'attitude intérieure qui nous place au-delà du religieux.

¹² Le souci de maintenir la langue du terroir, le véhicule de la culture, qui a été à l'origine de l'EPA, s'inscrit dans cette perspective. Voir par exemple Jr 6 : 16 ; Mc 5 : (1-) 18-20 ; Jn 1 : 14 ou encore les *Actes d'engagement de la CME de Salvador*, p.7, § 4.

¹³ En collaboration avec le guetteur de la sauvegarde de la création, il promouvra la reprise de cultures abandonnées à l'ère du cacao et autres cultures d'exportation, notamment pour la période de soudure, ainsi que l'introduction de nouvelles cultures en vue d'une alimentation plus riche.

¹⁴ En effet, la conversion crée une conscience aiguë du projet de Dieu et les vérités proposées par la dynamique de Dieu exigent toujours un dépassement de soi (par ex. passer d'une lutte contre la faim d'une personne ou d'un groupe à ne plus supporter une situation de famine en mettant tout en œuvre pour la changer, y compris un engagement politique).



Partenaires autrement

Fondements bibliques du partenariat¹

Doris REYMOND

La réalisation de la Mission de Dieu dans le monde amène parfois les croyants d'Églises diverses, par nécessité ou par libre choix, à se retrouver autour de projets communs. Ce type de partenariat peut soulever la plus vive opposition de la part de certains milieux qui le voient comme une compromission. À l'opposé, il peut être l'objet d'attentes fusionnelles. La réalité du partenariat n'est ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans cette conviction que nous ne sommes jamais l'Église tout seuls et qu'à plusieurs différents, nous réalisons un peu l'infinie révélation de Dieu. Alors, le partenariat n'est pas un mal nécessaire, mais une chance de manifester un peu cette unité sans laquelle le monde ne peut croire dans le dessein d'amour du Dieu que nous proclamons. C'est la conviction de D. Reymond que la différence fait partie de la créativité de Dieu.

Que veut dire être partenaires, dans une perspective biblique ? Ce terme de partenaire vient de l'anglais *partner*, et il est assez récent puisqu'il date de la fin du XVIII^e siècle. C'est un terme qui était à l'origine employé pour les jeux. On est partenaire dans une même équipe, contre une autre. Mais ce terme ne sous-entend pas forcément que l'on est ensemble « contre » d'autres. Dans la danse, dans le patinage artistique ou même dans une conversation, on peut être partenaires pour construire ensemble quelque chose, pour créer ensemble. Dans ce sens, la notion de partenariat — même si le mot n'existe pas dans la Bible — est profondément biblique. La relation des croyants à leur Dieu est de l'ordre du partenariat, de même que la relation des êtres humains entre eux, telle qu'elle est leur demandée par Dieu, est de l'ordre du partenariat. Comment ce partenariat se traduit-il dans la Bible ? Par toute l'histoire biblique bien sûr, l'histoire d'un peuple en marche avec son Dieu, et de façon plus fondamentale



encore ce partenariat se traduit par la valorisation de la différence, présentée par la Bible non seulement comme nécessaire mais profondément vitale. Et c'est cette valorisation de la différence que je vous propose de découvrir (ou de redécouvrir) ensemble maintenant, et si vous le voulez bien, nous commencerons... par le commencement.

1. Importance vitale de la diversité

1. 1. Dieu crée en séparant

Au commencement, en effet, la Bible nous rapporte comment Dieu crée le monde. Dieu crée le monde par la parole, certes, mais aussi par divers actes de séparation. Dieu crée en mettant de l'ordre dans le chaos originel, en mettant des espaces là où il y avait fusion. Il sépare le ciel de la terre, le sec du mouillé, la lumière des ténèbres, le jour de la nuit. Puis il crée les végétaux, et peut-être avez-vous en tête à quel point la Bible insiste sur le fait que Dieu crée chaque espèce végétale, arbre, fleur ou fruit selon son espèce, avec son propre mode de reproduction, « sa propre semence », nous dit la Bible. Là aussi, Dieu empêche la fusion. Une espèce végétale n'a de sens et de vie que parce qu'elle est bien différenciée des autres. De même pour les animaux, chacun est créé selon son espèce, avec son mode de reproduction particulier, sa propre semence. Il y a ceux qui volent, ceux qui vivent dans l'eau, ceux qui vivent sur la terre et ceux qui vivent dans la terre, chacun selon son espèce. Et Dieu se réjouit de cette multiplicité animale et végétale. Plus tard, l'être humain devra nommer chaque espèce animale et valoriser ainsi mieux que jamais la différence et la diversité du règne animal.

Quand Dieu crée l'être humain, il ne crée qu'une seule espèce, si je puis dire ainsi. Et pourtant, là aussi, c'est la diversité qui va être valorisée, et ce de deux manières différentes. En effet, la création de l'être humain nous est racontée de deux façons différentes et complémentaires, qui soulignent chacune à sa façon l'importance de la diversité à l'intérieur de l'« espèce » humaine.



1. 2. Humanité multiple à l'image et à la ressemblance d'un Dieu multiple

Dans le premier récit de la création, au chapitre 1 de la Genèse, la Bible insiste sur le fait que l'être humain est créé homme et femme, et que cet être humain — homme et femme — est à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Petite histoire juive. On demandait à un rabbin : à quoi voit-on que les êtres humains sont à l'image de Dieu ? Il répondit : au fait qu'ils sont tous différents.

C'est dans notre multiplicité et notre extrême diversité que nous sommes à l'image de Dieu. Même s'il est unique, l'Ancien Testament parle de lui au pluriel, quand Dieu est nommé *Elohim* (pluriel de *El*). Attention, je ne suis pas en train de vous dire que je crois qu'il y a plusieurs Dieu. Il n'y a qu'un seul Dieu, mais un Dieu riche, profond, insaisissable dans sa totalité, indéfinissable une fois pour toutes. La Bible nous parle d'un Dieu qui se cache et que l'on ne peut voir sans mourir, un Dieu dont nous n'aurons jamais qu'une expérience passagère ne nous permettant pas de le connaître vraiment. Il apparaît à Abraham, aux chênes de Mamré, sous forme de trois hommes. Il apparaît à Moïse au Sinaï sous forme d'un buisson en feu, il apparaît à Élie sur la montagne comme un murmure, il apparaît au peuple d'Israël sous forme d'une nuée... Et c'est pourtant toujours le même Dieu.

La Bible nous parlera aussi un peu plus tard, à partir de l'histoire d'Abraham, d'un Dieu nomade, d'un Dieu en marche, qui avance avec son peuple dans l'Histoire. Un Dieu dont la création n'est pas terminée une fois pour toutes. Ce n'est pas un dieu figé — et l'interdiction formelle de le représenter sous quelque forme que ce soit vient nous aider à ne pas en faire un dieu figé — mais c'est un Dieu dynamique, en chemin.

Dire que Dieu est multiple et que Dieu est en marche, n'est-ce pas la meilleure façon de dire que Dieu est vivant ? Et nous qui sommes à son image et sa ressemblance, c'est dans notre pluralité et je dirais même dans nos contradictions et dans nos tensions internes que nous le sommes. C'est tout ce monde intérieur que nous ne maîtrisons pas toujours qui nous rend chacun séparément et tous ensemble vivants, humains. C'est aussi dans notre marche en avant, chacun et tous ensemble, que nous ressemblons à Dieu. Dans notre capacité à nous déséquilibrer, à nous déstabiliser pour pouvoir marcher, là aussi chacun individuellement,

et tous ensemble. Dans notre capacité à nous surprendre nous-même — et, dans le cadre de partenariats, à nous laisser surprendre par les autres.

1.3. La limite de l'autre : nécessaire et vitale

Le premier récit de la création met donc en valeur cette multiplicité de l'humanité à l'image et à la ressemblance de son Dieu. Le second récit de la création, vient compléter cette vision de l'être humain, en insistant sur la différenciation sexuelle de l'être humain. En partant des mots hébreux, on peut lire ainsi ce récit :

Dieu modèle un être humain dans une boule de terre rouge, l'« adamah ». Il insuffle la vie à cette boule de terre qui devient un « être vivant » (*nêphêsh rayê*). Il donne à cet être vivant tout ce qu'il lui faut pour être heureux : un jardin à cultiver, abondamment arrosé. Mais cela ne suffit pas. Alors Dieu crée les animaux, et l'« être vivant » les nomme. Et, nous dit Gn 2 : 19, chaque animal reçoit le nom d'être vivant. Mais cela ne suffit pas. Aucun ne représente le secours (*êzêr* — aide contre lui) dont l'être vivant humain a besoin pour pouvoir vivre réellement. Alors Dieu endort cette boule de terre à laquelle il avait donné vie, et il en sépare un côté (c'est la première traduction du mot hébreu (*tsaleralat*) que l'on peut traduire aussi par côte). Il sépare l'humain indifférencié en deux, et d'un côté il fait une femme et l'autre peut devenir homme parce qu'il a une femme en face de lui. Là encore, c'est de la séparation, de la différenciation qu'est née la vie. Et si vous relisez ce récit, vous verrez que ce n'est qu'à ce moment là, au moment où l'être humain a été séparé en *Ish* et en *Isha*, au moment où il a en face de lui une femme qui lui est à la fois semblable et différente, qu'il a accès pour la première fois à la parole — autrement que pour nommer les animaux. Cette parole est le signe de son humanité, de sa différence radicale avec les autres êtres vivants.



2. La tour de Babel

Cette importance de la séparation, de la différenciation va être soulignée à travers tout le récit biblique, et en particulier à travers l'importance du nom que porte chaque être humain. Il y a des passages bibliques que l'on lit rarement avec beaucoup d'attention, et qui pourtant sont très significatifs dans ce sens là. Ce sont les généalogies, qui nous donnent le nom de chaque fils, d'une famille, et même parfois le nom des filles (!), en précisant souvent le caractère de la personne nommée, ou les faits parti-

culiers par lesquels elle s'est distinguée. Ainsi par exemple en Gn 4:19-21 on voit que Lamek, descendant de Caïn, a deux filles, Ada et Cilla. «Ada enfanta Yabal; ce fut lui le père de ceux qui habitent des tentes avec des troupeaux. Son frère s'appelait Youbal; ce fut lui le père de tous ceux qui jouent de la cithare et du chalumeau»... Grâce à ces généalogies à la fois rapides et précises, il est impossible de confondre le père et le fils, la mère ou la fille, ou deux frères, ou deux sœurs. Chacun a de l'importance aux yeux de Dieu, dans son originalité.

Dans cette logique, je vous propose de relire ensemble le récit de la tour de Babel. En effet, ce récit est souvent présenté comme le récit d'une malédiction — malédiction qui se traduit par la multiplicité des langues et des nations. Je suis persuadée quant à moi que le récit de Babel est un récit de bénédiction (et je rejoins en cela la tradition rabbinique).

En général, on lit ce récit hors de tout contexte, et c'est ce qui peut porter à confusion. Or, le récit de la tour de Babel ne prend tout son sens que pris dans son contexte. Il est posé comme un bijou dans un écrin qui le met pleinement en valeur. Et cet écrin, ce sont deux généalogies justement. La première généalogie constitue le chapitre 10 de la Genèse, celle que l'on appelle la Table des Nations. Elle donne la descendance des trois fils de Noé, Sem, Cham et Japhet. Et aux versets 4-5 on peut lire ceci: «Fils de Yavân: Elisha, Tarsis, Kittim et Rodanim. C'est à partir d'eux que se fit la répartition des nations dans les îles. Chacun eut son pays suivant sa langue et sa nation selon son clan.» Suivent ensuite le nom d'autres descendants de Noé, mais aussi le nom des premières villes qui ont été fondées, des divers pays qui ont été créés, la dispersion géographique des clans. Au verset 10:20 on peut lire: «Tels furent les fils de Cham selon leurs clans et leurs langues, groupés en pays et nations.» Puis au verset 31: «Tels furent les fils de Sem selon leurs clans et leurs langues, groupés en pays selon leurs nations... C'est à partir d'eux que se fit la répartition des nations sur la terre après le Déluge».

Ainsi donc, avant le récit de Babel, la Genèse nous dit qu'il existait déjà différentes nations sur terre parlant différentes langues. Cette multiplicité des langues et des nations entre d'ailleurs en pleine logique avec tout ce qui précède: Dieu depuis le début de la Genèse, demande aux êtres vivants en général et aux humains en particulier de croître et de se multiplier et de remplir toute la

terre. Après le Déluge, il fait alliance avec Noé et ses fils et les bénit en disant (Gn 9:1): «Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre...» La multiplicité est bien le fruit d'une bénédiction. La seconde généalogie, qui vient après le récit de Babel, est différente de la Table des Nations. Beaucoup plus régulière et systématique que la première généalogie elle insiste sur l'âge des personnes qu'elle nomme. Elle donne essentiellement la lignée qui va de Sem, fils de Noé, à Abram, le premier patriarche. Que vient faire le récit de Babel, là au milieu, en pleine contradiction avec la Table des Nations? Je crois que ce sont justement ces contradictions qui lui donnent son sens.

2. 1. Babel ou la pensée unique

Relisons ce récit ensemble.

«Toute la terre était d'un seul bord et vivait les mêmes langues»². En revenant à la signification des mots hébreux, H. Bost nous fait découvrir les hommes de Babel comme un véritable «front» humain. Ils s'avancent comme un seul homme dans une direction unique (vers l'Est). «Ils» s'arrêtent comme un seul homme dans un lieu unique: une plaine (ce qui rajoute encore à la «platitude» de leur vie). «Ils» décident de construire une ville — ce qui en soi n'a rien de critiquable. Les premières et seules paroles que l'on connaisse de ce groupe homogène sont à la première personne du pluriel: pas d'individualité, c'est toujours «un seul front», une seule volonté. «Faisons» (v. 3): cet impératif coercitif, très impersonnel, est à l'opposé de la même formule grammaticale mise dans la «bouche» du Créateur, en Gn 1:26, «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance». Les «ils/nous» de Babel sont loin de leur ressemblance avec le dieu qui créa toute chose en séparant, en diversifiant: ils décident de «*briquer des briques*», toutes semblables les unes aux autres et destinées à être soudées ensemble. Et comment ne pas penser à Exode 5:7 où le peuple de Dieu est **obligé** de «briquer des briques», où ce travail symbolise l'esclavage?

