

Table des matières

Editorial

Jean-François ZORN 3

Face à la violence, le royaume de Dieu : une image chrétienne de l'harmonie

Sœur SUNG-HAE KIM 5

Face à la violence affirmer la non-violence

Hervé OTT 29

Le peuple kanak entre insurrections violentes et non violentes

Hervé OTT 35

Une expérience d'éducation à la paix : L'Eglise mennonite dans la région des Grands-Lacs (Est de la République démocratique du Congo)

Philémon et Pauline BEGHELA 41

L'indigénisation d'une Eglise nationale : Réflexion sur la structure de l'Eglise au Cambodge

Arun SOK-NHEP 47

Présence protestante en milieu étudiant : un lieu pour la missiologie

Jean LOIGNON 61

Sommaires 75

Brèves 80

Éditorial

Ne pas confondre globalisation et universalité

JEAN-FRANÇOIS ZORN

Dans quel temps vivons-nous ? Il y a des époques où il semblait plus facile qu'aujourd'hui de répondre à cette question. Je suis frappé, à la lecture de la littérature missionnaire d'il y a un siècle, de constater combien on n'hésitait pas à écrire des phrases comme celle-ci : «L'heure des missions a sonné». C'était au lendemain de la conférence africaine de Berlin de 1884-85 qui ouvrait le monde à la colonisation et donnait à la mission chrétienne un cadre juridique international. Pourtant nos prédécesseurs ne croyaient pas plus que nous aux *diktats* des événements, mais sans doute avaient-ils plus que nous la conviction que Dieu dirigeait le monde de main de maître. Mieux informés qu'eux de ce qui se passe, et plus désillusionnés qu'eux sur le sens de ce qui se passe, nous croyons que Dieu exerce autrement sa maîtrise sur le monde. Non plus comme une *providence*, mais comme une *confidence*, non plus comme un *Deus ex machina* venant de l'extérieur régler les problèmes que nous ne pouvons plus assumer, mais comme un *Deus in confidentia* présent à nos côtés pour porter avec nous nos problèmes. C'est une autre figure de Dieu qui s'offre à nous, mais je tiens à ce qu'il demeure une figure, une personne en fait, car je craindrais que cette mutation de la représentation de Dieu ne signifie sa transformation en une sorte d'âme nous entourant, nous englobant, nous engluant. Je déteste ce dieu qui serait partout et nulle part. Même descendu de son antique char, il demeure une personne, un père ou un fils, présent en esprit, certes, mais en relation avec nous et pas en osmose.

Je suis bien conscient qu'il s'agit là d'une représentation de Dieu, tout aussi contextuelle que celle de nos prédécesseurs et je n'aurai même pas l'outrecuidance de dire qu'elle est plus conforme au Dieu de Jésus Christ, à l'Emmanuel, que celle de nos prédécesseurs qui connaissaient (et méconnaissaient) le Christ autant que nous. Mais ce Dieu proche, à nos côtés, compagnon de nos luttes, nous en avons terriblement besoin aujourd'hui...

Dans quel temps vivons-nous ? Il faut donc bien se poser la question et se hasarder à une réponse. Nous vivons le temps de globalisation :



il devient banal de dire cela si l'on n'ajoute pas immédiatement la contrepartie de ce phénomène ; c'est aussi le temps de la fragmentation. Les deux vont ensemble, paradoxalement, car la mondialisation ne crée pas l'unité. La mondialisation n'est pas la même chose que l'universalité que nous confessons dans la foi de l'Église qui suppose que toutes les particularités — Juif, Grec, homme, femme, esclave, libre, etc. — sont réconciliées et reconnues. Aujourd'hui la globalisation crée la fragmentation, brise le monde, approfondit des fossés déjà là entre riches et pauvres, entre Nord et Sud, entre peuple et représentants du peuple, etc. Peut-être que ça ira mieux demain ! Peut-être que la globalisation est en train d'opérer une décomposition du vieux monde avant qu'un nouveau monde naisse en recomposant de nouvelles frontières avec de nouveaux espaces, de nouvelles cultures avec de nouvelles solidarités. Personne ne maîtrise de telles mutations, mais assurément chacun vit dedans.

C'est sans doute là que la mission a (encore) son rôle à jouer, car il n'existe aucune raison théologique nous permettant de dire que les conditions ne seraient pas réunies pour entreprendre ou poursuivre la mission. Si tout simplement, nous nous souvenons que la mission est la mise en mouvement (l'envoi) par la parole du Christ qui dit le salut ici et maintenant pour chacun et pour tous, qu'est ce qui nous empêche de participer à cette mise en mouvement ? Tout et rien à la fois. Tout parce que rien, autour de nous, ne nous aide à le faire. Et rien parce que tout, autour de nous, nous oblige à nous mettre en mouvement. Une récente consultation missiologique a réaffirmé que la mission du peuple de Dieu se déroulait au milieu des peuples de Dieu, qu'elle assumait les identités humaines en conflit, qu'elle était résolument multiculturelle, qu'elle suscitait partout où c'est possible des communautés de guérison et de réconciliation, qu'elle portait sur elle les stigmates des pires endémies (le Sida, le paludisme, le cancer), qu'elle reconstruisait sans cesse du partenariat malgré les forces contraires...¹ Alors oui, «L'heure de la mission a encore sonné» !



¹ «Toward the fullness of Life. Intercontextual relationships in Mission», Missiology Consultation, Londres, 14-19 Avril 2002.

Face à la violence, le royaume de Dieu : une image chrétienne de l'harmonie

SŒUR SUNG-HAE KIM

Le terme d'*harmonie* est central dans la pensée de Confucius et en Asie de l'Est. Par contre, il reste marginal en théologie ou en philosophie chrétiennes et occidentales. Le confucianisme en fait une notion de perfection personnelle — la culture du soi — un ordonnancement de la société et une participation à la transformation cosmique.

L'auteure développe tout d'abord les éléments communs de la notion d'harmonie dans le confucianisme et le christianisme selon ces trois niveaux d'approche : personnel, relationnel et cosmique. Puis elle montre comment le christianisme peut enrichir la pratique confucéenne de l'harmonie, notamment en ce qui concerne l'engagement au service du changement social en faveur des pauvres, sans oublier les facteurs culturels de la pauvreté, ou en faveur des femmes et de la famille. Enfin Sung-Hae Kim réinterprète le thème du Royaume de Dieu annoncé par le Jésus historique à partir de l'horizon de l'harmonie confucéenne dans le rapport aux autres, dans le cosmos et dans la réalisation du soi en relation à Dieu. Dans cette perspective, le royaume de Dieu est l'achèvement de l'harmonie entre Dieu et toute la création, y compris l'humanité.

La recherche infructueuse¹ que j'ai menée à travers plusieurs encyclopédies occidentales représentatives afin de trouver quelque information de base sur la conception chrétienne de l'harmonie m'a convaincue que l'harmonie n'était ni un thème de la théologie chrétienne, ni un sujet de la philosophie occidentale. L'harmonie est sans doute un thème central dans le dialogue que les chrétiens de l'Asie orientale tentent d'instaurer avec des confucéens et plus largement avec d'autres asiatiques orientaux. En d'autres termes, nous essaierons ici d'interpréter l'enseignement du christianisme à partir de la perspective des traditions de l'Asie orientale. Je pense que cette voie est la plus honnête, car depuis plusieurs dizaines d'années, la pensée du Sud-Est asiatique n'a été trop souvent perçue qu'à partir du point de vue occidental. Si cet échange de point de vue, qui se situe à un



carrefour culturel, promet d'être fructueux, c'est davantage la réflexion théologique chrétienne qui se verra interrogée et enrichie par le monde est-asiatique² que l'inverse. Du moment que le concept d'harmonie est en cause, l'Asie orientale a davantage à offrir que la tradition chrétienne. Tandis que dans la théologie chrétienne, l'harmonie est considérée comme un terme musical technique, la pensée est-asiatique a élargi sa signification depuis son sens originel d'accord musical jusqu'à en faire une notion de perfection personnelle³, un ordonnancement naturel de la famille et de la société d'après le *tao*⁴ et la participation à une transformation cosmique⁵.

Dans la première partie, je présenterai les éléments de base de l'harmonie qui sont partagés par le confucianisme et le christianisme : d'abord la « culture du soi » qui mène à un niveau personnel d'harmonie, puis la réalité sociale comme harmonie relationnelle et institutionnelle, enfin une compréhension de l'harmonie cosmique entre l'humanité d'une part et le ciel et la terre d'autre part. Je dois ajouter que pour plus de clarté, parmi les traditions est-asiatiques, je me concentrerai sur le confucianisme et me référerai seulement de manière occasionnelle au taoïsme. Dans la seconde partie, j'essaierai de faire ressortir les différences entre les deux traditions et je donnerai quelques modestes exemples de la manière dont les chrétiens d'Asie contribuent à forger l'image et la pratique de l'harmonie en Asie orientale aujourd'hui. Dans la troisième partie, j'essaierai d'interpréter l'image biblique centrale du « Royaume de Dieu » comme image chrétienne de l'harmonie.

1. Fondements communs de la notion d'harmonie dans le confucianisme et le christianisme

1.1. L'harmonie au niveau de la culture du soi

Dans les *Entretiens* de Confucius⁶, nous trouvons une citation intéressante selon laquelle même si l'harmonie est une valeur reconnue par tout un chacun, le fait d'insister sur la seule harmonie ne permettrait pas pour autant à la société de mieux fonctionner. You, un disciple de Confucius déclare :

Le plus précieux dans l'usage des rites, c'est la justesse rituelle. C'est ce qui fait la beauté de la voie des anciens rois. Telle est la marche à suivre dans les petites comme dans les grandes choses. Elle a ses limites : il n'est tout de même pas possible de

tendre vers l'harmonie avec la connaissance que l'on possède sans observer les règles qu'imposent les rites.⁷

Cette citation juxtapose l'harmonie (*ho*) et la justesse rituelle comme des entités dépendantes l'une de l'autre. Zhu Xi, qui au XII^e siècle a synthétisé le néo-confucianisme, écrit un commentaire de cette parole selon lequel «la substance» (*ti'i*) de la justesse rituelle est «concentration dans la révérence, tandis que la fonction (*yung*) a valeur d'harmonie». Dans la pensée de Zhu Xi, la «concentration dans la révérence» ou le fait de «demeurer dans la révérence» est l'un des deux piliers de la culture morale. Même s'il donne une primauté d'ordre à la connaissance — parce qu'il pensait que d'abord nous devons connaître ce qui est juste, de façon à nous orienter dans la bonne direction — il donne la priorité au fait de «demeurer dans la révérence» sur celui de la connaissance. Pour devenir un sage, chacun doit se fixer son but et demeurer dans la révérence comme si chacun vivait devant le Seigneur Très Haut, aussi bien dans la solitude qu'activement dans les affaires publiques. Il déclarait que si une personne demeurait honnêtement dans la révérence tout le temps, elle atteindrait la vertu parfaite et céleste et deviendrait un sage bienveillant, ce qui est le but ultime de l'étude confucéenne. Ainsi l'harmonie, selon la tradition confucéenne, est l'aptitude que quelqu'un acquiert par la **culture du soi**.

A propos de ce même verset des *Entretiens*, l'ancienne tradition *Han* et *T'ang* ajoute la notion de droiture comme base de l'harmonie en raison du fait qu'il est nécessaire de discerner si la satisfaction que nous visons est bonne ou mauvaise. Sans cela nous ne pouvons espérer préserver l'harmonie, car l'harmonie est le résultat de relations humaines justes. En effet la justice — ou le juste équilibre à l'intérieur des relations humaines — est la condition de l'harmonie; agir en étant juste sur le plan social permet d'établir la justice dans des situations concrètes, car cette façon juste d'agir nous incite à suivre la voie d'or en émondant ce qui est trop long et en renforçant ce qui est trop faible. Ce n'est que par cet effort de réajustement constant et répété de ce juste équilibre que nous pourrions maintenir l'harmonie. De ce point de vue social, l'harmonie est un ensemble dynamique de relations humaines variées. C'est la raison pour laquelle Confucius déclare: «La personne mûre est en harmonie avec les autres sans qu'elle ait besoin d'arrangements, tandis que l'immature s'accommode des autres sans être en harmonie avec elles»⁸. Cette brève citation de Confucius fut immédiatement comprise par ses contemporains parce que la différence entre l'harmonie (*ho*) et l'arrangement ou l'accord (*t'ung*) était



bien expliquée dans le *Tsochuan Commentary of the Spring and Autumn Annals*.⁹

En l'an 522 avant J. C., alors que le gouverneur de l'Etat du *Ch'i* louait l'un de ses ministres qui le flattait, son conseiller Yen Yin tenta d'enseigner à son gouverneur comment faire la différence entre l'harmonie et un simple accord entre des personnes. Citant les odes anciennes du *Canon des poèmes*, Yen Yin explique les analogies qui existent entre la nourriture et la musique. Si l'on veut préparer une délicieuse soupe, il faut ajouter différents assaisonnements pour compenser ce qui pourrait manquer. De même qu'en musique il faut différents sons d'instruments variés pour produire une merveilleuse harmonie. Ainsi l'harmonie, ce n'est pas additionner ce que l'on a déjà, mais plutôt compléter ce qui manque ou trouver un équilibre avec ce que l'on possède en excès, afin d'atteindre la proportion parfaite, ce qui est en phase avec le *tao* (la voie ou le principe céleste). Mais, de même que ce n'est pas avec un seul goût ou un seul son que l'on peut réussir un bon plat ou une bonne prestation musicale, une société harmonieuse ne peut être formée à partir d'une seule voix ou d'une seule perspective.

La capacité de composer avec diverses opinions sans pour autant sacrifier son honnêteté ne peut provenir que d'une maturité personnelle, c'est-à-dire une perfection dans les vertus. C'est la raison pour laquelle Confucius dit que seule une personne vertueuse peut connaître l'harmonie sans forcément trouver des accords tout le temps, et Zi-gong, l'un des disciples les plus distingués de Confucius, prétendait que chaque fois que Confucius mettait les gens en mouvement, cela se passait dans l'harmonie.¹⁰ Tant que l'harmonie n'est pas achevée à l'intérieur d'une personne, cette dernière ne pourra instaurer ni maintenir de relations harmonieuses avec autrui. Ce premier niveau personnel de l'harmonie fondé sur la vertu et la justice se trouve également à l'intérieur de la tradition chrétienne. Lorsque le collecteur d'impôts Zachée déclare qu'il va volontairement rembourser au quadruple ce qu'il a pris illégalement, et qu'il va donner la moitié de ses biens aux pauvres, il ne retrouve pas seulement l'harmonie avec les autres gens mais aussi avec sa propre personne. Jésus lui dit que le salut, c'est-à-dire le Royaume de Dieu est venu jusqu'à lui, qui est un fils d'Abraham (Lc 19:9). L'harmonie commence à l'intérieur de soi et s'étend progressivement aux autres, de ceux qui sont proches à ceux qui sont le plus éloignés. Si l'on veut tisser des relations, il faut les enraciner dans la justice de Dieu de laquelle tout l'univers tire une certaine harmonie qui est une paix mesurée.¹¹



Le Psaume 85 que l'on considère comme une prière pour demander la pluie et la prospérité chante que « justice et paix s'embrasseront » (v. 11). Dans ce contexte, paix et justice agissent en partenaires dans une vie pleine de bénédictions. En fait dans la Bible, c'est la notion de paix (*shalom/eirene*) qui occupe la première place en tant qu'ordre originel de la création et effet de la justice : « la paix est à la fois restauration du plan divin de la création et préfiguration et achèvement de la vie à venir »¹². *Shalom* renvoie à plénitude, santé, achèvement ; se souhaiter la paix mutuellement, c'est faire vœu de prospérité afin que les nouveaux besoins physiques et spirituels de l'un et de l'autre soient comblés.

La notion de paix sous-entend des relations fondées sur l'équité, qui n'est pas seulement un don de Dieu, mais qui demande un effort humain, ce qui vaut à l'artisan de paix d'être reconnu et même valorisé (Mt 5 : 9). Les prophètes d'Israël ont affirmé avec force le lien indissoluble qui unit paix et justice. Amos, par exemple, vivait en un temps où le fossé entre riches et pauvres allait en s'accroissant et il ressort nettement de sa contestation qu'une paix et une harmonie apparentes qui ne sont pas fondées sur la paix et la justice, qui ne sont que des contrefaçons et des illusions, s'évanouiront au jour du jugement divin. Amos s'est fait l'avocat de la notion de justice sociale comme commandement premier de Dieu, ce qui lui donnait ainsi la force et le pouvoir de défier l'ordre existant lorsque celui-ci s'exerçait au détriment du pauvre.

Le concept de justice en tant que fondement de l'harmonie n'est pas exactement le même dans la tradition judéo-chrétienne et dans la tradition est-asiatique, bien que l'importance qu'il joue dans l'une et l'autre soit comparable. Dans le premier cas, la justice est incorporée dans la Loi de Dieu en tant que corpus révélé, tandis que dans le second, elle se concrétise dans les relations interpersonnelles qui sont constamment en mouvement selon la justesse rituelle formulée par les sages.¹³ Dans le christianisme, c'est la souveraineté de Dieu qui préserve du risque d'identifier la justice à une simple convention sociale, alors que dans la tradition confucéenne, c'est l'orientation vers l'intérêt commun (*kung*) qui limite l'égoïsme des individus ou des groupes. Ainsi la justice intègre deux notions contradictoires : d'une part une inégalité effective qui est régulée socialement, et d'autre part une égalité humaine de principe. Cette tension englobe l'existence d'un ordre hiérarchique tout en préservant l'existence de chacun, sans privilégier quiconque aux dépens des autres¹⁴. Que l'image de l'harmonie soit fondée sur l'idéal égalitaire de l'ancien Israël ou sur l'intégration hiérarchique chinoise, c'est la notion normative de justice qui régit et



unifie l'existence humaine. Nous allons à présent examiner le second niveau de l'harmonie.

1.2. L'harmonie au niveau social et institutionnel

C'est l'acceptation de l'harmonie la plus courante et nous en avons de nombreux exemples dans la tradition confucéenne ainsi que dans le christianisme. Toutefois, par rapport aux autres religions mondiales, le confucianisme s'est sans doute plus fortement centré sur l'aspect relationnel de la vie humaine. Confucius disait clairement que faire de la politique commençait par établir de justes relations familiales entre parents et enfants et entre frères et sœurs.¹⁵

Sa fameuse définition selon laquelle « gouverner, c'est corriger » (XII : 17) concerne en fait toutes les relations interpersonnelles. Chaque relation implique une responsabilité particulière, mutuelle et réciproque. La capacité à être responsable s'apprend tout d'abord à l'intérieur des familles, c'est pourquoi Confucius préconisait que soient exercées des vertus telles que la piété filiale et l'affection parentale dans les relations de parenté. La vertu de bienveillance apprise en famille ne devait cependant pas être limitée à ce seul cadre, mais étendue au reste du monde par cercles toujours plus larges.

Il est très intéressant de découvrir que Confucius était en fait très préoccupé par la question de l'accumulation des richesses qu'il considérait comme un obstacle majeur à l'harmonie sociale. Dans son dialogue avec Ran Qiu, l'un de ses disciples qui a eu le plus de succès en politique, Confucius déclare ceci :

Ce que j'ai appris, c'est que les chefs d'Etat ou de clan n'ont pas à se soucier de leur infériorité en nombre, mais des inégalités ; qu'ils n'ont pas à s'inquiéter de la pauvreté plus que du mécontentement. L'égalité réduit la pauvreté et la concorde compense l'infériorité du nombre. La paix ainsi instaurée éliminera tout risque de subversion.¹⁶

Dans ce texte, Confucius souligne ce que nous devrions craindre en cas de répartition injuste des biens et de disharmonie, aussi bien dans la famille que dans l'Etat. D'habitude, les gens sont préoccupés par la pauvreté et la gêne mais ne prêtent guère attention au manque d'équité et à l'insatisfaction qui lui est concomitante. Or ce qui permet réellement à la personne humaine d'être satisfaite et de vivre harmonieusement, c'est l'honnêteté et un traitement équitable tant en matières économique que sociale.

Les disciples de Confucius étaient bien conscients que la force de l'harmonie sociale permet à l'humanité de former une communauté et de progresser sur le plan culturel : «Un temps clément est moins important qu'un terrain avantageux et un terrain avantageux est moins important que l'unité des hommes»¹⁷. Les ressources naturelles et climatiques ne peuvent être cultivées pour le bénéfice des gens que si l'harmonie règne entre eux. Selon une parole de la tradition confucéenne, c'est l'être humain qui complète ce à quoi le ciel et la terre ont donné naissance. L'un des chapitres du *Livre des rites* intitulé la «Doctrine du sens», qui devint l'un des textes de base pour le développement du néo-confucianisme, explique la relation entre l'harmonie personnelle et l'harmonie sociale de cette manière :

Lorsque les sentiments de joie, de colère, de tristesse et de bonheur n'affleurent pas, c'est le stade de l'équilibre (*chung*). Lorsque ces sentiments apparaissent au grand jour et sont régulés de manière adéquate, c'est ce qu'on appelle l'harmonie (*ho*). L'équilibre est le fondement du monde ; l'harmonie est la voie par laquelle on atteint un ordre universel¹⁸.

Chung est ce qui est donné, une norme première, tandis que *ho* est un concept social, quelque chose qui est à parachever. Si nous laissons notre cœur être habité par l'unité, nous serons alors en mesure de maintenir l'harmonie dans nos sentiments, nos relations et nos activités sociales. Si les héritiers de la tradition confucéenne attachent autant d'importance aux différents niveaux de l'harmonie, c'est qu'ils ont en vue une société ou un Etat fondé sur la juste rituelle, qui ne laisse qu'un rôle subsidiaire aux lois institutionnelles.

La notion biblique de paix s'applique le plus souvent à une réalité sociale, à une démarche de réconciliation et de plénitude à l'intérieur d'un groupe vivant en paix. Le Psaume 133 reconnaissait les bénédictions abondantes de la vie dans le fait de vivre en communauté de manière harmonieuse : «Voici, oh ! qu'il est agréable, qu'il est doux pour des frères de demeurer ensemble !» (v. 1). St Paul donne des directives plus fermes sur la façon de préserver l'harmonie entre les gens : «Bénissez ceux qui vous persécutent, bénissez et ne maudissez pas. [...] Ne rendez à personne le mal pour le mal. Recherchez ce qui est bien devant tous les hommes. S'il est possible, autant que cela dépend de vous, soyez en paix avec tous les hommes» (Ro 12: 14, 17-18). Ici St Paul ne recommande pas seulement de conserver l'harmonie entre les disciples du Christ (1 Th 5: 13), mais également de préserver l'harmonie avec les persécuteurs en adoptant un comporte-



ment de pardon si caractéristique des chrétiens. La notion chrétienne d'harmonie comporte donc une dialectique entre le lâcher prise et la transformation de la personne par l'expérience du pardon divin.

