PERSPECTIVES MISSIONNAIRES 44 2002/2

Table des matières

Editorial
Théo SCHNEIDER 3

Apprendre la langue de Jésus Christ, frère étranger
Benedict SCHUBERT 7

Sortir les archives
De la propagande à la confidence
Jean-François FABA 21

L'ignorant et l'itinérant
Relecture du journal pour enfants
Le Petit Messager des missions évangéliques (1844-1908...)
François BOGLIOLO 27

De la conversion à la conversation
Alain RICARD 43

Projet «Eglise de nuit»
Un laboratoire liturgique dans la cathédrale de Copenhague
Signe M. BERG, Inger RAVIN et Thomas SÖDERQVIST 57

Un unique Christ pour tous
Les religions et le salut en Jésus Christ 63

Sommaires 71

Brèves 77

Editorial

Rafraîchissante mémoire

Théo SCHNEIDER

Sympa, ces envoyés d'il y a un ou deux siècles, *cool* diraient leurs arrière-petits-enfants : A preuve certaines des pages qui suivent, restituant quelques-unes des interventions étonnamment approbatrices qui, en mai dernier, ont marqué l'inauguration des locaux rénovés du Centre protestant de mission à Paris (Défap, 102, boulevard Arago), notamment de la bibliothèque et des archives de cette illustre Maison des missions[1]. Pour les « missionnaires de carrière » encore en vie aujourd'hui, exposés il y a peu aux propositions de moratoire (*white missionary, go home*), aux caricatures féroces[2], aux reproches de connivence colonialiste, à toute la banalisation tiers-mondiste ou à l'essor du tourisme exotique, il est singulièrement rafraîchissant d'entendre parler de leurs devanciers avec tellement d'empathie. Et cela, non pas de la part des propagandistes attitrés des sociétés de mission en mal de soutien financier et portées sur l'hagiographie ; mais bien d'universitaires venus d'ailleurs, c'est-à-dire d'en dehors du sérail.

Ces chercheurs compétents, vite passionnés, au regard scrutateur et pointu, ont choisi de cibler leurs recherches sur des récits de voyages missionnaires, des rapports d'exploration, des études ethnographiques et des relevés cartographiques publiés en Occident (XIX^e siècle, début du XX^e) ; d'analyser comparativement un périodique missionnaire « pour enfants », au très fidèle itinéraire ;[3] ou mieux encore de s'attacher à l'étude de la correspondance des missionnaires de l'époque, hommes et femmes, avec leur direction au pays d'envoi. Nos lecteurs constateront que des historiens, des ethnologues et des critiques littéraires de notre temps peuvent trouver ainsi avec un certain enthousiasme, dans les documents d'archives et les publications missionnaires, un style narratif unique en son genre, des confidences très humaines, des aveux d'échec et des histoires de succès, parfois une contestation des directives parisiennes, une interprétation originale, pertinente, audacieuse des sociétés et cultures de l'hémisphère sud,

« dans un partage fraternel autour d'une humanité commune retrouvée » (J.-F. Faba). Toute une rafraîchissante mémoire, on le voit.

Parmi les traits communs des pionniers de la mission signalés par nos auteurs universitaires, on relèvera :

- De solides compétences scientifiques dès le départ, une « invention » de l'ethnographie africaniste ou orientaliste, bien en avance sur les recherches en anthropologie culturelle ou sociale et les travaux ethnographiques de terrain, qui prévaudront en la matière dans les milieux universitaires dès le début du XX[e] siècle.
- Contrairement aux premiers explorateurs occidentaux qui voyageaient, notaient, puis rentraient rédiger le récit de leurs « découvertes », les missionnaires ont vécu chez les autochtones et avec eux, mangeant leur nourriture, logeant sous leurs toits, découvrant leur mode de vie, apprenant leurs langues, dans le partage de longs ministères avec leurs hôtes tribaux et les communautés chrétiennes naissantes. Tout en demeurant du reste des gens venus d'ailleurs, des sœurs et des frères quelque peu étranges (« inutiles » !) et certainement *étrangers*.[4]
- Dans les domaines aussi divers que ceux de la géographie, de la botanique et de la zoologie, des chants et contes traditionnels, de la poésie autochtone, des us et coutumes indigènes, des techniques de construction ou d'agriculture, les expatriés ont dépendu à chaque pas de leurs hôtes, se liant bien souvent d'une amitié privilégiée avec les chefs coutumiers.[5]
- Finalement, c'est dans le domaine de l'apprentissage des langues vernaculaires, dans l'effort soutenu de traduction et de publication, dans l'étude des trésors littéraires de leurs cultures d'adoption, que les missionnaires ont dû d'emblée se départir radicalement de leur « supériorité » d'occidentaux, pour se mettre à l'école de leurs hôtes autochtones et passer ainsi « de la conversion à la conversation ».

Les deux articles proprement missiologiques qui complètent ce numéro soulignent l'élément de défi culturel que la transmission de l'Evangile implique nécessairement. Tant que le mouvement missionnaire nord-sud à coïncidé chronologiquement ou du moins précédé de peu les conquêtes coloniales, il a souvent mal résisté à la tentation d'exporter une forme occidentale du message chrétien et des structures ecclésiales. Mais les impératifs de la traduction biblique valorisant à l'extrême les langues et valeurs autochtones, de même que la recherche passionnée et justifiée d'une christologie de protestation,[6]

ont pris la relève avec succès parmi les théologiens africains contemporains. Néanmoins, le Christ et les valeurs du Royaume qu'il incarne feront de lui toujours et partout un frère étranger, dans toute l'altérité de son message, de sa mort et de sa résurrection.

Cette même altérité pousse les missiologues de la mouvance évangélique,[7] soit à récuser toute possibilité de salut en dehors de la foi au Christ des évangiles, seul médiateur entre Dieu et les humains de quelque culture qu'ils soient, soit à laisser ouvert l'accès possible des non-chrétiens à un salut universel (Christ *unique*, mais néanmoins venu *pour tous*), à l'instar des témoins de la première alliance (Abraham, Melchisédeq, Balaam), qui ont « salué le Christ de loin » et qui l'ont « espéré » sans l'avoir jamais rencontré. Une telle position, et la tension entre ses deux pôles, témoignent à tout le moins d'une franche honnêteté, position qui complète utilement l'air frais éventé à grands gestes par l'ensemble des autres articles de ce numéro.

Notes

[1] Voir en particulier les articles d'Alain Ricard, François Bogliolo et Jean-François Faba.

[2] Quelques-unes de ces « images de missionnaires », d'un humour grinçant, ont récemment figuré dans *Mission*, le mensuel protestant de relations internationales (juin 2002/123, pp. 3, 28-30) et ont à juste titre « fait des vagues » (Cf. *Mission*, septembre 2002/125, p. 30).

[3] *Le Petit Messager* et son « long itinéraire vers la connaissance et la compréhension » de l'Autre (F Bogliolo), publication destinée à une jeunesse occidentale découvrant les jeunes d'ailleurs.

[4] Ils et elles n'ont néanmoins guère pu suivre l'exemple du pionnier Van der Kemp du 18e siècle, qui vivait déchaussé et qui prit femme parmi ses ouailles.

[5] Voir à ce sujet les relations paradigmatiques entre le chef Moshoeshoe et le missionnaire Thomas Arbousset, relations si bien mises en valeur dans l'article d'Alain Ricard..

[6] Le Christ en tant que chef, initiateur, proto-ancêtre, ou mieux encore comme hôte ou compagnon d'exie, selon l'analyse pertinente de B. Schubert

[7] C. Baty résume les acquis des conférences évangéliques mondiales de Lausanne (1974) et Manille (1989), à ce sujet.

Apprendre la langue de Jésus Christ, frère étranger

Benedict SCHUBERT

Introduction

Comment l'Evangile s'articule-t-il à l'intérieur d'une culture donnée ? Pour être plus précis : comment l'Evangile entre-t-il en relation, à la fois avec la culture de ceux et celles qui annoncent le Christ en dehors de leur propre espace culturel, *et* avec la culture de ceux et celles qui accueillent cette annonce. Le débat est ouvert depuis longtemps, et le mouvement œcuménique ne cesse de s'y consacrer[1]. Je l'aborde à mon tour dans le cadre de cet article, à partir de la perspective qui est la mienne à savoir celle d'un Européen qui a vécu quelques années en Afrique, plus précisément en Angola, en tant qu'envoyé du DM — Echange et Mission, le département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romande. C'est donc en qualité d'Occidental que je m'engage dans la réflexion qui suit, à partir du continent européen qui a participé depuis plusieurs siècles à la proclamation de l'Evangile en Afrique de manière active et déterminante, par le moyen de l'entreprise missionnaire. Or, je suis tenu d'écouter et de prendre au sérieux les reproches que l'on adresse aux missionnaires occidentaux, notamment sur la manière dont ceux-ci ont transmis le message évangélique.

Il ne m'est pas permis d'ignorer les critiques dont le mouvement missionnaire fait l'objet à juste titre, sous prétexte que l'histoire de ce mouvement relève du passé, et que seul importe son bilan positif, puisque grâce à lui l'Evangile a été reçu en Afrique. Or la fin ne saurait justifier ainsi les moyens. Par ailleurs, il me semble que le langage culpabilisant qui souvent marque la réflexion des « victimes » comme des « coupables » sur les rapports entre l'Evangile et la culture, ne peut que mener à une impasse.

Pour éviter un tel blocage, je crois sincèrement — c'est-à-dire dans un acte de foi et non par un simple raisonnement — que lorsque Jésus Christ nous offre librement son pardon, il n'anéantit pas notre passé, mais il élimine le potentiel destructeur de ce passé. Il nous libère en vue de la repentance, nous donnant ainsi le courage de risquer

de nouveaux commencements. C'est dans cette ferme assurance que je formule les cinq thèmes de réflexion que voici :

1. Je reprends d'abord la critique fondamentale faite à la mission chrétienne, à savoir qu'elle n'a réussi qu'à détruire les cultures — notamment les cultures traditionnelles africaines — qui ont accueilli son message.
2. Dans une deuxième démarche, je me reporte à la pensée du missiologue Lamin Sanneh. Celui-ci part du constat que l'Evangile a été et est encore traduit dans les langues autochtones de ceux auxquels il s'adresse. Sanneh se demande alors si cette « traductibilité » de l'Evangile ne nous oblige pas à reconsidérer les relations entre agents et destinataires de la mission, dans des catégories plus équilibrées que celles d'assujettissement, d'aliénation et de domination.
3. Le récit de la Pentecôte me permet de postuler un premier niveau de traduction et de transmission, auquel se superpose un deuxième. En effet, dans un premier temps, il y a traduction et transmission entre la culture de ceux qui annoncent l'Evangile et celle des destinataires du message évangélique. Or, dans une démarche subséquente, ce processus de traduction et de transmission de l'Evangile suscite également une rencontre avec une troisième culture, celle du Royaume de Dieu.
4. Si l'on admet que l'Evangile constitue un « système culturel » propre, on peut discerner une certaine dialectique entre d'une part l'inculturation à laquelle le message du Christ se prête grâce à sa « traductibilité » et d'autre part l'altérité intrinsèque de l'Evangile. Cet élément d'altérité fait que tout en recherchant l'inculturation ou l'indigénisation du message évangélique, on évite d'enfermer celui-ci dans le carcan d'une culture donnée, globalement immuable et intouchable. Bien au contraire, le processus d'inculturation comprend nécessairement un élément de transformation et de réorientation.
5. En conclusion, notre réflexion se situera dans une perspective christologique, la mission se définissant alors comme étant *l'enseignement et l'apprentissage de la langue*[2] *de Jésus Christ, notre « frère étranger ».*

1. La connivence entre mission et colonialisme

L'émancipation des Eglises africaines par rapport aux églises occidentales a conduit des théologiennes et théologiens d'Afrique à proposer une lecture critique de l'histoire du christianisme dans leur continent, et en particulier à désavouer l'action missionnaire occidentale. Voici par exemple comment le professeur Mudimbe décrit le programme missionnaire en Afrique :

> « [Il s'agit] avant tout [d'] une entreprise humaine de conquête dont la complexité des déterminations allie très souvent — hélas ! — en une cohérence savante, un fourmillement de prétextes évangéliques circonstanciels à des intérêts infâmes d'appropriation des biens d'autrui et d'expansion d'un capital, selon les formules les plus claires du mode de production capitaliste. »[3]

Le professeur Mudimbe ne représente qu'une voix dans le chœur de tous ceux et celles qui reprochent à l'entreprise missionnaire sa « connivence »[4] avec la domination coloniale. Dans cette perspective, la mission n'a représenté rien d'autre que « l'impérialisme en prière ». Il n'est pas nécessaire de répéter en détail le jugement de penseurs tels que Fabien Eboussi-Boulaga, Jean-Marc Ela, Achille Mbembe ou de la théologienne Mercy Amba Oduyoye. Le constat peut être plus nuancé chez les uns que chez les autres, mais à leurs yeux, l'action missionnaire occidentale aurait forcé les Africains à aliéner l'héritage de leurs langues et cultures, à devenir belges ou français, anglais ou portugais, pour avoir accès à la foi chrétienne. Au lieu d'aider les Africains à saisir ou à être saisis par la dynamique de l'Evangile, la chrétienté européenne et américaine aurait distordu et obscurci le message libérateur du Christ, par un étroit légalisme.

Cette évaluation essentiellement critique de l'histoire de la mission se justifie-t-elle ? Ne nous reste-t-il plus, à nous chrétiens occidentaux, qu'à recevoir humblement un tel verdict ? Oui, en un certain sens. Puisque la colonisation a consisté à conquérir, dominer et exploiter, et puisque le mouvement missionnaire a coïncidé dans le temps avec l'entreprise coloniale, nous devons certainement, en tant que chrétiens occidentaux, relire l'histoire de la mission en Afrique dans l'humilité et le repentir.