Ils veulent construire «une tour dont le sommet touche le ciel», ou «dont la tête est dans les cieux». Ce groupe homogène «borné» veut dépasser ses limites, veut monter plus haut que son «niveau», et ceci pour se «faire un nom» et «ne pas être dispersé sur toute la surface de la terre». Il y a là un fort contraste avec la multiplication liée à la bénédiction de Dieu que l'on retrouve



dans toute la Genèse, mais en particulier dans Gn 1:28 et 9:1: « remplissez la terre » ou mieux encore 9:7: « pullulez sur la terre et multipliez-vous sur elle ». Contraste avec la riche table des nations qui le précède. Il y aurait beaucoup à dire sur cette volonté de « se faire un nom », sachant que le « le nom est une réalité fondamentale dans la culture hébraïque : c'est la parole qui donne sa forme et son identité aux objets et aux hommes. Le nom est signe et réalité de la personnalité de celui qui le porte »³. Nous retiendrons que ce groupe qui parle une seule langue veut un seul nom pour plusieurs. C'est d'autant plus remarquable que les deux généalogies entourant le récit insistent bien sûr le nom de chacun et ses particularités, jamais les mêmes.

Dieu descend voir ce que font les « fils d'Adam » : c'est la première fois que « ils » est personnalisé. Préciser que « ils » sont « fils d'Adam », a une fonction essentielle : c'est préciser que le récit de Babel concerne toute l'humanité. Il ne s'agit pas d'un groupe « à part », surgi « historiquement », un jour d'on ne sait où. Tous les descendants d'Adam ont été ou peuvent être des constructeurs de Babel. Ce Dieu qui « descend » voir la tour et la ville, que peut-il craindre, lui, d'une tour si peu élevée qu'il doive « descendre » pour la voir ? Ce qui le pousse à agir ce n'est pas une crainte pour lui. Il ne se place pas en rival des hommes. Rien ne dit que Dieu est en colère, qu'il a peur pour lui-même, qu'il est « vexé ». Ce qui le préoccupe, c'est que « maintenant rien de ce qu'ils projeteront de faire ne leur sera inaccessible ». Unis en un seul front, dans une seule même volonté, ils n'ont rien qui peut les retenir, n'ont aucun autre « front » pour leur faire face, aucune limite.

Or, l'être humain a besoin d'*autres* en face de lui, qui le limitent, et ce-faisant lui donnent son contour. Revenons quelques minutes au second récit de la création de l'être humain. À peine Dieu a-t-il installé l'Adam, encore indifférencié sexuellement, dans le jardin où il devra vivre, qu'il lui pose un interdit. Il peut manger du fruit de tous les arbres, sauf d'un seul. Et le fruit qui lui est interdit c'est le fruit qui donne la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire, si l'on traduit la formule hébreu, la connaissance du TOUT, de la totalité. Tous les problèmes de l'homme et de la femme viendront du fait qu'ils seront sans cesse tentés de dépasser cet interdit de la toute-puissance, de la toute-connaissance. En d'autres termes, tous les problèmes des êtres humains viendront de leur non-respect de la limite que leur impose la présence des autres. Accepter qu'il y ait du différent à côté de moi,

du différent qui me prouve que je ne suis pas tout-puissant, tout-connaissant, c'est la difficulté par excellence que l'humanité va rencontrer. Le Dieu dont parle la Genèse va mettre l'être humain en garde, dès le départ, contre ce danger mortel. Le Dieu dont parle la Genèse ne veut ni l'union monolithique, ni la fusion, ni l'uniformité, ni le «totalitaire» qui donnerait un sentiment trompeur de toute-puissance. Il ne veut pas de «nous» tout-puissant avançant d'un même pas. Il veut que Japhet soit Japhet, Cham, Cham, et Sem, Sem, chacun avec son histoire, sa descendance — héros ou méconnu. Parce qu'il n'est pas Dieu et ne pourra jamais l'être, l'humain ne peut s'épanouir si TOUT lui est accessible, si aucune limite ne vient donner une valeur à ce qu'il a, à ce qu'il fait. Et c'est ce que vient illustrer le récit de Babel. «Le danger n'est pas dans la tour, mais dans l'homme, lui qui se prenant pour l'égal de YHWH, sombre dans la folie — la mégalomanie, la tyrannie — si YHWH ne l'en préserve pas, lui qui veut trouver en lui-même sa propre origine, et refuse l'Autre»⁴.

C'est pour cela que Dieu agit et disperse les humains constructeurs de Babel et brouille leur langue. Ce n'est pas la punition d'un dieu jaloux de ses prérogatives. C'est un geste «éducatif», pour le bien des humains. Pour C. Westermann la multiplicité des langues est la caractéristique la plus évidente et la plus surprenante de l'humanité. La confusion des langues est positive et nécessaire⁵. Positives, riches et nécessaires les conséquences de Babel ne peuvent être un châtement. Au septième jour de la création tout n'était pas dit. L'humain, créé à l'image de Dieu, commençait un long périple, une histoire. Dieu reste attentif à ce qui se passe et est prêt à agir, à «rectifier le tir». Dieu intervient parce que dans la liberté qu'il a laissée à l'humanité, l'humanité menace de se détruire par mégalomanie, par monolithisme et par manque d'imagination. Il vient poser la limite nécessaire.



2. 1. C'est de la diversification que viendra le salut !

Le récit de Babel dit : osez la différence et la multiplication. Osez même l'incompréhension. Dans notre contexte de société, je lis ce récit de Babel comme un encouragement à la résistance, résistance à la pensée unique. Est à fuir ou à bannir tout ce qui va dans le sens du nivellement ; tout moule par lequel il est obligatoire de passer ; toute tentative de se laisser entraîner dans le «climat ambiant», comme si chacun n'avait pas en lui la

ressource de jouer, à sa petite échelle, sur le « climat social » ; tout sentiment qu'il est impossible d'empêcher un mur de se construire ; toute résignation à accepter une thèse parce qu'elle emporte la majorité ; toute adhésion à des théories simplificatrices et réductrices de la réalité ; en bref, tout ce qui fait de nous les briques d'une société au lieu d'en faire des hommes et des femmes. Et pour des chrétiens qui veulent travailler ensemble à un même projet, je crois qu'il est bon de relire aussi ce texte et de s'en inspirer.

3. Pour gérer les conflits inévitables: Parole, Alliance et Loi

Le problème, c'est que si la différence et la diversité sont vitales pour l'humanité, elles sont aussi la source de nos conflits et bien souvent de nos violences. Je crois que pour des chrétiens qui veulent travailler en partenariat avec leurs différences, il est bon de se rappeler que d'après la Bible, Dieu nous donne les moyens de vivre avec ces différences. Et c'est ce à quoi je vous propose de réfléchir maintenant.

- Le premier moyen, celui que nous venons d'évoquer longuement, c'est de valoriser ces différences et de les comprendre comme une bénédiction.
- Le second moyen que Dieu nous donne c'est la parole.

3. 1. Caïn et Abel, ou l'importance de la parole

Remontons au premier conflit entre êtres humains : l'histoire de Caïn et Abel qui est une sorte de prototype de tous nos conflits quand ils sont mal gérés. Caïn l'aîné, a tous les droits ; le mot Caïn en hébreu le désigne comme le propriétaire, celui qui possède tout. Alors qu'Abel signifie en hébreu ce qui est dérisoire, la buée, le quasi inexistant (cf l'Ecclésiaste ou Quohelet : Vanité des vanités...). Caïn qui a déjà tout ne supporte pas que son frère ait un petit quelque chose en plus quand il lui semble que Dieu accepte l'offrande d'Abel et pas la sienne. Malheureux, jaloux, Caïn ne se rend même pas compte que Dieu lui parle à lui directement (Gn 4:6), quand il se rend compte de son malaise, de sa jalousie. Or, le fait que Dieu lui adresse la parole devrait largement compenser l'offrande refusée. Mais Caïn est comme aveuglé par sa jalousie. Il ne supporte pas que son frère ait

quelque chose que lui n'a pas, alors qu'il a déjà tout. Il ne voit plus son frère qu'à travers cette toute petite réalité là. Et qui ne se reconnaîtrait pas dans cette tendance humaine soulignée par la Bible, dès la Genèse, à ne plus voir l'autre qu'à travers un désagrément qu'il nous a causé, à travers un petit plus qu'il a lui, alors que nous avons déjà beaucoup ?

Il y a dans ce récit de refus de l'autre un « blanc » ; un vide. Et ce vide est rempli de sens. C'est au verset 9. Dieu vient de parler à Caïn, en l'exhortant à dominer le péché qui est en lui. Puis on peut lire : « Caïn dit (et non « parla ») à Abel... » et lorsqu'ils sont au champ, Caïn tue Abel. Le vide plein de sens est juste après ce « dit à Abel », car justement il ne dit rien. Ce vide laisse entendre que si Caïn avait pu parler à son frère, lui dire ce qu'il avait contre lui, mettre des mots sur ce qui lui faisait mal, il ne l'aurait sans doute pas tué. D'abord parce qu'en lui parlant il aurait montré qu'il acceptait sa présence et sa différence. Ensuite parce qu'en parlant il aurait canalisé sa violence meurtrière, il aurait « dominé le péché tapi en lui ».

3. 2. Oser « faire des reproches »

La parole est l'un des moyens que la Bible nous indique pour canaliser cette bête tapie en nous qu'est la négation de l'autre. Et ce « moyen » est repris de façon très concrète dans le livre du Lévitique 19:17-18. Nous connaissons tous le fameux « tu aimeras ton prochain comme toi-même » souligné fortement dans le Nouveau Testament par Jésus. Originellement il est écrit dans le Lévitique 19:18 : « N'aie aucune pensée de haine contre ton frère, **mais n'hésite pas à faire des reproches**⁶ (admonester) à ton compatriote pour ne pas te charger d'un péché à son égard (v. 18). Ne te venge pas et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple : c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. » La première chose à faire pour aimer un prochain à qui l'on en veut, c'est donc d'oser lui faire des reproches, avec la nuance que ce mot a en hébreu : « il s'agit non pas d'un reproche-jugement mais d'une de ces paroles qui essaie de montrer à quelqu'un un mal dont il n'a peut-être pas conscience, bien qu'il en soit l'auteur. » (Marie Balmay). Là encore nous sommes devant la question du choix des mots et de la manière dont on va dire les choses, afin de trouver des paroles qui font avancer et non des mots qui enferment.



On peut lire en parallèle Mt 5:23: « Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ». Ou encore Mt 18:15: « Si ton frère vient à pécher, va le trouver et fais-lui tes reproches seul à seul... » (puis à deux ou trois, puis devant toute la communauté; c'est le fameux texte dit de la « correction fraternelle »).

Tous ces versets m'appellent à ne pas vivre sans faire accéder à la parole les conflits qui me font mal, et sans faire accéder à la parole le mal dont je sens l'autre porteur et « dont il n'a peut-être pas conscience ». Il y a là une sagesse sur laquelle nous pourrions aussi parler longtemps, d'autant plus qu'elle est peu répandue dans les milieux chrétiens en général! Oser se dire les choses en face. Oser faire des reproches à l'autre, pas des reproches jugements, mais des reproches qui disent à l'autre: voilà, quand tu fais cela, ou quand tu dis cela, moi je souffre, ou moi je m'énerve, ou je me mets en colère **parce que...** Il faut non seulement que j'ose faire des reproches directement à celui qui est concerné, au lieu d'aller me plaindre à tous les autres sauf à lui. Mais il faut que j'ose m'impliquer dans le reproche, dire pourquoi je fais ce reproche, comment je suis touchée, moi directement, dans ma vie, dans mes convictions. Oser dire cela c'est d'une part mettre des mots sur ma souffrance ou sur ce qui me heurte et c'est donc déjà canaliser ma violence — ma tentation de nier l'autre, de lui refuser l'existence. C'est aussi donner l'occasion à l'autre de donner son point de vue. Si je m'adresse à lui, il a l'occasion de s'expliquer peut-être, de donner son point de vue ou de prendre conscience d'un tort dont il ne se doutait pas forcément: on heurte souvent l'autre sans s'en rendre compte du tout. Dire à l'autre que l'on a été heurté c'est aussi lui donner l'occasion de donner son point de vue, d'éclaircir un malentendu, de redire autrement ce qui n'a pas été compris, ou compris de travers.

Travailler en partenariat, entre chrétiens de fois différentes, c'est tout un apprentissage de la parole et de l'écoute. C'est oser dire à l'autre là où je ne suis pas d'accord ou encourager l'autre à dire ce qu'il voit autrement que moi. Pas dans le but de convaincre l'autre, mais dans le but de poser les différences devant nous pour les objectiver. Sinon, comme dans l'esprit de Caïn, elles feront à l'intérieur de nous un « travail de sape » que nous ne maîtriserons pas et qui peut avoir de graves conséquences.

Avant de quitter le domaine de la parole, j'aimerais préciser que si la parole est un moyen de se dire nos différences et donc de reconnaître et d'accepter l'autre dans sa différence, elle peut être aussi un moyen de nier l'autre et de le « tuer », en tout cas symboliquement, ou, comme nous l'avons déjà évoqué, de le juger et de le condamner implicitement. Sur ce point-là, la Bible est aussi très réaliste. Dès la Genèse, le Tentateur est présenté comme celui qui déforme la parole de Dieu pour la pervertir. Le serpent de la Genèse reprend les propos de Dieu et les déforme, changeant leur sens de façon subtile. De même, au désert, c'est par des paroles, des promesses trompeuses qu'il va tenter le Christ. Nous sommes sans cesse appelés à faire la distinction entre les paroles qui guérissent, qui libèrent, qui ouvrent le dialogue (les paroles « à l'image de la parole » de Dieu), et les paroles qui tuent, qui enferment, qui condamnent ou qui mettent délibérément sur une fausse piste, comme les paroles du serpent de la Genèse. Nos paroles engagent notre responsabilité face à l'autre.

3. 3. Le troisième moyen : l'Alliance

On peut trouver dans la Genèse une autre piste qui nous indique comment gérer nos différences dans un partenariat. Elle part d'un cas de figure extrême qui est la brouille totale, l'incompréhension totale. A peine les hommes et les femmes commencent-ils à se répandre sur la terre qu'ils se montrent odieux aux yeux de Dieu en se mettant à servir des idoles. Ils ne sont que méchanceté, au point que Dieu décide de les anéantir. Seul Noé trouve grâce aux yeux de Dieu. Seul Noé, sa famille et un couple de chaque espèce vivante seront sauvés dans l'arche. Après le Déluge, Dieu décide que plus jamais il ne frappera tous les vivants de cette manière, et il établit une Alliance entre Dieu et les hommes. Et c'est comme une nouvelle création. Textuellement, le chapitre 9 de la Genèse, le récit de la première Alliance, est une sorte de raccourci des récits de la création des chapitres 1 et 2, avec la bénédiction de Dieu sur tous les êtres vivants, afin qu'ils croissent et prolifèrent, la responsabilité de l'être humain sur les autres êtres vivants, un interdit qui vient limiter le pouvoir de l'être humain et le garantir de la toute-puissance : l'être humain n'a pas le droit de manger du sang animal ; il n'a pas non plus le droit de verser le sang d'un autre être humain.