Ce concept étendu de l'harmonie chrétienne se fonde sur la foi selon laquelle toute l'humanité a connu le même Esprit, formant une nouvelle sorte de famille : « Il y a un seul corps et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés à une seule espérance par votre vocation ; il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en tous. » (Ep 4 : 4-6). La doctrine de la création, d'après laquelle toute chose et tout être humain sont créés par Dieu, est renforcée par le fait que c'est Dieu qui a pris la forme d'un humain et a partagé sa condition dans l'intention de guérir et de transformer des relations jusque-là brisées. Le Royaume de Dieu est le symbole d'un nouveau monde où prévaut une harmonie parfaite qui transcende parenté, race et statut social. Dans la mesure où la grâce de la réconciliation est déjà donnée, le Royaume est advenu, mais dans la mesure où nous sommes toujours en attente du monde parfaitement harmonieux où le léopard se couchera pacifiquement près du chevreau (Es 11 : 6), le Royaume est une image eschatologique qui souligne la dimension de l'accomplissement.

Voici une interprétation chrétienne de l'harmonie sociale proposée par Edward Farley, professeur de théologie à l'Université Vanderbilt :

Le christianisme primitif se comprenait lui-même comme communauté — une *ecclesia* — et seulement dans ces termes-là. Toutefois, comme toute communauté humaine, son existence a été minée par des manquements à cet idéal. Mais le critère au nom duquel ces altérations de l'idéal ont été critiquées, était celui de l'exigence universelle de relations marquées par l'*agapè*, et non pas les critères spécifiques qui définissaient la culture gréco-romaine tels que la laideur et la beauté, l'esclavage et la condition d'homme libre, le fait d'être homme ou femme. Cela ne signifie pas que ces derniers critères fussent absents de la communauté ecclésiale : le « patriarcalisme » et l'ethnocentrisme y étaient fréquents ; mais en même temps, l'*ecclesia* refusait de définir la communion en ces termes-là.¹⁹

Au sein de la tradition confucéenne, la notion sociale d'harmonie s'est concrétisée dans une institution structurée politiquement, avec une hiérarchie bien ordonnée, tandis que la tradition chrétienne a maintenu l'idéal d'une Eglise universelle, d'une communauté du peuple de Dieu

qui se dessine à partir de toutes les cultures et par-delà les frontières politiques. Si, pour la première, l'harmonie est quelque chose de concret et toujours en chantier, pour la seconde elle se conçoit en revanche davantage comme un héritage spirituel et a tendance à rester dans le domaine de l'idéal.

1.3. L'harmonie au niveau cosmique

Le troisième niveau de l'harmonie est le niveau cosmique, c'est-à-dire celui de la relation entre ciel, terre et humanité. Cheng Chung-Yin, l'un des maîtres de la philosophie chinoise de l'Université d'Hawaï, a présenté la compréhension confucéenne de l'harmonie comme « transformation », puisant ses paradigmes dans le *Livre des mutations* :

Grâce à une analyse et une critique du concept de conflit cher à Héraclite et à sa théorie implicite de l'union des contraires, nous pouvons mieux comprendre la philosophie du *I Tching*. Elle devient une source qui permet de formuler une théorie compréhensible de l'harmonie et du conflit dans laquelle l'harmonie est métaphysiquement fondée et fondamentalement éclairée et où le conflit a déjà trouvé sa place propre ainsi qu'une explicitation claire. L'importance capitale de la philosophie *I Tching* tient à ce qu'elle reconnaît le changement et la transformation (*p'ien* et *hua*) comme constitutifs à la fois de sa compréhension interne et du fait que le changement et la transformation préexistent grâce à l'unité plutôt qu'à la désunion des choses²⁰.

L'auteur indique que selon la tradition confucéenne, la réalité est harmonieuse et toute disharmonie (ou conflit) est perçue comme un pur changement parce que le *yin* et le *yang*, deux principes de mouvement majeurs, sont eux-mêmes fondés sur une unité, le *tao*. Il affirme que cette unité n'est pas statique, mais créative en tant qu'elle fournit une « base qui permet de générer et de renforcer l'harmonie comme système d'intégration des différences. »²¹

Lorsqu'on parle de transformation (*hua*), ce sont les taoïstes qui, en premier, introduisirent la vision cosmique et le mouvement perpétuel du *tao*. Le cosmos est façonné par l'union harmonieuse du *yin* et du *yang*²², de la vie et de la mort, du succès et de l'échec ; la bonne santé et la maladie sont relativisées et acceptées comme divers aspects de la transformation, le mouvement du *tao*. Le *tao* est décrit chez Lao Tseu comme le Seigneur de la transformation ou le Grand Potier à la production habile et en qui les humains peuvent totalement faire confiance.



Le *Livre des mutations* réalise la synthèse des pensées taoïste et confucéenne et présente l'harmonie de la triade²³, insistant davantage sur le rôle des humains que sur des questions de morale. C'est à travers l'image concrète du sage qu'est décrite la voie de la participation humaine à l'harmonie cosmique : le sage « harmonise » la triade en perfectionnant sa vertu intérieure ; le cœur du Ciel habite le cœur du sage et de ce fait donne vie à toute chose dans le monde ; en accomplissant la justesse rituelle, le sage incarne la vie de la terre et ce faisant nourrit le monde de compassion ; en atteignant cette compréhension synthétique du monde, le sage accomplit l'œuvre du ciel et de la terre. Dans cet idéal confucéen d'harmonie cosmique, les frontières de la triade ne sont pas effacées et les territoires ne sont pas complètement unifiés. Ciel, terre et humanité sont reliées entre eux et ont une responsabilité particulière comme l'a bien vu Hsun Tseu : « Le ciel a son propre temps par lequel il confère la vie ; la terre a ses richesses par lesquelles elle nourrit tout être vivant ; l'humanité a ses règles politiques par lesquelles elle construit la communauté. » Cette communion est parfaite et harmonieuse sur le plan cosmique. Une partie de la triade ne doit pas essayer de jouer le rôle de l'autre ni s'introduire dans les sphères des autres. Ce n'est qu'en nous appliquant au mieux à exercer nos responsabilités dans les affaires sociales que nous, les humains, pouvons prendre part à l'œuvre de transformation du ciel et de la terre. Nos contemporains qui s'efforcent de promouvoir l'écologie ont beaucoup à apprendre de la vision confucéenne et taoïste de la triade comme harmonie selon laquelle la nature nous comblera à condition de la respecter et de la préserver en tant que telle.



L'image de l'harmonie cosmique dans le christianisme n'est pas aussi forte que dans la tradition confucéenne. Nous en avons quelques visions fragmentaires dans les écrits prophétiques et apocalyptiques. C'est plutôt la rupture de l'harmonie qui a été mise en exergue dès le début de la Bible. Lorsque Adam et Eve ont péché contre Dieu, l'harmonie qui prévalait entre eux en a été affectée et l'harmonie entre le monde naturel et le monde humain en a été altérée. Bien qu'elle fût de très courte durée, l'harmonie originelle que les êtres humains partagent dans la joie avec les autres êtres, la nature et Dieu, scène magnifique du jardin avant la chute décrite en Genèse 2 : 8-24 doit rester gravée dans notre mémoire.

Parmi les prophètes d'Israël, c'est le second Esaïe (chapitres 40-55) qui traduisait le mieux la compréhension mythique de la nature du Proche Orient Ancien. Elle s'exprime dans les images poétiques qu'ils

utilisent pour décrire l'Israël restauré après que le peuple eut enduré le jugement de Dieu et souffert l'exil :

Souviens-toi de ces choses, ô Jacob ! O Israël ! car tu es mon serviteur ; Je t'ai formé, tu es mon serviteur ; Israël, je ne t'oublierai pas. J'efface tes transgressions comme un nuage, Et tes péchés comme une nuée ; Reviens à moi, Car je t'ai racheté. Cieux, réjouissez-vous ! car l'Éternel a agi ; Profondeurs de la terre, retentissez d'allégresse ! Montagnes, éclatez en cris de joie ! Vous aussi, forêts, avec tous vos arbres ! Car l'Éternel a racheté Jacob, Il a manifesté sa gloire en Israël... (Es. 44 : 21-23).

L'harmonie est restaurée entre le peuple d'Israël et Dieu et dans ce nouvel état de racheté, le ciel et la terre et toutes choses se réjouissent. Bref, l'harmonie cosmique est restaurée.

L'Église primitive considère que cette vision prophétique d'une harmonie restaurée se réalise à nouveau dans la proclamation du Royaume de Dieu par Jésus, mais dans une perspective plus large, qui dépasse la distinction fondamentale entre le peuple élu d'Israël et les païens. Aujourd'hui, cette même vision est remise à l'honneur, particulièrement par la théologie féministe :

La théologie féministe défend à la fois une conception de la nature en phase avec une conception de Dieu qui prend au sérieux l'ensemble de la création, et une conception de la création qui considère que l'ordre naturel n'est pas construit sur la hiérarchie et la prédation. La nature, dans cette conception-là, devient précieuse du fait même de son existence qui inclut une interdépendance avec l'humanité qu'elle englobe... L'intelligence humaine et la liberté ne sont pas incompatibles avec la nature, mais elles ne sont que des outils pour la comprendre et en faire usage. Elles se trouvent donc à la fois dans la nature elle-même et dans les exigences éthiques nécessaires aux relations entre les personnes.²⁴



L'état de racheté n'est plus considéré comme le fruit d'une réconciliation exclusive entre un pécheur individuel et Dieu, mais entre ce dernier et l'ensemble de l'humanité. Toute la création est vraiment incluse dans une toile vivante d'interdépendances. La vision chrétienne d'une relation à Dieu, à la terre et à l'humanité, faite d'interdépendances, relève de la même doctrine que la triade confucéenne du ciel, de la terre et de l'humanité. Nous, les êtres humains, sommes dépendants du ciel et de la terre en ce qu'ils nous donnent une force de vie, mais en même temps, notre grande responsabilité est de poursuivre ce projet afin d'atteindre l'harmonie intérieure, avec les autres et avec le monde cosmique.

2. Les apports chrétiens à la pratique confucéenne de l'harmonie

J'ai déjà mentionné qu'en théorie, l'harmonie est un concept tiré du confucianisme et de la tradition asiatique orientale. En cherchant dans la tradition chrétienne une acception de l'harmonie qui soit comparable au schéma confucéen — culture de soi, ordonnancement de la société et transformation du chaos — j'ai jusqu'à présent mis l'accent sur les éléments communs aux deux traditions. La maturité humaine, la juste répartition des biens et du pouvoir et une relation empreinte de responsabilité vis-à-vis de la nature et des humains, semblent constituer des fondements communs à l'harmonie dans les deux traditions. Mais si nous examinons plus attentivement les processus par lesquels l'harmonie est mise en actes, nous relevons immédiatement des différences majeures entre les traditions confucéenne et chrétienne.

Voici ce qu'écrit Robert Neville, enseignant de théologie comparée à l'Université de Boston, qui met essentiellement la philosophie chinoise en regard de la théologie chrétienne :

Peut-être que le contraste le plus saisissant entre le modèle chrétien basé sur l'alliance et le modèle confucéen est le suivant : le chrétien a tendance à voir les rôles sociaux ou les codes sémiotiques comme étant extérieurs à lui-même. Pour lui, le moi ne fait que porter les marques d'un rôle social. Le confucéen, lui, identifie la personne aux codes propres à son rôle plutôt qu'à la fonction de signe de ces codes. Ainsi, d'après le modèle de l'alliance chrétienne, il est concevable de se considérer soi-même ou de considérer l'autre comme un individu distinct de son rôle social et qui s'autodéfinit. Mais d'après le modèle confucéen, la personne ne peut tout simplement pas exister en dehors des codes sociaux en vigueur. Ainsi, pour le confucéen, la plupart de ses perceptions ou de ses actions sont liées aux perceptions ou actions des autres. Une personne existe comme personne en tant qu'elle partage avec d'autres une structure codifiée.²⁵

Neville soutient que les chrétiens ont une identité dépendante de l'alliance et qui est formée de deux strates : l'identité idéale donnée par l'alliance avec Dieu et l'identité matérielle de la vie présente, qui s'inscrit dans des relations sociales contractuelles. Du fait de cette double identité, un individu a la capacité de s'affirmer plus fortement et de remettre en cause un ordre social qu'il perçoit comme contraire à cet idéal. D'un autre côté, un confucéen essaie de développer des codes, c'est-à-dire une justesse rituelle (*li*), assez fine et subtile pour réaliser la perfection et l'excellence de la vie humaine. Neville

déclare même que «le fait d'atteindre à la perfection des codes ou de posséder la justesse est ontologiquement constitutif de l'humain». Il soutient qu'à cause de cette identification complète avec la structure rituelle et codifiée de la société, les confucéens, contrairement à l'idéalisme qui les anime, ont eu du mal à envisager des changements sociaux radicaux, et cela même quand cela s'avérait nécessaire.²⁶

Je pense que la critique de Neville est dans l'ensemble historiquement pertinente, surtout après que Hsun Tzu eut identifié la justesse avec le *tao* que les humains devaient suivre. Cependant lorsque nous revenons aux *Entretiens* eux-mêmes, Confucius différencie soigneusement la justesse rituelle du *tao* de la bienveillance. Tandis que le *tao* a une valeur permanente qui transcende l'espace et le temps, la justesse en tant qu'expression du *tao* de bienveillance peut et doit être adaptée à chaque époque.²⁷ En dépit du fait que les confucéens disposent d'une base qui leur permettrait de dépasser les structures codifiées — preuve en est que la pratique confucéenne a duré 2000 ans — les chrétiens ont sûrement quelque chose à apporter à la société est-asiatique pour lui donner un élan susceptible de faire surgir une notion souple de l'harmonie fondée sur la justice.

Même en ce qui concerne la notion de justice, le concept confucéen a une dimension relationnelle et situationnelle, alors que la compréhension chrétienne de la justice implique de suivre, par des actions concrètes, la volonté de Dieu révélée et concrétisée dans des lois. A cause de cette différence, chaque tradition peut apprendre l'une de l'autre afin de parvenir à une compréhension holistique de la justice. A ce point, je voudrais juste pointer deux domaines dans lesquels l'apport du christianisme pourrait être bénéfique à la société et à la spiritualité est-asiatiques dans leur recherche d'une harmonie authentique: c'est la préoccupation pour les femmes et la famille ainsi que celle pour les pauvres et de l'égalité politique.

• *La préoccupation pour les femmes*

L'oppression idéologique qui est exercée sur les femmes et l'inégalité sociologique de la femme ont eu cours aussi bien dans les traditions confucéenne que chrétienne. La conception chrétienne de la structure familiale est fondée sur les codes du Nouveau Testament qui traitent de l'éthique domestique, plus particulièrement dans la première épître de Pierre dans laquelle on exhorte les femmes à être soumises à leurs maris, comme les esclaves à leurs maîtres. On trouve aussi un code similaire mais plus complet en Col 3:18-4:1 et Ep 5:21-6:9, qui



s'applique à six classes sociales dont les relations sont agencées en binômes : les femmes sont soumises aux maris, les maris aiment leurs femmes ; les enfants obéissent aux parents, les pères ne doivent pas irriter les enfants ; les esclaves obéissent à leurs maîtres, les maîtres doivent traiter les esclaves équitablement.

Les mêmes binômes se retrouvent dans la tradition grecque, notamment chez Aristote. Par ailleurs, des études historiques ont montré que les chrétiens, en tant que communauté religieuse minoritaire étaient forcés de suivre cette éthique domestique gréco-romaine s'ils voulaient éviter des accusations et des tensions sociales.²⁸ En 1 Pierre 3 : 8-12, nous trouvons une exhortation à ne pas rendre le mal pour le mal sous peine de mettre l'harmonie domestique en danger. Dans la première épître de Pierre, l'harmonie recherchée est avant tout domestique : entre mari, femme et esclaves. Mais l'accent est mis sur « l'harmonie » entre mari et femme. Cependant l'harmonie absolue qu'exigeait généralement un maître ou un mari païen était rejetée par les chrétiens nouvellement convertis. En enseignant aux femmes et aux esclaves qu'ils avaient le droit de choisir leur propre Dieu, le christianisme leur a apporté une nouvelle compréhension de ce qu'est une personne. En même temps, le christianisme exhortait à faire le bien, car la bonne conduite est une réponse apologétique aux calomnies dirigées contre les chrétiens. En obéissant à leurs maris, c'est-à-dire en étant des femmes vertueuses telles que le concevait le monde grec, les femmes visées par l'épître de Pierre espéraient conduire leurs maris sur le chemin de la vertu et sur celui qui mène à Dieu. « Le but du comportement des femmes tel qu'il est défini en 1 Pierre 3 : 1 est missionnaire : l'auteur de la première épître de Pierre espérait que la conduite des femmes convertirait leurs maris ».²⁹

En exhortant les femmes à être soumises à leurs maris, le code domestique du Nouveau Testament faisait apparemment perdurer l'inégalité sociale de la femme. Toutefois une approche critique restait possible, car on peut trouver au cœur de l'enseignement chrétien une conception des relations humaines caractérisée par l'égalité et la réciprocité. Je pense que l'on peut dresser le même constat pour le confucianisme, car il a considéré l'idéal du sage comme le but que peuvent atteindre à la fois hommes et femmes, indépendamment de leurs différences sociales, intellectuelles et émotionnelles. A certaines époques, cet appel universel à la sagesse a été pris au sérieux par diverses catégories sociales, tandis qu'à d'autres moments cet idéal a été principalement le fait de ceux qui gouvernaient et surtout des savants.

Les méthodes d'enseignement confucéen et la culture de la vertu impliquent un effet égalitariste radical et c'est la raison pour laquelle je crois que la tradition confucéenne peut profiter de l'expérience de la théologie chrétienne féministe.

L'apport de la théologie féministe [...], c'est une analyse de ce que l'on juge comme des modèles oppressifs de relation et des idéologies qui les entretiennent. Ces modèles d'oppression ne se réduisent pas seulement aux relations entre hommes et femmes, mais se retrouvent dans chaque relation humaine où le modèle est celui d'une domination et d'un assujettissement fondé sur le sexe, la race, la classe ou sur tout autre aspect de la personne utilisé pour lui dénier sa pleine humanité.³⁰

Le meilleur moyen de déverrouiller le code domestique confucéen, qui est inéquitable, est premièrement de distinguer et de séparer le code de réciprocité dit « des cinq relations » de celui des « trois liens » qui lui, est unilatéral. L'idée des cinq relations est le développement naturel du fameux principe socio-éthique introduit par Confucius : « Que le gouverneur soit gouverneur ; le sujet, un sujet, le père, un père ; le fils, un fils »³¹. Cependant les trois liens du Tung Chungshu ont altéré la réciprocité fondamentale et considéré la femme, le fils et le sujet comme le *yin*, qui est inférieur, et doit toujours être assujéti : « le gouverneur est la norme (*kung*, littéralement la corde principale d'un filet) pour le sujet, le père est la norme pour le fils, et le mari est la norme pour la femme ».³² A première vue, les relations de soumission du code confucéen des trois liens semblent similaires aux codes domestiques du Nouveau Testament. Mais, tandis que ce dernier est engagé dans une stratégie de prévention du scandale social et de conversion du mari païen, le premier a servi de colonne vertébrale aux sociétés de classe de l'Asie orientale. Du fait de son caractère unilatéral et de l'oppression que ce code a exercée sur ses partenaires inférieurs, il est impératif de rejeter complètement le modèle des trois liens. Comme ce n'est qu'un développement historique tardif destiné à servir les intérêts de l'ethos impérial pendant la période centralisatrice des *Han*, la tradition confucéenne ne perd rien de crucial en éliminant la notion déséquilibrée des trois liens qui, plus que tout, nuit à l'harmonie entre les personnes.

Abordons à présent le défi qui nous est lancé, à savoir interpréter l'image des cinq relations (affection entre père et fils, justice entre gouvernant et sujet, distinction entre mari et femme, préséance de l'ancien sur le jeune et fidélité entre amis) de façon à en faire un bon

usage. Je m'intéresserai uniquement à la construction qu'on peut faire de l'image de la « distinction entre mari et femme » présente dans Les Cinq Relations de Mencius.³³ Dans une société traditionnelle, on concevait cette distinction comme la différenciation entre le rôle des hommes, assignés aux affaires publiques et le rôle des femmes, occupées aux affaires domestiques. Les féministes se sont aperçues que ce type de division des rôles sociaux en sphère publique et domestique avait été la première cause de la perpétuation du modèle cyclique d'inégalité entre les hommes et les femmes. Susan Moller Okin développe ce sujet en quatre points :

1. • Le **pouvoir** est d'une importance capitale dans la vie de la famille.
2. • La sphère domestique elle-même est créée par des décisions **politiques**.
3. • La famille est indéniablement politique, car elle est le lieu où nous devenons **masculins** ou **féminins**.
4. • La **division** du travail à l'intérieur de la famille qui est construite sur l'opposition masculin/féminin érige des obstacles, à la fois pratiques et psychologiques, à l'encontre des femmes dans toutes les autres sphères de la vie.³⁴

Pour restaurer l'égalité des femmes, elle en appelle à une minimalisation de la différenciation sociale entre les sexes. Devons-nous pour autant alors rejeter l'image confucéenne de la distinction entre mari et femme ?

Bien qu'elle soit désespérément inhumaine, je préfère sauvegarder l'image traditionnelle — qui a eu un tel pouvoir d'unification et un tel effet en profondeur sur notre personnalité — mais en enlevant une à une les strates historiques qui ont limité l'activité et le développement du talent féminin. La notion de distinction (*pieh*) dans le confucianisme est liée de très près à la justesse rituelle qui régule et maintient une relation droite et harmonieuse. Même si la relation entre les parents et les enfants est caractérisée par l'affection et la proximité, Confucius ne montrait aucune partialité et maintenait au contraire une certaine distance avec son fils³⁵ en lui enseignant exactement les mêmes choses qu'aux autres disciples. La justesse présuppose du respect pour l'autre et rend ainsi une relation durable plus sûre. Confucius louait un ministre de l'Etat du Chi, Yan Ping-Zhong, qui maintenait toujours la même révérence envers ses amis, même s'il les connaissait de très longue date.³⁶

Le respect fondamental ou la révérence envers une autre personne n'exclut pas d'être familier ou de se sentir à l'aise avec elle. Au contraire, le respect est un préalable indispensable, un élan, une impulsion pour une compréhension pleine de richesse et un amour persévérant qui rend la relation plus profonde. Une fois que le respect fondamental et la confiance ont été solidement établis entre deux personnes — ici entre le mari et la femme — leurs différences, mais aussi leurs points communs, seront reconnus et ils pourront envisager le fonctionnement concret du foyer de manière souple, suivant les besoins de changements pouvant survenir tout au long de leurs vies. Si l'on veut parvenir à une atmosphère de liberté au niveau domestique, il faut évidemment que cette construction soit soutenue à la fois par la conscience sociale collective et par le système légal et institutionnel. Si un foyer et une société peuvent reconnaître la validité et la valeur de la distinction entre hommes et femmes, sans pour autant exploiter cette différence ou se sentir menacée par elle, alors on peut dire qu'on est parvenu à une vraie harmonie entre les sexes et dans la vie familiale.