Néanmoins, nous ne sommes pas obligés d'approuver ceux et celles qui ne voient globalement dans l'Evangile que la religion des colonisateurs. Nous avons le droit — et au cas où nous sommes des théologiens, le devoir — d'examiner de manière sobre et rigoureuse les événements de l'histoire missionnaire tels qu'ils ressortent d'une enquête

impartiale. Il s'agit en l'occurrence de confirmer ou de contester la thèse d'une connivence complète entre l'entreprise missionnaire et la domination coloniale. C'est précisément ce que nous propose le professeur Lamin Sanneh, un spécialiste de l'histoire de la mission chrétienne qui s'est attaché entre autres à analyser la dimension culturelle des traductions bibliques, des origines du christianisme à nos jours. Les grandes lignes de sa pensée dans ce domaine vont nous retenir maintenant.

2. Le caractère traduisible de l'Evangile

Lamin Sanneh est né dans une famille musulmane de Gambie. Converti au christianisme à l'âge de dix-huit ans, il a été baptisé dans l'Eglise méthodiste et fait des études de théologie. Docteur de l'Université de Londres (histoire de l'islam en Afrique), Sanneh a enseigné à l'Université de Yale (Etats-Unis) et a occupé une chaire de missiologie et d'œcuménisme à l'Université de Harvard. En 1989, il a publié un ouvrage marquant intitulé *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* («Traduire le message: les effets de la mission sur la culture»)[5].

Une des thèses de Sanneh consiste à proposer une relecture de l'histoire de la mission, aussi impartiale que possible, et qui aboutirait à réfuter un préjugé très répandu, à savoir que le colonialisme et la mission se sont pratiquement entendus pour anéantir les cultures autochtones.

L'auteur s'attache à souligner l'un des aspects primordiaux de l'Evangile: le fait que le message évangélique soit traduisible, donc capable de passer d'une aire culturelle à une autre. Voici comment Sanneh présente l'argument majeur de son livre:

> «[...] Dès ses origines, le christianisme s'est caractérisé par son zèle à traduire les textes araméens et hébreux qu'il avait hérités de la première alliance. En adoptant ce mode de faire, il en est venu à exercer une double influence, au cours de son histoire. D'une part, il a choisi de *relativiser* ses racines juives, tout en leur assurant ainsi, paradoxalement, une notoriété grandissante. Et d'autre part, il a ôté l'opprobre qui entachait la culture païenne; il a *normalisé* cette culture en l'adoptant comme auxiliaire naturel de la vie religieuse nouvelle qu'il propageait. L'option consistant à normaliser la culture païenne est donc venue compléter le choix parallèle de relativiser l'héritage culturel juif. Et c'est ainsi que les deux éléments, juif et païen, se sont trouvés étroitement imbriqués dans la pratique

chrétienne ; ils ont tous les deux contribué de manière décisive à façonner l'image de la nouvelle religion ».[6]

Ainsi donc, dès ses origines, le christianisme a évité de choisir une langue donnée ou une culture spécifique comme instruments *normatifs* de ses activités. Au contraire, l'Eglise chrétienne inaugurée à la Pentecôte est partie de Jérusalem pour finalement se faire entendre et comprendre par les Parthes et les Grecs, les Egyptiens et les Indiens, par les Congolais et les Chinois, les Norvégiens et les Mexicains.

Cette particularité du christianisme apparaît plus nettement encore lorsqu'on compare la religion chrétienne à l'islam. Pour les musulmans, l'arabe du Coran fait fonction de norme. On pourrait presque dire que pour l'islam, « Dieu parle arabe », puisqu'il a révélé sa parole dans cette langue. En outre, la propagation de l'islam doit être conçue comme une diffusion à partir du centre géographique précis qu'est la Mecque, le lieu saint où tout croyant musulman est tenu de se rendre en pèlerinage au moins une fois durant sa vie.

En revanche, pour la foi chrétienne, Jérusalem ou Rome, Genève ou Nkamba ne sont que des centres religieux parmi d'autres ; leur importance, certes considérable, n'est toutefois que relative. Jésus n'a-t-il par dit : « L'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père [...] les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jean 4 : 21, 23). Par sa dynamique de la traduction, l'Evangile dépasse donc l'espace judaïque, tout comme il déborde l'espace hellénique et l'espace occidental.

En ce qui concerne la mission chrétienne en Afrique, Sanneh observe un paradoxe fascinant qui découle de l'importance que les missionnaires ont attribué à la traduction de la Bible. D'une part, certains missionnaires partaient sans doute inspirés par « la perspective dramatique d'une *théologie de la malédiction* »[7]. Ils considéraient l'Africain comme étant la victime des ténèbres de son paganisme, asservi par ses craintes et ses superstitions, dénué de toute connaissance de Dieu et du bien. Ces missionnaires estimaient que l'Afrique constituait soit un champ de bataille où il s'agissait de combattre les puissants ennemis du Christ, soit une *tabula rasa*, un désert culturel, un vide religieux que le christianisme viendrait combler.

Mais d'autre part, ces mêmes missionnaires, et les protestants particulièrement, considéraient que le texte biblique, pour eux Parole de Dieu en tant que tel, constituait le moyen par excellence de transmettre le message évangélique. Or la Bible en français ou en anglais ne parlait qu'à eux-mêmes, et les peuples à évangéliser avaient le droit

d'écouter et de lire le message biblique dans *leur* propre langue. Encore une fois, il se peut que ces missionnaires aient été obsédés personnellement par leur idée préconçue de populations « sans culture ». Toujours est-il qu'avec leur programmes de traduction, ils étaient bien obligés de se mettre à l'étude des langues autochtones, et par là même de rencontrer un élément crucial de ces cultures qu'ils croyaient « inexistantes » !

Prenons l'exemple d'un missionnaire occidental venu travailler parmi les Bakongo, avec l'idée préconçue que ses futurs auditeurs ne sauraient rien de Dieu. Or, en voulant leur annoncer le Dieu de Jésus Christ, ou en désirant traduire pour eux les premiers textes bibliques en kikongo, ce missionnaire a été bien obligé de choisir un terme kikongo pour rendre le substantif « Dieu », ou *God*, ou *Theos,* ou *Elohim.* C'est ainsi que les premiers traducteurs de textes bibliques en kikongo ont utilisé le terme vernaculaire *Nzambi* pour traduire « Dieu ».

Il ne faut pas sous-estimer l'importance de ce choix du mot *Nzambi.* Le terme en question a sa place et son sens à l'intérieur d'un héritage culturel spécifique ; il ne saurait donc représenter le simple équivalent du substantif français « Dieu ». Le dictionnaire bilingue figure parmi les outils essentiels du traducteur, mais son utilité a des limites. Les termes de deux langues mises en parallèle ne coïncident jamais dans l'éventail de leurs significations possibles. Et surtout pas lorsqu'il s'agit d'une terminologie aussi subtile que celle des noms divins, « Dieu »/*Nzambi* par exemple.[8]

En traduisant, on ne remplace pas simplement un mot par un autre, on n'échange pas deux signes linguistiques synonymes, on change en fait de monde, de système culturel. Je crois par exemple avoir compris que dire « mais » en français n'est pas du tout la même chose que de dire *kansi* en kikongo. Et qui dit « oh, de rien ! » dit autre chose que celui qui dit *ka diambu ko !*, même si le dictionnaire français — kikongo affirme que les deux expressions correspondent.

De même, si le terme « Dieu » évoque une telle richesse de sens, c'est non seulement parce qu'il véhicule une part de l'héritage latin, mais également une accumulation de sens possibles en français, du meilleur au pire. Le substantif est rempli de connotations, enrichi de proverbes et locutions, associé à des traités philosophiques ou théologiques tout comme à des prières de cœur. Le mot *Nzambi*, lui, a connu une autre histoire, il porte un autre sens. Les proverbes qui parlent de lui diffèrent des proverbes européens. Les règles de vie dont il se porte garant ressemblent à certains égards aux normes occidentales, mais d'un

autre point de vue la volonté de *Nzambi* contredit ces normes. Les ancêtres bakongo dont on conserve les préceptes et les conseils n'ont que peu en commun avec les ancêtres franco-suisses. Les termes « Dieu » et *Nzambi*, riches l'un et l'autre de multiples connotations, ne coïncident pas, car ils fonctionnent dans des systèmes culturels divergents.

Or, en choisissant le mot kikongo *Nzambi* comme équivalent du nom français « Dieu » (du grec *theos* ou de l'hébreu *elohim*), les traducteurs bibliques ont également adopté les connotations du terme africain. Nous nous trouvons par là au cœur du paradoxe que Sanneh a discerné. Dans leurs convictions et leur pratique, certains missionnaires avaient eu beau mépriser la culture africaine d'accueil, en fait leurs travaux de traduction biblique les forçaient à respecter cette culture réceptrice tout en relativisant leur propre culture occidentale. Inconsciemment peut-être ou contre leur gré, ils devaient bien constater que pour transmettre l'Evangile et atteindre le cœur de leurs hôtes africains, la langue autochtone et son contexte culturel étaient seuls valables et utiles, alors que les langues et les coutumes occidentales ne leur étaient d'aucun secours.

Par voie de conséquence, et pris qu'ils étaient par leurs tâches de traducteurs, les missionnaires occidentaux ont effectivement abandonné le contrôle de ce qu'ils estimaient représenter l'interprétation correcte de la Parole de Dieu. En traduisant les textes bibliques dans une langue autochtone, ils ont fait pénétrer ces textes dans un domaine culturel auquel ils n'avaient eux-mêmes, en tant qu'étrangers, qu'un accès limité. *Nzenza zowa* dit-on en kikongo, « l'étranger est stupide », il ne sait même pas où aller chercher de l'eau.

Certes, certains missionnaires, de nature autoritaire, ont bien essayé d'imposer aux nouveaux croyants leur système occidental de rigueur doctrinale. Or précisément, en traduisant ou faisant traduire leur enseignement dans une langue vernaculaire cible — pour eux une langue apprise, donc pas « naturelle » et en tout cas pas maternelle ! — les Occidentaux ont ouvert eux-mêmes une brèche dans le rempart de leurs convictions religieuses. Leurs hôtes africains ont d'emblée bénéficié sur eux d'un avantage indéniable. La supériorité de leurs compétences culturelles locales leur a permis de garder secret l'accès à un domaine dont eux seuls avaient la clé, et de refuser cet accès aux missionnaires.

De plus, l'action missionnaire n'a pas consisté à simplement plaquer une culture sur une autre. Elle s'est démarquée en cela de la domina-

tion coloniale « à sens unique », qui elle cherchait à superposer la civilisation occidentale sur la culture des colonisés. Par contraste, on observe une certaine réciprocité[9] dans les relations entre les missionnaires et les « missionnés », entre les envoyés occidentaux et les populations qui les ont accueillis. On pourrait même affirmer que d'un point de vue théologique, et malgré tous ses égarements et ses malentendus, l'histoire de la mission en Afrique porte des traces de la Pentecôte et de sa dynamique. Ceci nous amène à notre troisième thèse.

3. La Pentecôte, événement fondateur de l'Eglise

L'événement de Pentecôte a réalisé en quelque sorte un miracle de traduction, et cela à deux niveaux. Premier fait étonnant : des gens venant de différents horizons culturels, parlant une grande diversité de langues et vivant dans des territoires bien distincts, entendent des Galiléens leur parler dans leurs langues respectives. Les prédicateurs galiléens, originaires d'une province reculée de l'empire romain, arrivent à se faire comprendre d'auditeurs en provenance des quatre coins du monde connu à l'époque.[10]

Et voici le deuxième fait miraculeux, situé à un niveau plus profond encore : les auditrices et auditeurs des disciples ne comprennent par seulement les mots et les expressions du message qui leur est adressé dans leurs diverses langues ; ils saisissent le sens de ce message. Au-delà des mots, une Parole leur parvient, découverte et acceptée comme porteuse de sens, capable de réorienter leur vie. L'Evangile est reçu, dans un processus réussi de transmission qui transformera leur existence. Le message de Jésus Christ fait donc plus que simplement pénétrer dans le système culturel des auditeurs rassemblés le jour de Pentecôte, il transcende ce système en le confrontant à un autre système, celui du Royaume de Dieu.

Ainsi donc, l'événement de Pentecôte, œuvre du Saint Esprit, non seulement pose les fondements de l'Eglise chrétienne, il détermine l'une de ses marques essentielles et il lui indique sa tâche, qui est de rendre témoignage au double miracle d'un message entendu et reçu, par le canal de langues et de cultures humaines.

En résumé, le grand mérite de Lamin Sanneh est d'avoir revisité l'histoire de la mission, pour y découvrir les traces de « traductions » efficaces, linguistiques et culturelles, de communications réussies entre évangélisateurs et évangélisés, sur le modèle de l'événement de

Pentecôte. Reste à voir comment cette transmission de sens, cette réorientation de vie, se sont effectivement produites.

4. La langue de Jésus Christ, frère étranger ?

Pour beaucoup de croyants en Afrique, l'enseignement protestant équivaut à une série de préceptes moraux rigides, qui souvent ne portent que sur deux sujets : premièrement, l'abstention totale de toute substance capable d'engendrer une dépendance, telle que le tabac, l'alcool et les drogues ; deuxièmement, la pureté morale, essentiellement dans le domaine de la sexualité, celle-ci devant se limiter strictement à l'intimité d'un couple monogame dont le mariage a été célébré dans l'Eglise.