Tout est présenté comme si, après avoir créé la vie, Dieu prenait en compte la difficulté des êtres humains à se garder du mal —

peuple de Dieu juste avant qu'il ne pénètre dans la Terre Promise. Entre l'esclavage en Égypte et la liberté en Terre Promise, il y a le passage obligé par le Sinaï et le don de la Loi. Pour vivre en liberté les uns avec les autres en se respectant les uns les autres dans nos différences, il n'y a pas d'autre moyen que de se donner des règles, des références qui viendront servir de tiers dans nos relations. L'essentiel de cette Loi est donné dans les dix paroles, dix repères fondamentaux pour vivre avec les autres sous le regard de Dieu. On peut y rajouter la règle d'or, qui demande à ne pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas qu'il nous fasse. Et puis, transcendant le tout, il y a le commandement d'amour, pour lequel on a déjà vu qu'il était important d'arriver à se dire les choses que l'on avait à se dire, diplomatiquement certes, mais néanmoins franchement.

3.5. Le cinquième moyen c'est le Royaume de Dieu ou/et le jugement

Il y a dans la Bible, et cette fois plus particulièrement dans le Nouveau Testament, un élément extrêmement important et central qui peut nous guider dans nos alliances et le choix des projets à bâtir ensemble. Je veux parler du Royaume de Dieu et de la notion de Jugement dernier. Là aussi c'est un très vaste sujet que je ne ferai qu'effleurer. Toutes les paraboles ou paroles de Jésus concernant le Royaume ou le Règne de Dieu (ou des Cieux) sont des indications qui montrent vers quoi nous diriger, des poteaux indicateurs qui tracent un chemin et peuvent nous aider à faire nos choix dans le domaine de l'éthique. C'est-à-dire que finalement, le Royaume nous oblige à lutter contre nos logiques humaines : dans le Royaume de Dieu, les premiers seront les derniers, les plus petits, les plus faibles, les rejetés, les malaimés auront les premières places, les ouvriers de la dernière heure auront le même salaire que les autres, etc., etc. C'est dans ce sens que je comprends également le Jugement dernier. Il est là pour nous aider à faire nos choix, pour nous faire comprendre que l'essentiel dans ma vie n'est ni dans la richesse, ni dans le pouvoir, mais dans ma capacité à aller vers les autres, et en particulier vers ceux qui manquent de l'essentiel.

4. Le changement de regard

Avant de conclure, j'aimerais aborder une notion qui me semble essentielle quand on veut être partenaires en respectant la diversité des traditions et des sensibilités. C'est la question de la réconciliation.

En français, ce mot a pris le sens du mot latin *reconciliatio* dont il est issu. *Reconciliare* veut dire au sens propre : ramener, faire rentrer, et au sens figuré : ramener la paix, re-concilier, remettre en accord, en harmonie des personnes qui étaient brouillées. Ce sens est plein d'ambiguïté. Se réconcilier scrait retrouver une harmonie — mais qui dit que cette harmonie ait existé. Il implique un idéal de relations où tout le monde serait toujours d'accord sur tout. C'est-à-dire un idéal de relations niant l'importance de la différence et de la divergence des points de vue.

En grec, le verbe réconcilier est construit sur la racine « autre » (*allos* => *allassô* => *katallassô*). Se réconcilier indique avant tout un changement chez la personne qui se réconcilie. Se réconcilier est un acte dynamique qui vise à changer à l'égard de l'autre, ou à changer de regard sur l'autre. Ce n'est pas chercher à ignorer les injures, les blessures, voire les atrocités subies, ni chercher à « passer par-dessus », à faire comme si elles n'avaient pas existé pour pouvoir vivre « comme avant ». C'est au contraire ne plus faire « comme avant ». Changer de point de vue, de regard et finalement d'attitude. Sortir d'un cercle fermé d'où l'on ne pouvait voir l'autre que comme l'ennemi juré, ou héréditaire, fatalement ennemi, où on ne pouvait le voir qu'à travers ce qui nous heurte en lui. Se réconcilier, dans une dynamique de changement, c'est tenter de prendre du recul, de la distance, pour essayer de comprendre ce qui s'est passé. C'est découvrir les incompréhensions, les malentendus, les idées fausses sur l'autre, les peurs, les injustices qui ont entraîné les brouilles ou parfois une escalade de haine et de violence — découvrir en quelque sorte que ce n'est ni un hasard ni une fatalité si l'autre est mon ennemi, et découvrir en même temps que les choses auraient pu se passer autrement. Et qu'elles peuvent désormais se passer autrement.

Le regard que je pose sur l'autre paraît alors essentiel dans la réconciliation. Se réconcilier avec celui qui nous a fait du tort ou qui nous dérange, c'est accepter de ne plus le regarder comme uniquement causeur de troubles, mais comme un être humain qui lui aussi peut être victime. Plus fondamentalement encore pour

les croyants, entrer dans un chemin de réconciliation c'est tirer les conséquences de la certitude que le regard de Dieu sur nos ennemis est différent du nôtre. Il voit des choses que nous ne pouvons pas voir à cause de nos préjugés et de nos peurs, de nos images — toujours fausses — de l'ennemi. La réconciliation c'est ce regard de Dieu sur l'humanité après, mais en fait déjà avant, le Déluge, lorsqu'il décide de voir avant tout ce qu'il y a de bon dans cette humanité, et faire Alliance avec cette humanité malgré — ou avec — tout le reste.

La réconciliation entre chrétiens de différentes confessions n'est donc pas la tentative sans cesse en échec de faire chacun de son côté les compromis nécessaires pour que tous puissent finalement penser et faire pareil. Elle apparaît plutôt comme un encouragement à accepter les différences, à ne plus les voir comme un obstacle inadmissible à l'unité mais comme autant de défis qui nous obligent à sans cesse réfléchir, à rester vigilants, à vivre au cœur même de l'Église de Jésus-Christ les tensions, les conflits, les divergences qui font la richesse des échanges entre êtres humains. Si la pensée unique est mortelle politiquement et culturellement, pourquoi ne le serait-elle pas dans le christianisme ?

Conclusion : évangéliser ensemble

Évangéliser ensemble, c'est, me semble-t-il, répondre ensemble aux défis du monde. Toutes ces valeurs que la Bible met en relief, l'importance de la différence, la valeur de chacun dans sa différence, la richesse que représente notre diversité mais aussi tous ces moyens à notre disposition pour vivre avec les tensions créées par ces différences vitales, toutes ces réalités-là que la Bible nous demande de prendre en compte peuvent — doivent — être intégrées dans une démarche d'évangélisation. L'écoute de ceux à qui nous voulons nous adresser me paraît primordiale. L'écoute du monde, de notre société. Où sont les lieux de réconciliation, les lieux où des changements de regard sont nécessaires entre nous déjà, pour nous mais aussi autour de nous ?



Doris REYMOND a d'abord été éducatrice spécialisée dans la Drôme pendant 10 ans, puis 3 ans volontaire en Allemagne pour le mouvement œcuménique

et européen «Church and Peace», réseau de chrétiens engagés pour la paix par la non-violence.

De septembre 1990 à août 1996, tout en continuant son travail de secrétaire francophone pour «Church and Peace», D. Reymond poursuit des études de théologie protestante à Strasbourg. De septembre 1996 à aujourd'hui, elle est proposante comme pasteur de l'Église évangélique luthérienne (EELF) du pays de Montbéliard tout en effectuant un stage de DESS (diplôme d'études supérieures spécialisées). Elle occupe un poste d'animation biblique régionale.

Depuis 10 ans membre de la branche française du Mouvement international de la Réconciliation (MIR), D. Reymond en est la co-présidente depuis plusieurs années.

Notes

¹ Le texte de cet article est directement inspiré du mémoire de maîtrise en éthique sur le thème de la réconciliation que l'auteur a soutenu en 1996. Il sera publié en septembre 1999 par Réveil Publications sous le titre *Choisir la réconciliation*.

Cet article est la transposition d'un exposé donné lors d'un colloque organisé par le Mouvement de Lausanne à Lyon (France)

² Proposition de traduction de Gn 11.1 par A. Néher (cité par H.Bost, in *Babel, Du texte au symbole*, p. 41)

³ H. Bost, in *Babel, Du texte au symbole*, p. 41

⁴ Ibid, p. 66

⁵ C. Westermann, p. 740

⁶ Cette traduction est proposée par Marie BALMARY, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Grasset, Paris, 1986, p. 55 ss.



L'entreprise missionnaire de Raymond Lulle (1235-1315)

Ève LANCHANTIN

Introduction

L'entreprise missionnaire de Raymond Lulle est un exemple fort intéressant de ce que David Bosch appelle « le paradigme catholique romain de la mission au Moyen Âge »¹. Intéressant, parce que tout en obéissant aux normes de ce paradigme, Lulle n'en présente pas moins quelques originalités qui le démarquent nettement de ses contemporains. L'édifice à la base de la construction lullienne est incontestablement augustinien et calqué sur le modèle que développe le Moyen Âge catholique de la « Cité de Dieu », la mission médiévale découlant de l'origine divine, la sainteté et l'immutabilité de l'Église. Nous allons voir que si Raymond Lulle est capable de remettre en question certaines idées, voire certaines stratégies de sa politique missionnaire, cette vision augustinienne-médiévale de l'Église et du monde reste une constante dans toute son œuvre.

Quant à ce qui le distingue de ses homologues religieux, sa condition d'homme marié et de père de famille lui interdit toute vocation sacerdotale ou monastique.² Par ailleurs, sa qualité d'autodidacte explique, dans une certaine mesure, que son approche du monde islamique soit si différente de celle de ses contemporains — d'Alain de Lille (XII^e)³ ou de Raymond Martin (†1285), dominicain catalan⁴, par exemple. Mais quelles qu'en soient les raisons, ces différences font de Raymond Lulle un véritable théoricien et stratège de la mission, et pour cette raison, son apport à la discipline de la missiologie est considérable.

Dans les pages qui suivent, nous proposons une étude en trois parties. Elle débute avec une note bibliographique qui retrace la vie de Raymond Lulle en le situant dans son contexte historique (permettant de mieux apprécier la démarche personnelle de cet « apôtre des Arabes »), suivie d'un examen de l'art apologétique



lullien. Notre troisième partie aborde le « départ en mission » proprement dit de ce missionnaire majorquin.

1. Note biographique

1. 1. Jeunesse et conversion

Raymond Lulle naît aux alentours de 1235 dans une famille noble de Palma⁵ de Majorque, peu de temps après la reconquête de l'île par la couronne d'Aragon. Dès l'âge de douze ans, il bénéficie à la cour de tout ce qu'une éducation noble peut apporter, le prédisposant à embrasser une carrière militaire et à mener une vie mondaine. Alors qu'il est encore jeune, il devient le compagnon d'armes et de route de Jacques le Conquérant (1208-1276), ce qui lui permet de fréquenter les différents milieux politiques et diplomatiques de son époque. Cela lui vaut aussi la confiance de son souverain qui le nomme précepteur de son propre fils (Jacques II de Majorque). En 1257, il épouse Blanche Picany et deux enfants naissent de cette union. Environ sept ans plus tard, en composant un poème d'amour en l'honneur de l'une de ses maîtresses, il a une première vision du Christ crucifié, et une vision semblable quatre nuits de suite. Ces cinq apparitions le marqueront de manière définitive, d'après ce qu'il en raconte à son biographe quelques années avant de mourir : « Dieu exigeait de Raymond l'abandon total du monde et son entrée au service du Christ ». La vocation mystique l'emporte donc sur celle d'époux et de père de famille : trois mois lui suffisent pour régler ses affaires temporelles. À l'instar du pauvre d'Assise qu'il admire avec ferveur, il vend tous ses biens (pour subvenir aux besoins de sa femme et de ses enfants qu'il quitte) et « vêtit un habit de vile étoffe »⁶ pour se consacrer au triple projet qu'il se formule au lendemain des apparitions :

- tenter de convertir les musulmans à la foi catholique, même au risque du martyre ;
- écrire un livre parfait contre les erreurs des infidèles ;
- persuader le pape et les rois de la nécessité de fonder des monastères pour enseigner aux futurs missionnaires les langues des infidèles.

Dans un premier temps, il se rend en pèlerinage à Rocamadour puis à Saint-Jacques-de-Compostelle. Ensuite il entreprend de

longues études⁷, dont neuf ans d'étude de la langue arabe avec un esclave musulman qu'il achète. «Sa désaffection pour Aristote, son augustinisme, son exaltation mystique, son penchant empirique pour les courants philosophico-théologiques du XII^e siècle et, d'une façon générale, ce qu'il est convenu d'appeler son retard doctrinal par rapport au XIII^e siècle», laissent deviner une influence cistercienne dans sa formation d'autodidacte. Llinarès dit de la position équivoque de Lulle par rapport à la philosophie de son époque que, tout en voulant se soustraire à la discipline de la scolastique, il ne s'en soucie pas moins d'en appliquer les méthodes. Il rédige en catalan⁸, en latin et en arabe, et sera l'auteur de quelque trois cents ouvrages sur les différents thèmes et questions qui le préoccupent comme la mystique, la politique, la philosophie, la théologie, les sciences, le droit et la croisade.

Son éducation «poético-chevaleresque», pour reprendre l'expression d'Armand Llinarès⁹, laisse une empreinte définitive sur son œuvre et son style, expliquant en partie, pour ce qui nous concerne principalement, sa sympathie pour «la belle manière de parler» des Arabes¹⁰, et sa façon d'aborder l'apologétique, le dialogue étant «un duel intellectuel où sont maniées les “raisons nécessaires” en faveur de la foi chrétienne contre les fausses raisons des païens. Convaincu du triomphe final, parce qu'il se croit en possession de la vérité, le philosophe majorquin devient, avec son «Grand Art», le champion d'une nouvelle chevalerie de type intellectuel au service de la religion»¹¹.