• *Le défi de la pauvreté*

Comme le traitement inégal des femmes, le défi de la pauvreté reste un problème qui jusqu'ici n'a été résolu ni par la tradition confucéenne, ni par la tradition chrétienne. Les deux poursuivent l'idéal d'une société où la répartition des biens assure la stabilité sociale et la paix. Il me semble cependant que la tradition chrétienne a développé une préoccupation plus grande pour les pauvres, car elle a toujours relié le pauvre à Dieu. De la Genèse à l'Exode et aux Prophètes, Dieu est perçu comme celui qui entend les pleurs du pauvre et fait jaillir la délivrance divine : « Les malheureux et les indigents cherchent de l'eau, et il n'y en a point ; Leur langue est desséchée par la soif. Moi, l'Éternel, je les exaucerai ; Moi, le Dieu d'Israël, je ne les abandonnerai pas » (Es 41 : 17). Les pauvres (*anawim*) et les nécessiteux (*ebyonim*) sont devenus des termes techniques dans l'Israël post-exilique renvoyant non seulement à l'indigence économique, mais aussi à la confiance pieuse de celui qui garde l'alliance.

Dans la même veine, l'enseignement de Jésus est compris dans le Nouveau Testament comme Bonne Nouvelle pour les pauvres. Lorsque Jean Baptiste envoie ses disciples pour vérifier si Jésus est bien le messie qui doit venir, Jésus ne répond ni par oui ni par non, mais par ses actions : « Et il leur répondit : Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts



ressuscitent, la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres» (Lc 7 : 22). La première béatitude annoncée par Jésus est : « Heureux êtes-vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » (Lc 6 : 20). Comme nous pouvons le constater, Jésus n'a pas voulu séparer sa mission et les pauvres, et cet idéal a perduré grâce à ses successeurs à travers les siècles. C'est en ce sens que le pauvre devient le pivot de l'enseignement, du ministère et de la vision du Royaume de Dieu.

Cette préoccupation première en faveur des pauvres est intrinsèquement liée à l'égalité politique recommandée à l'intérieur de la communauté transformée qu'est le peuple de Dieu. Dans le Nouveau Testament, même si les valeurs familiales sont dotées d'une valeur relative, de nouvelles priorités et de nouvelles formes de solidarité ont été établies par la venue du Royaume : « Cette nouvelle communauté de l'alliance est comprise comme la famille eschatologique de Jésus, constituée non pas sur la base d'un héritage et des liens du sang, mais sur celle d'une obéissance active à la volonté de Dieu ». ³⁷ A cause de ce premier engagement vis-à-vis du Royaume, les valeurs humaines habituelles telles que la famille, la piété filiale, la loyauté, la richesse, une longue vie etc... ont été d'emblée rejetées. Ce n'est qu'après que toutes ces loyautés aient été relativisées qu'elles ont pu être intégrées, sur un mode nouveau, dans le système de valeurs. Le confucianisme connaît aussi ce genre de dialectique, mais l'intensité évidente de cette tension est bien plus grande dans le christianisme.

La théologie de la libération et, de nos jours, la théologie coréenne du Minjung tente de se focaliser prioritairement sur l'option pour les pauvres en identifiant les pauvres avec Jésus et analyse la cause structurelle de la pauvreté à la fois économique et politique. De même que la théologie du Minjung a stimulé la montée du bouddhisme Minjung dans le milieu politique coréen des années 1980, le christianisme a pu être le fer de lance des mouvements sociaux. D'un autre côté, la théologie du Minjung a beaucoup à apprendre de la tradition confucéenne afin de dépasser sa perspective dualiste intrinsèque et de penser une mise en œuvre de la libération humaine de manière holistique. Ce dont il s'agit aujourd'hui, ce n'est pas seulement de pauvreté matérielle, mais de pauvreté en matière de culture, de valeurs et aussi d'identité. Sur ce terrain-là, les Eglises chrétiennes d'Asie de l'Est ont quelque chose à apprendre de la vision confucéenne de l'harmonie sociale tout en contestant certaines de ses pratiques historiques.



3. L'image chrétienne de l'harmonie

L'image du Royaume de Dieu — ou des Cieux — se situe au cœur du message du Jésus historique, mais comme son vocabulaire provient du milieu des monarchies orientales, certains disent qu'il y a nécessité de procéder à une ré-interprétation. Historiquement, le Royaume a été envisagé de manière diverse comme le futur Etat du ressuscité, l'Eglise, l'état de l'extase mystique, la société en cours de rachat progressif, la transformation future du monde, etc...³⁸ Quoi qu'il en soit, toutes ces interprétations n'épuisent pas la pleine signification du Royaume de Dieu qui reste un symbole toujours ouvert à des interprétations possibles. Et, à partir de la compréhension confucéenne de l'harmonie, je voudrais tenter de proposer une autre construction herméneutique. Je pense que cette tentative en vaut la peine, car sur la conception de l'harmonie, comme nous l'avons vu, il y a des points communs fondamentaux entre les deux traditions, comme il y a des différences sensibles à partir desquelles les deux parties peuvent s'enrichir l'une l'autre. Mais en même temps je voudrais attirer l'attention sur le fait que — même si l'on peut toujours apprendre l'un de l'autre — l'image chrétienne de l'harmonie garde ses caractéristiques chrétiennes et l'image confucéenne maintiendra son caractère confucéen.

De même que j'ai exposé le thème de l'harmonie comme modèle qui intègre le changement et donne à ses composantes une importance égale et équilibrée, j'en viens maintenant à analyser comment, dans les Evangiles, Jésus a établi une harmonie avec les autres humains, le monde naturel et Dieu.

• Contrairement à l'attitude missionnaire **impérialiste** tardive de l'Eglise, Jésus n'a jamais forcé personne à le recevoir, lui ou son enseignement, voire même son pardon. Son attitude envers des pécheurs — au sens social — montre très clairement son approche harmonieuse et respectueuse des autres. Il a attendu que le collecteur d'impôt Zachée fasse le premier pas en grimpant sur l'arbre pour le voir passer ; il a permis à la femme de Magdala, de mauvaise réputation, d'essuyer ses pieds et l'a défendue devant un pharisien imbu de sa droiture, et qui la méprisait. Par des contacts interpersonnels simples, comme manger ensemble ou réagir positivement à certains gestes, Jésus a guéri ceux qui étaient socialement brisés et aliénés. Il convient d'observer que Jésus manifeste un respect certain et, de cette façon, protège la liberté de l'autre. Du fait de cette révérence, la conversion est une expérience qui restaure et intègre la personne concernée et par là sauvegarde une relation harmonieuse. Si j'utilisais le vocabulaire



néo-confucéen, je dirais que Jésus pratiquait la révérence à la fois dans son attitude et dans ses gestes, ce qui permet à une personne d'écouter vraiment ce que l'autre recherche.

Jésus gardait la même attitude révérencieuse envers les personnes justes telles que Nicodème, le savant respecté qui a pris l'initiative d'une visite avec certaines réticences, ou les femmes bienveillantes qui subvenaient à sa subsistance dans ses déplacements missionnaires ou encore Marthe et Marie dans leur accueillante demeure. Il revenait à chacun de rechercher ce pour quoi il était fait et Jésus respectait sa vocation, préservant par là l'harmonie interpersonnelle. Le Royaume de Dieu était incarné dans cette communauté harmonieuse centrée autour de Jésus tout en incluant tout le monde à tout moment. L'interprétation très large que Gordon Kaufman fait du titre de Christ s'applique encore mieux à la notion de Royaume :

Dire que Dieu est incarné en Christ, ce n'est donc pas simplement et directement dire que Dieu est incarné en Jésus, mais que Dieu est incarné dans cette réalité humaine plus vaste et plus complexe qu'est la nouvelle communauté chrétienne qui englobe et dépasse l'homme Jésus et qui se caractérise par son esprit d'amour et de liberté, de partage et de pardon mutuels. C'est dans ce nouvel ordre de relations interpersonnelles qu'il faut chercher l'incarnation de Dieu.³⁹

Kaufman conclut en disant que ce nouvel ordre communautaire fournit le paradigme déterminant de la « communauté réconciliatrice », qui pose des exigences élevées à ses membres. En d'autres termes et comme elles le proclament, les Eglises chrétiennes ont la responsabilité de vivifier l'idéal social du Royaume de Dieu. Plus les chrétiens et leurs communautés gardent une attitude révérencieuse envers les autres, plus ils seront à même de contribuer à la formation de sociétés harmonieuses en Asie de l'Est.

L'attitude de Jésus envers les Pharisiens et les païens est intéressante et plus complexe. Sa critique parfois très dure de l'hypocrisie de la classe sacerdotale et savante de son temps consistait à lever le voile de l'apparence pour en arriver à l'essentiel. C'est une autre manière de respecter la vérité et de faire advenir les gens à leur propre vérité. L'harmonie ne peut pas fonctionner si, dans les relations humaines, on ne parvient pas à la justice/droiture. C'est dans ses rencontres avec les Pharisiens que la préoccupation de Jésus pour la justice en tant que fondement de l'harmonie est la plus vive. Son attitude envers les païens tels que la femme samaritaine (Jn 4:23), la femme syro-phénicienne qui demandait que l'on guérisse sa fille (Mt 7:26) et les Grecs

qui

l'approchèrent presque à la fin de son ministère (Jn 12:21), témoigne d'un mélange de réserve — à cause de l'attente du bon moment décrété par Dieu — d'ouverture compassionnelle et de surprise devant l'étendue de sa mission. Si nous utilisons un terme technique confucéen, je dirais que c'est une sorte de «voie du temps», un esprit capable de discerner et de peser le contexte global de la vie de quelqu'un, y compris ses relations humaines, ses responsabilités et le mandat que Dieu lui assigne. Jésus a remarquablement fait place à l'étonnement dans sa vie. Il s'est émerveillé devant la révélation même du mystère divin: «Pour ce qui est du jour ou de l'heure, personne ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul» (Mc 13:32).

• Jésus cultivait une relation harmonieuse avec le **monde naturel**. Il aimait et voyait la gloire de Dieu dans les lys des champs, la providence bienveillante de Dieu dans les oiseaux du ciel et la valeur d'une attente patiente de la croissance du grain avant le temps de la moisson. Dans ses paraboles du Royaume de Dieu il utilisait avec liberté et sensibilité les images du grain de moutarde, du levain, du filet, d'une perle de grand prix. Certains exégètes prétendent que Jésus a utilisé des métaphores aisément compréhensibles aussi bien par des femmes que par des hommes, de sorte que tous deux puissent comprendre la signification de ces récits. Dans la vision de Jésus du Royaume de Dieu, il n'y a ni altération ni exploitation de la nature par les êtres humains; la tâche du monde naturel comme de l'humain est de manifester la gloire de Dieu. En s'inspirant pour la plupart de ses paraboles d'images tirées du monde naturel est plus en accord avec son créateur que l'humanité avec son hypocrisie. Mais c'est à nous les humains qu'il convient de veiller à la venue du Royaume (Mt 25:1) et de mobiliser notre énergie et notre discernement (Mt 25:14) pour que vienne demeurer le Royaume au sein de notre communauté (Lc 17:21). De cette image du Royaume de Dieu, il émane pratiquement le même parfum que celui de l'harmonie cosmique confucéenne du ciel, de la terre et de l'humanité.

• Le Royaume de Dieu ne s'incarne pas seulement dans la relation de Jésus avec les autres et avec le monde naturel, mais de manière accomplie dans sa **relation à Dieu**. Si j'applique la perspective confucéenne du mandat divin à la compréhension que Jésus avait de sa relation à Dieu, nous pouvons percevoir à la fois des aspects actifs et passifs de ce mandat. Par son action Jésus a montré qu'il a le sens aigu

PN
25

de sa mission en tant qu'envoyé de Dieu : « Jésus leur dit donc : Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez ce que je suis, et que je ne fais rien de moi-même, mais que je parle selon ce que le Père m'a enseigné (Jn 8 : 26). Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi (Jn 6 : 57) ». A partir du sens donné à cette mission, la norme de sa vie est de faire la volonté de Dieu (Mt 11 : 27). Pour Jésus l'œuvre humaine n'a de valeur que si elle provient de ce que Dieu maintient le cosmos toujours en création : « Mon Père agit jusqu'à présent ; moi aussi, j'agis » (Jn 5 : 17). Mais cette relation intime entre Jésus et le Père contient aussi l'aspect passif d'une destinée inévitable. Au jardin de Gethsémani, voici comment priait Jésus : « Puis, ayant fait quelques pas en avant, il se jeta sur sa face, et pria ainsi : Mon Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux (Mt 26 : 39). Et cette acceptation passive est encore mieux décrite dans l'Évangile de Jean : « Le Père est plus grand que moi » (Jn 14 : 28), « L'heure est venue » (17 : 1). La relation de Jésus à Dieu — qui est à la fois active et passive — englobe ses disciples, toute la communauté, et pour finir l'humanité entière. « Mon père » devient « votre Père » (Jn 20 : 17) et quiconque fait la volonté du Père rejoint solidairement la nouvelle communauté (Mt 12 : 50).

Le Royaume de Dieu est l'achèvement de l'harmonie entre Dieu et toute la création, y compris l'humanité. Il y a « harmonie » et non « identité » ou « absorption » comme dans la tradition indienne. Dans cette optique, le confucianisme et la pensée est-asiatique, grâce à leur conception de l'harmonie de la triade, sont très proches de la vision chrétienne de l'accomplissement. La finalité que recherchent les chrétiens est une communauté aimante dans l'harmonie parfaite qui est appelée béatitude. Les pauvres, les humbles, ceux qui ont faim de justice et travaillent pour la paix vont hériter du Royaume. Jésus a enseigné à ses disciples de rechercher le Royaume de Dieu en premier (Mt 6 : 33). Chaque fois que les chrétiens prient Dieu en disant : « Que ton Règne vienne » (Mt 6 : 10), ils ont en vue une la communauté de l'harmonie juste et intégrée, qui est aussi l'image est-asiatique du Royaume de Dieu.

Traduit par Gilles VIDAL et une équipe de la rédaction

Sœur Sung-Hae KIM est professeur de théologie à l'Université jésuite Sogang de Séoul (Corée du Sud).

Notes

- ¹ Lorsque je me suis préparée pour cette communication, j'ai essayé de trouver des travaux antérieurs sur la compréhension chrétienne de l'harmonie. J'ai tout d'abord cherché dans le dictionnaire *The Anchor Bible Dictionary* récemment publié en 1992, mais à mon grand étonnement, il n'y avait aucune entrée intitulée «harmonie». Même en continuant de chercher à «harmonie» dans quatre ou cinq autres dictionnaires encyclopédiques de la Bible, la seule référence que j'ai pu trouver fut une petite entrée appelée «harmonie des Evangiles» qui explique l'interrelation des trois synoptiques ou des quatre Evangiles. Je commençais à penser que l'«harmonie» n'était pas un thème important dans les Ecritures chrétiennes. La *New Topical Concordance* (Lutterworth, 1974) cite quatre versets de la Bible (Ps 133 : 1 ; Am 3 : 3, Ro 12 : 18 ; Ep 4 : 3) dans lesquels l'harmonie est liée à la bénédiction, où l'on parle de sa condition et de ce qu'elle est souhaitable. D'autres concordances de la Bible offrent tout au plus huit ou neuf occurrences où l'idée de l'harmonie apparaît et nous demande de nous référer à ses synonymes comme «accord», «compatibilité», «concorde» et «paix» parmi lesquels ce dernier est probablement d'après son importance le plus comparable à l'harmonie. Ensuite j'ai poursuivi mes recherches dans différents dictionnaires théologiques. Le *Sacramentum Mundi : an Encyclopedia of Theology* (1968, 6 vol.) n'a aucune entrée pour «harmonie», pas plus que la *New Catholic Encyclopedia* (1967, 14 vol.) ni la *Modern Catholic Encyclopedia* de 1994. Le plus intéressant se trouve dans l'édition de 1910 de la *Catholic Encyclopedia* qui traite de «l'harmonie» (*harmonia* en grec et en latin) comme d'une alliance de sons : «plusieurs tons de tonalité différente résonnant en chœur», et qui donne une brève histoire de la façon dont l'harmonie a été utilisée dans la musique d'Eglise (pp. 139-140). Ce traitement de la notion d'harmonie uniquement en tant que concept musical est répété dans la 13^e édition (1926) et la 14^e édition (1929-73) de l'*Encyclopedia Britannica*, tandis que la *New Encyclopedia Britannica* (1993) ne reprend pas cette entrée. L'*Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan, 1967, 8 vol.) ne fait aucune mention de l'harmonie.
- ² Par commodité, nous choisissons de traduire l'adjectif *East Asian* par est-asiatique. Note du traducteur.
- ³ *Mencius* traduit par D.C. Lau, Penguin Books, 1970, 5B : I ; 6A : 8.
- ⁴ LAO TSEU, *Chinese Classics Tao Te Ching*, traduit par D.C. Lau, Hong Kong : The Chinese University Press, 1982, § 18 et 55.
- ⁵ *I Ching*, § 52 et 60. Le *I Ching* est un recueil d'oracles de la Chine ancienne (*Encyclopedia Universalis*). Note du traducteur
- ⁶ *The Analects of Confucius*, traduits par Arthur Waley, George Allen & Unwin, 1938 ; traduit par D.C. Lau, Penguin Books, 1979. En français on pourra se reporter à CONFUCIUS, *Entretiens avec ses disciples*, Paris : GF- Flammarion, 1994.
- ⁷ *Entretiens*, I, 12 dans la traduction citée ci-dessus mais nous préférons le terme de «justesse rituelle» à celui d'aisance qui y est proposé.
- ⁸ *Entretiens*, XIII, 23.
- ⁹ *Les printemps et les automnes* sont des annales de la principauté de Lu couvrant les années 722-781 avant J.C. (*Encyclopedia Universalis*). Note du traducteur.
- ¹⁰ *Entretiens*, XIX, 25.
- ¹¹ Thomas d'Aquin, «Commentaire sur les noms divins» § 336 in *In Librum Dionysii De divinis nominibus exposition*, éd. par C. Pera, Turin : Marietti, 1950.
- ¹² *The Anchor Bible Dictionary*, v. 2-7
- ¹³ Nous rendons par «justesse rituelle» l'expression anglaise «ritual propriety» qui renvoie à la notion de rectitude et de bienséance.
- ¹⁴ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, State University of New York Press, 1993, p. 115.
- ¹⁵ *Entretiens*, II, 21.
- ¹⁶ *Entretiens*, XVI, 1 dans la traduction citée ci-dessus.
- ¹⁷ *Mencius. op. cit.*, 2B : 1.



- ¹⁸ Section I.
- ¹⁹ Edward Farley, *Good and Evil: Interpreting a Human condition*, Fortress Press, 1990, pp. 246-247.
- ²⁰ Cheng Chung-Yin, « On harmony as transformation: Paradigms from the I Ching », *Journal of Chinese Philosophy* 16, n° 2, juin 1989, p. 148.
- ²¹ *ibid.*, p. 140.
- ²² LAO TSEU, *op. cit.*, p. 42.
- ²³ Ici Ciel, terre et humanité. Note du traducteur.
- ²⁴ M. A. Farley, « Feminist theology and bioethics », *Feminist Theological Ethics*, p 201.
- ²⁵ Robert Cummings Neville, *Behind the masks of God: an essay toward comparative Theology*, State University of New York Press, 1991, p. 136.
- ²⁶ *ibid.*, pp.135 et 140-141
- ²⁷ *Entretiens*, II: 23; IX: 3
- ²⁸ David L. Balch, *Let Wives be submissive the Domestic code in 1 Peter*, Society of biblical Literature, Monograph Series, Scholars Press, 1981, p. 63.
- ²⁹ *ibid.*, p. 105.
- ³⁰ Farley, *op. cit.*, p. 196.
- ³¹ *Entretiens* XII: 11.
- ³² *Ch'un-ch'iu Fan-lu* 52
- ³³ *Mencius*, *op. cit.*, 3 A: 4
- ³⁴ Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1989, p. 111.
- ³⁵ *Entretiens*, XVI: 13.
- ³⁶ *Entretiens*, V: 17.
- ³⁷ Stephen C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, Society for New Testament Studies, Monograph Series 80, Cambridge University Press, 1994, pp. 122-123.
- ³⁸ *The Anchor Bible Dictionary*, 1992.
- ³⁹ Gordon Kaufman, *In Face of Mystery: a constructive theology*, Harvard University Press, p. 383.

Face à la violence affirmer la « non-violence »

Hervé OTT

Les articles parus dans le numéro 42 de la revue envisageaient quelques-unes des causes de la violence. A la suite de cette réflexion, l'objet du premier article du présent numéro n'est pas d'apporter une réponse théologique au problème de la violence, mais par l'accent qu'il met sur l'harmonie à laquelle devrait tendre le Royaume, il n'en propose pas moins une sorte de contre-modèle

Dans un troisième temps, nous publions deux rapports d'expériences d'intervention qui devaient contribuer à la paix. Les contextes et les manières d'intervenir dans ces deux situations sont très diverses, mais chacune sont sous-tendues par une attitude non violente, qu'elle soit explicite ou non.

Avant de parler de « non-violence », il importe de préciser ce que nous entendons par violence. On a souvent tendance à confondre « violence », « agressivité », « force », etc. L'agressivité, ou « combativité » est une énergie de la vie qui sert à la protection de l'espèce. Seule l'espèce humaine connaît une « combativité » qui dégénère en meurtre des congénères. Là où l'instinct a perdu de son pouvoir, l'humanité a produit des lois, comme celles fondamentales de la prohibition du meurtre et de l'inceste. La force, au sens physique du terme, n'est pas « violente ». C'est l'abus de la force qui devient violent.

Quand on parle de violence, il faut aussi en préciser la forme. Johan Galtung, le chercheur norvégien sur la paix et les conflits, distingue trois grands ensembles : la violence personnelle et interpersonnelle (directe), la violence structurelle (impersonnelle, on parle alors de processus) et la violence culturelle (celle des représentations). Paul Ricoeur dit que la violence c'est « tout ce qui fait faire une expérience de mort, réelle ou symbolique ».

1. La violence directe

Il s'agit de la violence qu'on se fait à soi (dévalorisation, culpabilisation) et aux autres (jugements, insultes, coups, meurtre et au-delà, torture). On la ressent immédiatement, elle provoque des mécanismes de



défense, souvent violents à leur tour. Les coups arrivent quand on est à bout d'arguments. Mais les arguments ne sont en général que la traduction rationnelle des émotions refoulées. Si je dis à un enfant «tu es bête», (jugement de personne), en fait je réagis à une bêtise qu'il vient de faire (jugement de comportement), mais si je le juge, si je le condamne, c'est que je suis moi-même touché, que je suis moi-même «embêté». Ne condamnez pas les autres, car c'est vous-mêmes que vous condamnez, dit l'Évangile. La violence est toujours le résultat d'un non-dit, ici en l'occurrence, mon émotion. Celle-ci peut se traduire sous forme de peur qui est la manifestation d'un besoin fondamental frustré: au besoin d'amour frustré correspond la peur de l'abandon, au besoin de reconnaissance correspond la peur du rejet, au besoin de sécurité, la peur de l'agression etc. Les peurs ne sont pas raisonnables, par définition. Il faut pouvoir les exprimer dans un climat de confiance et d'écoute caractérisé par le non-jugement (ce qui peut se faire en thérapie, en confession, etc.).