On a reproché aux missionnaires d'avoir exporté la culture occidentale. Or le comportement moral qu'ils préconisaient (« ni boisson alcoolisée, ni tabac, ni relations d'adultère ») ne représentait pas « la » morale occidentale, mais bien une éthique de contestation, leur manière de protester contre l'immoralité grandissante de leur propre culture d'origine. Aux yeux des missionnaires, la société occidentale apparaissait comme corrompue, souffrant de graves maladies spirituelles. Ainsi donc, l'attitude des missionnaires à l'égard de leur propre culture, qu'elle soit européenne ou américaine, ne manquait pas d'ambiguïté. L'historien William Hutchison résume l'ensemble de la question en disant : *the missionary's problem, one might say, was the Christ-and-culture problem squared* (« On pourrait dire que pour le missionnaire, la relation Christ — culture faisait doublement problème », [c'est à dire dans son pays d'origine et sur son champ de mission].[11] Les missionnaires savaient que le message qu'ils avaient à transmettre représentait un « corps étranger », à la fois pour leur propre culture et pour les cultures cible d'outre-mer.

J'ai rappelé plus haut que la langue fait partie d'un système global de société. Apprendre une langue signifie donc entrer en contact avec un domaine culturel spécifique et commencer à y pénétrer. Or l'Evangile constitue lui aussi, en quelque sorte, un système distinct, qui ne coïncide pas avec d'autres systèmes de culture, qu'ils soient congolais, japonais ou suédois.[12] C'est ainsi que je crois comprendre les passages de l'Evangile de Jean où Jésus insiste sur le fait que sa royauté n'est pas de ce monde (Jean 18 : 36). Lorsqu'il déclare à ses auditeurs : « Vous êtes d'en bas, moi je suis d'en haut » (Jean 8 : 23), n'affirme-t-il pas qu'il vient d'un autre monde ? C'est comme s'il disait : « J'ap-

partiens à une culture différente. Ma manière de vivre, c'est-à-dire de penser, de réagir, de me comporter, de faire des projets, n'est pas identique à la vôtre. Ce que mes convictions m'amènent à dire ou à faire peut vous paraître aberrant, contraire à ce qui représente pour vous le bon sens. Le fait est que je fonctionne selon d'autres normes, d'autres critères, d'autres règles que vous. »

L'Evangile m'engage dans une rencontre interculturelle, il me met au défi d'essayer de comprendre la culture du Royaume de Dieu à partir de ma culture helvétique. Or évangéliser signifie alors enseigner à d'autres la langue étrangère de ce frère étranger qu'est Jésus Christ. De même, croire veut dire apprendre cette même langue et commencer à pénétrer la culture dont elle fait partie.

La mission, elle aussi, a pour but de permettre à une population de faire connaissance avec le système culturel, nouveau pour elle, du Royaume de Dieu. Le code moral strict des missionnaires n'aurait pas dû transplanter la culture occidentale et ses normes, mais plutôt faire vivre cette altérité de la culture du Royaume. On peut donc et on doit remettre en question la pratique concrète de l'entreprise missionnaire, l'examiner d'un œil critique. Une confusion déplorable s'est produite entre l'Evangile et la Loi, lorsque les missionnaires ont voulu prescrire à leurs convertis la manière dont ils devaient se comporter en chrétiens, c'est-à-dire sur un mode occidental. Ils auraient dû se borner à leur annoncer le Christ ressuscité et présent parmi eux, et pour le reste faire confiance à leur rencontre avec ce Christ-là et les normes de son royaume. Un tel compagnonnage les aurait libérés et guidés dans l'élaboration d'une nouvelle éthique, en accord avec le message qu'ils avaient reçu.[13]

Les missionnaires comprennent le message biblique à leur manière, marqués et limités qu'ils sont par leurs cultures, dont ils ne peuvent pas « s'extraire » lorsqu'ils essaient de traduire et de transmettre ce qu'ils ont compris. Or aujourd'hui, il appartient à chaque peuple, à chaque communauté humaine, à chaque personne de comprendre à son tour le langage du « frère étranger » qu'est Jésus Christ, à partir de sa langue maternelle et au travers de son propre système culturel. Il est toutefois bien entendu que nous ne saurions passer directement de notre système culturel à celui du Royaume. Tant que nous habitons ce monde-ci, nous ne pouvons que nous familiariser avec la culture du Royaume, dans les limites et à partir des structures de base de notre propre culture.

Toutes les langues et cultures sont égales devant Dieu, car elles sont toutes destinées à traduire la langue du Royaume. On mesure ainsi

l'importance des programmes d'inculturation de l'Evangile. Néanmoins, la culture du Christ — langue du Royaume — demeure étrangère à la nôtre, pour sauvegarder son pouvoir critique et donc libérateur. Une limite est ainsi clairement posée, dans la recherche d'un modèle adéquat d'inculturation.

5. Jésus Christ, ancêtre et hôte, chef et réfugié

Je me propose de développer l'affirmation ci-dessus — et cela sera mon dernier thème de réflexion — par une référence à la *christologie*. Dans une perspective d'inculturation du message évangélique, différentes pistes ont été suivie pour réfléchir à Jésus Christ et parler de lui en des termes auxquels les croyants d'une ou plusieurs cultures africaines puissent aisément adhérer. Il s'agit de faire ressortir l'importance de sa personne et de son œuvre, pour bien saisir qui il est. C'est ainsi que François Kabasélé et John S. Pobee ont proposé le titre de «chef»[14]. Titianma Anselme Sanon l'a vu comme le «maître d'initiation»[15]. Charles Nyamiti l'a appelé «ancêtre»[16], et Bénézèt Bujo, même «proto-ancêtre»[17].

Si je me pose des questions au sujet de ces modèles christologiques, ce n'est certes pas avec l'arrogance de l'européen qui pense toujours tout savoir, et mieux que quiconque! D'une part, je ne fais que reprendre certaines remarques critiques de théologiennes et théologiens d'Afrique comme Mercy Amba Oduyoye, Jean-Marc Ela ou Kä Mana. D'autre part, je m'efforce de prendre très au sérieux ces pistes christologiques africaines dans l'élaboration de ma propre théologie, c'est-à-dire lorsque je cherche à formuler ma propre compréhension du Christ et de son message.

Dans le Nouveau Testament, Jésus est appelé *kurios*, Seigneur, par exemple dans Philippiens 2:11. Il reçoit donc un titre qui, dans la culture réceptrice grecque d'alors, indique le pouvoir du Christ, son autorité, son droit d'avoir le premier et le dernier mot. Mais il est aussi désigné comme *amnos* (Jean 1:29, 36, par ex.) ou *arniov* (Apocalypse 5:6, 8, 13 etc.), l'agneau. Cet humble titre renvoie à la croix. Il montre bien que Jésus le *kurios* n'est pas Seigneur à la manière et par les méthodes des seigneurs de ce monde. Son pouvoir n'est pas celui de la domination, mais le pouvoir de l'amour qui se donne lui-même. Le chemin qui l'amène à partager la gloire du Père est justement celui de l'abaissement, de l'anéantissement par la mort sur une croix (cf. l'hymne dans son ensemble de Philippiens 2:5-11). Le titre d'agneau

nous rappelle que le Ressuscité, dans sa gloire, porte néanmoins toujours les marques visibles de la crucifixion, la blessure des clous et de la lance (Jean 20 : 24ss).

Si les auteurs africains nomment Jésus « chef », « maître d'initiation » ou « ancêtre », ils lui rendent hommage et soulignent l'autorité et la gloire du Christ, par des titres en parfaite adéquation avec leurs cultures traditionnelles. Mais réussissent-ils à faire ressortir également ce que je nommerais « l'altérité » du Christ ? Font-ils apparaître le caractère critique de l'Evangile qui met en question toutes les structures de ce monde et lance un défi à toutes ses cultures ? Ne risquent-ils pas de sous-estimer le potentiel subversif du message du Ressuscité ? Il se pourrait que les titres christologiques mentionnés ci-dessus et leur message implicite, au lieu de transformer des situations et d'initier de nouvelles créations, tendent plutôt à stabiliser et à légitimer un des systèmes de ce monde ? Or, pour tous les systèmes de société, qu'ils soient occidentaux ou traditionnellement africains, le Royaume des cieux demeure une « réalité étrangère ». Achille Mbembe n'a-t-il pas raison de mettre en garde contre un abus possible de titres christologiques africains dont l'effet serait de légitimer une « ecclésiologie de la chefferie, de nature à renforcer le principe autoritaire » ?[18]

Or deux autres modèles christologiques ont été proposés par des théologiens africains. Leur avantage tient à ce qu'ils permettent de ne pas enfermer le message du Christ dans un système culturel africain, ainsi qu'à sauvegarder la puissance rénovatrice et transformatrice de ce message, tout en s'insérant parfaitement dans les réalités sociales contemporaines, en Afrique comme ailleurs du reste Le nigérien Enyi ben Udoh conçoit Jésus Christ sous la figure de l'hôte. Le camerounais Victor Wan-Tatah, lui, le retrouve parmi les réfugiés.[19] Udoh part de l'hospitalité africaine traditionnelle et voit en Jésus-Christ l'étranger qui vient à nous pour être accueilli par nous et nous apporter le don de sa présence d'hôte. Wan-Tatah part de l'expérience vécue par des millions d'Africaines et d'Africains, chassés de leur terre par la famine, la guerre, les catastrophes, et il discerne Jésus au milieu d'eux.

Ces deux théologiens nous rappellent que notre ancêtre, tout en étant présent à la racine de notre culture et de notre histoire, demeure un étranger qui nous pousse à élargir nos horizons ; que notre chef, tout en assumant l'autorité eschatologique sur nous, suit le chemin de la souffrance du juste pour faire triompher la justice du Royaume de Dieu. Ils nous permettent de concevoir notre existence dans la tension dialectique entre notre culture et celle du Royaume de la paix.

Conclusion

Dans ma réflexion sur le problème « Christ et culture », j'ai opté pour une approche historique, puisque le message du Christ est arrivé en Afrique en même temps que la colonisation, celle-ci visant à remplacer les cultures traditionnelles africaines par la culture moderne de l'Occident industrialisé. Il fallait donc poser la question que voici : Comment l'Evangile se situe-t-il par rapport à la fois aux cultures africaines et à la culture occidentale.

Il s'agissait ensuite d'examiner l'attitude des différents acteurs de l'histoire de la mission. Sans vouloir occulter les cruautés et la perversité dont certains de mes ancêtres missionnaires se sont rendus coupables, j'ai estimé pouvoir discerner aussi dans cette histoire les signes d'une dynamique de la Pentecôte qui se poursuit aujourd'hui, notamment sous la forme de traductions capables de transmettre le sens profond de l'Evangile.

J'ai souligné que le souci et l'élaboration d'une théologie de l'inculturation font partie de ce mouvement de traduction et de transmission. Mais j'ai également tenu à rappeler que l'effort d'inculturation doit toujours refléter une tension dialectique. D'une part, la Parole s'est faite chaire, ce qui signifie que le message n'existe pas à l'état pur, mais qu'il nous parvient dans une langue particulière et un système culturel concret. D'autre part, dans le processus de traduction, le message du Christ ne doit pas perdre son altérité, donc son potentiel de transformation et de rénovation.

Jésus demeure un étranger, tout en devenant un des nôtres. La Pentecôte nous donne l'assurance que nous pourrons le comprendre, car nous apprendrons à nous exprimer dans la langue du Royaume de Dieu, celle qui nous permet le mieux — mieux que toute langue et toute culture de ce monde — de vivre la foi, l'espérance et l'amour.

Benedict SCHUBERT a travaillé en Angola pendant 9 ans comme envoyé du département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romande (DM). Puis il a collaboré avec cet organisme comme consultant et comme formateur théologique. Auteur d'une thèse intitulée *Der Krieg und die Kirchen in Angola. 1961-1991* (« La guerre et l'Eglise en Angola. 1961-1991 »), il travaille actuellement avec Mission 21 pour l'Afrique australe et avec la CEVAA.

Notes

[1] Cf. S. Wesley ARIARAJAH, *Gospel and Culture, an ongoing Discussion within the Ecumenical Movement*, Genève, 1994.

[2] Dans les paragraphes qui suivent, les expressions « langue de Jésus-Christ », « langue du Royaume », « culture du Royaume » sont à comprendre dans le sens métaphorique de « transmission d'un message spécifique, et comportement qui lui corresponde, avec son altérité ».

[3] V.Y.MUDIMBE, Le christianisme vu par un Africain, in *Religions africaines et christianisme*, Centre d'Etudes des Religions Africaines (éd.), Kinshasa, 1979, Vol. 1, pp. 165-176 (Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978).

[4] Cf. Achille MBEMBE, *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, 1988, p. 35 : « Même si, ici et là, les missions chrétiennes ont pu travailler à l'émancipation de catégories sociales autrefois données et dépendantes, l'intelligence africaine a surtout retenu d'elles leur connivence avec les structures et le pouvoir colonial ».

[5] Lamin SANNEH, *Translating the Message, the Missionary Impact on Mission*, Maryknoll, NY : Orbis Books 1989. Pour une analyse approfondie des thèses de Sanneh, voir Olivier RISNES, « Les effets culturels de la traduction de l'Evangile selon Lamin Sanneh », in *Les enjeux de la traduction, l'expérience des missions chrétiennes*, Actes des sessions 1995 et 1996 de l'*AFOM* et du *CREDIC*, Collection du *CREDIC* N° 14, 1997.

[6] Lamin SANNEH, *op. cit.*, p. 1.

[7] Achille MBEMBE, *op. cit.*, p. 42.

[8] Sur l'interdépendance des concepts « langue, pensée et réalité », voir Benjamin Lee WHORF, *Language, Thought and Reality*, Cambridge Mass., 1956.

[9] Cf. Lamin SANNEH, *op. cit.*, pp.172ss.

[10] L'énumération des peuples et des pays dans Actes 2 : 9-11 pose des problèmes exégétiques quasiment insolubles. Une explication simple mais guère satisfaisante considère que la nomenclature englobe l'ensemble des nations connues à l'époque, donc le « monde » d'alors.