1. 2. L'environnement géo-politique et culturel de Raymond Lulle

1. 2. 1. La situation dans le monde arabe et arabisé

La longue vie de Raymond Lulle s'étale sur une époque de grande mutation sociale et politique qui voit en Orient le début du déclin de la civilisation proprement arabe. En effet, la conquête de Bagdad par les Mongols en 1258 constitue l'événement qui marque le début de ce que les historiens arabes appellent «l'époque de la décadence»¹² ainsi que l'apparition d'une civilisation arabo-islamique multiculturelle, enrichie d'apports autres (mongols, persans, moghols, turcs, etc.) que ceux d'inspiration purement arabe. Quant aux chrétiens orientaux, notamment uniates¹³, ils sont profondément marqués par l'affaiblissement, puis le démembrement des États latins en Orient (échec de la dernière croisade en 1291 à Saint-Jean-d'Acre).



Avec le déclin de la dynastie almohade¹⁴ et la *Reconquista*, la situation en Occident est tout autre. Nous avons déjà évoqué la reprise de Majorque (1229), maillon dans la chaîne de la Reconquête, déjà forte des victoires des royaumes chrétiens de Navarre, Léon, Castille et Aragon sur les Arabes installés en Occident¹⁵. La politique officiellement adoptée dans l'ensemble de l'Espagne reconquise est une politique préconisant la conversion des populations musulmanes restées sur place, politique qui rencontre un succès relatif. Si effectivement de nombreux musulmans se convertissent au christianisme, les populations musulmanes citadines occupant le nord de la péninsule ibérique bénéficient, en vertu des capitulations leur conférant un statut de « mudéjars », de la liberté du culte et du respect des biens. Ces mudéjars constituent un véritable État dans l'État¹⁶, perpétuant, bien après la Reconquête, une influence hispano-mauresque sur l'art, l'architecture et la culture de façon générale, que l'on qualifie d'ailleurs de style mudéjar.¹⁷ Quant au sort des musulmans réduits en esclavage suite à la Reconquête, celui-ci est moins connu des historiens, mais nous savons qu'après 1229 de nombreux Arabes, notamment à Majorque, ne jouissent pas du statut d'hommes libres.

Nous ne pouvons évoquer l'Espagne musulmane à l'époque de la Reconquête, sans rappeler ce que peut représenter le rêve andalou pour celui qui le voit s'évaporer sous ses yeux — a fortiori pour le spectateur arabisant, passionné d'Orient et ancien troubadour qu'est Raymond Lulle. La richesse culturelle de l'Espagne musulmane, sa capacité de marier plusieurs influences pour produire des formes singulières d'art, de littérature et de pensée — où chrétiens, musulmans et juifs trouvent pleinement leur compte — ne peut qu'inspirer un penseur multiculturaliste tel que Raymond Lulle.

1. 2. 2. Christianisme espagnol et « dialogue » interconfessionnel

Grâce à l'intervention de Raymond de Penyafort, l'Ordre des Dominicains va connaître un essor remarquable en Espagne. Ce sont les Dominicains qui fondent des Écoles dans toutes les villes reconquises. Jacques le Conquérant, le protecteur officiel de l'Ordre, encourage l'Inquisition, « impose la prédication chrétienne dans les synagogues, organise des controverses entre théologiens chrétiens et juifs, soumet les livres rabbiniques à la



censure»¹⁸ et favorise l'activité missionnaire en Afrique du Nord. L'influence de la théologie morale et systématique de Raymond Penyafort sur Raymond Lulle, sur Jacques le Conquérant et sur quasiment tous les chrétiens d'Espagne est considérable. La renaissance religieuse se poursuit sous Jacques II d'Aragon (1264-1326), influencé plutôt par le franciscanisme. Sous son règne, «la Bible et les légendes pieuses sur l'enfance et la passion de Jésus Christ sont traduites en catalan»¹⁹.

Les rapports entre chrétiens espagnols, juifs et musulmans sont «fonction de deux politiques différentes: celle des rois, inspirée par l'intérêt national, volontiers compréhensive, et celle des papes [...] souvent intolérante...» Mais dans l'ensemble, l'Espagne suit la voie de la tolérance au point où «les rois ne dédaignent pas de s'entourer de médecins et de notables juifs et musulmans».²⁰ Ce climat de tolérance générale favorise l'organisation de controverses religieuses²¹ (chrétiens/juifs; chrétiens/musulmans) pacifiques en Castille, mais aboutissant à des heurts, voire à des persécutions en Aragon ou en Catalogne. Sugranyes de Franch décrit cette situation tendue: «dans la Catalogne de Jacques II (1291-1327), alors que Raymond Lulle est à l'apogée de son activité intellectuelle et apostolique, la tolérance ne va pas au-delà du renoncement [sic] au baptême forcé», «ne reconnaît guère la disparité religieuse comme un fait positif» et finira par disparaître sur le plan de la politique officielle²². Même si les disputes anti-juives se traduisent par la condamnation, en 1240, du Talmud et l'examen de tous les livres rabbiniques par Raymond de Penyafort en 1263, elles traitent sur un pied d'égalité rabbins et théologiens chrétiens. Le caractère des controverses anti-musulmanes est tout autre: elles opposent les docteurs de l'islam à une véritable armée de missionnaires-auteurs d'une efficacité étonnante. Si l'objet de ces disputes est de prouver les vérités de la foi, le moyen d'y parvenir relève souvent de la démonstration logique et philosophique. Cela est d'autant plus important que les musulmans n'admettent pas les arguments bibliques. Aussi Lulle invente-t-il son système de «raisons nécessaires» pour démontrer de façon logique la véracité des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation».

1. 2. 3. Les relations catalano-tunisiennes

Grâce à la signature du traité de Valence en 1271 et à son renouvellement à Tunis en 1278, les liens diplomatiques se resserrèrent entre Tunisiens hafside et Catalans. Ces liens s'intensifia-

ront avec le Traité de Panissar (1285), accordant des privilèges politiques et militaires considérables aux Catalans, et autorisant la liberté de culte et la sonnerie de cloches aux chrétiens habitant le royaume hafside. Ces accords sont renouvelés respectivement en 1301 et en 1313. En 1302, des accords semblables sont passés à Bougie, prévoyant la création d'un consulat pour les sujets catalans.

Les chrétiens deviennent de plus en plus nombreux dans le royaume hafside ; ils se répartissent en quatre groupes socioprofessionnels : les commerçants, les militaires, les religieux et les esclaves. Les commerçants vivent à proximité de la mer dans des quartiers réservés aux ressortissants de leur pays d'origine. Les militaires sont organisés en milice vivant à Tunis ou à Bougie, et à partir de 1256, leurs chefs sont systématiquement d'origine chrétienne (mais pas forcément catalane). Leur drapeau est aux armes du roi catalan, mais leur solde est payé par le roi de Tunisie ou par l'émir de Bougie²³.

Des rapports plus qu'étroits relient les membres des deux derniers groupes : les religieux et les esclaves. On voit dans le Midi de la France des ordres religieux se créer (notamment les Trinitaires et les Mercédaïres) dans le dessein exprès d'entrer en contact avec des captifs « rachetables ». Mais, chose étonnante, les interventions missionnaires des frères ne se limitent pas aux seuls esclaves : des notables et des gens de condition modeste mais libre, d'origine musulmane, se convertissent au christianisme. Les nombreuses conversions de Marocains encouragent les frères missionnaires à intensifier leurs activités dans le royaume hafside. Sur un tel arrière-plan, est-il possible de considérer le projet missionnaire de Raymond Lulle comme un rêve fantasque ?

2. L'art apologétique de Raymond Lulle

2. 1. La stratégie missionnaire lullienne

L'une des particularités de la chrétienté occidentale de l'époque de Raymond Lulle, notamment des rois catalans, est la ferme conviction que le monde musulman pourrait être attiré dans le giron de l'Église,²⁴ à condition que les chrétiens déploient les moyens nécessaires.²⁵ À cet élan général, l'apport particulier et

innovateur de Raymond Lulle est celui d'être le théoricien d'une méthode, voire d'une déontologie missionnaire à deux pôles : d'une part convertir « ceux qui vont à leur perte par ignorance » et d'autre part « émouvoir la chrétienté endormie ou indifférente ».

À cette fin, Lulle prône une apologétique qui fait appel à l'intellect, ce qui le conduit à passer d'abord par les savants, les 'ulémas musulmans en l'occurrence. Il s'agit pour lui d'« illuminer les esprits afin de préparer les cœurs à l'effusion de la grâce.²⁶ La conversion des infidèles n'en est pas moins « une œuvre d'amour, la conséquence de l'amour primordial du Christ pour tous les hommes ».²⁷

Le deuxième principe de la déontologie missionnaire lullienne est le respect de la liberté de celui à qui l'on annonce l'Évangile, la conversion à la foi chrétienne étant nécessairement un « acte de liberté ». La conversion des « infidèles » est sans conteste le but de la démarche de Lulle, mais les armes dont il se sert pour y parvenir sont spirituelles et non militaires, à l'instar de Jésus Christ lui-même et ses apôtres. Persuader et non contraindre, telle est la politique missionnaire de Lulle, que Sugranyes de Franch qualifie, à juste titre, de « théologie de la conversion ». Lulle n'en pense pas moins que lorsque « l'adversaire refuse le dialogue, la chrétienté [...] a le droit de l'obliger par la force à l'accepter ».²⁸

En arabisant et orientaliste sérieux, Raymond Lulle n'entend pas envoyer des hommes sur le terrain sans les préparer. En 1276, il réussit à obtenir de Jacques II de Majorque l'autorisation « d'édifier le collège de Miramar où treize frères mineurs apprendraient l'arabe, pour convertir les infidèles ». Ce collège n'est pas le seul collège qu'il fonde en vue de ce type de formation. D'ailleurs, professeur à Paris puis à Montpellier, Lulle n'envisage l'enseignement que dans le dessein de toucher et de former des futurs missionnaires. À l'apprentissage de la langue des infidèles, il faut ajouter la formation aux techniques de l'apologétique et de la polémique, la connaissance des croyances des « infidèles », l'organisation des missions et l'échange de missionnaires que propose Lulle dans ces centres de formation.



2. 2. La technique apologétique de Lulle

En désaccord profond avec plusieurs de ses contemporains sur certaines de leurs pratiques missionnaires, riche d'une connaissance remarquable de l'islam et mû par une énergie inépuisable pour la cause qu'il a épousée, Lulle compose lui-même les livres dont le contenu alimente ses dialogues. Une évolution dans son approche du dialogue apparaît très clairement dans les livres en question. La publication récente par A. Llinarès du *Livre du gentil et des trois sages*, qui est peut-être davantage une tentative d'établir une concordance entre les trois religions qu'un traité apologétique proprement dit, permet d'apprécier l'optimisme et l'ouverture du début de la carrière « apostolique » de Lulle.

Le Livre du gentil et des trois sages est un roman allégorique²⁹ qui met en scène quatre personnages, voire cinq : un représentant de chacun des trois religions monothéistes, un gentil, philosophe athée, qui, craignant le vide de la mort après avoir connu une vie de plénitude surtout matérielle, est tout triste de trépasser ; et un cinquième personnage, Dame Intelligence. Lors d'une promenade en forêt, les trois sages rencontrent Dame Intelligence qui leur dévoile la signification de certains mystères communs aux trois religions. Suite à cette rencontre, les trois sages se demandent s'il ne serait pas possible « d'accorder leurs trois religions de façon à n'en faire qu'une seule, puisque toutes trois ne reconnaissent qu'un seul Dieu »³⁰. Sur ces entrefaites arrive le gentil qui expose son problème aux trois sages. Chacun des trois sages tente de le rassurer en lui parlant de Dieu et de la résurrection. Dans un premier temps, l'esprit du gentil est tranquilisé, mais il est saisi par le trouble en apprenant que ces trois sages appartiennent à trois religions différentes. Il est convenu que le gentil écoute l'exposé de chacun des trois sages³¹. Après avoir exposé chacun sa religion, les trois sages, ne voulant pas connaître le choix du gentil, prennent congé de ce dernier, et poursuivent leur discussion. Tout en constatant des différences, ils prennent la résolution de faire tout leur possible pour « exalter... le glorieux nom de Dieu ». En se quittant, ils s'engagent à poursuivre le dialogue « jusqu'à ce qu'ils soient unanimes en tous points : « guerre, tourment, malveillance, dommage et honte interdisent, en effet, aux hommes de s'accorder sur une seule et même croyance »³². Cette allégorie, imprégnée d'augustinisme et d'aristotélisme, est construite sur la notion de vice et de vertu³³, pour développer

une argumentation basée sur «deux démarches complémentaires: d'une part, un raisonnement fondé sur des accords successifs, et, d'autre part, un raisonnement fondé sur des oppositions»³⁴.

2. 3. Les écrits apologétiques

Quant à l'effort de documentation et de compilation de Raymond Lulle, un examen critique permet de constater chez cet auteur une très bonne connaissance des trois religions monothéistes. Pour ce qui concerne l'argumentation chrétienne³⁵, le modèle des quatorze articles de la foi chrétienne n'est autre que le Symbole des Apôtres³⁶. L'exposé du sage juif met en évidence une connaissance solide de la théologie, de la philosophie, et des pratiques liturgiques juives. Celui du sage sarrasin permet d'apprécier la connaissance qu'a Lulle du Coran et de la tradition islamique (les Hadith et la Sirat-an-Nabi). Quelques années plus tard, Lulle est revenu sur cette position de neutralité irénique dépourvue de tout esprit de controverse pour adopter une nouvelle lecture de son propre livre, où «le chrétien prouva que sa Loi était vraie et les autres fausses». Cette nouvelle interprétation a permis à Lulle de continuer jusqu'à la fin de sa vie à utiliser ce livre pour polémiquer.