— La communication non-violente

Marshall Rosenberg a développé une technique de «communication non-violente» qui est composée de quatre étapes: décrire objectivement l'événement (quand tu arrives une demi-heure après l'heure fixée), l'émotion qu'elle provoque («j'ai eu peur qu'il te soit arrivé un accident», ou «je me suis senti non reconnu»), préciser le besoin auquel renvoie cette peur («ça bouscule mon besoin de sécurité», ou «ça réveille mon besoin de reconnaissance») et formuler une demande précise et limitée («la prochaine fois je te demande de me prévenir par téléphone», par exemple).

C'est dans ce domaine que les actions de médiation sont les plus efficaces, car l'intervention d'un tiers permet de recadrer la parole et l'écoute, de recréer un climat de confiance pour aboutir à une décision qui appartienne aux protagonistes.

La non-violence évangélique puise ses racines dans les dits et attitudes de Jésus: tendre l'autre joue quand on est frappé sur la droite, donner sa tunique si on veut nous prendre notre manteau par abus de pouvoir, aimer ses ennemis... et plus fondamentalement son attitude devant la croix, sans recourir à la violence.

2. La violence structurelle

Elle se manifeste de façon cachée dans toutes les structures, depuis les groupes jusqu'aux relations internationales entre Etats et peuples. On parle alors de « processus », car on ne peut pas dire qui est directement responsable : tout le monde participe, de fait, au processus. Elle se manifeste en conflits de pouvoir entre des personnes : quand des personnes dans un groupe prennent des décisions qui concernent les autres, sans négociation préalable sur ce pouvoir (on parle alors de « fonction »), on dit qu'elles jouent « un rôle » : leader, clown, etc. Chacun de ces rôles traduit un besoin du groupe qui n'est pas assumé collectivement.

Une autre manifestation de la violence structurelle se traduit sous forme d'exclusion dont la plus connue est celle du « bouc émissaire » (les pauvres, les immigrés, les femmes, les noirs, les juifs, etc.). René Girard a montré comment dans l'histoire de l'humanité la ritualisation de la violence, à travers les sacrifices, a permis de contrôler les emballements violents¹. Mais cela s'est toujours fait au prix d'une certaine violence, dont l'Etat a acquis le monopole légitime. Tout travail sur ce type de violence consiste donc à expliciter le plus possible les responsabilités de chaque membre d'un groupe, de faire des choix conscients, de prendre des décisions qui s'approchent le plus possible du consensus (à ne pas confondre avec l'unanimité : dans le consensus, il n'y a pas forcément accord de tous, mais il n'y a plus d'opposition de fond) et de manifester une solidarité concrète avec les « victimes ». On trouvera par exemple dans Jean 8 : 1-11 une démonstration magistrale de cette forme de solidarité.²

En ce qui concerne les conflits sociaux ou les situations de résistance à l'occupation d'une puissance étrangère, l'action non-violente consistera non seulement à ne pas répondre à la provocation, mais à engager une résistance par des actions de désobéissance civile, de transgression publique des lois injustes et de « programme constructif ». C'est dans ce domaine que les grandes résistances « non-violentes » de Gandhi, M.L. King, les paysans du Larzac, Solidarnosc, Rugova etc. ont apporté les preuves de son efficacité.

3. La violence culturelle

Elle provient des représentations qu'une culture se donne de la violence : chaque culture dit quelque chose de la violence, comme violence juste ou illégitime. Dans la culture judéo-chrétienne, on conçoit



que la violence ne soit pas juste. Mais on lui redonne une forme de légitimité en parlant de « légitime défense » ou de guerre juste qui n'est rien d'autre, dans sa version juridique, que la loi du talion : ne pas rendre à l'autre, en cas de menace pour la vie, plus que ce qu'il nous a fait.

La culture, c'est aussi une représentation des conflits : on ne retient que ce qui nous fait souffrir dans les conflits, pas ce qui nous a permis de grandir, de changer ; on ne capitalise pas ce qu'on a su faire pour une sortie honorable ; on n'en retient que les échecs qui servent *in fine* à justifier la violence.

La violence culturelle, c'est aussi celle qui justifie la domination des hommes sur les femmes, des Blancs sur les Noirs, des riches sur les pauvres, etc. Elle est encore moins visible que les deux autres formes évoquées précédemment, car elle structure notre vision même du monde. C'est précisément face à cette violence-là que l'Évangile nous invite aussi à changer de regard, de perspective. Le « Royaume de Dieu » est l'image qui décrit très bien cette nouvelle perspective.

René Girard nous a aussi magistralement alerté sur le fait que le *diabolos* dans l'Évangile, ce qui divise, c'est la concurrence, c'est la rivalité mimétique pour les mêmes biens. C'est le désir de toute puissance, d'immortalité, tout ce qui nous invite à prendre la place de Dieu.³

D'une façon générale, je dirais que la justification de la violence, voire au nom de Dieu, est pire que la violence elle-même. On en voit trop les conséquences dans l'intégrisme religieux.

4. La non-violence

Gandhi avait forgé l'expression « étreinte indéfectible de la vérité » (*satyagraha*). Les Latino-américains parlent de « fermeté permanente » (*afirmeza* permanente). Les Philippins cherchent à « rendre dignité » (*akkapka*). Il s'agit donc d'une attitude juste et d'une action pour la justice et aussi d'une affirmation de soi, de ses devoirs et de ses droits, pour la résolution positive des conflits. C'est reconnaître que la violence est toujours une impasse et que la recherche d'alternatives est une nécessité. C'est enfin un renoncement à la préparation de toute violence individuelle et collective, un engagement à dire « non » à la violence.

5. Quelques principes de base de l'attitude et de l'actions non-violentes

— La cohérence entre fins et moyens

«La fin est dans les moyens comme l'arbre dans la graine» (Gandhi). Résister à la violence suppose la recherche de la justice par des moyens qui respectent l'intégrité de tout être humain. Les droits de la personne humaine ne peuvent être bafoués au nom de la «Raison d'Etat» ou du maintien de l'ordre.

— La non-coopération.

La violence — du jugement de personne jusqu'au meurtre ou toute autre forme de domination — ne peut durer que par une certaine forme de soumission de la victime vis-à-vis de son bourreau, des opprimés vis-à-vis des oppresseurs. C'est en réalité la passivité qui fait le lit de la violence. La résistance non-violente à l'oppression vise au contraire à opposer à celle-ci une attitude et des actions de non-coopération. Actions pour convaincre (jeûne, méditation, manifestations, etc.) qui cherchent à interpeller la conscience de l'adversaire et à maintenir l'espoir d'une réconciliation. Mais aussi actions pour contraindre (grèves, boycottage, désobéissance civile, etc.) d'autant plus efficaces qu'elles sont collectives et programmées pour établir un rapport de force en faisant appel au poids de l'opinion publique.

— Le programme constructif.

Dans la résistance à l'injustice, il s'agit de mettre en œuvre de nouveaux réseaux de solidarité, de construire de nouvelles communautés pour la confrontation et le dialogue dans le respect des différences, de promouvoir un autre développement économique, social, et humain. Et de commencer à réaliser ce qu'on revendique pour en démontrer la légitimité. C'est en ce sens que la résistance non-violente réconcilie conviction et responsabilité.



6. Restaurer la dignité et la valeur absolue de l'être humain.

Qu'elle soit le fruit d'une démarche politique, humaniste ou religieuse, la résistance non-violente vise à restaurer la dignité et la

valeur absolue de tous les êtres humains. Elle a une longue histoire, jusque dans les populations les plus marquées par l'oppression. Elle a inspiré de nombreuses luttes pour renforcer la société civile dans les situations les plus dures : colonialisme, racisme, sexisme, dictature, guerre, injustice, etc.

Parce que le cercle infernal engendré par la violence est maintenant perçu comme un échec, la résistance non violente est mieux reconnue comme force authentique apte à favoriser une étape de progrès décisif dans l'histoire de l'humanité. Plusieurs de ses promoteurs ont obtenu le Prix Nobel de la Paix comme A. Luthuli, M.L. King, D. Tutu, le Dalaï Lama, Aung San Suu Kyi, etc.

Après des études de théologie, Hervé OTT a rejoint les Paysans du Larzac comme objecteur de conscience (1975). Avec d'autres objecteurs, il a créé un centre recherche et de formation à la résistance non violente (Le Cun du Larzac). C'est dans ce cadre qu'il a fait de nombreuses interventions de formation en Nouvelle-Calédonie, en Polynésie, en Afrique noire, au Maghreb et au Proche-Orient (1985-1995). A partir de 1995, il est beaucoup intervenu dans des villes de la banlieue parisienne auprès de travailleurs sociaux et de bénévoles. Il anime une formation européenne de formateurs. Il a créé un autre organisme de formation professionnelle et interculturelle sur l'approche et la transformation constructive des conflits. EICCC Le Cun FR-12100 Millau Tél-fax 05 65 61 33 26 e-mail : «eiccc@wanadoo.fr»

Notes

¹ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Grasset, 1978.

² Hervé Ott, Jean 8 : 1-11 et l'approche constructive des conflits. Disponible chez l'auteur.

³ René Girard, *Je vis Satan tomber du ciel*, Paris : Grasset, 1999.

Le peuple kanak entre insurrections violentes et non violentes

Hervé OTT

L'actualité en Nouvelle-Calédonie a beaucoup tourné autour de la cession ou non par l'Etat, de mines qui devraient permettre de construire une usine de traitement du minerai du nickel dans la province nord pour rééquilibrer l'économie du territoire. Le FLNKS a fait de ce projet un préalable à toute poursuite des négociations en vue du fameux référendum qui a eu lieu en 1988, contenu dans les Accords Matignon. Hervé Ott relit le passé et apporte des éléments de réflexion pour l'avenir.

1876, 1917... 1984, 1988

L'histoire du peuple kanak colonisé est une succession ininterrompue de petites révoltes et de grandes insurrections dévastatrices (1876, 1917). 1984, plus près de nous, fait aussi partie de cette liste des insurrections, cette fois pour faire entendre le refus d'un nouveau statut imposé par le gouvernement socialiste. Quelques jeunes sont envoyés en Lybie, et une petite troupe mal armée, mais entraînée par Eloi Machoro fait des opérations très spectaculaires sans jamais verser de sang. Le jour du vote, un coup de hache symbolique sur une urne pour dénoncer là-bas l'effet pervers du principe « un homme-une voix », est retourné contre ses initiateurs. Les Blancs sont terrorisés... Machoro qui désarme un groupe du GIGN sera finalement neutralisé-assassiné par lui. D'autres personnes (des Caldoches et des Kanaks) seront tuées, plus par accident que par stratégie. Sauf en ce qui concerne le massacre prémédité de 10 Kanaks à Tiendanite. Grâce au refus que J.-M. Tjibaou oppose aux actions de représailles, on évite le pire. Lui et E. Pisani arrivent à renouer le dialogue. S'en suit une période, pour les leaders kanaks, d'investissement dans les institutions grâce à un nouveau partage du pouvoir. Mais E. Pisani, désavoué par L. Fabius est rappelé à Paris. Bientôt J. Chirac devient premier ministre et n'a

DM
35

d'oreilles que pour J. Lafleur qui met de l'huile sur le feu et veut remettre en cause le statut particulier des kanaks sur leur territoire.

Rencontres avec l'action non violente

Tjibaou, Yéiwene, Jorédié nouent alors des contacts avec le Larzac. En 1987, pour organiser la riposte contre un projet de référendum, ils me demandent de faire de la formation à l'action directe non violente dans les tribus en juin (un ami prendra ma suite en juillet) : une grande marche du Nord au Sud du territoire est programmée pour le mois d'août ; l'arrivée à Nouméa de 10-15 000 Kanaks doit être couronnée par la remise du projet de constitution de *Kanaky*. Elle sera finalement interdite par B. Pons. Bloqués dans les « réserves », les Kanaks organisent alors les « Quinze jours pour Kanaky : actions de harcèlement sans violence, blocage des routes, actions de développement. Les jeunes étonnent par leur respect des consignes : ils sont enfin occupés à des actions constructives... Malgré le quadrillage militaire et policier du territoire, les Kanaks arrivent à tromper la vigilance des forces de l'ordre et s'attirent la sympathie de l'opinion publique française par des actions symboliques : opération « marée noire » (occupation par les Kanaks de plages habituellement fréquentées par les Blancs, manifs dans Nouméa avec les leaders à leur tête, et sit-in sur la place centrale de Nouméa qui est violemment dispersée par la police. Un cliché symbolique à l'extrême du colonialisme fait le tour du monde : on y voit des policiers blancs casqués matraquant des Kanaks assis. Plusieurs blessés (fractures, traumatismes : d'ailleurs les plus graves blessures ont été causées lors de la poursuite vers l'extérieur de Nouméa. Les manifestants qui sont restés au contact des forces de l'ordre ont reçu beaucoup moins de coups !). C'est un coup terrible pour le gouvernement français au plan national et international. Localement les caldoches et les « métros » sont paniqués parce qu'impuissants devant cette nouvelle forme d'intervention.

J.-M. Tjibaou n'avait pas attendu de connaître le Larzac pour lancer son mot d'ordre sur la « mobilisation verte ». En ce sens, il avait, comme Gandhi, compris que la véritable indépendance politique passe par une indépendance économique, de subsistance au moins. Même intuition à travers le « boycott de l'alcool » qui n'a cependant été efficace que pendant la durée de l'interdiction administrative de vente d'alcool en brousse. Des « écoles populaires kanaks » même très contestées, sont lancées avec très peu de moyens humains. Les jeunes appelés sont incités à s'insoumettre à l'armée coloniale. Ainsi, tous les

éléments nécessaires à une lutte « non violente » pour l'indépendance étaient réunis : un programme constructif et des actions de non-coopération...

Un héritage culturel très favorable, mais...

Par sa pratique permanente du consensus, par l'institution du don et du contre-don, par la règle de l'hospitalité, par l'influence du judéo-christianisme sur la réconciliation et l'amour des ennemis, le peuple kanak était ouvert à l'accueil d'une conception de la résistance non violente. D'ailleurs depuis les luttes pour la récupération des terres claniques, il savait la pratiquer. Mais insensible à la médiatisation de la société coloniale, il n'en maîtrisait pas toutes les subtilités : un fusil rouillé pour jouer à faire peur cassait très efficacement l'image de leur mouvement. Plus globalement, la société kanak très guerrière au départ, avait dû s'adapter à la situation coloniale. Et tous ces côtés favorables avaient aussi leur face cachée : des difficultés énormes à traduire la pratique du consensus dans les institutions non coutumières, une pratique du don coutumièrement obligatoire mais plus toujours bien assumée, une hospitalité qui a conduit à la spoliation de tant de terres, et une patiente recherche du compromis qui pouvait aussi être assimilée à de la naïveté et de la compromission.

Réflexions et bilan

Elie Poigoune (militant marxiste du Palika est un des Kanaks qui a fait le plus de prison et a reçu le plus de coups de matraques pour avoir sans cesse manifesté contre le système colonial et pour l'indépendance) et Alphonse Dianou (responsable des jeunes de l'Union calédonienne et qui m'a accompagné pendant tout le temps de la formation au mois de juillet) ont été les organisateurs de cette manifestation surprise. Ils seront condamnés à 15 jours de prison. Elie Poigoune dira alors :

Depuis 1970, nous avons mené des actions dures, des confrontations avec les forces de l'ordre. Puis récemment, on a parlé d'actions non violentes, parce qu'on n'était pas complètement conscients de ce qu'est la non-violence. Personnellement, j'ai pris conscience, lors des Quinze jours pour Kanaky, de la force de la non-violence. C'est pour nous une attitude toute nouvelle. Avec simplement notre corps, on n'a rien dans les mains, on vient défendre des droits sur la place des cocotiers : droit de manifester et de dire des choses publiquement. Pour la première fois, nous n'avons pas tenu de propos contre les



forces de l'ordre, contre les autres. On est juste restés là de façon silencieuse et j'ai constaté que cela a quand même des effets positifs.

J'ai vu, par exemple, que les forces de l'ordre au commissariat de police n'avaient plus les mêmes attitudes qu'avant. Elles ont été impressionnées par la tenue des participants. Elles nous ont respectés. Cette attitude des policiers, je l'ai aussi ressentie de la part des juges et du Parquet: la non-violence les a beaucoup gênés, parce qu'en plus, ils ont tabassé des gens qui n'avaient rien fait de mal. C'est pourquoi je pense que c'est un moyen à ne pas négliger en face d'un déploiement de force, de violence, de la nomadisation, des fachos qui sont super-armés, etc...

En fait aucun bilan approfondi n'a été fait sur l'impact réel de ces actions au plan national et international.

Deux mois plus tard, à l'occasion des VII^e jeux du Pacifique, les Kanaks en reviennent à des formes d'action beaucoup plus dures dont personne ne parle et qui font plus de blessés graves. J.-M. Tjibaou écrit lui-même en décembre 87:

La situation actuelle est si violente, si tendue que riposter par la non-violence (comme en août dernier) suppose une solide préparation morale, politique, presque mystique, un nationalisme fort. Prévoir en ce moment des actions d'envergure, c'est parier sur sa propre mort pour alerter l'opinion nationale et internationale. Cela suppose que l'on se mette d'accord pour se poser en victimes résolues à gagner sans violence. C'est prendre le risque de se faire tuer, en continuant à avancer quel que soit le nombre de victimes. Quant à moi j'y suis prêt. Mais à partir de combien de morts faudra-t-il changer de tactique ?



Retour à l'action directe violente

Fort des résultats du référendum (boycotté par les Kanaks), le gouvernement Chirac prépare un nouveau statut. Mai 88: attaque « symbolique » de la gendarmerie d'Ouvéa, dirigée par Alphonse Dianou pour dénoncer le énième statut. Une opération mal préparée (quel que soit le point de vue) qui a dérapé bien au-delà de l'intention de ses auteurs, trop naïfs pour faire de la guerrilla. Coups de feu, 4 gendarmes et 2 Kanaks sont tués. Prise en otages de plusieurs gendarmes cachés dans une grotte. On est en France en pleine élection présidentielle. Malgré des négociations en cours par l'intermédiaire du GIGN, ordre est donné à l'armée pour l'assaut de la grotte, le jour même de la libération des otages du Liban. Bilan global: 19 tués et assassinés

froidement dans des conditions horribles côté kanak (Dianou blessé meurt par manque de soins...), 2 morts du côté militaire. M. Rocard qui vient d'être nommé premier ministre envoie une « mission de dialogue » pour faire baisser la tension. Rencontres à Paris pour trouver une solution. Profitant d'un week-end libre, J.-M. Tjibaou vient pour la troisième et dernière fois sur le Larzac, son « coin de brousse en France ». Puis, dans un geste prophétique d'abord très mal perçu par ses proches, il serre la main de J. Lafleur. Une amnistie est prononcée pour tous les crimes et délits politiques. Un an après les accords de Matignon, lui-même et Yeiwéné Yéiwéné sont assassinés, par un autre Kanak qui refuse les accords Matignon lors des cérémonies de levée du deuil des 19 tués de la grotte.

S'il fallut changer de tactique, ce fut chaque fois à cause du nombre des morts de l'action violente, et pas de l'action non violente ! Pour ne pas avoir su « se mettre d'accord afin de se poser en victimes résolues à gagner sans violence », le peuple kanak, et certains de ses leaders, ont une fois de plus payé le prix le plus lourd.

J.-M. Tjibaou a donc dû changer de tactique chaque fois. Mais il a été emporté avant d'avoir pu cueillir les fruits de son dernier changement.

La peur comme engrenage infernal

Restés peut-être prisonniers de leurs peurs des « Blancs » (ils avaient cependant des très bonnes raisons d'être sur leurs gardes, compte-tenu de tout ce que ce peuple a subi depuis 130 ans), les leaders kanak ont voulu jouer à faire peur aussi, aux Blancs et au gouvernement français. Et c'est finalement la logique de peur qui l'a emportée. Car ils ont, comme toute « victime », sous-estimé la capacité de violence du « bourreau ». C'est précisément cette logique que les Accords Matignon ont voulu inverser – avec un retard impardonnable de la part des gouvernements français, de droite comme de gauche !... Bien qu'en dernier recours, dans cet Accord, l'Etat se pose toujours en médiateur des deux communautés alors qu'il a toujours été le garant sinon l'instigateur de la colonisation et le responsable direct de toutes les souffrances endurées par le peuple kanak.

Puis-je reprocher à ce peuple, à ses leaders, de ne pas avoir su maîtriser la violence et la provocation dirigée contre lui ? Non bien sûr, je n'ai pas de leçon à donner. Mais je peux le regretter et me demander ce que je n'ai pas fait pour arriver à les convaincre. Car d'autres peuples, dans des conditions similaires, voire plus dures, ont su le faire.

Solidaires ou partisans ?

Quant à moi, ainsi que le mouvement de soutien au peuple kanak, j'ai peut-être été victime de la même peur en ne sachant pas tenir des propos ni poser des actes qui, tout en restant solidaires, savaient ne pas être partisans. Nous avons su dénoncer les victimes kanak. Qu'avons-nous dit et fait quand un caldoche, quand un gendarme, est tombé ? N'avons-nous pas fait une différence entre les bonnes et les mauvaises victimes du système colonial ? D'autant que ceux qui ont été tués, ce n'étaient pas les instigateurs directs de ce système injuste, ce n'en étaient que les exécutants, complices, certes, mais exécutants seulement. Ainsi notre message de « non-violence » ne pouvait-il pas être perçu par les « loyalistes » comme une voie médiane de réconciliation, mais restait un outil de plus à la disposition des victimes kanak, pour dénoncer les bourreaux colons.



Une expérience d'éducation à la paix: L'Eglise mennonite dans la région des Grands-Lacs (Est de la République démocratique du Congo)

Philémon et Pauline BEGHELA

Cet article présente l'expérience missionnaire pacifiste faite par une Eglise dans une région en guerre: l'Est de la République démocratique du Congo. Ce qui frappe dans ce témoignage, c'est l'intelligence des circonstances et le sens prophétique dont on fait preuve les envoyés sur place. Si la faiblesse des moyens et des décisions institutionnelles n'ont pas permis à ce projet d'être mené jusqu'à son accomplissement, il reste un exemple lumineux d'action pacifique et pacificatrice.

L'idée d'une présence mennonite dans la région des Grands-Lacs est née à la suite des événements survenus en Avril 1994, lesquels ont inondé le sol du Rwanda de sang humain. Les populations regroupées autour des Grands-Lacs ont presque toutes la même culture. Sous une apparence de calme, la violence est devenue leur culture. Cette situation a affecté tous les pays voisins en causant un grand mouvement des réfugiés. L'Est de la République démocratique du Congo est la partie qui en a accueilli le plus grand nombre.

Parmi les organisations humanitaires qui ont apporté de l'aide, il faut citer le *Mennonite Central Committee* (Comité central mennonite). Celui-ci avait un programme d'une année pour la distribution des vivres et de produits autres. Mais, en approchant les réfugiés pour répondre à leur besoin matériel et moral, des délégués se sont sentis interpellés par la demande spirituelle. Au fur et à mesure que le programme s'est déroulé, la nécessité pour les mennonites d'entreprendre une action spirituelle s'est confirmée. C'est ainsi qu'est née la vision d'une œuvre missionnaire dans la région.