[11] William HUTCHISON, *Errand to the World, American Protestant Thought and Foreign Missions*, Chicago & Londres, 1987, p. 4.

[12] Pour les développements qui suivent, voir George LINDBECK, *The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphie, 1984.

[13] Cette « confusion missionnaire » donne peut-être la clé de ce que le théologien Kä Mana constate, à savoir que la chrétienté africaine a beaucoup de peine à construire une éthique qui puisse prendre en compte à la fois la libération en Christ *et* le contexte global africain, sous ses aspects culturel, social, économique et politique. Cf. Kä Mana, *Christ d'Afrique, enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris / Nairobi / Yaoundé / Lomé, 1994.

[14] François KABASÉLÉ (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris, 1986. John S. Pobee, *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen, 1981.

[15] Titianma Anselme SANON, *Enraciner l'Evangile*, Paris, 1982.

[16] Charles NYAMITI, *African Tradition and the Christian God*, Eldoret, 1977.

[17] Bénézèt BUJO, *Afrikanisch Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf, 1986.

[18] Achille MBEMBE, *op. cit.*, p. 93.

[19] Enyi Ben UDOH, *Guest Christology, An Interpretative View of the Christological Problem in Africa*, Frankfurt, 1988. Victor WAN-TATAH, *Emancipation in Africa, An Inquiry on the Relevance of Latin American Liberation Theology to West African Theology*, Havard, 1984. Ces deux auteurs se situent chacun dans un des grands courants de la théologie africaine, Udoh dans la ligne d'une théologie de l'inculturation, Wan-Tatah dans celle de la théologie de la libération.

Sortir les archives
De la propagande à la confidence

Jean-François FABA[1]

Il est toujours délicat de sortir les archives d'une bibliothèque. La tentation est soit de rester enfermé dans une histoire passée, soit de vouloir démontrer combien le temps retrouvé fut exceptionnel par sa dimension humaine et par les enjeux répertoriés. C'est ce que le DEFAP[2] a tenté d'éviter pendant les trois jours de conférences (23-26 mai 2002) et par d'exposition qui ont marqué l'inauguration de ses locaux rénovés.

Le projet s'articulait autour d'une exposition centrée sur deux personnalités «missionnaires»[3] Il s'agissait d'indiquer trois aspects du discours au sein de la Société des missions évangéliques de Paris. Le premier discours est le courrier officiel qui apparaît dans le journal des Missions et dans les comptes-rendus: il est d'ordre «politique». Le second est le courrier plus intime adressé aux proches, parfois avec confiance au directeur de la Société des missions: il est de l'ordre de la «confession», de la «connivence». Le troisième s'adresse aux donateurs, aux institutions: il entre dans le registre de la «publicité», de l'idéologique pour ne pas dire de l'idéal.

1. De la mise en perspective des documents

Cette mise en perspective des trois approches permet de reprendre pour aujourd'hui les différentes manières d'éclairer l'action missionnaire. Nous sommes sans cesse aux limites de discours adaptés avec de temps en temps une certaine porosité qui autorise des indiscrétions d'un discours dans l'autre. Ces rencontres permettent, souvent, d'ouvrir une brèche dans ce qui ne serait soit qu'une propagande, soit qu'une adaptation conforme aux objectifs statutaires de l'association.

1.1. Des missionnaires très humains

Nous découvrons avec étonnement que le passage « de la propagande à la confidence », titre de cette exposition, donne à un ensemble de documents une dimension humaine qui autorise le va-et-vient entre les certitudes et les doutes, l'obéissance et la contestation, le don de soi et la protection de soi. Les ouvriers représentent la diversité des cultures, des origines sociologiques, de sensibilités religieuses. L'écoute du monde, le champ de mission, passe au travers de toutes ces personnalités fortes que l'institution missionnaire doit rassembler autour d'un discours cohérent, fédérateur, militant pour celles et ceux qui financent, soutiennent l'œuvre et aussi pour elle-même afin de conforter le mythe fondateur qui est à l'origine de sa création. Quand bien même la joie d'une conversion reste au bout des intentions une ultime bénédiction pour les missionnaires de terrain.

1.2. De la joie quand un seul se convertit

Cette seconde source apporte une dimension humaine, chaleureuse à ce qui ne pourrait être qu'un projet d'entreprise, un objectif comptable pour reprendre les termes de notre époque. N'oublions pas les tableaux récapitulatifs annuels des différents champs de mission donnant un aperçu synoptique des « avancées » et des « conquêtes » comptabilisées en nombre d'enfants, d'adultes dans les différentes activités, les baptêmes et les conversions, promesses des premiers assistants évangélistes.

1.3. Des missionnaires humanistes

La confidence apporte une certaine fraîcheur à la mission. Elle donne, au détour d'une phrase, d'une « confession », une ouverture sur les multiples charismes de ces envoyés outre-mer. L'un s'intéresse à la géographie, l'autre à l'histoire d'un peuple et de son roi, le suivant note avec précision tout ce qui concerne la vie quotidienne, la flore… Cet enracinement dans les cultures différentes sera à l'origine d'une réflexion d'une rare qualité sur le futur des liens entre les différents peuples du Nord et du Sud. Si le discours dominant de cette époque soutient la supériorité blanche et chrétienne contre toutes les autres « races », le discours missionnaire y apporte parfois des nuances, des objections. L'humanité entière est sous le seul regard de Dieu où chacun a toute sa place, toute son importance sans distinction.

2. La confidence : une matière à penser pour les universitaires

De fait, cette voix de la confidence qui permet aujourd'hui au monde universitaire de s'intéresser à nos archives, de proposer à des étudiants un parcours de recherche sur des événements, des tranches d'histoire, des ethnies particulières.

Nous assistons à un déplacement de l'intérêt. Il ne porte pas sur l'aspect évangélique, dans le sens d'un prosélytisme souhaité, mais évangélique dans le sens d'un partage fraternel autour d'une humanité commune retrouvée.

Quatre universitaires[4] ont apporté, dans les registres de l'histoire, de la littérature, de l'ethnologie, un témoignage sur l'intérêt des archives du Défap en montrant combien la « mission » était au cœur d'événements qui marqueront l'histoire des pays de mission. Le missionnaire évangélisateur devient le confident d'un roi, d'un sultan. Son enthousiasme pour une personne, un peuple lui a donné vocation à rassembler des documents, des objets, bref un fonds aujourd'hui inestimable pour la mémoire et la construction d'une identité. Parfois, l'écriture au travers du courrier ou d'un journal a laissé des pages étonnantes sur la proximité avec l'événement qui deviendra par la suite une date, une période essentielle pour le pays concerné.

2. 1 Entre conversion et conversation

Alain Ricard emmène l'auditeur à la découverte du personnage de Thomas Arbousset (1810-1877) fait partie de cette première équipe de missionnaires partis pour l'Afrique Australe, première grande mission organisée par la Société des missions évangéliques de Paris. La station missionnaire de Morija sera fondée le 9 juillet 1833. Avec son collègue F. Daumas, il parcourt le pays à la tête d'une petite expédition : « 9 personnes dont les deux missionnaires, deux guides, quatre conducteurs et serviteurs et un berger. Pour le déplacement, deux chariots avec 30 bœufs dont certains serviront pour l'approvisionnement en viande, et 7 chevaux pour aller en dehors des pistes ». Il fait le relevé de ce qu'il voit, rapporte les rencontres et les discussions. Il témoigne aussi des réunions missionnaires. Il représente le type de missionnaire qui allie une vocation initiale à une fonction développée sur le tas. Il se découvre tour à tour naturaliste, ethnologue, historien, géographe pour finir écrivain dans la langue du pays. L'introduction du livre *La relation d'un voyage d'exploration entrepris dans les mois de*

mars, avril et mai 1836 (Paris : Arthus Bertrand, 1842) explicite bien cette ouverture rendue nécessaire par un environnement inconnu qui ne pouvait se satisfaire de la seule certitude de la foi et de ses origines culturelles. Ce texte décrit la vocation première du missionnaire et ajoute : « Toutefois la sainteté du but qu'il poursuit ne lui interdit point de s'occuper d'objets qui n'ont qu'un rapport indirect avec sa mission proprement dite ». Voilà, tout est dit ; le missionnaire s'occupe du salut des âmes mais aussi du cadre de vie regardé du haut de son cheval sur lequel il traverse de long en large ce pays qui devient merveilleux tant il se prend à l'aimer. Par ailleurs, un travail considérable autour de la langue et de son écriture permettra par la suite de susciter une littérature. Il fera une tournée dans le nord de l'actuel Lesotho, en 1840, en compagnie du roi Moshesh. Il en sortira un récit que nous pouvons apprécier en lisant *Excursion missionnaire dans les Montagnes Bleues* (Paris : Karthala IFAS, 2000).

2.2. Entre la propagande et le discours officiel

Sur un autre registre, celui des publications de la Société de missions évangéliques de Paris, un coup de projecteur est donné sur *Le petit messager des Missions Evangéliques* par François BOGLIOLO. Ce mensuel est lancé en direction de la jeunesse en 1844 ; il s'inspire des récits de voyage avec pour objectif : « faire connaître une œuvre bien grande... belle... nécessaire et bénie ». Dans le premier numéro l'adresse aux jeunes lecteurs cible le destinataire et sous forme de lettre aux « Chers Amis », elle commence avec ces mots : « Cette publication vous est spécialement destinée, c'est pour vous, et pour vous uniquement que nous voulons l'écrire. ». L'étude de ce « Petit Messager » intéresse le chercheur. Il pourra le comparer à d'autres revues et par la suite le situer par rapport aux romans d'aventure et de découvertes de la seconde moitié et fin du XIX[e] (Kippling, Vernes, Stevenson).

Le « Petit Messager » entre dans la cour des précurseurs de publications pour la jeunesse. A partir du récit de voyage, de cartes et coutumes d'ailleurs, de vignettes illustrant les textes, il a pour objet de faire connaître mais surtout de faire aimer la mission. Le jeune lecteur est invité d'ailleurs à visiter le musée de la maison des missions pour y voir la peau d'une lionne et des portraits de « naturels du sud de l'Afrique ». Le ton est donné : de fait, le lecteur découvre par la lecture tout ce qu'il aura à faire pour soutenir la mission lointaine. En 1965 paraît le dernier numéro. *Le Petit Messager* achève sa course. L'espoir, non réalisé, était de trouver une nouvelle formule.

3. Des archives comme source d'un discours nouveau sur la mission

Pour reprendre notre propos liminaire, ces conférences soulignent l'intérêt exceptionnel que peuvent avoir les archives du DEFAP et surtout elles situent l'action missionnaire dans un champ nouveau de recherche au-delà du cercle des Eglises. La mission entre dans le domaine de l'université et à des titres différents. Nous voici devant un nouveau discours sur la mission: une visibilité originale de l'œuvre missionnaire compagne de route des mouvements sociaux, politiques, intellectuels et économiques des deux derniers siècles de notre histoire.

Si l'université s'intéresse à nos archives, ce n'est certainement pas le signe d'une victoire de la sécularisation mais c'est, sûrement, la reconnaissance qu'une certaine forme de mission a suscité des personnalités remarquables par leur ouverture d'esprit, l'intelligence des enjeux de terrain et des projets novateurs dans différents domaines surtout autour de l'écriture, de la traduction et de l'édition

Toutefois, cette histoire a de la peine à devenir une source d'inspiration pour le temps présent, d'autant plus que l'illusion de notre siècle consiste à penser pouvoir se dispenser de toute transmission au moment même où l'on découvre que quelques désordres ou chaos sociaux ont leurs racines profondément enfouies dans ce passé évacué.

Conclusion

Voilà pourquoi la table ronde[5] qui venait clore cette « inauguration » a donné quelques pistes pour un avenir possible pour la mission en tenant compte des modèles historiques repérés, des impasses et des succès et aussi, confirmant son enracinement dans la société présente, l'évolution de la pratique religieuse et des enjeux sociaux qui bouleversent les habitudes, les certitudes. Dans ce contexte, la mission doit pouvoir préciser ses objectifs.

Avec pour titre « Protestants en mission », cette conférence à trois a suggéré, à partir de ce bouleversement de nos sociétés, ce que la mission ne peut plus être. Il ne s'agit plus d'actualiser ce qui a marché, mais bien plus d'inventer ce qui n'est pas assuré de succès. Est-elle un compagnonnage discret, immergé dans les préoccupations de solidarité, de justice... ? Est-elle un outil pour susciter le questionnement, la mise à distance face aux évidences imposées ? Est-elle une source inépuisable des projets novateurs pour sortir une partie des peuples de

la marginalisation ? Est-elle, de part les convictions sous-tendues à son action, un instrument pour annoncer une bonne nouvelle et appeler à la conversion ?

Sur cette base, une nouvelle lecture s'impose qui reprend de manière positive tout ce qui, dans le cadre classique connu de la mission est considéré comme des obstacles à l'évangélisation missionnaire. Il y a un retournement dans l'analyse, à la manière du récit biblique qui témoigne que Dieu peut transformer en positif ce qui est négatif aux yeux de l'homme, et du mal il peut en faire du bon. La mission doit pouvoir imaginer sa stratégie dans ce qui est communément répertorié dans le registre des handicaps insurmontables pour un succès assuré. Elle doit prendre le contre pied pour discerner des bonnes nouvelles, ou tout au moins des promesses dans la plainte vis-à-vis d'un monde qui n'est plus le même.

Mais comment voir dans les désordres nouveaux, dans les repères fuyants d'une sociologie bouleversée, cette chance nouvelle pour une mission nettoyée de ses certitudes ? Suffit-il de dire que les temps changent et que la mission se voit offrir un nouveau départ pour réussir ? Suffit-il de maîtriser l'idée et la réalité de cette mondialisation qui s'imprime dans un développement urbain souvent incontrôlé pour ensuite trouver des solutions pour lutter contre les effets pervers de la ville ?