Son *Ars magna* passe plus ostensiblement à l'offensive en présentant, selon des critères philosophiques et de manière logique, les «raisons nécessaires», c'est-à-dire les doctrines chrétiennes abordées rationnellement et qui sont censées convaincre l'infidèle. Raymond Lulle s'efforce, avec les musulmans qui acceptent de polémiquer avec lui, de trouver un point de départ qui leur soit commun et qui serve de base pour la construction de ces «raisons nécessaires». La doctrine des «dignités de Dieu» (ou attributs) répond à ce besoin, les «perfections divines» étant en même temps des principes scientifiques qui gouvernent l'univers. Cette méthode emprunte au kalâm³⁷ (théologie islamique) sa méthode discursive qui vise à «étayer par des arguments rationnels les croyances religieuses»³⁸. Le défi que relève Lulle est donc celui d'expliquer, par ses «démonstrations certaines» et selon des critères théologiques islamiques, les doctrines chrétiennes les plus contestées, c'est-à-dire la Trinité et l'Incarnation. Voici un exemple de sa prose apologétique, défendant notamment la doctrine de la Trinité:



Vous ne comprenez donc pas, vous autres, Sarrasins, que les actes qui conviennent aux perfections divines [...] sont intrinsèques et éternels. Sans ces actes, les dignités divines auraient été superflues de toute éternité : les actes de Bonté, dis-je, sont de pouvoir causer la bonté (le bonificatif), de pouvoir devenir bon (le bonifiable) et de rendre bon (le bonifier) ; de même les actes de la Grandeur sont de pouvoir causer la grandeur (le magnificatif), de pouvoir devenir grand (le magnifiable) et de pouvoir rendre grand (le magnifier). Et ainsi de suite pour toutes les autres dignités divines ci-dessus mentionnées et les semblables, [...] En admettant, comme il convient, que les actes essentiels des dignités ou attributs divins sont, dans leur égalité et concordance, intrinsèques et éternels, les chrétiens démontrent avec évidence qu'il existe trois Personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dans une seule et unique nature divine.³⁹

Dans le paragraphe ci-dessus, on constate non seulement la capacité de Lulle de construire son apologétique selon des critères islamiques, mais aussi de faire en sorte que cette construction obéisse à des normes linguistiques arabes. En effet, tout le discours apologétique repose sur l'utilisation, voire l'invention d'un lexique basé sur les formes verbales dérivées⁴⁰, soumettant tant sa démonstration logique que son langage philosophique au génie propre à la langue arabe.

Il a utilisé d'autres de ses ouvrages dans la controverse ; à ce titre, signalons :

- *Les cent noms de Dieu* (1288), en vers, qui attaquent l'argument de la perfection linguistique faisant du Coran le livre révélé par excellence : « Je fais... [ce livre] pour pouvoir répondre aux sarrasins que le Coran ne vient pas de Dieu, même si son style est beau »⁴¹ ;
- *Le livre de l'ami et de l'aimé* (s.d.) en vers (366 versets) livre mystique, à la manière des soufis ;
- *Le livre de la croisade* (1292), écrit au lendemain de la prise de Saint-Jean-d'Acre, pour raviver l'esprit des croisades, mort depuis bien longtemps, et pour inciter ses contemporains à aider les Grecs orthodoxes à convertir les Turcs ;
- *La dispute des cinq sages*, qui a trait au problème des divisions au sein de la chrétienté, recommandant aux schismatiques de s'unir à Rome⁴² ;
- *Le livre de la fin* (Montpellier, 1305), portant sur une controverse entre sarrasins, juifs, schismatiques (Grecs orthodoxes,

jacobites, nestoriens) et Tartares, et préconisant dans un premier temps la création de centres d'études orientales pour apprendre à polémiquer, et dans un deuxième temps la discussion et la prédication fondée sur le *Livre du gentil et des trois sages, ou l'emploi de la force si cela s'avère nécessaire*⁴³ ;

- *Le livre de prédication contre les juifs* (Barcelone, 1305), un recueil de sermons s'adressant aussi bien aux sarrasins qu'aux juifs et proposant une lecture totalement chrétienne des textes de l'Ancien Testament ;

- *La dispute de Raymond chrétien et de Hamar sarrasin* (Pise, 1307), suite à son séjour à Bougie ;

- *Le livre d'acquisition de la Terre sainte* (Montpellier, 1309), reprenant le thème du *Le livre de la fin* ;

- *Le livre de l'entente entre chrétiens et sarrasins*, écrit avant son deuxième séjour à Tunis (1314-15), où il passe en revue les arguments de Mahomet contre la Trinité et l'Incarnation « pour les réfuter, son but étant de prouver la véracité du christianisme »⁴⁴ afin d'obtenir la conversion de ses interlocuteurs sarrasins.

2. 4. Lulle et la croisade militaire

Dans un premier temps, Lulle condamne la croisade au même titre que la Jihâd, et va jusqu'à dire que si les croisés ont échoué à plusieurs reprises, c'est que « Dieu n'approuve pas ce genre d'expédition »⁴⁵. Mais quand au bout d'un certain nombre d'années d'effort, les musulmans que connaît Lulle se montrent toujours aussi peu enclins à se convertir, il aura de plus en plus tendance à abandonner la méthode douce au profit d'une méthode plus dure, celle de la croisade militaire, « non pas pour imposer le baptême, mais pour obliger les infidèles à écouter sa prédication »⁴⁶. Sugranyes de Franch attire notre attention sur le fait que cette attitude ambiguë n'est une contradiction qu'en apparence. La conception de Lulle de la mission relève davantage d'une vision augustinienne du monde, marquée par une confusion fondamentale entre le temporel et le spirituel⁴⁷, que de la vision missionnaire des scolastiques. La compétence universelle du souverain Pontife est pour Lulle une réalité incontestable. « La croisade n'est, par conséquent, qu'un acte légitime du pouvoir de l'Église »⁴⁸, incontournable pour réaliser les « vastes projets de réforme sociale, politique et religieuse », partie intégrante du



programme de « retour de tous les peuples et de toutes les races de la terre à l'unité de la Cité de Dieu, seule garante des vertus chevaleresques, hélas en voie de disparition.⁴⁹

3. Le départ en mission de Lulle

3. 1. Premier voyage missionnaire

Jusqu'en 1287, Raymond Lulle n'est pas très mobile, ne sortant de sa Catalogne natale que pour se rendre en Languedoc. C'est donc un homme mûr (il a 57 ans lors de son premier voyage en Afrique du Nord) qui se prépare à affronter le monde islamique. En 1291, il se rend à Gênes dans l'intention de partir pour Tunis, mais il est pris de panique et connaît une véritable crise dans cette ville, « la tentation de Gênes ». Cette crise le marque profondément ; il en transmet les détails douloureux à son biographe : « Raymond fut affligé d'une idée fixe due à diverses circonstances. Il était persuadé que, s'il allait chez les musulmans, ceux-ci le tueraient dès son arrivée, ou pour le moins le mettraient en prison pour le reste de ses jours. Aussi, craignant pour sa peau... il demeura à Gênes en proie à une peur atroce ». Au bout d'un an de crise, il réussit à surmonter sa peur et embarque pour Tunis⁵⁰.

Dès son arrivée sur le sol tunisien, il recherche les occasions pour polémiquer avec les 'ulémas du pays. Il commence en leur disant que s'il connaît bien la théologie chrétienne, il connaît moins bien la théologie islamique et vient se renseigner auprès des savants musulmans. Il leur lance un défi : s'ils se montrent capables de lui prouver la supériorité de leur religion, il est prêt à se convertir à l'islam. Cette ouverture apparente lui permet de recevoir docteurs et savants musulmans qui viennent de plus en plus nombreux discuter avec lui. Mais une fois la première étape franchie, à peine Raymond Lulle a-t-il le temps d'exposer sa théologie sur les dignités divines, que l'un des savants musulmans devine ses intentions missionnaires⁵¹. Aussitôt, Raymond est jeté en prison, mais, craignant des complications politiques et diplomatiques, les autorités hafsidès veillent à son relâchement et à son expulsion. Le cœur lourd, Lulle regagne l'Europe et attend une quinzaine d'années avant de pouvoir repartir pour l'Afrique. Entre temps, il milite pour la création d'instituts de langues orientales et préconise l'organisation d'une croisade spirituelle généralisée.

3. 2. Deuxième voyage missionnaire

En 1307, l'occasion se présente à Lulle de repartir en Afrique du Nord, mais son deuxième voyage le conduit à Bougie, où il reste seulement six mois⁵², et ce dans des conditions fort désagréables.

Le début du deuxième séjour missionnaire de Lulle voit ce dernier proclamer en arabe sur la place publique : « La loi [religion] des chrétiens est vraie, sainte et agréable à Dieu ; la loi des musulmans, au contraire, est fausse et trompeuse ; je suis prêt à le prouver ». La réaction des indigènes indignés ne se fait pas attendre : ils veulent lapider le philosophe missionnaire sur-le-champ⁵³. Mais le mufti de Bougie entend parler de l'affaire et convoque Raymond. Philosophe de renom, lui aussi, le mufti de Bougie relève le défi que lui lance le majorquin, et accepte de dialoguer suivant le mode des « raisons nécessaires ». Le biographe anonyme de Raymond Lulle rapporte dans la *Vita coetana* l'argument qu'entame Raymond avec le mufti sur la doctrine de la Trinité :

Dieu est-il le souverain bien ? [...] Tout souverain bien est parfait par lui-même. Il est le Bien et n'a besoin de rien hors de lui pour être parfait. Tu dis que Dieu est le souverain bien de toute éternité et pour l'éternité. Il n'a donc pas besoin d'accomplir le bien en dehors de lui-même. S'il en était ainsi, ni le souverain bien, ni la perfection ne seraient en lui. Et si tu niais que la Trinité fût, Dieu ne serait plus le souverain bien de toute éternité puisqu'il aurait produit le bien temporel. Tu crois à la création du monde et tu t'imagines que Dieu fut plus parfaitement bon quand il créa le monde qu'avant de le créer. Tu t'imagines aussi que la bonté est meilleure quand elle se répand au lieu de rester oisive. Voilà ce que tu crois. Pour moi la bonté est active de toute éternité et pour l'éternité. Et c'est pourquoi Dieu le Père a engendré de toute éternité Dieu le Fils ; et de toute éternité le Saint-Esprit a été produit par eux⁵⁴. Raymond est aussitôt arrêté et détenu « près des latrines de la prison des voleurs ».



Ses compatriotes obtiennent son transfert dans une cellule plus confortable, où il recevra la visite des ulémas et notables musulmans qui lui proposent, d'après la *Vita*, « femmes, honneurs, maisons et richesses » s'il se convertit à l'islam⁵⁵. Depuis sa cellule, son combat continue, s'intensifie et revêt la forme d'une nouvelle *Disputatio*. Après avoir perdu le manuscrit de cette *Disputatio* dans le naufrage du navire censé le ramener à Gênes, il en reprend la rédaction. Ce livre soumet à la papauté une triple proposition, préconisant :

- la construction de plusieurs monastères pour l'enseignement des langues orientales aux futurs missionnaires ;
- l'unification des ordres militaires afin de conquérir le royaume de Grenade, l'Afrique du Nord et la Terre sainte ;
- la consécration de la dîme de toute l'Église à ces fins (111, 112).

Dans ce livre, il tire une conclusion bien plus radicale que dans son *Livre du gentil et des trois sages* : « Trois religions se partagent le monde : celle des juifs, celle des chrétiens et celle des musulmans. La première est bonne, mais incomplète ; la troisième est fautive et erronée ; seule la seconde est parfaite. »⁵⁶

3. 3. Troisième voyage missionnaire

Sept ans plus tard, en 1314, son troisième voyage le voit débarquer à Tunis pour y séjourner pendant environ un an et demi⁵⁷. En arrivant, il reprend aussitôt la controverse orale et écrite avec les musulmans. La majeure partie de ses écrits de cette époque est perdue, mais un traité intéressant, intitulé *Ars consulii*, a survécu. Il s'agit d'un écrit théorique sur l'art de gouverner des princes chrétiens et musulmans.

Raymond disparaît complètement de la circulation en décembre 1315. Rien ne laisse supposer qu'il ait connu une mort violente si ce n'est les légendes plus ou moins populaires qui naîtront au moment où la question de la béatification, puis de la canonisation de Raymond Lulle, apôtre des musulmans, sera débattue.



Conclusion

C'est placé dans son contexte historique, c'est-à-dire une époque où l'Église catholique romaine de façon générale et sa variante hispanique en particulier se démènent pour obtenir des baptêmes faciles ou forcés, que la démarche de Raymond Lulle se démarque comme un effort missionnaire à part. Le zèle de cet homme que tout prédestine à une existence mondaine, mais qui consacre sa vie entière à l'unique objectif d'amener les musulmans à la foi catholique, ne peut qu'étonner par sa constance et sa générosité rares.

Mais ce qui est encore plus remarquable dans le projet missionnaire de Raymond Lulle, c'est sa démarche apologétique fondée

entièrement sur des critères de théologie islamique. En exposant aux musulmans les vérités de la foi chrétienne dans des termes propres au système de pensée de la société islamique de l'époque, Raymond Lulle fait preuve d'une capacité de contextualiser, d'inculturer le message évangélique incroyablement moderne pour un penseur du Moyen Âge. De ce fait, si nous devons retenir une leçon de cet élan missionnaire, c'est bien cet aspect de son travail : sa connaissance tellement fine de l'islam que les docteurs musulmans sont prêts à aller le trouver en prison pour poursuivre le dialogue, et sa capacité de se mettre à la portée de l'autre qui favorise l'échange. Le missionnaire majorquin, en retard d'un siècle pour les scolastiques, était en réalité tellement en avance par rapport à son époque qu'il reste pour nous un maître dans l'art de la communication.

Après avoir passé trois ans en Tunisie en tant que jeune fille au pair et assistante pastorale à l'Église anglicane de Tunis, Ève LANCHANTIN est retournée à Paris pour poursuivre des études de langue et de civilisation arabes à l'INALCO. Tout en suivant des cours d'arabe à l'Université Saint-Joseph à Beyrouth, elle a préparé une maîtrise d'arabe et d'histoire contemporaine soutenue à Paris IV. Après avoir travaillé dans le dessin animé et dans la traduction, elle a repris le chemin de la faculté en 1993, mais cette fois celui de l'Institut Protestant de Théologie à Paris. Actuellement È. LANCHANTIN est pasteur proposante dans le Tarn (Sud-Ouest de la France).

Notes

¹ Cf. David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, Genève, Paris, Lomé : Labor et Fides, Karthala, Haho, 1994, p. 287.

² L'hypothèse de son adhésion au Tiers ordre franciscain à Gênes en 1293 a cependant été émise.

³ La technique apologétique d'Alain de Lille est fondée, d'une part, sur l'idée que la foi peut et doit être défendue par la raison et, d'autre part, sur une comparaison qui fait ressortir les convergences et divergences entre l'islam et le christianisme. Mais cet auteur en reste à une lecture du Coran au premier degré. M.-Th. d'Alverny, « Alain de Lille et l'islam » in *Cahiers de Fanjeaux*, n° 18, « Islam et chrétiens du Midi », Toulouse : Privat, 1983, p. 302.

⁴ Il attaque surtout la « perfidie des juifs ». Son attitude à l'égard des musulmans est plus positive : il va jusqu'à utiliser le Coran dans sa polémique anti-juive (notamment pour prouver la sainteté de Marie), mais il finira aussi par opposer foi biblique et foi coranique. Sa méthode apologétique est semblable à celle de Raymond Lulle, en moins développé : « Il faut convaincre les philosophes avec des arguments de philosophes et non pas avec ceux des saints ». Cf. A. Cortabarría « La connaissance des textes arabes » in *Cahiers de Fanjeaux*, n° 18, « Islam et chrétiens du Midi », Toulouse : Privat, 1983, pp. 294-295.