1. Préparatifs pour la mission

1.1. La campagne missionnaire

C'était la première fois que des églises mennonites du Congo entreprenaient une œuvre missionnaire. Pour réaliser le projet, une campagne a été lancée à travers les anciennes Eglises mennonites implantées depuis l'époque coloniale de l'autre côté, c'est-à-dire à l'Ouest et au centre de

la RDC. Au programme figuraient des journées de réflexion, des séminaires et la collecte de fonds parmi les responsables des Eglises, les hommes d'affaires, les groupes de mères et de jeunesse. La mobilisation a été telle qu'elle a donné naissance à des structures d'animation missionnaire. De la base qu'est l'Eglise locale jusqu'au sommet qu'est le Comité national inter-mennonite (CONIM), différents comités de mission ont été mis sur pied.

Mais la crise socio-économique qui s'est aggravée dans le pays, a affaibli tous les efforts des Eglises mennonites du Congo dans leur engagement financier pour la mission à l'Est. Ce sont nos partenaires traditionnels, les Eglises américaines, qui ont relevé le défi.

1.2. Recrutement des missionnaires

Le recrutement des missionnaires revenait à deux de trois Eglises mennonites du Congo : la Communauté des Eglises des frères mennonites au Congo (CEPMC) et la Communauté mennonite au Congo (CMCO). Sur les six couples candidats, deux ont été retenus.¹ C'est à notre couple qu'est revenu la tâche et le privilège de mettre en route le projet. Après une brève formation de trois mois au Centre international de missiologie à Kinshasa, nous sommes partis pour la région des Grands-Lacs. La ville de Bukavu, à l'Est de la RDC, est le site qui a été choisi pour démarrer les activités. Bukavu est située au croisement des chemins qui mènent au Rwanda et au Burundi. Elle est un point stratégique pour la propagation du message de la non-violence pour tous les autres pays de la région.

Deux priorités ont été fixées :

- Implanter des églises **pacifistes** dans les Grands-Lacs.
- Soutenir les initiatives locales de **développement**.

2. Début de l'œuvre missionnaire

Une année avant notre arrivée sur le terrain, un couple a été dépêché par le Comité mennonite de mission à Bukavu pour y poursuivre le programme humanitaire auprès des réfugiés et du reste de la population nécessiteuse. Ce couple avait démarré une cellule de prière qui, à notre arrivée, s'est encore considérablement développé jusqu'à devenir un noyau ecclésial.

A cause du climat qui prévalait parmi la population, un accueil favorable nous fut réservé comme missionnaires porteurs du message de paix. Cela paraissait une utopie d'implanter une véritable Eglise pacifiste dans ce contexte. Plus d'une personne s'est demandé si une telle Eglise saurait changer notre région. Toutefois la nouvelle Eglise devint un cadre idéal pour accueillir et réconcilier des frères et sœurs ennemis. L'écho de ce

projet s'est vite répandu dans la ville et aux environs. Et une franche collaboration à commencer à se développer entre nous comme missionnaires, les Eglises locales et les autorités politico-administratives.

Il faut rappeler que la région a été évangélisée dès l'époque coloniale par des Eglises traditionnelles, notamment anglicane, baptiste, méthodiste et pentecôtiste. Mais ce sont les pentecôtistes, qui par leurs caractéristiques théologiques ont eu la plus grande influence dans la région.

L'Eglise naissante a accueilli quelques réfugiés, des orphelins, des personnes dans des situations difficiles à cause de conflits et des sympathisants. Et comme le nombre de personnes qui entendaient parler des mennonites grandissait, l'œuvre prit de l'ampleur.

3. Méthode utilisée

3.1. Le message

Notre compréhension de ce qu'est l'être humain nous a conduits à faire porter nos efforts sur des approches visant à toucher avant tout l'esprit des personnes que nous rencontrons. D'après la Bible, l'homme est composé de trois parties : le corps pour le contact physique, l'âme, qui est le siège de la personnalité en communication avec autrui et l'esprit, c'est-à-dire le centre de l'homme, jouant le rôle du cœur, en communication avec Dieu. C'est donc de l'intérieur que Dieu agit pour transformer tout l'homme.

De ce fait, lorsque le message atteint l'esprit de l'homme et que celui-ci reçoit la vie de Dieu en lui, il devient « une nouvelle créature et les choses anciennes sont passées » (2 Co 5 : 17). L'esprit exerce une grande influence sur les émotions de l'individu, c'est-à-dire sur son âme, qui à son tour les transmet au corps qui les traduit par des actes. Lorsque c'est l'Esprit de Dieu qui entre en contact avec celui de l'homme, celui-ci est rendu capable de ressembler à Jésus Christ, lequel a aimé même ses ennemis et leur a pardonné, se refusant à rendre le mal pour le mal alors qu'il en avait les moyens. Devenu disciple, l'homme se met à imiter son maître, grâce à l'action qu'exerce le Saint Esprit en lui. Et de ce fait, il devient un non-violent, un artisan de paix.

Donc le salut de l'homme et surtout de l'homme violent doit partir de son esprit. Et seul Dieu est capable d'opérer un tel changement : « ... Ce n'est ni par la puissance ni par la force mais c'est par mon Esprit dit l'Eternel des armées » (Za 4 : 6). Il ne fait pas de doute que « l'Evangile est une Puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit... » (Rm 1 : 16). Cette compréhension a orienté toute la manière de travailler sur le terrain en vue de l'implantation de l'Eglise mennonite au milieu d'un monde déchiré par des conflits sanglants.



Pendant la première année, nous avons donné une série de prédications dont l'accent portait sur l'amour et la non-violence. Différentes rencontres ont constitué l'essentiel de nos activités: des conférences bibliques, des journées de réflexion, des séminaires et des retraites spirituelles. Toutes ces activités étaient soutenues par la prière et le jeûne hebdomadaires. Finalement on a atteint un effectif de près de 200 membres pour l'Eglise de Bukavu.

La seconde année, l'effectif atteint a donné l'élan pour provoquer un essaimage vers d'autres sites. La première possibilité était d'implanter deux autres Eglises mennonites à Kigali (Rwanda) et à Bujumbura (Burundi), parce que parmi les membres formés par l'Eglise de Bukavu, il y avait des ressortissants de ces pays. Malheureusement les exigences administratives de ces pays ont constitué un frein.

C'est ainsi qu'on a pris l'option d'installer des Eglises tout le long des frontières de la RDC avec ses voisins, avec l'espoir que des contacts entre les populations frontalières entraîneraient la création d'Eglises mennonites de l'autre côté de la frontière. Une Eglise est née ainsi à Uvira au bord du Lac Tanganika en face de Bujumbura. Alors que nous comptions remonter vers d'autres sites, la guerre actuelle dont la RDC est victime a constitué un obstacle à tout effort d'évangélisation. Toutefois, même si l'action de l'Eglise n'a pas traversé des frontières nationales, elle s'est étendue à l'intérieur. Et en 1999, la mission comptait cinq Eglises avec un effectif de 628 membres. Si la guerre ne s'était pas érigé en obstacle, l'œuvre se serait largement répandue dans la région.

3.2. Impact des rencontres

Nous avons été sollicités à de nombreuses reprises pour animer différentes rencontres, tant à l'intérieur de l'Est de la RDC qu'au Rwanda et au Burundi. Certaines de ces rencontres se sont terminées par des scènes touchantes de réconciliation, où on a vu des visages mouillés de larmes et des frères et sœurs ennemis s'embrasser sous les applaudissements de toute l'assemblée.

Mais au fur et à mesure que les jours passaient et qu'on s'éloignait du moment fort qui avait été vécu pendant ces rencontres, les gens oubliaient de mettre le message de paix en pratique.

Grande fut alors la déception, lorsque la guerre du 2 août 1998 éclata. Certaines personnes influentes qui avaient soutenu, encouragé et même soutenu financièrement certaines des activités pacifistes, ont pris des armes et sont devenues de grands acteurs de la guerre. Ce résultat montre l'insuffisance du temps consacré à l'éducation à la paix. Ceci



ne doit pas être imputé à l'Église mennonite qui n'était qu'au début de son initiative. Bien avant elle, de nombreuses organisations ont mis sur pied des rencontres, des séminaires et d'autres activités pour la paix dans la région.

Certes on peut percevoir un changement de mentalité parmi la population, mais c'est ne pas suffisant. Cela tient au fait que nous n'avons pas pu y consacrer assez de temps. Ces activités étaient spontanées et étaient espacées dans le temps. Parfois il s'écoulait 3, 6, voire 12 mois entre deux rencontres. Bien plus, ces activités ne réunissaient pas tout le monde à la fois. Elles rassemblaient les gens par catégories, et en particulier les femmes; les autres catégories et surtout les enfants orphelins — victimes de l'injustice — et les autres enfants témoins de la violence ont toujours été oubliés.

C'est avec beaucoup de remords qu'on se rappellera la scène vécue un matin où on a laissé traîner les cadavres de deux jeunes écoliers abattus pour avoir conspué les forces d'occupation. Et on n'oubliera pas le cas d'un pasteur et de ses enfants qui ont pleuré leur épouse et mère déçédée en chemin pendant qu'elle se rendait à la maternité.

Tout ceci tendrait à démontrer que la transformation de la mentalité dans une culture de violence doit être envisagée comme un processus à long terme qui doit se poursuivre assez longtemps avant de produire la transformation attendue. Ce n'est pas en un jour, en une semaine ou en un mois qu'on arrive à transformer une société enracinée dans une culture qui a engendré un cycle infernal.

C'est le cas de Grands-Lacs.

3.3. Structure éducationnelle

A ce stade, il devenait nécessaire de mettre en place une structure permanente d'éducation à la paix. C'est ainsi que dès la troisième année, et bien que le contexte fût difficile, une institution d'enseignement supérieur axée sur la paix vit le jour. Le Centre universitaire de paix (CUP) devait offrir un programme qui allait du niveau élémentaire (primaire) jusqu'au niveau de l'enseignement supérieur.

Le programme du CUP devait aller dans trois directions :

- 1) **La missiologie**, qui recruterait des candidats pasteurs missionnaires qui iraient à la rencontre de la population chrétienne. Ils devaient s'approprier à devoir traverser les frontières et à répandre la théologie de la paix, en donnant un nouvel élan aux anciennes Églises et en implantant de nouvelles Églises pacifistes.
- 2) **L'irénélogie** (ou paixologie) qui devrait recruter des candidats laïcs, hommes et femmes épris de paix. Une fois formés, ils devaient



pouvoir intégrer toutes les structures sociales (des ONG par exemple) en vue de créer des foyers de paix.

3) La communication qui formerait des journalistes chrétiens capables de concevoir et de réaliser un programme de paix à la radio, télévision et sur les autres médias.

Cette structure de formation devait provoquer un grand courant de formation des artisans de paix. En effet, le CUP préparait non seulement les leaders des Eglises mennonites, mais aussi ceux de la population dans son ensemble.

La modeste expérience du CUP qui dura deux ans, s'est révélée prometteuse. Le CUP a accueilli une cinquantaine d'étudiants venant de toutes les tendances ethniques. Déjà, on comptait des étudiants et des enseignants de l'autre côté de la frontière, faisant ainsi du CUP un cadre de rencontre de plusieurs cultures à la recherche d'une nouvelle identité dont la vocation serait de changer la destinée des Grands-Lacs.

Malheureusement, faute de moyens et suite aux exigences des Eglises donatrices, nous fûmes contraints d'abandonner trop tôt un programme estimé pourtant excellent pour l'éducation à la paix et nous ignorons à ce jour² si les autochtones ont réussi à maintenir l'institution en activité.

Si ce programme tridimensionnelle s'était déroulé comme prévu, dans un délai de 5 à 15 ans on aurait dû assister à l'émergence d'une génération d'hommes et femmes artisans de paix, laquelle génération aurait été en mesure de bâtir un monde nouveau d'où le germe de la violence aurait été extirpé. Pour le moment, on n'en est loin.

La proclamation du message de paix dans n'importe quel contexte est un travail laborieux qui exige du temps et d'énormes ressources tant physiques, matérielles que financières. Quand nous considérons l'étendue du champ missionnaire et l'ampleur de la violence à travers le monde entier, l'œuvre est très considérable. Aussi, alors que nous cheminons en ce début du troisième millénaire vers le retour du Maître — le Prince de Paix — la mission doit devenir une des priorités de l'Eglise évangélique et pacifique. L'expérience missionnaire faite par l'Eglise mennonite des Grands-Lacs s'inscrit dans cette vocation.

Que Dieu illumine son peuple !

Notes

¹ L'un d'entre eux est celui du Rév. Philémon et Pauline Beghela, auteurs de cet article.

² 15 octobre 2001.

L'indigénisation d'une Eglise nationale : Réflexion sur la structure de l'Eglise au Cambodge

ARUN SOK-NHEP

L'auteur, d'origine cambodgienne, constate que dans son pays, devenir chrétien signifie devenir étranger à sa propre culture. Il analyse les raisons de cette situation à partir de la pratique missionnaire dans le Cambodge actuel, où une petite Eglise très minoritaire, qui avait été presque anéantie durant la période des Khmers Rouges de sinistre mémoire (1975-78), vit une forte croissance depuis quelques années. Il montre à partir de cet exemple pourquoi le modèle des « trois autonomies » ne suffit pas pour qu'une Eglise devienne authentiquement « indigène ». Il développe alors la problématique de la contextualisation du message, en montrant à la fois la nécessité et les dangers. Il revient enfin à la question ecclésiale, en jetant un regard critique sur les modèles occidentaux d'organisation de l'Eglise, en particulier quant au rôle du pasteur, pour proposer un autre modèle plus pertinent en s'inspirant de la tradition religieuse locale — et qui retrouve en même temps ses racines dans l'Ecriture.

Après une période sombre dans les années 70, au cours de laquelle l'Eglise a été presque anéantie, suivie de celle des années 80, dans laquelle les chrétiens ont été confinés à une vie souterraine et rude, l'Eglise du Cambodge a retrouvé sa vitalité et une croissance assez rapide au seuil de ce nouveau millénaire. Avec cette croissance, on aborde régulièrement la question de l'indigénisation : comment faire pour rendre cette Eglise plus khmère¹ ?

La question de l'indigénisation n'est pas nouvelle dans le christianisme. Elle s'est posée dès les débuts de l'Eglise. Le livre des Actes relate les sérieuses difficultés qu'éprouvait l'Eglise des non-juifs avec certaines pratiques religieuses ou culturelles juives, telles que la circoncision ou certaines règles alimentaires, alors qu'elle cherchait pourtant à rester en relation étroite avec l'Eglise-mère de Jérusalem. L'apôtre Paul, en tant que missionnaire auprès des non-juifs, a bien compris le besoin de ces chrétiens d'être eux-mêmes, et il a pris la



défense de leur cause, en essayant de convaincre les chrétiens juifs de ne pas imposer leurs propres coutumes et leur style de vie aux non-juifs.

Partout où l'Évangile est proclamé, le christianisme doit faire face à cette question : comment fonder une Église locale véritablement adaptée aux gens du pays. De nos jours, la culture des Églises évangéliques est marquée par un modèle occidental, en particulier nord-américain. Partout, que ce soit en France, en Suisse, en Chine, en Inde, ou en Thaïlande, la musique, la louange, les structures, la stratégie, les méthodes d'évangélisation, ne font la plupart du temps qu'imiter ce qui se passe aux États-Unis. Le Cambodge n'échappe pas non plus à ce phénomène.

Malheureusement, dans les démarches d'implantation d'Églises, on a non seulement transmis l'Évangile et la vision du monde, mais aussi la culture de l'Église occidentale. En conséquence, l'Église du Cambodge se retrouve dans l'ensemble complètement déconnectée de son propre environnement socio-culturel. Cela met les chrétiens khmers dans une situation difficile et délicate, car ils sont tiraillés entre le système culturel transmis par les missionnaires et leur propre culture. Souvent, les chrétiens sont perçus par leurs compatriotes comme des traîtres, non parce qu'ils croient en Jésus, mais parce qu'ils renoncent à leur propre culture, que les missionnaires considèrent comme démoniaque. Le résultat, c'est qu'en devenant chrétien, un Khmer devient un étranger dans son propre pays et dans sa propre culture. Certains missionnaires et responsables nationaux sont conscients de ce problème de l'acculturation occidentale des chrétiens au travers des Églises, mais ne savent pas comment y remédier.

Cet article a pour but de relever ce qui a été dit et écrit concernant la contextualisation, ses avantages et ses dangers, puis d'offrir une réflexion — non pas un modèle — sur la manière dont on pourrait concevoir une Église proprement cambodgienne.

Indigénisation

De nos jours, le succès d'un missionnaire est évalué non seulement en fonction de ses réussites dans l'évangélisation d'une nation, mais aussi en fonction de sa capacité à fonder une Église vraiment indigène. En conséquence, la plupart des missions se sont fixé comme objectif de former des responsables nationaux qui soient capables de prendre en mains la direction de leur Église nationale.

Voici quelques définitions d'une Eglise indigène. Selon Soltau, une Eglise peut être qualifiée d'indigène « quand elle devient un élément du pays et qu'elle croît naturellement, en tant que partie intégrante du peuple au sein duquel elle a été implantée »². Smalley décrit une Eglise indigène comme « un groupe de croyants qui vivent au quotidien, y compris dans leurs activités chrétiennes communautaires, selon le mode de fonctionnement de la société ambiante, et pour qui toute transformation de cette société provient de leurs besoins clairement ressentis, sous la direction de l'Esprit Saint et des Ecritures. »³

Cependant, dans la pratique courante, le critère d'indigénisation d'une Eglise locale est son degré d'autonomie dans la direction, les finances et la stratégie de propagation. Cette forme d'autonomie est connue sous la formule des trois autonomies (*three-self: self-governing, self-supporting and self propagating*).

Cependant, une Eglise qui est indépendante dans sa direction n'est pas nécessairement indigénisée pour autant, car les pasteurs et responsables nationaux ont souvent été formés à une direction d'Eglise calquée sur un modèle occidental. Ils ne sont pas formés, ni même encouragés, à implanter une Eglise selon leur propre perspective socio-culturelle. On leur enseigne au contraire à imiter aveuglément l'Eglise occidentale. En effet, les pasteurs nationaux sont souvent utilisés comme une façade, tandis que ce sont en réalité les missionnaires qui détiennent le pouvoir, en raison du soutien financier provenant de leurs Eglises d'envoi.

L'autonomie financière est souvent considérée comme un baromètre d'une indigénisation réussie. Les Eglises nationales sont encouragées à subvenir financièrement à leurs propres besoins, et à soutenir leurs propres pasteurs. Elles sont aussi encouragées à établir des stratégies locales pour propager l'Evangile. Cependant, les méthodes employées, que cela soit dans le domaine financier ou dans les stratégies d'évangélisation (croisades, campagnes, etc.) sont souvent basées entièrement sur un modèle occidental, en particulier américain. On voit par exemple, dans un pays pauvre comme le Cambodge, des Eglises faire de grands efforts pour acheter un ordinateur et une photocopieuse, afin de pouvoir préparer un programme du culte du dimanche comme aux Etats-Unis. Dans le même esprit d'imitation, on essaie aussi de faire de l'évangélisation de masse, avec de grandes rencontres dans un stade ou dans une salle de conférence. La plupart du temps, les rassemblements de ce type ne donnent que des résultats médiocres en regard des sommes dépensées. Dans une conférence pastorale, j'ai



demandé aux pasteurs qui étaient présents par quel moyen ils étaient venus à Christ. Environ 90 % d'entre eux ont répondu que c'était à travers le témoignage individuel. On n'accorde pas assez souvent d'attention à cette forme peu coûteuse de témoignage.

A mon sens, l'indigénisation est quelque chose de plus subtil que cette formule des trois autonomies. Elle exige une réflexion plus approfondie et une évaluation de l'identité culturelle des Eglises locales. Cette remarque nous conduit vers l'étape qui est peut-être la plus importante dans le processus d'indigénisation : la contextualisation.

Contextualisation

Selon Lingenfelter, contextualiser signifie «formuler le message de l'Évangile dans un langage compréhensible et au travers de formes de communication appropriées à la culture locale, en mettant l'accent sur les enjeux cruciaux pour l'existence de la population concernée⁴».

Contextualisation : une réaction contre le colonialisme

Malheureusement l'histoire de la mission dans le passé a été étroitement liée à la colonisation. La mission a ouvert la porte à la colonisation occidentale, et la colonisation a permis aux missionnaires d'implanter des Eglises dans les endroits les plus reculés.

Durant la période de la colonisation, la rencontre entre l'Occident et les nations non européennes a eu comme résultat un sentiment de supériorité de la part des Blancs, en raison de leur avance scientifique et technologique. C'est ainsi qu'on a longtemps considéré la culture occidentale comme supérieure, et qu'on l'appelait souvent tout simplement «la culture», en contraste avec les autres cultures jugées «primitives».

Les missionnaires de cette période ont été affectés par l'esprit de leur temps. Ils ont organisé l'Eglise selon les principes de leur Eglise d'origine. Ils ont construit des églises sur le modèle des églises d'Europe. En visitant différents pays, comme la Birmanie par exemple, on est frappé par les bâtiments d'églises identiques à ceux qu'on trouve en Europe ou aux États-Unis, totalement étrangers à leur environnement. Selon la conception des choses de cette époque, «la supériorité évidente de l'Occident sur les autres cultures était une preuve de la supériorité du christianisme sur les religions païennes»⁵. Aussi ces nations «primitives» avaient-elles besoin non seulement du salut,

mais aussi de la civilisation ! Hiebert relève par exemple une remarque de R.W. Pierce de 1890, qui déclarait « qu'il ne suffisait pas d'introduire le christianisme en Chine, mais que la civilisation occidentale dans sa totalité devait triompher de la civilisation chinoise. »⁶ C'est pour cette raison que les Eglises chinoises portent un très lourd héritage occidental qui persiste jusqu'à aujourd'hui.

La Bible n'a pas échappé à ce phénomène d'occidentalisation. Les traductions, souvent faites à partir de la version anglaise *King James*, étaient réalisées sans tenir compte des sensibilités linguistiques ou culturelles des langues réceptrices. C'était l'anglais ou le français qui était devenu le point de repère. L'enseignement de la Bible et le témoignage de l'Evangile étaient souvent combinés avec l'enseignement de l'anglais ou du français, dans le but d'aider les nouveaux convertis à trouver un meilleur travail et à accéder à un statut économique plus aisé. Cette anglo-ou franco-acculturation était souvent perçue par les missionnaires et par les nationaux comme supérieure à la langue et la culture locales.

Si l'époque coloniale a été marquée par l'arrogance, la ségrégation, le mépris des cultures locales, nous devons admettre qu'elle n'a pas eu que ces aspects négatifs, mais qu'elle a aussi apporté des contributions positives : l'Evangile a été proclamé, quelle que soit la méthode (Ph 1 : 8), la Bible a été traduite en plusieurs langues, et on a établi des Eglises, des écoles, des hôpitaux, et des systèmes d'éducation.