Notes

[1] Le DEFAP est le Département évangélique français d'action apostolique = Service protestant de mission à Paris.

[2] Jean-François FABA est Secrétaire exécutif chargé de l'animation missionnaire au DEFAP.

[3] Idelette Allier (1898-1980,) départ au Cameroun en 1930. Daniel Couve (1874-1954), départ au Gabon en 1898.

[4] « L'histoire du royaume Bamoun, l'apport des archives du DEFAP », par Alexandra LOUMPET-GALITZINE, enseignante à l'Université de Yaoundé.
« Entre conversion et conversation, la rencontre missionnaire » par Alain RICARD, directeur de recherche au CNRS.
« Madagascar dans les archives du DEFAP, nouveaux regards, nouvelles perspectives ? » par FARANIRINA RAJAONAH, Professeur à Paris 7.
« Le Petit Messager des missions évangéliques », littérature pour la jeunesse et discours protestants sur la mission, par François BOGLIOLO, Professeur à l'Université de Franche Comté.

[5] « Protestants en mission » par Kai FUNKSCHMIDT, théologien à la Commission missionnaire des Eglises de Grande-Bretagne, Alphonse QUENUM, théologien à l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest, Jean-François ZORN, théologien et professeur à l'Institut protestant de théologie de Montpellier

L'ignorant et l'itinérant
Relecture du journal pour enfants

Le Petit Messager des missions évangéliques (1844-1908...)

François Bogliolo

L'œuvre missionnaire comme auxiliaire de l'éducation. Voici dans son apparente simplicité le principe qui présida au lancement d'un *petit* «journal», revue dirions-nous et *petit* par sa taille initiale (8 x 13 cm), destiné aux enfants «protestants de France». La première livraison sortit à Paris, chez L.-R. Delay, 2, rue Tronchet, en janvier 1844[1] puis, malgré trois interruptions dues à trois guerres (la Commune de 1871 et deux Guerres mondiales), les «1400 abonnés» et autres lecteurs reçurent leurs livraisons mensuelles jusqu'en 1965. Belle ténacité, peut-être un record ?

Le Petit Messager des missions évangéliques (ci dessous nommé *Petit Messager*) n'est pas destiné à remplacer la Bible dans les loisirs du jeune, mais à en montrer ses bienfaits au-delà des mers. Le Livre, constamment mis en abyme dans le journal, échappe à la statique de la lecture et part en voyage, une aventure que contrôle et l'œil de Dieu tout en haut de la couverture et un narrateur omniprésent de la première à l'ultime ligne, le missionnaire ce *grand messager* dont on aperçoit le vaisseau dans la rade foraine de la lointaine terre promise (plats de la première série) ou qu'on voit trônant en habit de clergyman arrivé à bon port (plat de la 2e série). En dépit des décors exotiques (bananiers et liane sauvage de l'une, tronc de cocotier de l'autre), les épisodes à lire ne présenteront aucun caractère inattendu. Le jeune lecteur sait où il va : convertir deux enfants noirs bras ouverts ou sept païens ouïe tendue, selon la série.

C'est qu'au XIXe siècle tout enfant de France qui savait lire entendit l'appel des mers du Sud ou de l'Afrique. Dans un nouveau paysage de littérature de jeunesse, où *Le Petit Messager* tenta de trouver sa place, je ne citerai pour mémoire que Jules Verne, Boussenard, Stevenson. Or, ici la poésie de l'aventure ne se peuple ni de poulpes géants ni d'envoûtants trésors ; ne craignez bons parents nul rhum dans le bistrot du port, nul opium dans les cales du navire.

Car, seul passeport reconnu, le Livre est du voyage. Dans le texte missionnaire (ou colonial), le rendez-vous avec l'Aventure est tronqué par le signifié idéologique clairement affiché : propagande d'un texte, d'une société, d'un ordre. Plus subtil, *Le Petit Messager* va prolonger l'horizon du Livre par un triple itinéraire : de la foi, des êtres et des langues, ce qui permet plus de possibilités d'erreurs… ou de réussites.

Et, avec le recul qu'apportent les ans écoulés ou en comparant ce discours à d'autres, le critique d'aujourd'hui découvre que cet itinéraire établit de timides relations ; il offre les premières connaissances d'un monde transculturel balbutiant, il devient un espace interculturel.

1. *Le Petit Messager* et son contexte

1.1. Une notion nouvelle : l'enfance

On peut percevoir certaines fièvres dans l'histoire éditoriale ; nulle coïncidence les anime. Ainsi les années 1840-1850, puis 1880-1900 constituent-elles deux importants tournants pour une littérature de jeunesse qui se détache de la littérature pour adulte : d'abord l'enfance se précise ; elle se rebelle ensuite. À la fin du XVIII^e siècle, malgré Rousseau, le pittoresque de *Robinson Crusoé*, son primitif presque, avait disparu au profit d'un impératif pédagogique et moralisant, froid, quelque peu mécanique, même si on trouve le monde spécifique de l'enfance dans de belles exceptions comme *Tom Jones* de Fielding.

1.2. Une nouvelle forme de littérature : le feuilleton

L'édition pour adultes connaît au début du XIX^e siècle l'apparition du fameux feuilleton et l'explosion du roman d'aventure. Bientôt naissent de célèbres revues de découvertes ou de voyages : 1832 *le Magasin pittoresque*, 1860 *le Tour du monde* de Charton, etc. Quant à la littérature pour la jeunesse vers 1840, après la vague romantique donc, elle va se fonder sur l'imagination et la fantaisie. En 1845, Hetzel lance ses premières collections avec A. Dumas, C. Nodier, G. Sand, O. Feuillet, etc., avec aussi les adaptations de V. Hugo ou les traductions de Dickens. Et en 1860 naîtra la librairie Hachette. Les Eglises ne pouvaient rester étrangères à ces courants.

Les catholiques lancent en 1822 leurs *Annales de la Propagation de la foi*, puis les éditions Mame à Tours, qui existent toujours, et publient en 1856 un des premiers romans missionnaires, *Les Robinsons*

français ou la Nouvelle-Calédonie. À partir de 1868, *les Missions catholiques* tentent de rivaliser avec *le Tour du monde*. Côté protestant, il n'y a pas lieu d'évoquer ici les mouvements internes provoqués par les vagues du Réveil durant la majeure partie du XIX[e]; rappelons trois dates: création en 1822 de la Société des missions évangéliques de Paris (après celle de Londres en 1795, ou celle de Bâle en 1815); puis pour faire connaître cette œuvre tournée vers l'extérieur, lancement en 1826 de sa revue pour adultes *Le Journal des missions évangéliques*. Enfin en 1842, Jean-Henri Grandpierre, neuchâtelois, premier pasteur de la chapelle Taibout, directeur de la Maison des missions, s'intéresse aux jeunes:

> Or les journaux missionnaires qui se publient aujourd'hui en langue française, n'étant point en général à la portée du jeune âge, il était nécessaire à cet égard de remplir une lacune dans notre littérature religieuse, en cherchant à parler à notre jeunesse un langage qu'elle pût comprendre et qui pût l'intéresser.

La Mission de Paris s'attacha dès lors à donner aux enfants des textes où pouvaient se concilier la soif de jouer les explorateurs avec les exigences de morale chrétienne. Le grand écart? Plutôt une logique qui rassure les vertueux parents: «Nous avons cherché à être instructif sans négliger l'édification.» Les enfants pour leur part sont alléchés et prévenus:

> Je suppose en effet que vous aimeriez beaucoup à voyager et que si l'on vous proposait un moyen de faire le tour du monde, sans péril et sans que vous eussiez à vous séparer de vos chers parents [...] vous apprendriez l'histoire naturelle, la géographie, et beaucoup de choses que vous ignorez [...] *le Petit Messager des missions* [...] vous parlera surtout des changements admirables que la Parole de votre Bon Sauveur opère tous les jours dans le monde [...]

Et voilà en trois temps le programme annoncé. Le plus étonnant, l'emballage cadeau: «Vous aimez les vignettes, n'est-ce pas? Vous en aurez aussi et de bien extraordinaires.» Voilà bien le signe d'adaptation, et au lectorat et au goût du jour. Il préfigure les ultérieurs changements de formats et les différentes séries[2], pour inclure davantage d'illustration ou recourir aux progrès techniques: qualité du papier, introduction de la couleur en particulier[3]; dans *le Petit Messager* on perçoit l'écho étouffé d'une pédagogie, c'est-à-dire l'évolution de la littérature jeunesse à laquelle participe la Mission de Paris.

1.3. Un journal conforme aux attentes des parents...

Toutefois n'attendons pas de trouver dans ces publications religieuses un enfant révolutionnaire qui se libère du carcan familial. La tension aventure/découverte *vs* principes moraux/religieux trouve une difficile résolution. Les seconds l'emportent sans combat quand l'aventure disparaît au profit de différentes valeurs établies *a priori* car issues du Livre. Plus rien n'est à inventer par le héros missionnaire puisque ce voyageur s'inscrit dans un système de valeurs qui légitime et sa conduite et son voyage.

Si le principal intérêt de la littérature pour la jeunesse est « une interrogation permanente autour du sort de l'humanité et des rapports de l'homme avec l'univers » [4], il faut reconnaître que *le Petit Messager,* du moins à ses débuts, limite son interrogation au « sens chrétien » de la vie et aux questions de la conversion chrétienne ; les rapports de l'homme avec l'univers ne se conçoivent qu'à travers le prisme de l'Evangile. Ainsi les textes présentent-ils la survalorisation de certaines vertus, telles le courage et la justice, ou la charité et la foi, ou encore la dureté pour soi. Les exemples abondent. En revanche ne cherchons rien sur l'évolution psychologique de l'enfant ou sur des thématiques habituelles à cette littérature comme mensonge et vérité, les rêves et autres angoisses enfantines (liberté, solitude, etc.). J'y verrai plutôt une forme de survalorisation du chrétien, pour ne pas dire de l'Européen, du Blanc, et une mise en scène de la famille, qui n'admet aucun démenti, tel celui de *Sans famille* d'H. Malot, encore moins des vieux romans picaresques. À chaque numéro on célèbre son culte, et plus particulièrement le rôle dévolu à la mère ; j'y reviendrai.

De même les vignettes qui auraient pu ouvrir une fenêtre sur le monde de l'Autre. Si elles constituent un élément important dans le processus pédagogique instauré, qui va à l'encontre des réticences protestantes à l'égard des images, n'y cherchons toutefois jamais la représentation d'une géographie physique inédite, tout juste la confirmation d'un cliché. À l'occasion la vignette annoncée se transforme en une brève citation de la Bible ourlée d'un cadre baroque, sorte de mise en tableau de la Bible, de renvoi infini en abyme de la Parole. Bref, on ne saurait parler d'une quelconque valeur scientifique ni même documentaire – juste l'expression de cette volonté de communion avec un système chrétien absolu.

1.4.... mais pas forcément distrayant pour les enfants

Si *le Petit Messager* fait tout pour plaire aux parents, nous sommes forcés de nous demander s'il a diverti ses jeunes lecteurs du XIX^e^ siècle ? En effet, nous n'y trouvons ni un langage vraiment approprié à la jeunesse ni un discours qui s'adresse à son intelligence, disons qui stimule sa réflexion : la science est absente, la géographie se voit limitée à la topographie des missions protestantes, quant à l'ethnologie naissante on l'entend entamer une mascarade de coutumes à détruire. Certes mille autres textes d'alors, catholiques ou de la plume des colons, ne disent guère autrement les mêmes choses ; il n'empêche. Si nous insistons sur de tels aspects qui tendent à prouver que les auteurs des articles ne croyaient pas les enfants capables de tout apprendre, encore moins de tout comprendre, c'est qu'à la même date (1841 et 1859) leurs parents pouvaient lire deux ouvrages extraordinaires de courage, d'intelligence et en avance sur leur temps, ceux du pasteur Eugène Casalis sur les Bassoutos (*Etudes sur la langue* ; *Vingt-trois années d'études*...). Visiblement le lectorat enfant ne bénéficia pas d'une telle confiance. Pour preuve, voici quelques exemples.

Le narrateur du journal, qui s'adjoignit la mention « Dédié à la jeunesse », s'impose par sa triple autorité d'adulte, de voyageur (le héros), de pasteur. Une telle omniprésence, au début surtout, le jeune ne peut s'en défaire : c'est l'adulte qui sait tout, doté d'une volonté directive énorme, ne laissant aucune liberté d'interprétation du texte. Disons que le récit n'est rien sans la signification qu'en donne le narrateur, sans son discours sur le bien et le mal. Le seul regard critique possible porte sur l'Autre, païen, jamais sur l'adulte européen ni sur le système d'origine. Comment le lecteur songerait-il à s'identifier à quelqu'un d'autre que le missionnaire, sauf lorsqu'un jeune païen converti se fait adjuvant efficace ? Le zèle du néophyte devient un élément de compétition. Progressivement, ce converti auréolé des lauriers de ses victoires sur les ténèbres se métamorphose en *alter ego*. Passent les ans, et le narrateur se montre moins pesant, plus convivial dirions-nous aujourd'hui, et le dialogue (plutôt monologue) entamé au début avec ses « jeunes lecteurs », ou « lecteurs », se poursuit avec de « jeunes amis », et au XX^e^ siècle avec les « chers enfants » de l'oncle Paul et de la tante Zaza. Après trois quarts de siècle, la communication a fini par s'établir.

Si nous nous intéressons à un élément fondamental du texte destiné à la jeunesse, les dialogues, nous pouvons constater leur quasi absence durant les premières années, car tous les articles sont sous forme de

lettres, de dissertation savante, de rapports ou d'appels à cotisation. Au début des années 1870, certains articles vont revêtir la forme dialoguée, comme le « Récit d'un voyage en Europe par un jeune Zoulou » (1871, p. 254). À la fois veine comique et langue imagée surgissent dans cette littérature mais, entendons-nous, uniquement pour conter les mésaventures du jeune Zoulou à Londres, dans la tradition des Persans de Montesquieu. Dans *le Petit Messager*, un jeune Français n'aurait pas pu encore s'attaquer à la langue noble ni mettre en question l'ordre européen.