⁵ Palma était une ville frontière cosmopolite, abritant des populations fort diverses, depuis les seigneurs de la féodalité catalane aux musulmans réduits en esclavage depuis la conquête (30-40 % de la population de l'île), en passant par les marchands génois, les banquiers pisans et les commerçants juifs. R. MAUR et R. ARBRISSEL, «Raymond Lulle», in *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique*, Fascicules LXXXVI-LXXXVIII, Paris: Beauchesne, col. 171 — 187.

⁶ Ibid.

⁷ Il est vraisemblable

⁸ En fait, il est l'un des premiers écrivains en prose à écrire en catalan. Cf. R. SUGRANYES DE FRANCH, «L'apologétique de Raimon Lulle vis-à-vis de l'islam» in *Cahiers de Fanjeaux*, n° 18, «Islam et chrétiens du Midi», Toulouse: Privat, 1983, p. 375.

⁹ A. LLINARÉS, *Raymond Lulle, philosophe...*, p. 76.

¹⁰ Ibid. p. 77

¹¹ Ibid. p. 78

¹² «Asr al-Inhitat

¹³ «Retour» définitif des maronites à la catholicité romaine en 1215, des premiers melkites en 1242.

¹⁴ Fondée par le réformateur et «mahdi» berbère Ibn Tûmart, qui, après s'être initié à la doctrine mystique d'al-Ghazâlî, prêche un islam pur, dépourvu d'anthropomorphisme. Tout en étant d'inspiration soufie très nette, les Almohades favorisent le développement économique des villes, notamment Fès et Marrakech, et, très présents en Occident jusqu'au début du XIII^e, laisseront une empreinte définitive sur l'Espagne musulmane. A. Miquel, *La littérature arabe*, Paris: PUF, 1976, p. 84.

¹⁵ Seuls les Nasrides resteront en place jusqu'en 1492.

¹⁶ Quand à la fin du XIII^e, Raymond Lulle veut se rendre dans les mosquées du royaume d'Aragon pour y prêcher, il lui faudra une autorisation spéciale.

¹⁷ D. SOURDEJ, *Histoire des Arabes*, Paris: PUF, 1976, p. 89.

¹⁸ LLINARÉS, *Raymond Lulle, philosophe...*, p. 53.

¹⁹ LLINARÉS, *Raymond Lulle, philosophe...*, pp. 63-64.

²⁰ LLINARÉS, *Raymond Lulle, philosophe...*, p. 62.

²¹ Le genre, né en Orient, existe déjà depuis fort longtemps. En effet, à partir du IX^e siècle, apparaît une littérature arabe musulmane qui s'oppose aux doctrines chrétiennes, notamment de la Trinité et l'Incarnation, surtout sous la plume de certains penseurs mu'tazilites (qui mettaient l'accent sur la raison humaine comme source de connaissance religieuse), qui taxent les chrétiens de trithéisme et réfutent la divinité de Jésus Christ. Les polémistes chrétiens ne tarderont pas à répondre, dont le nestorien al-Kindî, auteur d'une «Épître» (traduite en latin au XII^e siècle, et célèbre même en Occident), et le jacobite Yahya ibn 'Adi. Déjà à cette époque, les arguments des polémistes chrétiens reposent aussi bien sur des critères logiques et philosophiques que sur des principes proprement théologiques. Cf. G. Troupeau, «La littérature arabe chrétienne du X^e au XII^e» in *Cahiers de Civilisation médiévale X^e-XII^e siècles* Université de Poitiers: Centre d'Etudes supérieures de civilisations, 1971, p. 10.

²² Ainsi, dans une Europe fatiguée et déçue des croisades, la couronne d'Aragon continuera à en organiser et à en soutenir jusqu'en 1329. SUGRANYES DE FRANCH, p. 379.

²³ La papauté autorise l'engagement de soldats chrétiens au service de souverains musulmans à condition que les chevaliers en question demeurent fidèles à leur religion et l'honorent par une conduite juste et loyale. (Cf. bulle de Nicolas IV en 1291). LLINARÉS, *RAYMOND Lulle, philosophe...* p. 46.

²⁴ Ce qui n'a en fait rien de bien étonnant, étant donné qu'au fil des siècles, de nombreux théologiens ayant un contact plus ou moins direct avec l'islam considèrent

cette religion comme une hérésie chrétienne (cf. saint Jean Damascène, et même aussi tardivement que Martin Luther, qui, dans le premier article de la Confession d'Augsbourg condamne « toutes les hérésies » qui ne confessent pas la foi chrétienne conformément au Symbole de Nicée, dont celle des manichéens, des valentiniens, les ariens, les eunomiens et les « mahométans »).

²⁵ Les missionnaires étaient des soldats aussi indispensable que les Croisés pour remporter cette victoire.

²⁶ SUGRANYES DE FRANCH, p. 376, qui a repéré ce même principe dans plusieurs ouvrages de Lulle: *Livre de contemplation, Doctrina pueril, Blanqerna* ainsi que dans sa biographie *Vita coetana*, de la plume d'un auteur inconnu.

²⁷ SUGRANYES DE FRANCH, p. 376

²⁸ SUGRANYES DE FRANCH, p. 377

²⁹ Raymond Lulle prétend que pour rédiger son livre, il s'est inspiré du livre arabe *Du gentil*, dont on a perdu toute trace. Cf. Raymond Lulle, *Le livre du gentil et des trois sages*, trad. et intro. d'Armand Llinarès, Paris: Le Cerf, 1993, p. 21. L'existence même de ce modèle arabe est contesté par SUGRANYES DE FRANCH, p. 387.

³⁰ Lulle, p. 9.

³¹ Ibid., p. 10

³² Ibid., p. 12.

³³ Ibid., p. 15

³⁴ Ibid., p. 16.

³⁵ Sa prière franciscaine est rapportée en latin, alors que le livre est rédigé en catalan. Ibid., p. 21.

³⁶ Ibid., p. 22.

³⁷ Contrairement à la théologie chrétienne occidentale qui, surtout à partir de Thomas d'Aquin, a tendance à systématiser des dogmes, la théologie musulmane a des origines jurisprudentielles, cherchant en premier lieu à « déterminer le « statut juridique » du croyant juste ou pécheur et de l'infidèle ». (Cf. Robert CASPAR, *Cours de théologie musulmane*, Rome: Institut pontifical d'Etudes arabes, t. 2, p. 9).

³⁸ SUGRANYES DE FRANCH, p. 383

³⁹ SUGRANYES DE FRANCH, p. 384.

⁴⁰ SUGRANYES DE FRANCH, p. 385.

⁴¹ LULLE, p. 41.

⁴² Ibid., p. 42.

⁴³ Ibid., p. 42, 43.

⁴⁴ Ibid., p. 45.

⁴⁵ SUGRANYES DE FRANCH, p. 380.

⁴⁶ SUGRANYES DE FRANCH, p. 378. Sa première approbation des croisades est plutôt timide (cf. *Livre de contemplation*, vers 1272). De 1292-1312, ses appels à la croisade se feront de plus en plus pressants.

⁴⁷ Cf. BOSCH, pp. 298-300.

⁴⁸ SUGRANYES DE FRANCH, p. 381.

⁴⁹ SUGRANYES DE FRANCH, p. 381.

⁵⁰ LLINARÈS, « Raymond Lulle et l'Afrique » in *Revue africaine*, tome CV, n°s 466 — 467, Alger: Société historique algérienne, 1961, p. 98, 102.

⁵¹ Ibid., p. 103.

⁵² Ibid., p. 98.

⁵³ Ibid., p. 106.

⁵⁴ Ibid., p. 108

⁵⁵ Ibid., p. 110.

⁵⁶ Ibid., p. 113.

⁵⁷ Ibid., p. 98.

Recensions



Michaël AMALADOSS

À la rencontre des cultures

Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises

Paris: Éd. de l'Atelier/Éd. ouvrières, 1997, 176 p.

ISBN 2-7082-3291-6, FF 90.—

Voici un petit livre dense, net et incisif d'un des « nouveaux » théologiens catholiques les plus en vue dans le Tiers monde. Michaël Amaladoss est indien, docteur en théologie de l'Institut catholique de Paris; il a été assistant du Hans-Peter Kolvenbach, supérieur général de l'ordre des Jésuites. Il est membre de comité de rédaction de la revue *Vidyajyoti* de la Faculté de théologie de Dehli; il participe également au conseil de la revue française *Spiritus*.

Observateur averti du christianisme et plus particulièrement du catholicisme indien, l'auteur critique le modèle de l'inculturation, selon lequel l'Évangile s'incarne dans diverses cultures. « Ce qui se passe en pratique, c'est qu'une communauté avec sa version inculturée de l'Évangile en rencontre une autre dont la culture est soutenue par sa propre religion. Ce qui s'en suit est donc un dialogue inter culturel et inter religieux et c'est de ce dialogue que quelque chose de nouveau devrait émerger. Mais malheureusement le discours chrétien sur l'inculturation évoque l'image de l'Évangile sortant dans le monde pour conquérir les cultures, s'exprimer en elles, les intégrer et ainsi les enrichir. C'est une image de domination et de conquête. » Et un peu plus loin, l'auteur écrit: « On ne se demande jamais la manière dont la culture peut transformer l'Évangile. L'inculturation est vue comme un processus unidirectionnel. Or, Évangile et culture n'existent pas en eux-mêmes. Ce sont des abstractions sorties des situations de vie et quand on fait de telles abstractions, le risque est grand de ne pas prendre en considération les problèmes réels et les difficultés du processus de rencontre. »

La thèse centrale de l'auteur c'est que « le processus de la rencontre entre l'Évangile et la culture n'est pas d'incarnation mais de dialogue. Le pluralisme des cultures et des religions est inscrit dans les termes mêmes du processus. » À partir de là, Amaladoss analyse la culture et la société à travers différentes approches. Ensuite, le théologien indien montre comment le processus de la rencontre entre l'Évangile et la culture, basé sur le dialogue, impliquerait pour les Églises de recréer le rituel, de faire de la théologie en contexte, de prendre en compte la religion populaire et la modernité. Enfin, il montre comment unité et pluralité devraient être conjuguées dans les Églises en se référant à l'image de l'harmonie utilisée maintenant en Asie.

L'analyse de M. Amaladoss va très loin dans la critique du christianisme indien. Il fait appel plusieurs fois à une attitude d'humilité: « Nous ne devrions pas proclamer l'absolu de Dieu et de la Vérité selon les perceptions et les formulations que nous en avons car elles sont conditionnées par la culture, l'histoire et nos limites personnelles. [...] » Nous ne nions pas les dogmes. Mais il nous arrive

de

penser qu'ils appartiennent à l'histoire et qu'ils n'ont pas toujours de message pour nous en Inde aujourd'hui». Le chapitre sur la théologie en contexte est un vivant plaidoyer pour une théologie indienne qui émerge lentement. Elle s'oriente selon une attitude inclusive de l'Asie, différente de l'approche plus dichotomique de la tradition occidentale.

Il y a certainement aussi un échec du christianisme indien par rapport au système des castes qui structure très profondément la société aujourd'hui encore. Or là, l'Évangile doit critiquer la culture sur un point essentiel et la voie spécifique de l'Église, comme le note l'auteur, c'est de lutter pour son abolition car il est destructeur de la communauté. Mais, même dans les ordres religieux, le système des castes a de la peine à céder devant l'exigence évangélique!

Les développements du livre sont très didactiques. On perçoit non seulement une solide information théologique, mais aussi une connaissance approfondie des sciences sociales. Les vues sont souvent neuves et dérangeantes pour un esprit occidental, comme par exemple, les affirmations sur le syncrétisme présenté positivement comme un phénomène normal dans un monde où les religions se rencontrent et coexistent. Par ailleurs, le chapitre final développe des vues audacieuses sur l'unité à promouvoir dans les Églises; elles s'appliqueraient *mutatis mutandis* aussi aux Églises européennes. «Les différentes Églises n'ont pas à dire exactement la même chose. Mais elles ne devraient pas se contredire». Une phrase à approfondir dans la ligne du sous-titre de l'ouvrage.

Il est à souhaiter que la pensée neuve et audacieuse de l'auteur puisse continuer à s'exprimer dans un climat de liberté au sein de son Église, et plus profondément qu'elle ne soit pas balayée dans la pratique par la montée d'un fondamentalisme hindou d'extrême droite, qui s'en prend de plus en plus souvent aux chrétiens.

Joseph HUG, s.j.



Innocent HIMBAZA,
Transmettre la Bible.

*Critique exégétique de la traduction de l'Ancien Testament :
le cas du Rwanda.*

Thèse de doctorat présentée à l'Université de Fribourg (Suisse)
en juin 1998 sous la dir. du Professeur Adrian SCHENKER,
409 p. dactylographiées.



Le pasteur Innocent Himbaza a fait des études approfondies d'hébreu et d'Ancien Testament à Fribourg (Suisse) et à Jérusalem, après des études de théologie à Butare (Rwanda). Il livre le fruit de sa recherche sur la traduction de la Bible en langue rwandaise (kinyarwanda), dans une thèse de doctorat soutenue à Fribourg.

Le cas du Rwanda est particulièrement interpellant. En effet, la traduction de la Bible y a suivi des frontières confessionnelles. La traduction de la Bible dans son ensemble avait été entreprise d'abord sous l'impulsion des communautés protes-

tantes, par des missionnaires étrangers travaillant avec des conseillers rwandais. L'église catholique avait sa propre traduction pour les passages bibliques figurant dans le missel et le lectionnaire. Il en a résulté, pour la même Bible et dans un pays parlant une seule langue, deux « langues » confessionnelles, qu'une nouvelle traduction, œcuménique, de la Bible s'efforce à présent d'harmoniser. Entre-temps, une traduction catholique complète de la Bible avait paru.

La recherche de M. Himbaza porte sur ces différences et leurs implications théologiques, mais aussi sur un certain nombre de choix culturels, examinés sous l'angle de la fidélité ou non de la traduction à l'original hébreu (texte massorétique). Comment les traducteurs ont-ils suppléé aux impossibilités de traduire littéralement certains termes hébreux en langue rwandaise : bitume, lin, neige, plomb... pour ne citer que quelques cas « légers », du point de vue théologique s'entend ? Ont-ils su profiter, dans certains cas, de proximités plus fortes entre l'hébreu et le kinyarwanda, qu'entre l'une ou l'autre de ces deux langues et les langues européennes ? Dans quelle mesure se sont-ils laissés guider par les traductions, anglaise ou française, qu'ils connaissaient, au détriment parfois d'un retour au texte original ? Quels choix textuels les traductions révèlent-elles, choix parfois déjà présents dans les traductions occidentales ayant servi de modèle ?