Le mouvement anti-colonial a mis fin à la ségrégation raciale à l'intérieur de l'Eglise, au moins sur le plan éthique. La supériorité de la culture occidentale a été remise en question, et on ne regarde par exemple plus la culture chinoise ou japonaise comme inférieure. Les chrétiens occidentaux ont commencé à percevoir la différence entre l'Evangile et leur propre culture. Ils ont aussi commencé à prendre les autres cultures plus au sérieux, en essayant de les comprendre. En conséquence, les missionnaires ont de plus en plus encouragé les dirigeants locaux à présenter l'Evangile dans un contexte local et à partir d'une théologie locale. L'Eglise locale doit chercher à intégrer le message de l'Evangile (le *texte*) dans sa propre culture locale (le *contexte*). Le texte et le contexte doivent être à leur tour articulés dans cette réalité voulue de Dieu qui se nomme *vie chrétienne*.⁷



Les dangers de la contextualisation

Cependant, la contextualisation comporte aussi des pièges, en particulier avec la tendance à considérer que toutes les cultures sont bonnes, débouchant sur la conception qui voit dans les religions une révélation de Dieu au même titre que la Bible, ouvrant ainsi la porte toute grande au syncrétisme. Dans le même logique, l'unicité du Christ et du salut en lui ont été mis en question. C'est ainsi que selon cette conception, le Christ peut être considéré, au même niveau que les autres fondateurs religieux, comme *un* chemin vers le Père parmi d'autres, et non plus comme *le* chemin.

Une contextualisation non critique peut également amener à l'autre extrême, à savoir le rejet en bloc tout ce qui vient de l'Occident, y compris les bons principes.

La contextualisation critique

Pour que le processus de contextualisation soit bénéfique et pour éviter les dérapages, les démarches doivent être entreprises avec beaucoup de soin. Cette tâche devrait être entreprise en collaboration entre responsables locaux et missionnaires (de préférence multinationaux). Un responsable local a la capacité de discerner et de sentir ce qui est bon et ce qui est mauvais dans sa propre culture. Mais le rôle du missionnaire est important pour offrir un cadre de référence, et sa présence permet d'éviter le risque du ghetto. Ce partenariat rappelle aussi qu'être une Eglise locale ne signifie pas être détaché de l'Eglise universelle.

Mais avant d'effectuer une analyse quelconque sur une culture, on doit chercher d'abord à la comprendre en profondeur.

Selon Lloyd Kwast ⁸, comprendre une culture est comme éplucher un fruit en différentes couches. On trouve la première couche en étudiant le comportement des gens. Il s'agit ensuite de comprendre leur système de valeurs. La troisième couche est le système de croyances, c'est-à-dire ce que les gens considèrent comme vrai. On arrive enfin au cœur de la culture, la vision du monde sous-jacente, qui détermine ce qui est réel pour eux. C'est cela qui doit être pris en considération quand on partage l'Évangile.

Selon David Hesselgrave⁹, le missionnaire a son propre arrière-plan culturel, qui délimite sa vision du monde et détermine ses valeurs ; il a reçu le message de l'Évangile dans son propre contexte culturel, qui

est la **culture-source**. Son rôle est de transmettre ce message dans un autre contexte culturel, dans une autre vision du monde et un autre système de valeurs, qui sont la **culture-cible**. Le message n'est pas transmis correctement lorsque le missionnaire le présente dans le cadre de sa propre vision du monde. Dans le processus de communication du message de l'Évangile, le missionnaire doit tenir compte du fait que la vision du monde de la culture-cible est aussi marquante pour son auditoire que sa propre vision du monde pour lui. Le missionnaire doit trouver un moyen approprié pour communiquer avec son auditoire d'une façon naturelle et pertinente, tout en conservant intact le contenu original du message. Cela n'est pas une tâche facile, car elle exige une période assez longue d'adaptation, non seulement pour apprendre la langue du pays, mais aussi pour parvenir à s'identifier avec les gens du pays et à voir le monde comme ils le voient.

Le missionnaire doit non seulement faire l'effort de comprendre la culture dans laquelle il exerce son ministère, mais il doit aussi former les responsables du pays en les amenant à ne pas imiter aveuglément les Églises occidentales. Les pasteurs nationaux sont souvent les plus fervents défenseurs de la culture occidentale, prêchant un message occidentalisé qui n'a pas de sens pour les gens de leur propre pays. Le résultat est désastreux, mais hélas persistant, car il est très difficile de se défaire des habitudes acquises.

Nous devons rappeler que le message de l'Évangile est universel, et que ce message reste inchangé à travers les temps et les cultures. Mais la contextualisation joue un rôle essentiel pour que ce message puisse être compris et accepté.

L'Église du Cambodge

Dans cette étude sur les aspects culturels de l'Église du Cambodge, nous laisserons de côté les aspects théologiques de la contextualisation, pour nous concentrer plutôt sur la structure institutionnelle d'une Église indigénisée.

Chaque société est un système. Pour qu'un système fonctionne d'une façon efficace, il a besoin d'équilibre et d'harmonie. Selon Mayers, «toutes les parties d'un système sont reliées à l'ensemble et lui donnent son sens. Réciproquement, c'est l'ensemble qui donne son sens aux parties. Sans l'ensemble, les parties n'auraient pas de raison d'exister, mais sans les parties dont il est constitué, l'ensemble n'existerait pas»¹⁰.



Si l'Eglise locale appartient spirituellement au Royaume de Dieu, elle n'en demeure cependant pas moins une partie intégrante d'un groupe socio-culturel bien défini. Son rôle est de transformer son milieu par l'Evangile, sans pour autant renoncer à son identité nationale ou devenir étrangère à son propre système culturel.

L'Eglise du Cambodge manifeste le désir de s'indigéniser, et la plupart des missionnaires font de grands efforts pour aider les chrétiens nationaux à prendre la relève. Toutefois, les non-chrétiens continuent à considérer l'Eglise comme un élément étranger, parce que la culture et la structure institutionnelle de l'Eglise sont inconnues des gens du pays. Etant cambodgien moi-même, je peux affirmer que devenir chrétien pour un Khmer n'est pas une chose simple, car il doit non seulement passer par une expérience spirituelle avec sa longue et difficile démarche de transformation, mais aussi s'adapter à la nouvelle culture transmise par des missionnaires. Quand on vous répète que la culture qui est la vôtre et que vous aimez est dominée par le diable, être chrétien devient synonyme de culpabilité. C'est pour cette raison que la plupart des Eglises cambodgiennes ont beaucoup de difficultés à garder les nouveaux chrétiens, qui ont tendance à retourner au bouddhisme après un certain temps passé dans la communauté chrétienne. A mon sens, ce phénomène provient surtout de la nostalgie culturelle. L'Eglise néglige l'importance de la contextualisation. Dans l'état actuel, rien dans l'Eglise ne permet à un Khmer de se reconnaître dans son identité nationale. Etre chrétien est synonyme d'être américanisé ou francisé. L'indigénisation sans véritable contextualisation est inefficace.



Les leçons de l'histoire

Les missionnaires dominicains portugais sont arrivés au Cambodge vers le milieu du XVI^e siècle. Le bouddhisme n'est arrivé que quelques siècles auparavant, et cette religion a connu une expansion si rapide qu'elle est devenue religion d'Etat en lieu et place de l'hindouisme. Le christianisme n'a jamais joui d'un tel succès, alors que le bouddhisme a réussi son indigénisation.

In 1975, l'Eglise catholique ne comptait que quelques centaines de membres¹¹. La direction de l'Eglise était assurée par des prêtres et des évêques français. Bien que les catholiques accordent une grande importance à l'inculturation, les missionnaires français ne semblaient pas vouloir déléguer leur pouvoir aux nationaux. Ce n'est que

quelques jours seulement avant la chute de Phnom Penh, en 1975, qu'un prêtre khmer a été ordonné évêque, parce que les étrangers étaient obligés de quitter le pays. C'est pourquoi l'Eglise catholique est considérée par la population comme *sasna barâng*, la religion française.

Les missionnaires protestants de l'Alliance chrétienne et missionnaire sont arrivés au Cambodge en 1923. Cette mission a fortement mis l'accent sur l'indigénisation, appliquant le principe des trois autonomies, largement pratiqué par cette dénomination. Mais c'étaient les missionnaires qui supervisaient le travail et les Eglises ont été bien souvent structurées sur des modèles américains. En conséquence, l'Eglise protestante est considérée par les Khmers comme la religion américaine.

Durant la période des Khmers Rouges (1975-79), où le pays tout entier est tombé sous la férule de ce régime totalitaire et a enduré un génocide sans précédent, catholiques et protestants ont partagé le même sort. La plupart des pasteurs et des prêtres ont perdu la vie, les églises ont été détruites, et le christianisme était presque éteint.

L'Eglise cambodgienne contemporaine

Quand le nouveau régime post-communiste a été mis en place en 1991, les chrétiens survivants ont commencé à rebâtir l'Eglise. L'Eglise s'est mise à grandir et de plus en plus de nationaux ont commencé à assumer la direction des Eglises. Il est temps de réfléchir à la manière de contextualiser l'Eglise pour en faire une institution qui reflète la culture locale. Un certain nombre de pasteurs khmers et de missionnaires ont bien remarqué qu'il n'est pas difficile d'évangéliser les Khmers, mais que ce n'est en revanche pas une chose simple de les garder fidèles à la vie chrétienne. Cela provient du fait que les chrétiens ne savent pas comment vivre dans la société khmère, la structure de l'Eglise leur étant totalement étrangère. Tant que l'Eglise garde la forme d'une religion étrangère qui se situe en marge de la société, on ferme la porte du Royaume de Dieu aux Khmers qui aiment leur patrie et leur culture. C'est pourquoi il est important de reconsidérer les formes sous lequel le christianisme est pratiqué au Cambodge, afin de lui donner une expression véritablement khmère, de sorte que l'Eglise de Christ ne se présente plus sous des formes françaises ou américaines, mais prenne un vrai visage local.



Comprendre la structure socio-culturelle khmère

Avant d'imaginer comment concevoir une Eglise purement khmère, il est nécessaire de chercher d'abord à comprendre comment cette société est structurée et comme elle fonctionne. La société khmère est organisée selon un système social corporatif. Dans cet environnement social, la hiérarchie est très importante. Par exemple, quand un missionnaire commence à apprendre la langue khmère, il s'aperçoit très vite que cette langue est fondée sur un système hiérarchique. Il y a au minimum quatre niveaux de vocabulaire : on ne parle pas à Dieu, au roi, au bonze, au professeur, aux parents, à un frère ou à une sœur, ou à ses amis, avec les mêmes termes. A chaque position dans la hiérarchie sociale correspond une catégorie du vocabulaire qui lui est spécialement réservée.

Dans la structure traditionnelle, la hiérarchie est basée non seulement sur le rôle qu'une personne occupe dans la société, mais aussi sur son âge. La sagesse est associée avec l'âge. Normalement, un jeune homme n'est pas bien placé pour enseigner les personnes âgées. Les missions ont souvent la tendance à concentrer leurs efforts sur la formation des jeunes, qui apprennent plus facilement les voies de l'Occident et sont plus maniables. Les «vieux» sont ainsi laissés de côté et personne ne fait attention à eux. En conséquence, les personnes âgées pensent que l'évangélisation ou tout autre travail pour Dieu relèvent de la responsabilité des jeunes. Cette mise de côté de la génération âgée fait perdre aux Eglises un moyen tout naturel d'avoir un impact dans la communauté. Dans une société comme celle des Khmers, on ne devrait jamais négliger ni même sous-estimer l'importance des personnes âgées.

Il ne faut non plus pas ignorer que la vie religieuse au Cambodge est organisée autour du monachisme. La notion d'une Eglise ayant un pasteur ou un prêtre salarié et travaillant dans un bureau n'est pas familière pour les Cambodgiens. C'est pourquoi les pasteurs sont souvent considérés par la population comme des employés des missions étrangères, et non pas comme des dirigeants spirituels ou religieux.

Deux modèles

Etablir le Royaume de Dieu n'est pas seulement proclamer l'Evangile, mais aussi construire une communauté de croyants dans un contexte socio-culturel spécifique. L'Eglise, comme institution religieuse, devrait être structurée dans une forme qui soit naturelle dans la société

au sein de laquelle elle est appelée à s'établir, afin que les croyants puissent se sentir à l'aise. Selon Lingenfelter, « dans la réalité hiérarchique, les intérêts corporatifs du groupe imposent des contraintes significatives aux dirigeants »¹². La direction de l'Eglise cambodgienne peut être structurée selon les deux modèles suivants.

Un modèle presbytérien

Dans la société khmère, la séniorité est souvent synonyme d'autorité. Le roi actuel du Cambodge est respecté non seulement en raison de sa fonction, mais aussi à cause de son grand âge. Les activités sociales et religieuses khmères sont normalement organisées par un groupe de laïcs âgés, qu'on nomme « *achar* ». Ce sont des *achar* qui, dans la communauté bouddhique, président la liturgie et les diverses cérémonies. Au temple, ils remplissent la fonction d'intermédiaires entre les bonzes et les fidèles. Un pasteur qui s'habille comme les gens du peuple est souvent appelé *achar* par les non-chrétiens, car le mot khmer utilisé habituellement pour désigner le pasteur, *krou kungveal*, ne veut rien dire pour le peuple. Ainsi aux yeux des Khmers, un pasteur est moins important qu'un bonze. Les *achars* ont normalement des emplois séculiers. Leur engagement dans les activités religieuses est purement volontaire.

Une Eglise organisée avec un « conseil des anciens » peut avoir un plus grand impact sur la communauté qu'une Eglise avec un seul pasteur salarié. Un pasteur laotien du Canada me disait un jour : « Si je suis payé par mon Eglise, je perds toute mon autorité... » (il s'agit d'un pasteur qui exerce une profession séculière tout en s'occupant de son Eglise). Cela est vrai aussi pour les Cambodgiens. Une Eglise dirigée par un groupe de personnes âgées représente non seulement un modèle familial pour les Khmers, mais elle peut aussi trouver des racines néo-testamentaires, et les exigences pour celui qui désire occuper la position d'ancien peuvent également être trouvées dans l'Ecriture (1 Tm 3 : 1-7 ; Tt 1 : 5-9).



Un modèle monastique

Dans la tradition cambodgienne, la pagode est non seulement le centre de la vie religieuse, mais aussi de la vie sociale et du réseau éducatif, au service d'un groupe de personnes qui vivent ensemble comme une communauté d'apprentissage religieux, de prière et de méditation. Les jeunes bonzes se rassemblent autour des bonzes âgés et s'engagent

dans une vie de pauvreté et de chasteté (du moins en théorie). Ils passent leur temps à méditer, à apprendre et réciter les Ecritures bouddhiques. Contrairement à la vie monastique en Europe, dans laquelle les moines ont tendance à se retirer du monde séculier, les bonzes khmers sont toujours en contact avec la communauté locale à travers des cérémonies et par l'enseignement. Tantôt ce sont les fidèles qui viennent à la pagode, tantôt ce sont les bonzes qui se rendent chez les fidèles. Les bonzes vivent de la nourriture quotidienne et des cadeaux qu'ils reçoivent de la population.

Ce style de vie peut servir de modèle pour les chrétiens cambodgiens qui veulent se consacrer entièrement à Dieu sans toutefois interrompre leur relation avec le monde. On pourrait facilement comparer ce style de vie avec celui de Jésus et de ses disciples. Les disciples se rassemblaient autour de leur maître pour recevoir l'enseignement tout en maintenant le contact avec la population.

Dans le passé, les catholiques ont tenté de pratiquer eux aussi ce type de vie monastique au Cambodge. Les moines bénédictins ont organisé la vie monastique à la cambodgienne, mais n'ont cependant pas eu beaucoup de succès. Cet échec provient à mon sens d'une contextualisation inadéquate. Ils pratiquaient par exemple la flagellation, un exercice totalement étranger pour les Khmers.

Conclusion

Dans les démarches de contextualisation, seules les formes extérieures devraient être structurées selon un paradigme local — comme d'ailleurs les méthodes d'évangélisation et la façon d'aborder la théologie — en laissant intact ce qui fait le cœur de l'Evangile, le salut par Jésus Christ. Ce serait contradictoire et un non-sens de vouloir christianiser les Khmers tout en leur enseignant que le Bouddha est aussi un chemin de salut, une autre vérité. Si cela était vrai, pourquoi faudrait-il alors déranger les gens par la proclamation de l'Evangile ? Si Jésus n'est qu'un simple chemin parmi bien d'autres, il vaut mieux laisser les Khmers continuer dans leur voie bouddhiste. Mais la Bible est claire sur ce sujet : en dehors de Jésus, il n'y a point de salut.

Une Eglise indigénisée n'est pas simplement une Eglise dirigée par un national, qui imite aveuglément la culture des Eglises d'Occident. Cela ne signifie cependant pas qu'il faille rejeter en bloc les principes et les valeurs des autres Eglises. En tant que membre de l'Eglise universelle, nous sommes appelés à vivre et à partager nos découvertes

dans notre pèlerinage pour le Seigneur. Mais ce partage ne doit pas aller à sens unique.

De plus, il faut souligner que l'Eglise ne peut jamais s'intégrer complètement dans son milieu culturel. Nous devons être conscients que nous ne pouvons pas nous conformer entièrement à la société environnante, car nous courrions alors le risque de nous détourner de Celui qui nous a appelés. Évangéliser et indigéniser ne signifient pas passer d'une culture à une autre. Dans le processus d'indigénisation, nous devons chercher comment nous pouvons transformer notre propre culture de l'intérieur en lui apportant l'esprit de l'Évangile, au lieu de nous laisser simplement influencer par elle. « La transformation ne consiste jamais à lier un système à l'autre, ni à transférer un système chrétien pour l'intégrer dans un nouveau lieu et au bénéfice d'une nouvelle population. Il s'agit bien plutôt d'une nouvelle herméneutique — une redéfinition, une réintégration de la vie du peuple de Dieu (l'Eglise) dans le système au sein duquel la communauté vit et travaille. »¹³

Biographie

Arun SOK-NHEP, d'origine cambodgienne, a émigré en France en 1976, durant la période des Khmers Rouges. Diplômé de l'Institut biblique européen (Lamorlaye, France), il a été pasteur d'une communauté cambodgienne en France, puis il a travaillé de 1985 à 1997 à la traduction de la Bible en cambodgien dans une équipe interconfessionnelle, sous les auspices de l'Alliance biblique universelle (ABU). Il a ensuite suivi deux ans d'études théologiques complémentaires au Regent College, à Vancouver (Canada). Il est maintenant consultant auprès de l'ABU pour la région de l'Asie-Pacifique.



Notes

¹ Le terme *khmer* utilisé régulièrement dans cet article est l'équivalent cambodgien du terme « cambodgien » — plus spécifiquement dans le sens ethnique, linguistique et culturel.

² « when it becomes native to the country and grows there naturally, as part and parcel of the people among whom it has been planted » — Soltau, T. Stanley, *Missions at the Crossroads*, Grand Rapids: Baker, 1994, p. 20.

³ « a group of believers who live out their life, including their socialized Christian activity, in the patterns of the local society, and for whom any transformation of that society comes out of their felt needs under the guidance of the Holy Spirit and the Scriptures. » Article dans *Perspectives on the World Christian Movement*, édité par Winter R.D. & Hawthorne S.C., Pasadena, CA: William Carey Library, 1981, p. 497.

- ⁴ «To frame the gospel message in language and communication forms appropriate and meaningful to the local culture and to focus the message upon crucial issues in the lives of the people» — Lingenfelter, S., *Transforming Culture*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1998, p. 1.
- ⁵ «The West's obvious superiority over other cultures proved the superiority of Christian over pagan religions.» — Hiebert, Paul G., *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Baker, Gd Rapids, Mich., 1994, p. 55.
- ⁶ «In 1890, T.W. Pearce pointed out that merely introducing Christianity to China was not enough, Western civilization, in its entirety, had to overcome Chinese civilization».
- ⁷ «... integrate the Gospel message (*the text*) with its local culture (*the context*). The text and context must be blended into that one, God-intended reality called Christian living» — Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988, p. 72. — Trad. française: *L'Eglise et les cultures: une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Bruxelles: Lumen vitae, 1968.
- ⁸ Kraft C.H. & Wisley T.N, (éd.), *Readings in Dynamic Indigeneity*, Pasadena, CA: William Carey Library.
- ⁹ *ibidem*
- ¹⁰ «All the parts of the system relate to the whole and give it meaning. The whole, in turn, gives meaning to the parts. Without the whole, the parts would have no reason for existing; and without any one of the parts, there would be no whole.» — M. Meyers, *Christianity Confronts Culture*, Zondervan, Gd Rapids, MI: Zondervan, 1974, 1987, p. 95.
- ¹¹ En 1955 les catholiques khmers étaient au nombre de 120000. Mais durant les démarches d'indépendance de l'Indochine, les Français donnèrent la Cochinchine au Vietnam. La majorité des catholiques khmers vivant dans cette région sont devenus citoyens du Vietnam.
- ¹² «In the hierarchist game, the cooperate interests of the group place significant constraints upon leaders.» — Lingenfelter, *Transforming Culture*, p. 134.
- ¹³ «Transformation is neither bridging from one system to another or transferring a Christian system to another place and people. Rather, transformation means a new hermeneutic — a redefinition, a reintegration of the lives of God's people (the Church) within the system in which they find themselves living and working» — Lingenfelter, *Transforming Culture*, p. 18.

Présence protestante en milieu étudiant: un lieu pour la missiologie

Jean LOIGNON

Peut-on croiser avec pertinence les problématiques de la présence protestante en milieu étudiant avec celles de la mission extérieure, sans tomber dans une comparaison incongrue et très vite limitée par la différence d'échelle des deux phénomènes ? L'idée provient d'un sentiment diffus que la spécificité d'une action comme celle de l'Aumônerie universitaire protestante (AUP) ou des associations étudiantes protestantes (UCJG, AEPP, FACE, etc.)¹ se lit dans l'interrogation devant l'altérité du milieu d'intervention. Comme si le monde étudiant apparaissait comme une planète à la fois proche et différente, obéissant à d'autres logiques que celle du modèle ecclésial dominant et suscitant des réactions passionnées de la part des acteurs ou ex-acteurs. La (sur)valorisation du passé — très nette dans les débats concernant la « Fédé » étudiante² —, la conscience de l'urgence d'un investissement spirituel et la relative déception devant les résultats immédiats obtenus, comme si la récolte devait répondre à l'impatience du semeur, la difficulté à évaluer les résultats à une aune différente, autant de situations qui semblent faire écho à des réalités missionnaires a priori plus lointaines dans le temps et dans l'espace. Et comme dans la mission, les frontières entre ceux qui l'initient et ceux qui en bénéficient ont été largement brouillées, une lecture du chantier étudiant avec les grilles d'analyse fournies par la missiologie pourrait être d'une certaine fécondité pour les Eglises qui s'y sont engagées. D'ailleurs, la présence dans le monde étudiant européen de nombreux ressortissants issus du couple historique mission-colonisation représente comme un premier accès à la problématique proposée, même si elle est loin de la résumer tout entière.

Ce « tête-à-tête » entre monde étudiant approché par l'Eglise et le monde de la mission s'organisera d'abord autour de l'examen d'une double altérité évolutive qui rend délicate la connaissance nécessaire du terrain d'intervention; puis l'examen de trois axes classiques de l'action missionnaire servira à confronter les pratiques à l'œuvre selon le principe de l'analogie.