2. Un triple itinéraire

Le Petit Messager doit donc être considéré comme un journal de combat qui, sous les apparences de voyages exotiques, exprime une vision unique.

1.1. Un itinéraire de foi

Etait-ce de la propagande ? Sûrement. Mais aussi un itinéraire de la foi. De même que l'Evangile jadis a voyagé, et l'Europe s'est convertie, le protestant a le devoir de se préparer afin de poursuivre au loin son combat contre les ténèbres ; le bateau l'attend. Cet itinéraire proclamé de la foi, dès la couverture et dans la moindre page, tous ces rites de conversion (là aussi un ancien genre littéraire) s'adressent à des enfants. Donc à l'avenir. Et la propagande exalte de façon monothématique le sentiment religieux en utilisant un discours spécifique qui leur est destiné, dont nous venons de parler, et en faisant de l'histoire missionnaire une bataille héroïque : « Ils vont, comme leurs aînés, se rendre bientôt dans le pays des lions et des tigres. » (p. 378, vol. I)

On comprend pourquoi, écoutant ce message de mobilisation, l'enfant destinataire, à jamais protestant, souhaite l'expansion de sa religion. L'esprit du jeune est préparé dans un objectif précis, élevé. Les textes mobilisent les énergies, ils évoquent un idéal, celui du salut par Jésus-Christ, de la prière, de l'amour « un œil du cœur ». L'espoir de réussite dans la vie passe par l'apostolat, la diffusion de la Parole. L'esclavage ou les ténèbres dans lesquels vivent les païens ne connaissent qu'un seul remède à portée du jeune : son engagement par une contribution financière aux missions (« Envoyez l'argent en Angleterre », p. 144, vol. IV), par ses prières, voire son futur départ comme mis-

sionnaire. Ainsi le vol. 17, 1871, p. 182, fait-il allusion à ce jeune lecteur de 1844 dont les « yeux tombèrent sur l'histoire du *Cheval du dimanche* » (vol. 1, p. 82) et qui, un bon quart de siècle plus tard « missionnaire français au Lessouto », vient de convertir enfin ce « roi nègre » ; bien sûr, le journal donne le nom « M. Germond » et reproduit la vignette du cheval, métaphore du voyage et de consolation. Il y a là une double foi : foi dans la Parole, foi dans l'enfance. « Notre cause n'est pas perdue ; les enfants prient », Luther cité p. 140, vol. IV ; ce qui peut se comprendre : les enfants lisent *le Petit Messager* et ce faisant ils aident aux missions.

Si nous insistons sur ce voyage à sens unique, c'est que jamais dans ce *Petit Messager* du XIX^e^ siècle l'exotisme, l'Ailleurs ne prendra le sens d'une rupture avec l'Europe d'origine, jamais le narrateur ne laissera la parole à l'Autre, sauf dans le cas du Zoulou cité plus haut, ou pour une interprétation de p'tit nègre, p. 114, vol. 17 : « moi encore bien méchant, parce que moi pas connaître le Sauveur » ; jamais il ne provoquera le Moi protestant pour une réflexion critique. Bien au contraire tous ces textes confortent une hiérarchie. Autrement dit, le discours de l'Autre n'est jamais assumé, qui doit toujours s'identifier aux valeurs européennes. Loin d'une école du regard, le voyage perd tout sens de découverte, ou presque.

2.2. Un monde à la mesure de la mission

L'itinéraire du voyageur conduit donc à l'Autre. Certes *le Petit Messager* crée un espace universel. Faut-il redire que la carte du globe qu'il dresse se confond avec celle de l'évangélisation ; hors les missions protestantes point de salut, et, afin de recomposer sans discontinuité un ensemble sans cesse plus vaste, afin de prendre possession de toutes les terres, le narrateur se plaint du manque d'ouvriers, c'est-à-dire de missionnaires. Air connu chez les militaires coloniaux ou les missionnaires catholiques. Mais pour rencontrer qui ?

« Remerciez Dieu, chers amis, de ce que vous n'êtes pas nés en Afrique » (p. 36, vol. IV). Eh oui ! au bout du voyage, se trouve l'Autre, païen puis frère cadet, toujours approché avec ces certitude et conviction de supériorité morale et culturelle —au moins durant le XIX^e^ siècle, voire davantage — que véhicule tout héros colonial ou missionnaire triomphant, en dépit des difficultés. L'étude des clichés mériterait une analyse détaillée. Le cliché, ou stéréotype, présente l'attribut comme essentiel et réduit l'Autre à un minimum efficace. Rien de bien nouveau dans ce journal, où nous lisons (vol. I) aussi bien

le plus plat : l'Afrique « patrie des lions » p. 25 ; le plus répété : « l'âme de ces Béchuanas est bien plus noire que leurs figures » p. 52 ; le plus à la mode : Tombouctou « mystérieuse cité » p. 40 ; le plus dichotomique : le cannibale « tigre altéré de sang » p. 48 ; le plus créateur de hiérarchie : les Noirs de Sierra Leone « chrétiens et civilisés » p. 42 !

Pourtant la représentation d'un autre écart, à combler cette fois, me semble davantage caractériser *le Petit Messager*. Il s'agit de la présence féminine. Tout d'abord parce que ce thème peut servir à différencier le discours missionnaire catholique du protestant ; ensuite parce qu'il distingue le texte pour adultes du texte pour enfants. La place accordée à la foi, à Jésus, ou en une moindre mesure à la Bible, sert de point de convergence à ces différents discours, qui divergent sur d'autres thèmes, tels les œuvres, Marie ou l'Eglise presque ignorées du discours protestant. Par contre, la famille, l'épouse, la mère, la fille sont au centre du *Petit Messager*. On n'hésite pas (pour montrer la différence par rapport aux missions catholiques) à expliquer que la structure familiale du missionnaire est plus près du système culturel dans lequel il s'établit. Outre-mer la vertu du couple marié semble plus opératoire que le célibat.

Quant à la femme elle apparaît à chaque livraison. Tantôt la mère européenne lisant, entourée de ses enfants : acte d'éducation et de diffusion de la Parole. Tantôt la « mère païenne » (p. 353, vol. IV), toujours « insensible et cruelle », « sans entrailles » (« L'enfant enterré vivant », pp. 246-251, vol. 1), abandonnant son enfant. Tantôt l'épouse, celle du missionnaire, œuvrant au même titre que lui (« Une scène d'école en Afrique », pp. 13-16, vol. 17). Tantôt les filles, les païennes ou celles du missionnaire. Il faut relire l'extraordinaire *Ecole de filles dans l'Inde* (pp. 337-343, vol. IV ; mais ce titre est repris par de nombreux articles des années 1870) ou d'autres qui mettent en scène des petites filles et femmes de l'Inde ou de Nouvelle-Zélande. On découvre une véritable prise de position en faveur de l'égalité entre les sexes ; entre garçon et fille, entre homme et femme. Un esprit de démocratie assez rare à l'époque.

Il ne nous paraît point exagéré de parler de l'émergence d'un discours féministe grâce à une interprétation qui fait honneur à l'Evangile ; d'autres comme la malédiction de Cham, à maintes reprises rappelée (p. 35, vol. 1 ; etc.), avaient au contraire justifié l'intolérable. Cette réduction d'écart témoigne d'un système d'éducation en marche.

2.3. A l'écoute de la langue de l'Autre

Le voyage missionnaire apporte un autre élément spécifique aussi intéressant que cette dimension particulière accordée à la femme dans *le Petit Messager* (société d'origine, Paradoxalement, le narrateur qui ne semble pas voir la culture de l'Autre entend sa langue. Les articles sont clairs en ce domaine : le missionnaire apprend la langue de l'Autre, il traduit la Bible dans l'autre langue, il utilise les langues lointaines pour créer des néologismes ou expliquer l'Ailleurs.

Autant il impose sa civilisation et sa religion une, autant les langues demeurent multiples et permettent des échanges. À défaut d'adopter le point de vue de l'Autre, on adopte sa langue et on y adapte la Parole. Le journal, au fil des pages, fait état d'une véritable réflexion sur le passage d'une langue d'ici à une langue d'ailleurs, sur la traduction qui aide à l'expansion. Il n'y a pas lieu de trouver dans un journal pour enfants des considérations sur les langues évoquées (comme chez Casalis, sur la grammaire, la poésie, les proverbes). Il suffit de constater qu'elles sont comprises, respectées, ce qui laisse espérer qu'elles serviront dans un bref avenir à entamer une véritable démarche de partage des cultures. Bien sûr l'enthousiasme qu'on devine dans l'annonce d'une nouvelle traduction de la Bible dans telle ou telle langue ne se conçoit que dans le cadre de l'expansion géographique du protestantisme. Il n'empêche que ce voyage de la Parole se fait dans une autre langue, dans la langue de l'Autre, qui par-là même se trouve non seulement préservée mais surtout promue à un degré d'égalité. Rien d'étonnant à cela quand on voit Casalis penser que certains mots du séchuana « paraissent d'origine hébraïque »[5].

Relisons la description de ce docteur Carey qui « avait appris toutes les langues de l'Inde, et traduit ou fait traduire la Parole de Dieu dans les principaux dialectes », p. 203, vol. I. Relisons surtout les actions du docteur Morrison, « le premier missionnaire évangélique » en Chine, qui fait ce que les jésuites n'avaient pas fait en « trois siècles » (*dixit* le narrateur) « mettre la Bible à la portée des habitants du céleste empire », p. 130, vol. I. Suit un long passage sur les vingt années d'élève, de traducteur et d'imprimeur de Morrison, un véritable travail de passage culturel, de médiation, dans lequel idéologie et esthétique s'entremêlent.

Oubliée l'épreuve du voyage, transcendée la rencontre ambiguë avec l'Autre, le missionnaire s'engage dans la voie obligée de l'échange, car nul ne traduit pour la langue source mais bien pour la langue d'accueil. L'Autre n'est plus le sauvage à abattre ; une relation empathique

s'instaure avec lui. Cette évolution, grâce à langue, méritait d'être rappelée.

3. L'ignorant et l'itinérant

Le Petit Messager des missions évangéliques s'adresse à celui qui ne sait pas : à l'enfant directement et indirectement au sauvage.

3.1. Voyager pour se former

Le savoir que l'un et l'autre vont acquérir provient du trajet effectué par la Parole : voyage à travers les esprits et les espaces. Non que ce parcours se donne pour un parcours simple et réalisable sans difficulté. Nombreux sont les obstacles : distances, maladies, climat, sauvageries, langues, etc. Les étapes aussi, scandées par le départ des nouveaux missionnaires, les édifications de temples ou d'écoles, par le rythme des retours en France ou des budgets annuels, et plus rarement les temps forts politiques. Il faut noter en effet que les références politiques sont quasiment absentes de ces pages où l'on parle davantage des missionnaires anglais ou américains que des soldats français : en cela il existe une différence capitale avec les textes catholiques. Les seules références importantes se lisent après les désastres, les ruines, les morts de 1870, de la Commune ou de 1914-18 qui ont interrompu la parution du journal.

Mais le lien direct entre voyage et ignorance (ou savoir, son contraire) marque et structure tous les numéros du *Petit Messager* pris un à un ou année après année, ou chaque série successivement. Dans le journal, ces deux mots reviennent comme une litanie. Son objectif et sa composition même – avec ses articles divers, lettres, récits, etc. – consisteront donc à montrer par quels itinéraires l'enfant et le sauvage ont pu accéder (séparément ou conjointement ?) à la vérité, c'est-à-dire ont eu connaissance de la Parole. Je dirais qu'au fil des décennies le chemin conduit de la connaissance externe (voire sommaire et tronquée par le stéréotype) à la compréhension. Quand aujourd'hui on lit ces journaux sur une longue durée, c'est à la transformation des relations que l'on assiste. Disons que si au début le jeune Européen est considéré par le narrateur comme une pièce importante de cette machine à convertir qui s'ébranle, ce voyage va montrer *in fine* l'avènement de l'être à son identité de chrétien — ouvert aux autres et généreux. But qu'on ne soupçonnait guère en 1844, et qui ne sera atteint

que trois longs quarts de siècle après. Le voyage aura eu une valeur propédeutique.

Je souhaiterais revenir sur un article particulièrement significatif qui dépasse ces fonctions encyclopédique et propédeutique, l'article qui met en scène ce missionnaire ancien lecteur du *Petit Messager*. Nous découvrons, si nous en doutions encore, que la vie de l'adulte a bel et bien été marquée par la lecture, du journal et (on peut le supposer) de la Bible. Dans la mesure où le missionnaire n'a rien d'un don Quichotte ni d'une Bovary à l'esprit dérangé par trop de lectures, il faut donc comprendre que le journal se donne à lire pour sa portée et sa valeur éthiques. Tout est destiné à montrer comment l'enfant (et le sauvage) accède à une connaissance supérieure, grâce à la lecture, grâce à la Parole. On peut toutefois déplorer que la force démonstrative tient dans la répétition des exemples, et nullement dans une évaluation des projets, des réussites ou des échecs. La réflexion critique arrivera plus tard.