Ces questions sont d'autant plus ardues que souvent les sources disponibles (lettres des missionnaires par exemple) ne disent presque rien des motivations des traducteurs, et laissent souvent dans l'ombre le travail des conseillers rwandais. M. Himbaza avance quelques hypothèses sur les choix de traduction, sur les propositions respectives probables des missionnaires étrangers et de leurs collaborateurs rwandais ; sur les incompréhensions mutuelles possibles aussi, les uns connaissant de l'intérieur la langue et la culture rwandaises, les autres étant porteurs de toute une tradition d'interprétation de la Bible. M. Himbaza fait figurer en annexe de son ouvrage de nombreux extraits de lettres de missionnaires, en anglais, évoquant des péripéties de la traduction. Ces textes suggèrent bien à la fois la richesse et les lacunes des documents historiques à disposition.

L'introduction de l'ouvrage présente un passionnant historique des traductions de la Bible en langue rwandaise, et évoque quelques choix des premiers traducteurs. Par exemple, collaborer avec des Rwandais proche de la cour royale, dont le parler faisait autorité ; souligner certaines parentés entre le monde de l'Ancien Testament et le monde culturel rwandais, en utilisant dans la traduction tout un vocabulaire technique des usages sociaux et religieux du Rwanda traditionnel. L'auteur de la thèse remarque que cette pratique a contribué à donner à la *Bibiliya Yera* sa réputation d'ouvrage complexe et érudit. Beaucoup des usages en question sont tombés en désuétude, ainsi que le vocabulaire qui s'y référait : c'est une des conséquences de l'évangélisation. Paradoxalement, la traduction biblique qui a contribué à faire reculer ces usages a conservé le vocabulaire qui leur était lié ! Le corps de l'ouvrage, extrêmement fouillé, suit un choix de textes de l'Ancien Testament, examinés d'abord dans l'une, puis l'autre traduction rwandaises (*Bibiliya Yera et Bibiliya Ntagatifu*), toujours en comparaison avec l'hébreu. L'auteur examine successivement Exode 1 — 24 ; 1 Samuel 31 : 1 — 2 Samuel 5 : 6 ; 1 Rois 1 : 1 — 3 : 2 ; Esaïe 5 : 1-7 ; Osée 1 — 3 ; Malachie 1 — 3 ; les Psaumes 1, 23, 82, 95, 118, 128 ; enfin Esther 1 et Néhémie 7 : 72 — 8 : 18.

Au fil de ces textes, divers problèmes linguistiques, culturels, théologiques sont soulevés. Signalons la question du nom de Dieu, énigme ou réponse (Exode 3-4); l'agneau pascal de l'Exode et l'agneau divinatoire du Rwanda (Exode 12); les usages guerriers pour prouver l'élimination de l'ennemi (2 Samuel 3); l'organisation de la royauté et le rôle de la reine-mère (1 Rois); la terminologie de la famille, des fiançailles, du mariage, de la séparation et du divorce (Osée). Ou encore, à propos du « Chant du bien-aimé et de sa vigne » (Esaïe 5 : 1-7), une discussion qui dépasse le champ de la botanique, pour toucher à la théologie et à la communication inter-culturelle. La vigne, totalement inconnue au Rwanda, est désignée par un mot étranger à la langue rwandaise, emprunté, via le swahili voisin, à l'arabe. Or, en Esaïe 5, la Bibliya Yera joint à ce terme un vocabulaire typiquement rwandais, compréhensible pour les auditeurs — mais désignant au sens strict la bananeraie et ses plants. Faut-il saluer ce louable effort de clarté ? Ou lui préférer le purisme de la traduction Bibiliya Ntagatifu, qui utilise exclusivement le mot étranger, et introduit au sujet de la vigne une note détaillée ? L'auteur semble préférer, à l'audace d'une traduction parlante, le respect rigoureux du texte original. Il insiste en revanche sur l'utilité des notes, parfois sous-estimée dans la tradition protestante qui privilégie la « Parole seule ».

Le critère d'observation principal retenu par l'auteur est la fidélité au texte hébreu. Il est vrai que cette thèse est le fruit d'une recherche en exégèse de l'Ancien Testament, par un auteur qui précise que la linguistique et surtout l'ethnologie ne sont pas sa spécialité ! Les lecteurs et lectrices peu hébraïsants, ou curieux d'abord des implications culturelles des traductions en langue rwandaise, se réjouiront de trouver dans la conclusion du travail une synthèse plus large. Ils pourront aussi repérer, grâce à la table des matières, l'apparition des questions culturelles et théologiques au fil des textes étudiés, ainsi que les excursus proposés par l'auteur sur l'une ou l'autre de ces questions. Le sujet de ce travail incite en effet à s'interroger sur la fidélité « culturelle » des traductions, sur l'ingéniosité qu'elles déploient ou non pour faire passer d'une culture dans une autre un message qui ne se réduit pas à la seule fidélité textuelle.

Cette thèse, unique de par les diverses compétences que réunit son auteur, est un ouvrage à recommander aux personnes intéressées par les questions de traduction inter culturelle de la Bible. Les citations hébraïques comme les citations en kinyarwanda, indispensables à la progression du propos, sont traduites en français. On ne peut qu'encourager en particulier les lecteurs rwandais francophones, quelles que soient leurs appartenances religieuses ou confessionnelles, à partager les questions et les découvertes de M. Himbaza. Questions et découvertes qui interpellent les Églises, au Rwanda et ailleurs, sur leur façon de « transmettre la Bible ».

Des démarches sont en cours pour la publication de cette thèse. Des renseignements peuvent être obtenus auprès de l'auteur : Innocent HIMBAZA, Au Bas du Gruon B, CH-1566 St-Aubin (Fribourg) Suisse.

Hélène KÜNG

¹ Pendant cette période, les Protestants ne sont pas admis dans les colonies françaises.



Sommaires



Jacques A. BLOCHER et Jacques BLANDENIER

L'évangélisation du monde.

Précis d'histoire des missions,

Vol 1 : Des origines au XVIII^e siècle

Anières (Suisse)/Nogent sur Marne : Groupes Missionnaires/Éd. de l'Institut Biblique de Nogent, 1998, 384 p., FF 99.— ; FS 25.50.

Dès ses débuts, l'Évangile a été diffusé non seulement autour du Bassin méditerranéen, mais aussi jusqu'à l'intérieur du continent africain et jusqu'en Perse, en Arménie, vers les Indes et l'Extrême Orient au VII^e siècle. Et si l'expansion de l'Islam a momentanément éclipsé le christianisme, l'annonce de l'Évangile reprend après la Renaissance, avec la période des Grandes découvertes. C'est cette expansion, pas uniquement européenocentrique, que cet ouvrage tente de retracer. Il le fait dans un style qui rend la lecture aisée et qui le rend accessible à tout lecteur.



Laurien Ntezimana

Libres paroles d'un théologien rwandais.

Paris : Karthala, 1998, 160 p. ISBN 2-86537-871-3, FF 95.—

Écrit par un théologien laïc rwandais entre 1988 et 1990, ce texte est publié sans modifications. Dans un texte liminaire, en 1997, l'auteur déclare : « Je réponds encore présent à mon poste de combat contre le mensonge et le meurtre. [...] Pour lui, faire de la théologie, c'est scruter le devenir de l'alliance singulière de « Dieu-avec-nous ». Or, ce devenir, c'est la venue de l'homme à sa maturité, quand il commence à vivre et à porter ses fruits de jubilation devant Dieu et devant les hommes.



André Corten

Le pentecôtisme au Brésil

Paris : Karthala, 1995, 304 p. ISBN 2-86537-563-3, FF 160.—

L'exemple du Brésil vaut certainement pour plusieurs autres pays d'Amérique latine. Aussi l'étude que fait A. Corten du pentecôtisme au Brésil est-elle d'une vaste portée. Par son émotionnalité, par le mélange de méthodisme et de religiosité africaine, le pentecôtisme réunit les croyants dans une unité substantielle.



Missi n° 61/Mission n° 90 (janvier 1999)

Fruit de la mise en commun de *Missi* et de *Mission*, ce numéro spécial de 32 pages inaugure sa réflexion sur le thème très actuel « Des nouveaux lieux de la mission » par un article de G. Chevalley qui tente de préciser ce que l'on entend par mission et par un autre de A. Amet qui fait apparaître la complémentarité et la convergence des visions protestantes et catholiques de la mission. Puis suivent des présentations de lieux extrêmement divers où se dit et/ou se vit le

témoignage chrétien : l'internet, une nuit de l'éthique, les écoles de la foi, l'aumônerie universitaire ou d'aéroport, les musées, les expositions, les sanctuaires de ville, une compagnie de théâtre, l'accompagnement des sidéens, les cafés théologiques, les journées œcuméniques du cinéma, un lieu d'accueil dans un centre commercial, et le passage des jeunes à Taizé.



Mission n° 90 (février 1999)

Placé sous le thème « Les communautés chrétiennes étrangères en Europe », ce numéro du mensuel protestant de mission et de relations internationales présente une série d'articles qui sont autant d'éléments de réponse à la question que posent les communautés ethno-chrétiennes. À ce dossier s'ajoute une parole donnée à la CEVAA, le témoignage d'un envoyé bousculé par son expérience camerounaise et une présentation de l'Église méthodiste de Fidji.

À commander au SPM/Déjap, 102, boulevard Arago, F 75014 Paris – France



Terre Nouvelle n° 114 (janvier-février 1999)

Le thème de la campagne de Carême donne à ce numéro l'axe autour duquel s'articulent des flashes sur des situations diversifiées. « La solidarité crée l'emploi », tel est le sujet soumis à la réflexion et à l'action du lecteur après avoir fait un détour par le Guatemala, le témoignage de grands fabricants de confection, les textes de la campagne Clean cloths, la présentation d'un projet d'atelier au Zimbabwe et la critique d'un projet de barrage en Turquie. L'évocation de la naissance de la mission suisse au Transvaal il y a 125 ans et une brève présentation de la CEVAA complètent la réflexion de fond.

À commander au Département Missionnaire, Échange et Mission, ch. des Cèdres 5, Ch-1004 Lausanne – Suisse



Spiritus n° 133 (décembre 1998)

Dans ce numéro placé sous le signe de « Témoignages missionnaires », la parole est donnée à des auteurs qui nous font revivre quelque chose des intuitions de base que des « missionnaires » ont tenté d'incarner dans un engagement de toute leur vie. En effet, les grandes orientations missionnaires de ce siècle ne sont-elles pas nées de l'expérience brûlante de témoins qui par leur disponibilité, ont permis à l'Esprit de s'exprimer et d'agir dans leur quotidien et par là même de donner une nouvelle impulsion à la mission. On lira avec intérêt et une émotion particulière la chronique de Thérèse de Villette intitulée « Fraternité, signe prophétique » qu'elle a écrite après avoir vécu l'assassinat d'une sœur en communauté, Christine d'Hérouville, à N'Djamena en 1997.

À commander à *Spiritus*, 40 rue de la Fontaine, F-75781 Paris Cedex 16





Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research,
Vol. 27/4

Dans ce numéro consacré au thème de la liberté religieuse dans la missiologie, on peut découvrir les voix de Rome et Genève sur la question, un article sur la nouvelle loi religieuse en Russie, un autre qui présente le défi de la liberté religieuse pour la théologie de la libération en Amérique latine. Trois autres articles présentent la situation au Nigéria, en Indonésie et en Inde.

À commander IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht — Pays Bas



Missiology. An international review. Vol XXVI, N° 4, oct. 1998

Dans ce numéro de la revue de l'American Society of missiology, on trouve six articles de fond. On relève entre autres, une analyse des implications missiologiques de l'impact social du christianisme sur les Lisu de Chine, et une histoire des sœurs de Maryknoll en Amérique latine. Le troisième montre la place de la persécution dans la missiologie. Un article de Yoshiyuki Billy Nishioka aborde une question sous l'angle méthodologique : il compare la conception de la théologie de la mission de Kraft et celle de Hiebert.

Nancy FELIX



Brèves

L'altérité religieuse : un défi pour la mission chrétienne (XVII^e-XX^e) Colloque CREDIC et AFOM à Torre Pellice (Italie) du 29 08 au 02 09 1999

Dans la ligne de leur vocation de recherche historique et théologique, le CREDIC (Centre de recherche et d'études de la diffusion du christianisme) et l'AFOM (Association Francophone œcuménique de missiologie) voudraient, après un regard sur la période fondatrice où les communautés chrétiennes se séparent de la synagogue, étudier comment les traditions religieuses chrétiennes et non chrétiennes se sont confrontées du xvii^e au xx^e siècle. Le colloque devrait répondre à la question du défi que l'altérité religieuse a posé et pose encore à la mission chrétienne : comment l'offre chrétienne au monde s'établit, perdure, chancelle ou disparaît face à des offres religieuses autres ? Le dialogue interreligieux, qui est un des aboutissements possibles de cette histoire, n'est pas directement le propos de ce colloque.

*Renseignements et inscriptions : M. S. Guillet,
Secrétariat de l'AFOM, 9 rue du 18 Août, F-74240 Gaillard, (France)
Tél 04 50 38 78 54*

La société missiologique d'Afrique australe en session (Southern African Missiological Society, SAMS)

Du 20 au 22 janvier dernier, une soixantaine de missiologues sud-africains se sont réunis pour leur congrès annuel au séminaire catholique de St John Vianney, à Pretoria. Les débats ont porté cette année sur quatre thèmes d'actualité liés à l'effort national de réconciliation et abordés dans la perspective de la mission chrétienne, à savoir la justice économique, l'utilisation des biens fonciers (notamment ceux des Églises et des missions), la violence criminelle et la résistance à une remontée inquiétante du racisme. Les congressistes ont voulu contribuer à la préparation des élections qui se tiendront incessamment en Afrique du Sud, cinq ans après le tournant décisif de la révolution négociée et sa confirmation politique réussie en avril 1994 (date des premières élections démocratiques de l'après-apartheid). Durant la partie statutaire de leur rencontre, les missiologues sud-africains ont reçu avec plaisir les nouvelles de l'AFOM et du CREDIC. Ils ont également abordé le sujet de



la prochaine assemblée générale de l'IAMS (Association internationale d'études missionnaires), qui se tiendra près de Johannesburg l'année prochaine et dont le secrétaire général, le professeur Klaus Schäfer, est venu présenter le thème *Reflecting Christ*, « Penser le Christ et le refléter »

Du nouveau au COE: un forum œcuménique

Le 4 décembre, le pasteur Konrad Reiser a demandé à la Huitième Assemblée du COE d'envisager la création d'un « Forum des Églises chrétiennes et des organisations œcuméniques ». La création de ce Forum serait la plus récente d'une série d'initiatives prises par le COE pour répondre aux changements intervenus dans les relations entre Églises et entre religions. Le COE collabore depuis longtemps avec l'Église catholique romaine. Ces dernières années, le dialogue s'est intensifié avec les Églises évangéliques et pentecôtistes. Soulignant que le COE ne serait qu'un partenaire parmi les autres, Konrad Reiser a précisé que « le but du Forum serait de créer l'espace où pourraient avoir lieu des échanges authentiques sur les grands problèmes auxquels le mouvement œcuménique est confronté et où pourraient s'élaborer des formes de collaboration ».