1. Deux autres mondes

1.1. A la planète étudiante

A l'échelle d'une génération et dans l'aire géographique française et européenne occidentale, le monde étudiant a connu trois grandes mutations qui rendent presque hasardeux l'usage continu d'une même terminologie. On retiendra ainsi :

— L'augmentation des effectifs passés de 600 000 étudiants (dont 85 % dans les universités) en 1968 à 2,1 millions en 1999 (dont 62 % dans les universités). La différence entre « étudiant » et « jeune en formation » ou « jeune tout court » est nettement moins marquée qu'il y a 30 ans, époque où l'élitisme social restait dominant dans l'éducation et le fait étudiant minoritaire dans la société.

— Le renouvellement rapide de cette population dont une partie considère souvent les études supérieures comme un sas d'attente vers l'hypothétique vie active et un paravent socialement plus acceptable contre le chômage juvénile. Ce phénomène provoque une orientation indécise, un vagabondage entre les formations et un abandon massif en cours d'études. Le refuge contre la précarité offert par la condition étudiante (tarifs, subventions, organismes d'aide, etc.) prime sur la volonté d'acquérir une formation en lien avec un projet professionnel.

— L'hétérogénéité sociale et culturelle grandissante, malgré des bastions privilégiés solidement défendus ; le monde étudiant voit l'accès de fait à l'université de jeunes issus de milieux modestes ou de quartiers jusque-là marginalisés. L'Ecole républicaine comme « machine à intégrer » les communautés d'origine étrangère ne s'entend plus seulement à l'échelon de l'enseignement primaire et secondaire mais aussi largement au niveau universitaire.

Il appert de ces constatations que les références qui sous-tendent la pratique universitaire ou les discours qui en traitent se périssent vite, ce qui génère des sentiments d'incompréhension ou de frustration chez ceux qui interviennent sans une capacité suffisante d'évolution. Les enseignants entrés dans la carrière universitaire dans un paysage antérieur sociologiquement très différent cèdent souvent à un discours passéiste, où fleurit la mythique « baisse de niveau », alors que les populations étudiantes d'hier et d'aujourd'hui ne sont absolument pas les mêmes.

1.2. Le Sud, une réalité au pluriel

Est-il permis à ce tout premier stade de risquer une analogie avec l'aire géographique dévolue historiquement à la mission ? La similitude des chronologies est une invitation au rapprochement.

L'explosion démographique du Sud planétaire – devenu en fait les deux tiers du monde – a profondément modifié les pays passés de la colonisation à l'indépendance ; les aléas des relations internationales qui ont fait du Sud plus souvent un otage qu'un acteur ont brisé l'homogénéité apparente de ce nouveau bloc géopolitique, pour lequel le Français A. Sauvy inventait le néologisme « Tiers monde » en 1952 : Pays en voie de développement, Pays les moins avancés, Nouveaux pays industriels, Non-alignés, autant de catégories-sigles qui déclinent en un pluriel souvent antagoniste ce qu'on espérait durablement solidaire. Au sein des sociétés du Sud, le mal-développement, la pression démographique, les bouleversements liés à l'exode rural et aux déplacements massifs de populations ont créé des couches sociales souvent prolétarisées, malgré un niveau culturel croissant ; ce sont chez ces frustrés de la mobilité sociale que l'intégrisme religieux a trouvé son terreau le plus fertile.³

Ainsi nos jugements globalisants que l'on croyait avérés et donc « exportables » ont toutes chances d'être inopérants dans cette partie du monde ; ainsi leurs Etats dit représentatifs, souvent des dictatures violentes et parasites, parfois en marche vers une démocratisation relative ne rendent guère compte de la réalité des sociétés civiles, devenues infiniment créatives à force de survivre par leurs propres forces. Phénomènes qui nous échappent, mais qui sont aussi porteurs d'espoir.

1.3. Des regards extérieurs empreints d'une subjectivité permanente

Le mode étudiant d'Europe occidentale et le Sud ont donc en commun de souffrir d'un décalage entre une réalité très évolutive et les représentations qu'on s'en fait ; paradoxalement, cela peut aboutir au renforcement d'une subjectivité des regards portés. Ainsi, le monde étudiant oscille depuis une génération entre d'une part l'image des jeunes pleins d'avenir dont le reflet juvénile hante la publicité et d'autre part le statut de « classe dangereuse » à tenir en lisière de la société. La crise étudiante internationale de la fin des années 60 — dont « mai 68 » était la variante française — naquit de la contradiction entre une

PM
63

génération nombreuse flattée par la société de consommation et les médias, mais tenue jalousement en dehors du pouvoir dans une situation de minorité légale prolongée; faute de représentativité des organisations étudiantes et de processus de régulation des conflits éventuels, le monde étudiant s'exprime souvent par des mouvements protestataires massifs et éphémères, souvent contradictoires qui attirent l'attention des médias sur eux avant qu'ils ne s'en détournent jusqu'à la prochaine effervescence (1968, 73, 86, 94, 95 dans le cas français). Plus récemment, les exemples de discours publics sur des phénomènes de société comme l'émission «Loft Story» ou les «raves parties» de la musique techno ont illustré l'écart entre le monde jeune et étudiant qui s'y reconnaît et celui des adultes fonctionnant sur d'autres repères.

Parallèlement, le temps n'est plus au messianisme tiers-mondiste qui, dans les années 60-70, tenta de jouer un rôle de substitution à la paralysie des idéologies qui avaient structuré un monde bipolaire depuis 1947: l'image sanctifiée du Che ou du guérillero anonyme ne fait plus recette et les luttes armées ne paraissent plus les voies nécessaires de la transformation politique et sociale⁴; les courants théologiques qui s'étaient largement fait l'écho de cet enthousiasme idéaliste ont certes souvent été remis au pas, mais s'ils sont entrés en sommeil, c'est aussi qu'ils ne correspondaient plus à la nouvelle image du Tiers monde: échec économique, endettement, guerre, génocide, Sida, etc. C'est plutôt sur le registre de l'apitoiement et de la solidarité humanitaire que se tisse le discours ambiant le plus positif; quant au discours négatif, il se focalisera sur l'intégrisme et l'arriération sociale qu'il génère, sur le péril démographique et migratoire menaçant le Nord privilégié de la planète. De modèle éthique de courage cité en exemple à un Nord nanti, le Sud est passé au stade de repoussoir.

En commun donc, le monde étudiant et le Sud partageraient à des niveaux très différents une difficulté à se constituer une identité ou à en accepter une forgée de l'extérieur, qui intégrerait les contradictions de la réalité vécue. Le monde des étudiants étrangers présents en Europe occidentale selon un schéma géographique généralement hérité de la colonisation représenterait une zone singulièrement sensible de ce «mal-être» puisque cumulant les deux obstacles.

2. Expériences comparées

Cette démarche comparative est-elle vouée à l'abstraction ou peut-elle se prolonger dans l'analyse des visées de la présence protestante en milieu étudiant? La mission, dans une grande diversité de moyens et

de manières, poursuit trois buts généraux étroitement liés que nous désignerons par les termes grecs originels :

— la *martyria*, c'est-à-dire le témoignage de la grâce et de la foi par la parole ouvrant l'évangélisation ;

— la *diakonia* ou le service solidaire d'aide aux démunis ;

— la *koïnonia* qui serait l'édification de communautés permettant l'épanouissement de la foi et son enracinement par la transmission. Chacun de ces domaines représente un chantier à lui seul avec de multiples débats et interrogations qui semblent se retrouver dans les problématiques de la présence protestante (ou plus largement religieuse) dans le monde étudiant.

2.1. Témoigner et évangéliser

Un premier exemple apparaît dans un contexte historique déjà ancien (fin XIX^e). La démarche première la plus logique pour une Eglise était de suivre ses jeunes membres, lorsqu'ils devenaient étudiants : ce moment de leur existence s'intégrait dans un apprentissage qui supposait souvent un départ du foyer familial, donc du réseau ecclésial afférent, et les parents déléguaient volontiers à l'aumônerie de leur Eglise la mission d'accompagner leur progéniture dans ses premiers pas de jeunes adultes. Historiquement cette démarche est à l'origine de la création de nombreux foyers d'étudiants à Paris ou dans les grandes villes, offrant un milieu protégé conciliant séparation et semi-surveillance. L'évangélisation au dehors des cercles communautaires était-elle un objectif ? Il était tentant de considérer les jeunes protestants implantés en milieu universitaire comme une avant-garde dotée de quelques atouts (culture, niveau social élevé) pour témoigner des idées protestantes et, de fait, cela fonctionna, surtout lorsque la jeunesse protestante s'organisa en structures plus autonomes (UCJG-JF, FACE, etc.) que nous évoquerons plus loin dans la *koïnonia*.

Lorsque la colonisation et l'émigration entraînèrent l'installation durable outremer de populations européennes importantes, les Eglises protestantes créèrent des communautés expatriées dépendant de leur métropole et assurant une continuité de la vie religieuse ; ce processus du XVIII^e-XIX^e est à l'origine d'Eglises hors d'Europe (Canada, Australie, Afrique du Sud, Afrique du Nord française, etc.), mais la vocation missionnaire apparaît seconde dans les motivations ; les liens sociaux de type colonial ne facilitaient pas le travail d'évangélisation



en milieu dit « indigène » et un missionnaire venu pas ses propres réseaux et se tenant à distance de la perspective coloniale avait plus de chance dans cette entreprise. Nous touchons là, à partir d'une situation de départ commune, une différence d'attitudes observée entre les deux domaines de notre étude.

Si nous franchissons le siècle, le contexte spirituel du milieu étudiant a profondément évolué : le témoignage d'une foi minoritaire, mais néanmoins largement intégrée dans la société, est subordonnée à la sécularisation dominante qui rejette l'expression religieuse personnelle dans la sphère privée de l'intimité. Dire publiquement « je suis chrétien protestant et j'agis en tant que tel » ne va pas de soi dans un milieu juvénile, particulièrement dans la France laïque ; ici, le contraste est net avec les étudiants protestants originaires des Eglises de la mission qui ne manifestent pas ce genre d'inhibition et qui s'étonnent de l'attitude de leurs jeunes coreligionnaires occidentaux qu'ils trouvent rapidement tièdes dans leurs convictions de foi. Ajoutons que ce rapport public à la foi se croise avec la phase de doute, de remise en questions ou de rejet que connaît massivement la tranche des 15-30 ans vis-à-vis de leur Eglise « parentale ». C'est donc une population religieusement très fragilisée et spirituellement volatile, qu'accompagnent les aumôniers et les laïcs engagés : aucune « rente de situation ». Autrement dit, aucune adhésion automatique aux rites et aux formes de la vie ecclésiale traditionnelle n'est garantie (ce qui ne veut pas dire qu'elle soit exclue). Les activités mises en place par les réseaux d'animation protestante universitaire font donc une large place aux discussions, à l'échange, à la découverte de réalités spirituelles autres, sans qu'une volonté apologétique domine. Rencontrer l'étudiant dans la situation spirituelle où il se trouve, si déstructurée ou antagoniste soit-elle, l'accompagner pour un temps incertain, lui proposer de participer à des activités qui sont plutôt des événements conviviaux dépourvus du moindre caractère obligatoire, telle est le type de liens que tente de tisser l'aumônier universitaire dans un sentiment aigu de précarité et d'obligatoire renouvellement.⁵

Cette réalité spirituelle étudiante très contemporaine rencontre-t-elle un écho missiologique ? Au titre des comparaisons très subjectives, le pasteur aumônier chargé(e) à lui tout seul(e) d'assurer une présence protestante parmi des centaines de milliers d'étudiants dispersés dans des dizaines de sites peut se sentir l'âme d'un missionnaire débarqué au siècle dernier dans les étendues africaines ou parmi les foules asiatiques avec tout à faire par lui-même ! Plus profondément, remarquons

la commune propension à réclamer (et à édifier dans le cas de la mission) des lieux clairement identifiés⁶ qui pallient le petit nombre des « semeurs » et facilitent la visibilité, donc l'enracinement de leurs activités.

Mais en poussant plus loin l'analyse, il serait possible de repérer dans la problématique de l'animation universitaire protestante les étapes parcourues par la mission dans sa rencontre volontaire avec l'altérité religieuse. La position de départ serait la gestion des intérêts communautaires fondée sur la certitude de la valeur des convictions protestantes qui les animent, ce qui pourrait aboutir à un sentiment de supériorité, s'il n'était tempéré par une conscience vive des devoirs imposés en matière d'évangélisation. La biographie⁷ de John Mott, fondateur de la FUACE et acteur de premier plan du mouvement missionnaire mondial est parcourue par ce triomphalisme aujourd'hui bien daté. En effet, la démarche évoluera vers la reconnaissance de la valeur des expériences religieuses non chrétiennes, ouvrant la voie vers le dialogue interreligieux et modifiant, non sans débats internes, la perspective missionnaire dans un sens moins exclusif. En milieu étudiant, cela correspond à la légitimation de l'état du cheminement spirituel de la personne rencontrée, comme base valable de discussion, sans qu'un jugement dévalorisant soit posé a priori ; la grille d'une orthodoxie dogmatique n'est plus la référence première des rapports, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit abandonnée. Cette démarche ne va pas de soi, car elle amène à des confrontations avec des bricolages religieux plus ou moins syncrétiques (*New Age*, bouddhisme sommaire, spiritisme, etc.) où le pire peut voisiner avec le meilleur. La deuxième difficulté, si c'en est une, naît du dialogue avec des étudiants d'une autre religion, juive ou musulmane le plus souvent ; les interlocuteurs sont souvent eux-mêmes en discussion avec leur propre foi et l'animation protestante universitaire leur offre parfois l'espace critique qu'ils ne trouvent pas toujours dans leur communauté : c'est donc un dialogue qui les conduit à mieux comprendre leur foi qu'ils doivent définir dans son altérité et parfois à les réconcilier avec elle. Ce résultat est aux antipodes d'une visée étroite de la mission chrétienne et l'assumer suppose d'adhérer à une théologie théocentrique, qui relativiserait le christianisme comme manifestation exclusive du pouvoir rédempteur de Dieu.

PM
67

2.2. Servir

Le deuxième axe constitutif de l'action missionnaire fut et demeure la diaconie, des campagnes abolitionnistes contre l'esclavage du XIX^e aux partenariats de développement entre Eglises du Nord et du Sud les plus récents ; même si la mission n'évita pas toujours le paternalisme blanc et occidental, elle promut néanmoins un idéal de dignité humaine par l'évangélisation, en décalage positif par rapport à la colonisation. Historiquement, les associations protestantes étudiantes sont contemporaines de la sensibilité du christianisme social : dans l'itinéraire spirituel d'un Raoul Allier (1882-1939), l'anecdote⁸, un peu convenue, de sa rencontre au sortir d'un culte à l'Oratoire du Louvre avec une jeune femme affamée joue un rôle décisif. Les étudiants d'alors se recrutent pratiquement tous dans les rangs de la bourgeoisie aisée et ils estiment que leur engagement religieux doit les mener aux côtés des plus démunis qu'ils côtoient dans les grandes villes, d'où des participations aux œuvres de la Mission populaire. Sous l'adjectif « humanitaire », cette même tendance se retrouve chez les étudiants croyants ou non et le souci de la solidarité concrète a largement aujourd'hui supplanté la propension à l'engagement politique enthousiaste mais abstrait typique des années 60-70. Dans le panthéon juvénile, les personnes représentatives de ce type d'engagement comme Coluche restent au premier plan.

Mais les destinataires de cette diaconie possible évoluent : avec l'augmentation massive des effectifs étudiants, la crise économique et ses séquelles, « étudiants » ne signifient plus « privilégiés » et la précarité se situe aussi parmi eux ; il est frappant que des enfants suivis par la Miss'Pop durant leurs scolarité primaire accèdent à l'Université sans avoir surmonté leurs handicaps socio-culturels, d'où des demandes d'aide au tutorat que l'AUP pourrait relayer parmi les étudiants. Problématique identique chez les étudiants étrangers autrefois plutôt privilégiés et aujourd'hui pris dans les ambiguïtés de l'immigration économique avec des problèmes de titres de séjour et des situations de détresse sociale fréquente.

Globalement, la question diaconale, si elle trouve normalement sa place dans l'action étudiante, ne lui est pas spécifique dans ses enjeux et ses défis : éviter le paternalisme bien-pensant, refuser le piège de l'activisme source de découragement devant des besoins renouvelés toujours repérables, construire des relations fraternelles conduisant à la prise en charge des intéressés par eux-mêmes... c'est toute la

diaconie chrétienne qui a suivi cette évolution, ici ou ailleurs, la mission et les Eglises s'influencent réciproquement et positivement.

2.3. Être ensemble

L'objectif de la *koïnonia* relie les problématiques étudiantes et missionnaires de façon moins consensuelle. A la fin du XIX^e se constituent les Unions chrétiennes de jeunes gens sur le modèle des YM/WCA anglo-saxonnes et en 1898 la Fédération des associations chrétiennes d'étudiants, dite la «Fédé». L'événement et le nom sont porteurs de deux questions qui parcourent l'histoire des rapports des Eglises et de la jeunesse, alimentant des débats encore actuels.

La décision de créer des organisations spécifiques aux jeunes adultes révèle une certaine limite des Eglises dans leur capacité de les intégrer en tant que tels ; quel type de liens vont s'établir entre ces associations juvéniles et les cadres ecclésiaux adultes ? Les premières doivent-elles permettre de garder à distance, mais sous contrôle des jeunes plus turbulents et désireux de rester entre eux ? Ou bien s'agit-il de créer des lieux d'apprentissage de l'autonomie et de les utiliser comme des viviers pour l'encadrement futur du peuple protestant ? Les Eglises doivent-elles se laisser interpeller par ses forces vives plus ouvertes aux audaces théologiques, au point d'apparaître comme des structures tièdes, à force d'insertion sociale réussie ? En 1913, le Français Ch. Grauss, secrétaire général de la Fédé, appelle à la constitution d'un mouvement des « Volontaires du Christ », capables d'un engagement plus exigeant que celui permis par les structures existantes⁹ ; le modèle est celui de Mott aux États-Unis avec ses Volontaires pour la Mission. Cette quête d'absolu ne résonne-t-elle pas comme une critique contre les institutions de l'Eglise, même si ceux qui y répondront, y feront de belles et sincères carrières ? Plus tard dans les années 30, la Fédé est le fourrier du barthisme militant en France avec une option antifasciste plus marquée que dans la conscience protestante moyenne. Les fruits de cet engagement pionnier se manifesteront dans la rédaction des thèses de Pomeyrol en septembre 41, texte de résistance qui restera toujours un peu en marge de l'Eglise ; plus tard, la Fédé jouera son rôle « d'enfant terrible » au moment de la guerre d'Algérie et des années 60, jusqu'à déclencher des crises internes graves (le discours actuel sur la Fédé survivante tend à minimiser ces aspects négatifs au profit d'une survalorisation nostalgique). Les noms choisis par la Fédé ou les UCJG sont également révélateurs :



les fondateurs ont récusé les vocables attendus « protestants, réformés... » au profit du seul terme « chrétien ». Ce choix aux conséquences œcuméniques pratiques évidentes marquait une distance par rapport aux dénominations des Eglises, issues d'une histoire ancienne porteuse d'identité. C'est contre cette tradition que s'élevaient ces jeunes qui refusaient les classifications luthériennes, réformés, évangéliques, dans un contexte où l'unité des protestants restait un chantier ouvert.

Qu'en est-il aujourd'hui de ces turbulences critiques dans le monde étudiant touché par la présence protestante ? Il semble que le regard critique envers les Eglises protestantes ait cédé la place à une ignorance sinon de leur existence, du moins de leur fonctionnement. Certes, des aiguillons textuels¹⁰ se repèrent ici ou là dans quelques cercles d'étudiants théologiens sur des questions sensibles (démocratie interne, place de l'homosexualité, etc.) dans les Eglises, mais il s'agit de microgroupes peu représentatifs des étudiants « ordinaires ». Le souci de ces derniers est plutôt de pouvoir disposer de lieux conviviaux, où ils peuvent venir vivre de façon intermittente leur questionnement ou leur engagement, sans ressentir le besoin de s'investir dans un fonctionnement institutionnel et de créer un groupe de pression. Quant à la question des dénominations, l'attitude perdure de mettre en avant une foi ou un cheminement spirituel, plus qu'une étiquette de plus en plus difficile à expliquer dans le contexte actuel qui assimile encore largement christianisme et catholicisme. Le patriotisme confessionnel ou religieux suppose une altérité irréductible même pour l'observateur le moins averti : c'est le cas pour les jeunes juifs ou musulmans. A l'exception des courants évangéliques qui restent plutôt à distance des lieux de dialogues interreligieux, les étudiants sensibilisés relèvent souvent de la pérégrination religieuse décrite par la sociologue D. Hervieu-Léger dans son ouvrage *Le pèlerin et le converti* avec l'influence de spiritualités orientales ou syncrétiques.

Quelles analogies nous proposent les réalités missionnaires sur les questions de la *koïnonia* et du « vivre-ensemble » ?

— La première serait le chemin qui conduisit des Eglises nées dans le cadre de la colonisation à une indépendance vis-à-vis des sociétés missionnaires et des Etats métropolitains : processus qui épouse un processus historique et qui se heurtera aux habitudes de tutelle, à la question des moyens et à la persistance, peut-être sous-estimée au départ, des relations inégalitaires entre le Nord et le Sud. Mais ce rapprochement suppose la métaphore d'un statut juvénile de ces

nouvelles Eglises par rapport à des Eglises adultes qui les auraient enfantées, élevées et conduites à prendre leur envol ; l'image a pu être exacte, mais conjoncturelle : le temps passant, il faut envisager les Eglises du Sud comme des réalités adultes, certes handicapées par la pauvreté de leur aire géographique, mais ayant dépassé le processus d'apprentissage ; alors que le rapport Eglise — jeunesse repose de façon permanente ce type de question.

— La deuxième analogie est liée aux noms choisis par les nouvelles Eglises qui ont souvent préféré les adjectifs « évangelique » (Eglise évangelique de Polynésie) ou « uni » (Eglise unie d'Inde du Sud) au lieu de suivre la logique dénominationnelle de l'Europe, comme si leur expérience de la nouveauté était une chance de dépasser des cliques ressentis comme plus historiques que théologiques.

— La dimension critique serait la troisième analogie avec la revendication des jeunes Eglises pour des rapports de coopération égalitaire à la place des liens missionnaires : la création en France des sigles¹¹ DEFAP et CEVAA en 1971, qui ignorent le terme « mission », porte la trace de cet état d'esprit. Mais l'indépendance institutionnelle acquise ne permet plus l'exercice d'un débat fraternel critique « en interne », mais le déplace vers des lieux dévolus à cet effet, comme la CEVAA dans le cadre français ou le Conseil œcuménique des Eglises qui intègre le Conseil international missionnaire en 1961. Désormais tout un travail théologique de contextualisation est possible, qui ouvre la voie à ce qu'on a appelé les « théologies du génitif » reflétant la diversité culturelle des peuples du Sud¹² ; par-delà le foisonnement pittoresque (théologie du cocotier, du buffle, etc.), on voit émerger une critique de l'hégémonie des références occidentales qui avaient été importées par les missionnaires, même si le protestantisme s'était montré particulièrement attentif à la connaissance des langues et des cultures locales. Le particularisme de ces démarches freine un phénomène de retour, car l'écart des références est trop grand ou bien les vecteurs de ces théologies sont des Eglises ethniques issues de l'immigration dans les pays du Nord, mais qui vivent plutôt en circuit fermé. Leur convivialité et l'assiduité de leurs fidèles suscitent une envie distante mais finalement, ces Eglises ne jouent pas le rôle créatif de renouvellement qu'on aurait pu attendre d'elles dans une Europe en quête de sens qui va souvent chercher ailleurs d'autres références.