3.2. Voyager pour transformer

Le missionnaire donc voyage ; au premier moment de la mission il y a le voyage, c'est même le rappel de ceux de l'apôtre Paul qui justifie le départ puis les lents cheminements. En dépit du caractère répétitif, voire invariable des aventures décrites, ce qui valide l'intérêt de cette lecture c'est le missionnaire lui-même, sa quête de Dieu : elle associe au voyage le jeune, fidèle et lecteur. Le titre du journal « Petit Messager » témoigne de l'importance accordée à l'identification narrative, le petit, l'enfant, devant s'identifier au missionnaire, grand messager. Ce qui me paraît difficile à évaluer aujourd'hui c'est justement cette capacité d'identification, dans la mesure où les aventures du *Petit Messager* demeurent très en deçà de celles que le jeune pouvait lire chez les romanciers du voyage, tels Jules Verne, etc. Je préfère remarquer que cette quête de Dieu permet parfois une certaine relativisation comme lorsque tel missionnaire montre des nouveaux convertis faisant preuve d'une dévotion que bien des Européens pourraient envier : le thème du bon sauvage n'est pas loin. Autre volonté relativiste lue au fil des voyages, lorsque tel missionnaire considère l'action de l'Europe outre-mer comme destructrice de civilisation : certes, et cela tempère l'autocritique, il s'agit de l'action des Espagnols en Amérique ; ne faut-il donc point voir là une flèche lancée dans le jardin catholique ?

Si le missionnaire est un personnage complexe — voyageur, explorateur, cavalier, charpentier, maître d'école, infirmier, conteur, père de

famille, scientifique, humaniste, évangélisateur... — cela ne suffit pas à le confondre avec un de ces multiples visages qu'il arbore un jour ou l'autre. Avec lui, en bateau, à cheval, à pied, etc. le Livre des Ecritures (la Bible) voyage à travers le livre de la nature (le monde). C'est d'ailleurs l'objectif même du voyage. Le voyage du missionnaire, s'il constitue un décalage dans l'espace et une découverte d'un ailleurs, doit se lire comme une volonté de transformer le monde pour le mettre en conformité avec le Livre. À l'intérieur du vaste aller-retour Mission de Paris-mission chez les païens, que parfois la mort transforme en aller simple, on dénombre d'autres voyages. Voici quelques titres ou expressions qui évoquent ces itinéraires dans le voyage, que rapporte *le Petit Messager* « Une tournée de prédication dans l'Inde » (trois articles, vol. 17, 1871) ; « colporteur biblique » (*ibid.*, p. 37) ; « Une excursion missionnaire » (*ibid.*, deux articles) ; « colporteurs, évangélistes et interprètes de la Parole » (p. 140, vol. I) ; « Un missionnaire itinérant » (vol. 18), etc. Il faut imaginer la Parole mobile. Elle avance et apporte le savoir : « l'Evangile enseigne ».

Du moins avec lui des mots ont bougé, des cultures aussi. Les mots voyagent et dans *le Petit Messager* on voit passer des mots étrangers déjà connus du vocabulaire français, « véranda », « arbre à pain », « banian », « babouin » etc. ou « cayak » (p. 357, vol. I) que les jeunes lecteurs peuvent découvrir, le plus souvent expliqués et dans leur contexte. Un véritable travail didactique. Mais bien plus intéressant me semble l'apparition d'un mot nouveau : rappelons que tout néologisme témoigne d'une ouverture et d'une écoute enrichissantes. Voici comment surgit l'adjectif « itinérant » au féminin d'ailleurs, p. 13, vol. 17, c'est-à-dire en janvier 1871 :

> Nous avons souvent occasion de parler des voyages que les missionnaires anglais et américains désignent par les noms de « tournées de prédications » ou de « mission itinérante », c'est-à-dire de mission qui, au lieu d'attendre les auditeurs, va les chercher chez eux, dans les marchés ou bazars, et jusques dans les plus humbles villages.

En mai 1872, le mot réapparaît dans le titre même d'un article : « Un missionnaire itinérant » :

> Le mot *itinérant* n'est pas français, c'est aux Anglais que nous l'empruntons ; mais notre langue n'en contient aucun qui exprime exactement la même idée et il est facile à comprendre. Il vient du mot latin *iter*, qui signifie *chemin*, et, appliqué aux missionnaires, il désigne ceux de ces pieux voyageurs qui, pour accomplir leur tâche, sont toujours, ou du moins très souvent en route, allant de ville en

ville, de village en village, en parlant de l'Evangile à tous ceux avec lesquels ils parviennent à se mettre ainsi en rapports. (p. 135)

Puisqu'on parle d'Evangile, rendons à César etc. et au *Petit Messager* ce qui lui revient. C'est en effet à ce journal pour enfant que l'on doit l'introduction du mot *itinérant* en français, preuve qu'il joua sans hésiter son rôle multiple et complexe de défenseur d'une foi, introducteur d'un système pédagogique égalitaire et diffuseur d'une langue. Hélas nos actuels dictionnaires étymologiques donnent pour date de parution 1873 ou 74 (suppléments de P. Larousse) et ignorent les deux passages précédents, parfaits par la contextualisation du mot qu'ils proposent. Voici ce qu'on trouve dans *Le Robert*, une définition limitée et que nous devons corriger :

ITINÉRANT, ANTE, adj. — 1874 ; angl. *itinerant*, lat. *itinerari* « voyager » **1.** (Chez les méthodistes) Pasteur itinérant, qui va de lieu en lieu prêcher la doctrine (opposé à *pasteur sédentaire*).

Conclusion

La relecture au début du XXI^e^ siècle du journal *Le Petit Messager des missions évangéliques*, né au milieu du XIX^e^, nous a conduits à nous poser au moins une question essentielle : pourquoi écrire pour la jeunesse l'aventure missionnaire protestante ? Les premiers partisans de cette littérature affirmaient clairement leur triple ambition : aider les familles, les missions et, espéraient-ils aussi, les enfants. Ne nous trompons pas sur le sens à donner au verbe *aider* dans ce contexte de diffusion du protestantisme ; il faut alors constater leur volonté moralisatrice et pédagogique.

L'effort moralisateur paraît aujourd'hui un long chemin qui n'aboutira que bien des années plus tard. Il fallait passer d'abord par un manque de recul certain vis-à-vis de la société française (oubli du monde quotidien dans lequel vivait l'enfant français : rien n'est dit sur le système social, la pauvreté, l'alcoolisme, etc.) et par des jugements de valeur portés sur les religions et les cultures autochtones ; bref, par un discours de propagande. On découvre là les contradictions de la littérature engagée ; n'est pas J. de Léry ou Hugo qui veut. Toutefois, le fait que la Mission de Paris ne se trouve nullement liée au système colonial (les références politiques sont quasiment absentes), permettait de faire émerger un embryon de solidarité entre enfant et païen par le biais de l'âge, de la langue, paradoxalement aussi de l'ignorance. C'est que, à défaut de parier sur l'enfant en quête d'identité, les rédacteurs parient sur la générosité de l'enfant et sa soif d'apprendre.

L'effort pédagogique semble plus abouti. Ainsi ai-je noté le constant effort des concepteurs du journal. Les techniques utilisées pour cette écriture relevaient au début du moins d'une adaptation du texte pour adultes, celui du *Journal des missions évangéliques* par exemple : textes plus courts, choix d'illustrations, format évolutif, recherche du narrateur approprié pour réduire la distance entre héros et jeune lecteur, abandon du ton magistral en faveur d'une expression plus adaptée à l'enfant, etc. Si les besoins spécifiques des jeunes en matière d'aventure furent loin d'être comblés, leur curiosité fut toujours éveillée. Surtout, certains sujets primordiaux concernant le monde extérieur (encore tabous au milieu du XIX[e] siècle), l'égalité, la place de la femme dans la société, le rôle de l'école sont abordés plus ou moins ouvertement.

La lecture du *Petit Messager* aurait pu aussi nous aider à aborder des questions d'acculturation ou de transculturation, car il entama hier un long itinéraire vers la connaissance et la compréhension d'un monde à embrasser dans sa diversité. Ceci semble de nos jours plus réalisable, quand on considère comme fondamentale la relation Dieu-homme, ce qui *in fine* permet la sauvegarde d'usages et de cultures autres. La religion n'est-elle pas une question de foi ?

La carrière de François BOGLIOLO a débuté dans l'enseignement secondaire à Dakar, puis elle a passé par le Liban et la Colombie à titre d'attaché culturel à l'Ambassade de France, pour se poursuivre à l'Université d'abord à Nouméa puis actuellement à l'Université de Besançon comme professeur de littérature comparée. Agrégé d'espagnol, F. Bogliolo est auteur d'une thèse intitulée *La négritude et les problèmes du Noir dans l'œuvre de Manuel Zapata Olivella, écrivain afro-colombien* et d'une habilitation ayant pour titre *Littératures émergentes d'Amérique hispanique et du pacifique francophone : aspects et problèmes.*

Notes

[1] Puis à la Maison des missions évangéliques, 7 rue de Berlin. Ensuite à la Maison des Missions évangéliques et à la Librairie protestante, 43 et 45 rue des Saints-Pères. Enfin à la rédaction, Société des missions, 102, bd Arago. Le nom du directeur de publication (J.-H. Grandpierre d'abord, puis E. Casalis) n'apparaît qu'avec la 2[e] série.

[2] Voici, sommairement résumée, la régulière évolution technique de cette revue :
- 1[ere] série (1844-1853), 32 pages par mois, 8 cm x 13 cm ;
- 2[e] série (1854-1875), 24 pages par mois, mais format légèrement plus grand : 9,5 cm x 15 cm ;
- 3[e] série (1876-1887), format légèrement plus grand : 12 cm x 19 cm ;
- 4[e] série (1888-1908), légèrement plus grand ; ensemble modernisé : 15 cm x 20 cm ;
- 5[e] série (1909-1930), limité à 16 pages par mois, mais format identique ;
- 6[e] série (1931-1965), davantage de reproductions photos ; papier glacé ; agrandi à nouveau : 17 x 22 cm.

On trouvera des références aux revues de la Société des Missions, avec tableaux statistiques et financiers, in Jean-François Zorn, *le Grand Siècle d'une Mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris : Karthala, 1993.

[3] Cf. n° de janvier 1909 (cinquième série, vol. I, soixante quinzième année) : « Nous offrons à nos lecteurs un *Petit Messager des missions* agrandi et transformé. Si sa forme extérieure a changé et si elle doit s'améliorer encore, grâce à la couverture en couleur annoncée [...] le but reste le même. »
Cf. n° de janvier 1931 : « Nous avons voulu donner à notre publication un aspect un peu plus moderne, un peu plus jeune, et peut-être plus agréable. »

[4] Ganna Ottevaere-Van Praag, *la Littérature pour la jeunesse en Europe occidentale (1750-1925), Histoire sociale et courants d'idées, Angleterre, France, Pays-Bas, Allemagne, Italie*, Berne : Peter Lang, 1987, p. 173.

[5] Eugène Casalis, *Etudes sur la langue séchuana, précédées d'une Introduction sur l'origine et les progrès de la mission chez les Bassoutos*, Paris : Imprimerie royale, 1841, p. 5.

De la conversion à la conversation[1]

Alain RICARD

La Monarchie de juillet[2] a été dans le domaine des idées un moment extraordinairement effervescent. Elle a aussi vu la relance de l'intérêt pour le monde et l'expansion coloniale a été le premier témoignage de cette curiosité. Pensons à ce qu'écrit Edward Said de la naissance de l'orientalisme. La connaissance de l'Afrique noire semble demeurer un peu en retrait : pourtant dès le début des années trente, le cours inférieur du Niger est repéré, à la suite de l'intérêt suscité par le voyage à Tombouctou de René Caillé. Dans une tout autre région, un petit groupe de Français commence une œuvre missionnaire, mais aussi scientifique, dont les retombées se font encore sentir aujourd'hui et dont la pertinence et l'audace apparaissent mieux en ce début du vingtième et unième siècle. Il s'agit du travail des envoyés de la Société des missions évangéliques de Paris, en particulier de Thomas Arbousset. Mes références proviennent du texte inédit en français, mais publié en anglais : *Excursion missionnaire*, qui relate un voyage accompli en 1840 et du *Journal des missions évangéliques* (JME) Je citerai aussi la *Relation d'un voyage d'exploration*, publiée en 1842. Le présent article a pour but de montrer quel a été leur apport à un nouveau regard sur l'autre et combien cette œuvre, trop négligée en France, alors qu'elle est connue et récemment rééditée en anglais est une véritable invention de l'ethnographie africaniste par de jeunes hommes dotés d'une fort belle plume ; leur statut de missionnaire ne change rien à l'affaire. Il permet, paradoxalement, de poser la question du rapport à l'autre d'une manière plus claire. Je cite ici Maria Isaura Pereira de Queiroz, dans son introduction à *Do Kamo, qui à mon sens* s'applique aussi à Arbousset, avec cette nuance que ce dernier était sur le terrain près de trois quarts de siècle avant Leenhardt :

> Il ne perd jamais de vue ni sa situation de missionnaire, ni sa qualité d'occidental, ni la vivacité de sa foi. Tout ceci lui fait conserver vis-à-vis de l'indigène la position de l'Autre. Ainsi sa profonde foi protestante fut un des plus sûrs garants de son objectivité et le facteur indispensable à son succès en tant que chercheur (Queiroz, in Leenhardt, 1971 : 17).

Ma méthode de lecture s'inspire des travaux de T. Todorov, *La conquête de l'Amérique,* mais aussi *Nous et les autres*. Il s'agit de lire un texte auquel je peux poser des questions éthiques : suis-je d'accord ou non avec les attitudes de l'auteur ? Comme le dit très bien Todorov : « Il ne me suffit pas d'avoir reconnu leurs arguments : je cherche aussi à savoir si je peux les accepter [...] ne trouvant pas ce dialogue dans l'histoire, ou pas sous une forme qui me satisfasse, je m'avance, téméraire, dans le rôle d'interlocuteur et je pratique à mon propre compte la critique interpellative » (Todorov, 1989 : 16). Dans le domaine de la rencontre des cultures « autres » peu d'auteurs classiques (d'avant la Révolution) tirent leur épingle du jeu dans le corpus de la littérature française : rares sont les philosophes explorateurs, ceux qui parlent des autres — africains, américains ou asiatiques — et qui ont vécu avec eux. Rousseau exprimait le regret de ne pas voir ses contemporains partir en voyage d'exploration, etc. Les philosophes n'ont pas suivi ce conseil, et Rousseau n'est jamais allé plus loin que Londres... Quelques décennies plus tard, son jeune disciple Chateaubriand — une des références les plus constantes d'Arbousset — part en Amérique chercher l'homme de la nature...