Catholiques et musulmans: un chemin de rencontre et de dialogue

D'après le document des évêques de France sur le dialogue avec l'islam, « Dieu ne cesse de nous inviter à nouer et développer, avec l'aide de l'Esprit Saint, un dialogue interreligieux par lequel l'Église continue aujourd'hui la mission du Christ ». Le document invite à « favoriser, chaque fois qu'il est possible, l'établissement de relations régulières entre communautés musulmanes et communautés chrétiennes à l'échelon local ».

Il reconnaît que « le dialogue n'est pas facile » et se dit « très sensible aux souffrances de nos frères chrétiens et de ceux qui voudraient le devenir dans certains pays où ils se trouvent marginalisés comme citoyens et comme croyants ».

Il reconnaît en outre au « dialogue interreligieux en général et islamo-chrétien en particulier, un rôle de tout premier plan » comme « lieu privilégié pour offrir à toute créature sous le ciel, mais aussi recevoir de l'autre, le témoignage rendu à la vérité ».

Chine: croissance des Trois Autonomies

Après avoir longtemps progressé avec difficulté face à la culture millénaire de l'Empire du Milieu, puis face à la violente répression de la Révolution culturelle, le protestantisme « post-dénominationnel » chinois dit des Trois Autonomies se trouve

actuellement dans une phase de croissance sans précédent. Les chiffres varient beaucoup, car il s'agit d'estimations et non de recensements. Ils concordent en attribuant trois quart des croyants à l'Église des Trois Autonomies et le reste au catholicisme: 40 millions de croyants est un chiffre qui paraît optimiste, 20 millions probablement trop modeste. La Chine compte 1 milliard 300 millions d'habitants et 13 millions de plus chaque année.

Corée du Sud: la réunification ?

Plus de 3000 délégués à la 23^e Conférence générale de l'Église méthodiste de Corée du Sud (plus d'un million de membres) ont approuvé à l'unanimité une résolution: inviter le COE (Conseil œcuménique des Églises) à tenir son Assemblée, qui a lieu tous les sept ans, à Séoul, la capitale.

La Conférence a indiqué s'attendre à ce que la Corée, divisée après la fin de la Deuxième guerre mondiale, soit réunie d'ici à l'an 2000. Mais si la péninsule coréenne n'était pas réunifiée, toutes les Églises du monde devraient venir en Corée et demander à Dieu de régler le problème de la division.

Afrique de l'Ouest: l'Église harriste est reçue au sein du COE

L'Église harriste a été reçue comme membre de plein droit par le COE au cours de la Huitième Assemblée (3-14 décembre). L'Église harriste (voir PM n° 31, pp. 53-72) plonge ses racines dans la prédication du prophète William Harris, qui a parcouru le littoral ivoirien en 1913-14 et décidé plus de 100 000 Ivoiriens à mettre leur confiance en Jésus Christ.

Plusieurs milliers de disciples de Harris rallieront l'Église catholique entre 1915 et 1930. Des milliers d'autres deviendront protestants méthodistes entre 1924 et 1930.

Les disciples de Harris, mal à l'aise dans ces grandes Églises chrétiennes importées d'Europe, ont fini par constituer l'Église harriste.

Amérique latine: succès de la théologie de la prospérité

Les Églises protestantes traditionnelles d'Amérique latine sont aujourd'hui éclipsées par les nouveaux mouvements religieux dont la croissance est rapide et qui prêchent une «théologie de la prospérité». Selon cette théologie, les fidèles reçoivent la promesse d'une récompense immédiate pour les contributions financières qu'ils versent à l'Église. Recrutés parmi les pauvres, les gens continuent d'avoir foi en ces mouvements, même si la prospérité promise ne se matérialise pas.

Pour Mme Wanda Deifelt, professeur de théologie systéma-



tique au Séminaire de théologie luthérienne de Sao Leopoldo, ces mouvements qui «s'expriment dans le langage que les gens comprennent», interpellent les Églises protestantes traditionnelles qui ne peuvent «apporter une réponse» à la pauvreté qui sévit en Amérique latine et aux Caraïbes, où 24 % des habitants vivent avec moins de un dollar US par jour.

Bolivie : vente record de bibles

D'après un récent sondage, le nombre des évangéliques a augmenté de façon importante jusqu'à représenter le huitième d'une population de plus de 8 millions d'habitants. Cette croissance a permis à la Société biblique bolivienne d'enregistrer en 1998 une vente record de bibles: 140 000.

«Les membres des Églises néopentecôtistes déploient une grande activité sur les places, dans les parcs et dans les cinémas» a déclaré le pasteur Carlos Huyanoca de la Société biblique. De nouvelles stations de télévision et de radio destinées à une audience évangélique ont été lancées. En raison de la pénurie de temples, de nombreuses paroisses célèbrent les services dans des cinémas.

Brésil : les «consommateurs évangéliques», une part de marché convoitée

Le lancement de nouveaux produits destinés en particulier à des consommateurs évangéliques divise aujourd'hui les chrétiens évangéliques brésiliens, environ 12 % de la population. Depuis quelques mois, en annonçant la «parole de Dieu dans toutes les bouches», un mannequin célèbre vante les friandises Hosana, dont l'emballage contient des versets bibliques. Quant aux caramels Freegels Gospel, ils représentent des personnages de la Bible. Même les produits cosmétiques, traditionnellement considérés comme objets de péché, sont présentés par des sociétés chrétiennes. L'une d'entre elles vient de sortir des huiles parfumées pour l'onction. Pour certains responsables évangéliques, ces nouveaux produits pourraient favoriser la vanité latente des êtres humains, en particulier des femmes... D'autres y sont plutôt favorables. «Ce sont des personnes sans emploi qui vendent ces produits, un nouveau marché du travail a été ouvert» a constaté le pasteur Alves de l'Église méthodiste.

Inde : non aux violences anti chrétiennes

Plus de 2 500 étudiants, pour la plupart non-chrétiens, ont manifesté à New Dehli afin de protester contre les attaques de ceux qu'ils appellent les fascistes hindous à l'encontre des

chrétiens. Ranjit Abhigyun, le secrétaire national de l'Union indienne des étudiants, à l'origine de cette manifestation, a déclaré que la première priorité des étudiants n'était pas la religion, mais la « culture composite » et la laïcité de l'Etat indien.

Inde: protéger la minorité chrétienne

Le Conseil national des Églises de l'Inde a vigoureusement condamné une série d'actes de violence commis durant la période de Noël contre des églises et des chrétiens, et demandé au gouvernement de protéger la minorité chrétienne du pays. Ces violences faisaient suite aux attaques vigoureuses lancées contre le christianisme par Ashok, secrétaire général du Vishwa Hindu Parishad, lié au Sang Parivar, un réseau de groupes nationalistes hindous (comprenant entre autres le Bharatiya Janata Party, parti de la droite nationaliste hindoue, qui dirige la coalition gouvernementale). Il a accusé les missionnaires chrétiens de convertir les populations tribales par la force et Mère Teresa d'avoir fait partie d'une conspiration chrétienne contre l'hindouisme. Le Conseil des Églises de l'Inde qui s'est déclaré « très préoccupé par les allégations de conversion et les tentatives d'expliquer la violence de certains membres du Sangh Parivar comme une réaction à la conversion » a précisé « qu'il avait soutenu et suivi le principe de la "conversation" et non de la conversion ».

Inde: des chrétiens peu solidaires

Approuvée par une bonne partie du clergé catholique et protestant, une critique contre les chrétiens émane de plus en plus de certains militants des droits de l'homme. Alors qu'un grand nombre d'hindous, de musulmans et de partisans d'une société plus laïque rejoignent volontiers les chrétiens dans leur lutte pour l'égalité des droits religieux en Inde, ces derniers ont tendance à ignorer la lutte des autres minorités pour obtenir ces mêmes droits. Il leur est reproché d'être tournés vers eux-mêmes et de rester à l'écart des efforts réalisés par d'autres religieux et divers groupes de tendance laïque. Tous ces mouvements, réunis sous la même appellation « sécularistes » luttent pour une plus grande tolérance religieuse et s'opposent au nationalisme hindou, ainsi qu'au mouvement idéologique de l'hindutva en faveur de la transformation de l'Inde en nation hindoue.



Des sites théologiques

Côté protestant, une page web rassemble plusieurs sites réformés: « Réformés Online ». L'internaute y trouvera la revue « Théolib » qui s'inscrit dans le courant de la pensée libérale,

«La bête à bon Dieu» avec une sélection d'articles variés. Le site évangélique «Parole de vie» se présente comme suit: «Vous y découvrirez des études, des cours bibliques, des méditations, de l'apologétique, un forum et un club, des dialogues en direct sur Canal Foi, des dossiers sur les sectes...» Une ville réformée virtuelle vous attend sur le site mis en place par l'Église nationale de Genève.

Côté catholique, il est possible de visiter «Port Saint Nicolas» comme «Croyants en liberté» qui vise à réformer l'Église de l'intérieur.

Réformés online: <http://www.theolib.com/rol/>
Théolib: <http://www.theolib.com>
La Bête à Bon Dieu: <http://perso.wanadoo.fr/richard.bennahmias/>
Parole de vie: <http://www.paroledelievie.org/>
Port Saint-Nicolas: <http://www.portstnicolas.org/>
Croyants en liberté: <http://www.cybercable.tm.fr/~crlib72/>
Une ville réformée: <http://www.protestant.ch/>

«My name is Jo», lauréat du prix Templeton du film européen 1998

La lutte contre la dépravation sociale, le chômage, l'abus de drogue et d'alcool, sont les sujets de préoccupation abordés par «My name is Jo» de Ken Loach. Ce film a été élu à l'unanimité pour le prix Templeton du film européen 1998.

Le prix Templeton a été instauré par la Conférence des Églises européennes (KEK) et Interfilm, l'organisation œcuménique du film, pour le compte de la fondation Templeton.

États-Unis: union de neuf Églises

Au terme de presque 40 ans de dialogue, des représentants de neuf Églises et communions des États-Unis ont approuvé, en principe, la création, avant l'an 2002, d'une nouvelle association œcuménique. Cette association, qui représentera environ 17 millions de membres, ne débouchera pas sur une fusion officielle, mais affirmera la reconnaissance mutuelle du baptême et, par la suite, du ministère.

Le but n'est pas de créer une «super Église», mais de permettre le rapprochement entre les Églises protestantes plus libérales et les Églises évangéliques, plus conservatrices.

À quelques exceptions, les Églises des États-Unis ne sont en général pas mixtes sur le plan racial et la commission préparatoire a appelé les Églises à «se prononcer théologiquement contre le racisme» et contre le «privilège de la peau blanche».

Eric TROCMÉ

Personalia

L'équipe de rédaction de la revue s'est récemment élargie en accueillant un nouveau membre, Christian DELORD. Actuellement pasteur de l'Église réformée de France dans la paroisse de Bourgoin-Jallieu, non loin de la ville de Lyon, et des disséminés du Nord de l'Isère, Ch. Delord a un parcours de ministère varié.

Fils et petit-fils de missionnaires, Ch. Delord est né à Madagascar au début de la Deuxième guerre mondiale. Ses études de théologie à Montpellier terminées, il retourne au pays de sa jeunesse comme enseignant envoyé du Service national. Il travaille dans le cadre de l'Église luthérienne malgache.

De retour en France, il poursuit sa formation pastorale dans l'Est de la France. Dès 1971, date de la création de la Communauté évangélique d'action apostolique (CEVAA), il est appelé à exercer de nouveau à Madagascar comme animateur théologique, puis à Bangui (République Centrafricaine).

Dès 1980, sa mission prend la forme de l'animation d'un centre protestant d'activités culturelles et culturelles dans une banlieue cosmopolite de Paris. Il fut ensuite appelé à observer la mission dans les coulisses, c'est-à-dire au siège du Défap (Département évangélique français d'action apostolique) devenu depuis lors SPM (Service protestant de mission) à Paris. Il est tout d'abord animateur missionnaire en paroisse puis secrétaire des boursiers. Il a couronné ce pèlerinage dans la mission par un mémoire sur le sujet « Mission et politique. Examen de cette question concernant Madagascar dans l'organe missionnaire intitulé *Le Journal des Missions* devenu *Mission* « qu'il a soutenu à Genève en février 1999 en vue de l'obtention d'un Diplôme d'études supérieures.



- 1 « Il vous fera accéder à la vérité tout entière »
Sur la relation entre la christologie
et la pneumatologie
par Eberhard Hahn**
- 14 Une fidélité qui dévoile des infidélités
La leçon des Rékabites dans Jérémie 35
par Pierre-Alain Jacot**
- 27 La signification du mot « puissance »
dans l'enseignement de Paul
(1 Co 4,9-20)
par William David Spencer**
- 41 Repartir boîteux,
mais assuré d'une bénédiction
Exégèse et prédication
à la fin du deuxième millénaire
par Stephen Farris**
- 56 Chronique de livres**
- 65 Glossaire**

HOKHMA

Pour s'abonner à HOKHMA (3 numéros par an) ou commander 1 numéro:

- Suisse: HOKHMA – Mme C.-L. Heyraud, La Cure, CH-1052 Le Mont sur Lausanne
- Belgique: HOKHMA – M. Claude Vilain, Clos des Chênes, 60 B-1170 Bruxelles
- France et autres pays: HOKHMA – F. Samtchar, 4, rue Denis Papin,
F-94190 Villeneuve St-Georges

Tarifs (1998 et 1999), frais d'envoi compris:

Abonnement:	Suisse	France et Autres Pays	Belgique
réduit	27 FS	90 FF	520 FB
normal	34 FS	110 FF	650 FB
Prix du numéro:			
réduit	10 FS	35 FF	200 FB
normal	12 FS	45 FF	260 FB