Ajoutons que dans le domaine de la théologie pratique, les Eglises issues de la mission semblent souvent moins libérales que les Eglises protestantes européennes : les positions concernant les questions



éthiques, le fonctionnement interne hiérarchisé, masculin et parfois sujet à des dérives de pouvoir et d'argent ont tendance à disqualifier leurs discours aux yeux d'une opinion protestante européenne qui manque de repères pour une compréhension large des situations du Sud. La situation des ressortissants membres de ces Eglises — les étudiants étrangers — n'est pas des plus confortables, mais elle peut donner lieu à des évaluations critiques qui porteront leurs fruits plus tard, une fois rentrés dans leurs pays.

Conclusion

Il nous faut garder présent à l'esprit les différences quantitatives qui distinguent les deux domaines étudiés côte à côte; l'analogie constante possible reste fondée sur l'idée d'une reproduction à une échelle miniature de l'univers de la mission dans le «petit monde» de la présence en milieu étudiant. Une fois ce constat d'inégalité rappelé, l'analyse commune d'une situation de périphérie par rapport à un centre agissant peut être féconde. La mission et le monde étudiant ont eu et ont en commun la particularité de faire sortir les Eglises de leurs limites habituelles et donc de les contraindre à de nouvelles formes de présence. Ce déplacement engendre une dynamique, qui, dans le cas de la mission, pourrait bien être un bouleversement fondamental, des rapports centre-périphérie du protestantisme mondial. Pour le monde étudiant, les perspectives sont moindres, mais ce milieu n'est-il pas comme un poste avancé permettant de détecter les tendances plus générales qui modifient les rapports entre les Eglises et son «peuple de Dieu»? C'est la lisière d'un bois qui est souvent le lieu de vie le plus actif; c'est de là qu'on aperçoit l'horizon.

Agrégé d'histoire, membre de la Société de l'histoire du protestantisme Français, Jean LOIGNON en cours de licence à la Faculté de théologie protestante de Paris.

Bibliographie

Ce travail s'est nourri de diverses conversations avec le pasteur Françoise Sternberger (chargée de l'Animation universitaire protestante en région parisienne); le suivi des activités de son ministère, son rapport d'évaluation pour le Synode régional 2000 et la journée de réflexion et de débat organisé le 19 mai 2001 par l'AUP et la Coordination ERF «Edifier et Former» ont été des sources d'information et de réflexion précieuses.

BEEK M. van, «Prospection en milieu universitaire», in *Mission* n°61, DEFAP, Paris, 1999.

- BAUBEROT A. « Le protestantisme malade de sa jeunesse », in *ETR*, Paris/Montpellier, 2001/2.
- CHABIN C., « De la difficulté d'être jeune et chrétien », in *Christus*, n° 186, Paris.
- CHEVALLEY G., *Mission et mouvements de jeunesse, autour de la Fédé étudiante*, supplément au n° 82 de « Mission », DEFAP, Paris, 1998.
- COLLECTIF, « Mutation de la jeunesse étudiante et hésitation à l'égard du christianisme », in *Lumière et Vie*, n° 232, tome XLVI/2, Lyon, 1997.
- COLLECTIF, dossier « La Fédé », in *Mission*, n° 34, DEFAP, Paris, 1993.
- FABRE R., *La Fédération française des étudiants chrétiens, un mouvement de jeunesse protestant face à son temps, de l'Affaire Dreyfus à l'été 1914*, thèse de 3ème cycle, Université de Paris I, 1985
- HAMON H. et ROTMAN P., *Génération, les années de rêve*, Paris : Seuil, 1987.
- HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti*, Paris : Champs-Flammarion, 2001.
- LANCHANTIN E. « Le point sur le poste Présence dans l'Université », in *Ensemble* (Mensuel protestant du Sud-Ouest), n° 162, Montauban, 2001.
- ZORN J-F. et ALEXANDRE J., *Missiologie, histoire et enjeux*, supplément au n° 82 de « Mission », DEFAP, Paris, 1998.
- ZORN J-F, « La foi protestante à l'heure des nouvelles demandes de spiritualité », in *Foi et Vie*, volume XCVI/5, Paris, 1997.

Notes

- ¹ Animation universitaire protestante : ministère d'aumônerie de l'Eglise réformée de France dans les universités de la région parisienne, de Strasbourg, Montpellier, Toulouse. AEPP= Association des étudiants protestants ; FACE= Fédération des associations chrétiennes d'étudiants.
- ² Surnom familial de la FACE : l'Association chrétienne post-universitaire qui groupe les anciens de la FACE est nommée logiquement la « Post-Fédé ».
- ³ Voir sur ce thème les travaux de l'islamologue Gilles Keppel par ex., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris : Seuil, 1990.
- ⁴ Sur les illusions tiers-mondistes et les vocations de « missionnaires » suscitées chez de jeunes intellectuels de gauche — on disait « internationalistes ». Cf. H. Hamon et P. Rotman, *Génération, les années de rêve*, Paris : Seuil, 1987. Le Nicaragua sandiniste, pour lequel Georges Casalis s'engagea tant, a été un exemple durable de cette fascination.
- ⁵ Je me réfère aux rapports d'activités de l'AUP parisienne tels qu'ils paraissent dans les documents des synodes régionaux de 1999, 2000 et 2001 (ERF — région parisienne).
- ⁶ Le forum « jeunesse en fac, jeunesse en église » réuni à Paris le 19 mai 2001 par l'AUP refléta avec force cette préoccupation.
- ⁷ John Mott (1865-1955), étudiant américain membre des YMCA, participe à la vocation collective des Volontaires pour la Mission lors d'une « nuit de la décision » au camp d'été de Mount Hermon en 1886. Voir G. Chevalley, *Mission et mouvements de jeunesse, autour de la Fédé étudiante*, supplt au n° 82 de « Mission », DEFAP, Paris, 1998
- ⁸ G. Chevalley, *ibid.*, p. 9.
- ⁹ R. Fabre, *La Fédération française des étudiants chrétiens, un mouvement de jeunesse protestant face à son temps, de l'Affaire Dreyfus à l'été 1914*, thèse de 3ème cycle, Université de Paris I, 1985.
- ¹⁰ Voir le récent (mai 2001) « *Bizarrement je crois...* » lancé par des dissidents de la Fédé à la Faculté de théologie de Paris et disponible sur la liste Internet de diffusion « REFORMEZ »



- ¹¹ Pour mémoire Département évangélique français d'action apostolique et Communauté évangélique d'action apostolique ; la transformation de ces sigles en acronymes intraduisibles pour la majorité traduit peut-être un flou conceptuel, que tente de repréciser l'appellation complémentaire du DEFAP « Service Protestant de Mission » adoptée en 1994.
- ¹² J. Alexandre, « Aperçus sur la créativité des Eglises du Sud », in *Missiologie, Histoire et enjeux*, suppl au n° 82 de Mission, DEFAP, Paris, avril 1998.



Sommaires



André CORTEN et André MARY (éds)

Imaginaires politiques et pentecôtismes.

Afrique/Amérique latine

Paris : Karthala, 2001, 368 p., ISBN 2-84586-163-X, 24,40 €

Cet ouvrage parle de pentecôtismes au pluriel ; pluriel qui tient compte des différences entre les continents, et même à l'intérieur des continents ; différences entre les vagues successives de pentecôtismes. Toutefois, à l'étude — du Mexique au Burkina Faso, de l'Argentine à l'Afrique du Sud — d'étranges similitudes apparaissent.



Claire MOUSSALI-MARTINET

Il était une fois l'Arche de Lanza. Une enfant raconte

Paris : Karthala, 2001, 232 p., ISBN 2-84586-217-2, 19,80 €

Il s'appelait Lanza del Vasto ; Gandhi lui avait donné le surnom de « serviteur de paix ». Avec quelques amis, il ne s'est pas contenté de parler de non-violence, mais il a tenté de le vivre au sein de l'Arche qu'ils ont fondé en 1948. Claire Moussalli-Martinet raconte ses années passées comme enfant à l'Arche qu'elle a quittée à l'âge de 19 ans en 1973. Un livre en forme d'hommage à ceux qui ont créé cette communauté et qui nous restitue la figure de Lanza del Vasto.



Marc ALLENBACH, Gilles DANROC et Jürgen STÖRK (éds)

Expériences non violentes en Haïti

Paris : Karthala, 2001, 264 p., ISBN 2-84586-198-2, 22,90 €

Cet ouvrage est le récit d'une rencontre entre les Brigades de paix internationales (PBI) et Haïti, qui s'est déroulée de 1993 à 2000. Chacune des personnes engagées avait fait le choix personnel de la non-violence. Au-delà de l'image du pays le plus pauvre du continent, les membres du projet voyaient un peuple avec lequel ils voulaient partager leur espérance de paix. Un récit en toute transparence qui intéressera autant les amis de Haïti que les chercheurs de paix.



Dominique ARNAULT

Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles.

Paris : Karthala, 2001, 384 p., ISBN 2-84586-190-7, 27,40 €

L'Afrique a joué un rôle capital et fondateur dans l'Antiquité pour la formation tant de la « première » Eglise (orientale) que de la « deuxième » (occidentale). On pourrait souhaiter que cette synthèse documentée et accessible aide ceux et celles qui font partie de la « troisième » Eglise (de l'hémisphère Sud) à trouver leur place dans cette histoire avec la légitime fierté qui devrait en découler.





Albert de SURGY

L'Eglise du Christianisme céleste

Paris : Karthala, 2001, 336 p., ISBN 2-84586-130-3, 24,40 €

Fondée en 1947 par un habitant de Porto-Novo (Bénin), l'Eglise du Christianisme céleste est actuellement, du point de vue du nombre de participants, la deuxième Eglise du Bénin. Au niveau du continent, elle compte parmi les principales Eglises dites indépendantes. Elle s'est établie surtout le long du Golfe de Guinée. Aujourd'hui, l'Eglise du Christianisme céleste a essaimé aux Etats-Unis et à Paris.



Jan van BUTSELAAR

Church and Peace in Africa. The Role of the Churches in the Peace

Assen (NL) : Royal van Gorcum, 2001, 52 p.

ISBN 90-232-3748-X

Au lieu de se contenter de déplorer que ce soit dans des pays où les Eglises étaient très présentes que les conflits les plus cruels aient eu lieu ces dernières décennies, l'auteur s'intéresse aux relations que les Eglises ont entretenues avec les Etats en Afrique et plus particulièrement au Mozambique, en Afrique du Sud et au Rwanda. Dans ces trois cas, il voit trois manières différentes de contribuer au processus de paix : en jouant le rôle de porte-parole afin que le dialogue entre factions puisse avoir lieu, le rôle de prophète qui nomme l'innommable en Afrique du Sud et le rôle d'initiateurs de la réconciliation assumés par des laïcs au Rwanda. Ce petit livre est du même coup un appel aux Eglises à être porteuses de paix chaque fois qu'elles le pourront.



Alain DURAND et Eleazar Lopez HERNANDEZ (sous la dir. de)

Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine

Paris : Le Cerf/DIAL, 2002, 128 p., ISBN 2-204-06809-8, 15 €

L'originalité de ce livre, auquel ont collaboré des théologiens indiens latino-américains, est qu'il atteste de la capacité de la culture amérindienne à s'approprier la foi chrétienne et de la capacité de la foi chrétienne de se détacher du socle occidental auquel elle est restée longtemps arrimée, pour s'inculturer dans l'univers amérindien. Le rapport établi ne se noue pas entre une foi et une culture, mais entre deux traditions religieuses qui habitent les mêmes personnes qui ne les perçoivent pas comme antagonistes. Le lecteur occidental sera sensible à la manière dont la culture amérindienne peut féconder la foi chrétienne en ses potentialités de vie communautaire, de relations à ceux qui nous ont précédés, de recherche de l'harmonie, du sentiment de la présence universelle de Dieu, etc.



Terre Nouvelle

n° 143 (mai 2002), 16 pages

« Vaincre la violence. Agir pour la paix »

Après une réflexion de fond émanant de personnes engagées dans des organismes qui œuvrent pour la paix, ce numéro est tout entier consacré à la présentation d'initiatives en faveur de la paix aux quatre coins de la terre, qu'elles relèvent du développement, de la santé, de l'éducation ou encore du dialogue

politique, par exemple en ce qui concerne la lutte contre les mines anti-personnelles.

*A commander au Département Missionnaire- Echange et Mission,
ch. des Cèdres 5, CH 1004 Lausanne (Suisse)*



Mission

n° 115 (sept. 2001), 28 pages, 3,5 €

«Témoins sans frontières»

Ce numéro part à la quête de ceux et celles qui font vibrer le témoignage en le remplissant de leur vie pour que Dieu soit chaque jour un peu plus «l'invisible évident». Témoins d'ici qui sont envoyés vers ailleurs; témoins d'ailleurs venus chez nous attester de la fraternité en Christ; témoins d'autres temps dont les parcours viennent jusqu'à nous comme un héritage.

*A commander au Décap/Service protestant de mission, 102, boulevard Arago,
FR-75014 Paris (France)*



Bulletin du Centre protestant d'études

nov. 2001, 30 pages, FS 10.—

«Entre déclin et Réveil: le religieux recomposé»

Deux contributions composent ce numéro. La première: «Qu'est-ce qu'une religion? Quelles identités religieuses en Europe aujourd'hui? Comment comprendre la sécularisation? Quelle voie entre une «religion-bricolage» et une religion «puits de mémoire»? A ces questions qui permettent de tracer le cadre dans lequel se pose la mission de l'Eglise aujourd'hui, l'auteur répond en montrant l'émergence d'un humanisme transcendant. La seconde démonte l'idée courante selon laquelle le pentecôtisme est un protestantisme émotionnel. L'auteur y oppose la thèse selon laquelle les pentecôtismes latino-américains se retrouvent aussi bien dans le catholicisme que dans de nombreux autres mouvements religieux.

A commander à CPE, CP 3158, 1211 Genève 3 (Suisse)



Spiritus, Expérience et recherche missionnaires

n° 164 (sept 2001), 128 pages

«Interculturalité. Vivre plusieurs cultures»

Sans oublier la pluralité ethnique ou tribale, ce numéro aborde le sujet de la multiculturalité à travers les notions de métissage, d'interculturalité, de pluralisme, de différence et sous l'angle théologique du statut de la pluralité.

*A commander à Spiritus, 12, rue du P. Mazurié,
FR-94669 Chevilly-Larue Cedex (France)*



Mission de l'Eglise. Revue trimestrielle de formation

n° 134 (janv.-mars 2002), 80 pages, 4,57 €

«Mission Europe»

L'Europe a su, fût-ce au pris de larmes, faire d'ennemis héréditaires des pays frères et partant développer une culture de paix. Les Eglises chrétiennes ont été partenaires avec d'autres de cette construction. Aujourd'hui le chantier est encore ouvert. S'il ne s'agit plus de propager l'Evangile, comme ce fut le cas aux



premiers siècles, il n'en est pas moins urgent d'interpeller ces lieux où se font les tendances et les choix, tels que les médias, la science ou l'éthique. Ce peut être là une manière nouvelle de contribuer à la Mission universelle.

A commander: Coopération missionnaire-OPM, 5, rue Monsieur, FR-75343 Paris Cedex 07 (France)



Peuples du monde. Revue de la Mission catholique

n° 353, janvier 2002, 44 pages, 3,80 €

Parmi les numéros reçus, nous relevons le premier de cette année qui comporte un important dossier sur les Balkans entre occidentalisation et réislamisation. Après une introduction comportant une facette historique et un témoignage sur la coexistence possible de communautés religieuses, le dossier envisage la situation spécifique d'une part de la Bosnie et d'autre part du Kososvo.

A commander: 8, rue François Villon, FR-75015 Paris (France)



Sources et vie dominicaine

vol. 28, n° 1 (janv.-fév. 2002), 54 pages, FS 7.—

«Eglise d'Arménie»

Ce numéro montre comment l'histoire de l'Eglise d'Arménie est concomitante de la construction de l'Etat d'Arménie. Puis il fait un état des lieux depuis la chute de l'URSS. Enfin il donne la parole à deux communautés arméniennes hors des murs: l'Eglise catholique d'Arménie en Italie et l'Eglise apostolique arménienne en Suisse.

A commander à Sources, rue du Botzet 8, CH 1705 Fribourg (Suisse)



Journal of African Christian thought

Journal of the Akrofi-Christeller Memorial Center for Mission Research and Applied Theology, Akropong-Akuapem (Ghana), 68 pages.

Δ Vol. 4 n° 1 (juin 2001): «Gospel and culture:

Issues and Engagement».

Ce numéro est construit autour de la réflexion de Kwame Bediako sur l'Ecriture comme herméneutique de la culture et de la tradition et part dans les trois directions que sont la revisitation de la place de la langue, des rites religieux et d'un certain nombre de questions pastorales.



Δ Vol. 4 n° 21 (juin 2001):

«The African Renaissance and Christian Faith».

Un recueil de contributions de théologiens émanant de l'ensemble de l'Afrique et même d'Africains d'Amérique réunis à Grand Bassam en septembre 2001 sous les auspices de l'*African Theological Fellowship (ATF)*. Le constat que la renaissance de l'Afrique est déjà effective dans plusieurs directions a amené les participants à réfléchir au renouveau de la formation théologique que requiert cette évolution.

A commander: Akrofi-Christeller Memorial Center for Mission Research and Applied Theology, PO Box 76, Akropong-Akuapem, (Ghana)



Missiology. An international review

vol XXIX n° 3 (juillet 2001), 134 pages.

Quatre articles qui recourent des sujets abordés par *Perspectives Missionnaires*, ont retenu notre attention. Le premier de Allan Anderson s'intitule « A Failure in Love ? Western Missions ans the Emergence of African Initiated Churches in the 20th century ». Le deuxième de H.-L. Richard, a trait au sous-continent indien. Ensuite Perry L. Glanzer aborde le sujet de la difficile rencontre de projets et de stratégies missionnaires d'une part, et de loyautés culturelles d'autre part, dans un article intitulé « Christian Conversion and Culture in Russia ». Dans un quatrième article, Paul Hertig reprend le grand sujet de « The Great Commission Revisited: The Role of God's Reign in Disciple Making ».

vol XXIX n° 4 (oct. 2001), 134 pages.

Parmi les nombreux articles, nous en mentionnons deux. Il s'agit premièrement de celui de Veli-Matti Kärkäinen sur le pentecôtisme. Au reproche que l'on fait souvent aux pentecôtistes d'être peu sensibles aux besoins sociaux des personnes qu'ils touchent dans leur entreprise missionnaire, l'auteur apporte un correctif. Il s'avère plutôt que les pentecôtistes n'ont pas une théologie explicite de la dimension sociale de la Mission de l'Eglise. Mais le dialogue qu'ils mènent avec l'Eglise catholique leur a donné l'occasion d'avancer dans une réflexion sur la relation entre justice sociale et proclamation de l'Evangile. Il s'agit ensuite d'un article relevant de l'histoire de la Mission par Paul R. Dekkar sur le rôle des baptistes jamaïcains et britanniques dans la Mission en Afrique de l'Ouest entre 1841 et 1888.

A commander: American Society of Missiology, 616, Walnut Avenue, Scottsdale PY 15683-1999 (USA)



Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research

vol. 30/4 (2001), 104 pages

Parmi les articles qui composent ce numéro, nous relevons celui de Jan Heijke qui présente le cheminement et l'originalité de la réflexion théologique de Fabien Eboussi Boulaga (Cameroun) et celui de Jan Jongeneel qui recense le *World Christian Encyclopedia* édité par David Barrett.

vol. 31/1 (2002), 104 pages

Après le colloque du CREDIC portant sur le même domaine, on lira avec intérêt l'article de Benjamin Simon, « African Christians in the German-speaking Diaspora in Europe ».

Par ailleurs, Anton Wessels retrace le cheminement de Johannes Verkuyl (décédé en 2001), dans la mission. La vie de ce théologien né à la veille de la conférence missionnaire d'Edimbourg (1910) a vu son rythme marqué par les grandes étapes de la missiologie et de l'œcuménisme.

A commander IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht (Pays Bas)



Nancy FELIX

Brèves

Association internationale d'études missionnaires: 22-26 août 2002

L'IAMS (*International Association for Mission Studies*) invite les associations européennes de missiologie à la conférence qu'elle organise tous les deux ans. Placé sous le thème «L'Europe post-moderne, contexte et mission», la rencontre qui se tiendra à Halle (Saxe-Allemagne) abordera des questions comme celles des nouvelles façons de penser, des nouvelles spiritualités, des nouvelles ecclésiologies, de la multiculturalité, des nouveaux moyens de communication, etc.

DEFAP 23-26 mai 2002: Inauguration après travaux

Au choix, vous pouvez visiter le nouvel espace accueil et bibliothèque, vous arrêtez devant l'exposition «De la propagande à la confiance: expériences missionnaires», vous mettre à l'écoute des conférences s'intéressant aux nouveaux regards à porter sur les archives, à la rencontre missionnaire à travers la littérature, aux nouvelles perspectives pour la mission ou encore participer à une table ronde réunissant Kai Funkschmidt, Alphonse Quenum et Jean-François Zorn.

Renseignements: DEFAP, tél. 01 42 55 55, fax 01 56 24 15 30, e-mail: defap@protestants.org

CREDEC: Les relations Eglises-États en situation post-coloniale

C'est autour de ce thème que le Centre de recherches et d'études sur la diffusion et l'inculturation du christianisme tiendra son colloque annuel à Chevilly-la-Rue (France) du 26 au 30 août 2002. Au delà de la réflexion que suscite, en France, l'anniversaire du Concordat de 1801 et de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905, le CREDEC veut se pencher sur la manière dont les États du Sud gèrent leurs relations avec les structures religieuses.

Consultation missiologique internationale

Du 14 au 19 avril 2002 à Londres, une soixantaine de théologiens et de responsables de trois services missionnaires, le *Council for World Mission* (Londres), la CEVAA-Communauté d'Églises en mission (Montpellier), et l'*United Evangelical Mission* (Wuppertal), auxquels s'est ajoutée la Commission pour la mission et l'évangélisation du COE, ont tenu une consultation intitulée «Vers une vie de plénitude. Relations contextuelles en mission». La particularité de cette réunion tenait au fait que ces trois services sont issus d'anciennes sociétés missionnaires, respectivement la *London Missionary Society*, la Société des Missions Évangéliques de Paris et la *Vereinigte Evangelische Mission* de Wuppertal. (JFZ)

Nancy FELIX