Comme il le dit très justement Chateaubriand dans le *Génie du christianisme* : « Le siècle de Louis XIV n'a pas été totalement privé du genre descriptif, comme on serait d'abord tenté de le croire. Il était seulement relégué dans les lettres de nos missionnaires et c'est là que nous avons puisé cette espèce de style que nous croyons si nouveau aujourd'hui... ». Chateaubriand a voyagé loin, a peuplé ses textes de personnages venus d'ailleurs, même s'ils nous ressemblaient beaucoup. Il a en tout cas ouvert une fenêtre sur les espaces non européens et les récits d'Arbousset s'inscrivent dans sa postérité.

De plus, la relecture critique de notre tradition littéraire à la suite des travaux de Todorov, rencontre le mouvement de mise en question du savoir ethnographique, considéré comme une construction rhétorique, inscrit aussi dans une tradition littéraire :

> Il y a quelque temps (l'historien anglais) Thomson exprimait la crainte de voir le spécialiste de sciences sociales condamné à faire éternellement antichambre devant la porte du département de philo [...]. Notre cauchemar actuel est toujours celui de l'attente, mais cette fois le philosophe nous tient compagnie pour quémander une audience au critique littéraire (Comaroff, 1991 : 14).

La pratique ethnologique est une pratique de terrain produisant des textes qui parfois occultent ou déguisent leur mode de production.

Nous ne travaillons pas dans la donnée, mais dans le texte : nous sommes livrés aux charmes et aux vertiges de l'herméneutique. Ce que nous écrivons sur les autres demande à être interpelé : c'est le début de l'interrogation anthropologique.

1. L'envoi en mission

Resté longtemps inédit, en français le texte d'Arbousset, *Excursion missionnaire*, qui relate un voyage accompli à l'intérieur du Lesotho en 1840, prolonge, retrouve et parfois complète ce que nous raconte le *Journal des missions évangéliques* (JME, ci après). En effet, le départ en mission n'est pas un saut dans l'inconnu, sans espoir de retour. L'équipe missionnaire envoie régulièrement des lettres qui sont aussitôt publiées dans le Journal servi aux bienfaiteurs de la mission. Il s'agit de montrer à ceux qui soutiennent ces efforts qu'ils ne sont pas vains, de leur faire savoir à quoi l'argent est employé et parfois de leur demander un effort supplémentaire. La mission est une entreprise dont les jeunes missionnaires sont les éclaireurs ; Arbousset n'ignore pas cela et ses lettres le marquent abondamment. Le contexte est propice et les diverses informations publiées dans le JME témoignent de cette grande curiosité pour la géographie, et plus largement les langues et les « races » de l'Afrique continent mystérieux que les missionnaires ont entrepris d'explorer. Les objectifs et la formation des missionnaires apparaissent très clairement à la lecture du *Journal*.

1.1. Les missionnaires : des philologues

L'Afrique est bien le pays de Cham, frappé d'une malédiction que la Mission a pour objectif de lever. Les références aux Arabes – les Bassoutos sont qualifiés d'Arabes de l'Afrique australe — à l'hébreu souvent comparé au sessouto, du fait de la non-flexion des racines, dessinent une entreprise dont les contours pourraient être ceux de l'orientalisme. De fait, Arbousset et Casalis[3] ont été élèves au Collège de France, ont suivi les cours de Sylvestre de Sacy[4] et participent de ce grand mouvement d'intérêt et de connaissance des langues orientales qui parcourt Paris en ces années. Un missionnaire presbytérien américain venu de Princeton ne va pas à Harvard apprendre le syriaque, mais vient à Paris. Dans son étude de l'orientalisme, E. Said a bien étudié les thèmes dominant de ce mouvement et relevé son intérêt proprement philologique : il faut des textes. Arbousset et Casalis sont bien d'accord, mais que faire là où n'existe pas l'écriture ?

1.2. Les missionnaires : des géographes

Le *Journal des missions évangéliques* suit les progrès des voyages d'exploration des missionnaires. Nos philologues orientalistes sont aussi des géographes explorateurs ; les pages du JME rapportent les conseils de la Société de géographie et signalent que le voyage de 1836, narré dans la Relation de 1842, a valu à Arbousset et Daumas[5] un prix de la Société de géographie pour la découverte du mont aux Sources, source de l'Orange, toujours nommé en français aujourd'hui dans la toponymie de l'Afrique australe. Les contributions géographiques prennent la forme de cartes fréquemment publiées dans le journal au fur et à mesure des progrès dans la connaissance du terrain. Les notations sur les difficultés du voyage et ses aspects pratiques ne sont pas ignorées. Pourtant Arbousset se croit tenu de rassurer ses lecteurs : « Je serais fâché qu'on conclut de cette relation qu'il y a un grand danger à voyager en Afrique » (JME, 1837 : 141) écrit-il après nous avoir abondamment entretenu d'histoires de cannibales, pour des raisons en partie autres que le désir de faire peur. Le missionnaire doit avoir l'esprit pratique et nos orientalistes savent aussi se faire charpentiers ou maçons et sont aidés par l'ouvrier chrétien Gosselin[6] qui n'a point étudié les « sciences humaines » (sic), mais sait travailler de ses mains.

1.3. Les missionnaires : des philosophes

Cette formation pratique permet de parer à toutes les éventualités car il n'existe point de modèle pour ce type de pratique pionnière : la visite des autres établissements de la Colonie du Cap cherche à donner des points de référence, mais tout cela ne peut que rester très approximatifs ; ainsi dès leur arrivée en 1833, les missionnaires sont amenés à Bethelsdorp, près de Port Elizabeth, site prospère d'une communauté de Hottentots qui les frappe par la vigueur de sa piété. Pourtant vingt ans auparavant cette communauté était une sorte d'objet de scandale du fait du comportement du pasteur Van Der Kemp. Celui-ci, aujourd'hui considéré comme un « pionnier de l'égalité raciale » dans une biographie récente (Enklaar, 1988), avait scandalisé la Société missionnaire de Londres (LMS) et ses voisins boers en épousant une ancienne esclave et en vivant un peu trop à la manière des Hottentots : sans chaussures, par exemple. Il ne croyait pas qu'il fallait transformer les Hottentots en paysans blancs. Ce comportement, encore qualifié de « rousseauiste » par un de ses successeurs actuels (Entretien à Kuruman en 1994, A. Ricard), lui valut bien des

ennuis, mais sa piété au-dessus de tout soupçon l'exempta de toute sanction. Deux décennies après sa disparition, la communauté de Bethelsdorp vivait encore de ces intuitions fécondes qui séparent vie spirituelle et genre de vie. Arbousset et Casalis aiment Bethelsdorp, mais ne font que peu mention de l'attitude de Van der Kemp. Nos deux jeunes Français ne sortent pas d'un milieu à la piété hostile aux Lumières, voyant dans la Révolution française une abomination satanique, comme trop de collègues de Van Der Kemp qui était à la fois le premier missionnaire de la LMS en Afrique du Sud et un esprit original qui avait fréquenté la philosophie des Lumières. Nos jeunes missionnaires ont lu les philosophes, mais sont sans doute plus disciples de Montesquieu que de Rousseau, plus sensibles à la modération et au relativisme que tentés par l'apologie d'un ou d'une Sauvage philosophique ; ils sont, eux, des philosophes explorateurs, vivant avec les indigènes. Cette expérience fait l'intérêt de leurs récits et permet souvent de se préserver de toute idéalisation, tout en donnant à l'amitié pour les Bassoutos un caractère spécifique qui en fait parfois le charme étrange.

1.4. Des missionnaires subversifs

Il est un autre aspect de la politique missionnaire de Van der Kemp qui recoupe leur propre expérience. Les fermiers boers manifestent de l'hostilité à l'égard de missionnaires qui en donnant une éducation aux indigènes, dénoncent l'esclavage et sapent les fondements de la société coloniale que les fermiers veulent mettre en place. Ainsi l'esclavage est supprimé en 1834 dans la colonie du Cap, et tous les anciens esclaves deviennent apprentis ; il convient de plus qu'en 1838 ils soient tous libérés ; Van Der Kemp, comme J. Philip qui reçoit et prépare Arbousset et Casalis, a été un adversaire résolu de l'esclavage. Rappelons ici la force et l'importance du mouvement antiesclavagiste en Grande Bretagne et combien l'activité missionnaire de la LMS en recevra une impulsion et un soutien constant jusqu'à Livingstone dont l'apostolat se confondra avec la lutte contre l'esclavage. Or la région dans laquelle ils vont pénétrer, cette Trans Orangia[7] est la région frontière au nord du fleuve Orange, qui n'est encore soumise à aucune autorité coloniale et dans laquelle l'esclavage n'est donc pas illégal. La loi de la frontière est la loi de la jungle. Arbousset et Casalis n'auront pas de mots assez durs pour ces fermiers chrétiens qui s'exilent, plutôt que de renoncer à avoir des esclaves. Le JME (1837 : 375) se fait l'écho des luttes entres les fermiers hollandais et les Zoulas[8], il men-

tionne la haine de ces fermiers à l'encontre des missionnaires ; il donne aussi maints exemples de racisme comme un culte dominical auquel les fermiers hollandais dont l'église a été inondée refusent de participer en compagnie des indigènes : étrange christianisme semblent dire nos missionnaires que celui qui distingue entre les couleurs ! Ils ne pouvaient savoir à quelles aberrations ce comportement entraînerait la région pendant un siècle et demi !

1.5. Des missionnaires qui s'immergent dans leur nouvel environnement

Arbousset écrit pour essayer de comprendre et de classer les phénomènes et les faits de société qu'il observe. Les typologies de Montesquieu distinguant entre les peuples sauvages et les peuples barbares sont tout à fait applicables dans la description de l'Afrique australe. Les Bushmen sont les malheureux sauvages, dont la vie ne vaut pas cher ; chasseurs, ils sont au dessous des éleveurs hottentots et bantous. Il ne voit pas encore nettement les différences entre ces peuples et ces langues, bien que les grands ensembles apparaissent nettement en termes de zones écologiques. Les Zoulas, les Cafres du Natal, dans la terminologie de l'époque, et leurs descendants, les Matabele, sont les fléaux de la région ; les Bassoutos sont l'agrégat de tribus soutos ou béchouanase autour de la maison de Mokachane représentée par Moshoeshoe, ce chef exceptionnel qui occupe la vedette dans l'*Excursion*. Le thème de l'opposition entre Chaka — le chef cafre — et Moshoeshoe émergera au fil des années. Cet équipement intellectuel sera surtout sensible dans le domaine de l'étude philologique, comme nous le verrons. Le journal et ses commentaires témoignent aussi de ce que l'*Excursion* montre abondamment, et qui a constitué le climat particulier de la première décennie de la Mission : une certaine capacité à partager la vie des autres, à se faire mossouto chez les Bassoutos, à partager leurs conditions de vie : manger la même bouillie, coucher à même le sol, camper avec les guerriers ou avec le roi. Cette communauté occasionnelle de vie permet de créer des relations d'un type nouveau, une sorte de dialogue souvent moqueur entre le Blanc et les Bassoutos. En date du 2 janvier I838, Arbousset raconte : « comme je chassais le bétail devant moi en retournant à ma station un natif m'a crié du haut de son motsi (village) situé vers le sommet d'une montagne : « Holà blanc, ne veux-tu pas me donner une de tes vaches ! »

1.6. Les missionnaires et les femmes

Ainsi se fait jour une contestation à laquelle le journal réserve une place : Moshoeshoe oppose ses habitudes à celles des Blancs et il les défend intelligemment. Le roi est certes en position de faiblesse intellectuelle : il ne connaît rien du vaste monde, mais il connaît son peuple et il n'hésite pas à contredire les missionnaires qui montrent dans leurs réponses leurs propres limites. En somme Moshoeshoe est, et cela dès le journal, l'interlocuteur idéal qu'il sera dans l'*Excursion*. Ces jeunes gens n'iront certes pas jusqu'à prendre femme parmi les Bassoutos et le comité a veillé à leur trouver des épouses à leur mesure parmi la bonne société du Cap. Curieusement la question du rapport à l'autre, à la femme souto, ne se pose jamais dans le journal et semble exclue du champ des préoccupations. L'exemple de Van der Kemp a laissé des traces et le métissage n'est pas encouragé. Cette question est sans doute abordée indirectement à travers le thème de la compensation matrimoniale[9] qui suscite une farouche opposition des jeunes missionnaires, alors que quelques décennies plus tard les missionnaires catholiques auront une attitude plus relativiste. Pour eux, la femme « se vend », elle se passe de lignage à lignage. En somme, pour celui qui n'est pas souto, qui n'a pas de vaches, il est difficile de s'insérer dans la société souto. Il disait être des nôtres, disent les jeunes Bassoutos à propos de Casalis s'adressant à Stephen Gill aujourd'hui conservateur du musée de Morija, qui me le rapportait récemment (Entretien d'A. Ricard 1995), mais pourquoi n'a-t-il pas pris de femme chez nous ? Les trois ennemis de la mission sont en effet, l'ignorance, la superstition, et la polygamie. « Nous ne battrons plus nos compagnes », dira un des Bassoutos à un missionnaire qui estime qu'il s'agit là d'un immense progrès.

Le missionnaire est décrit comme un homme inutile, mais il fait envie et à plusieurs occasions il est fait mention du désir de s'habiller comme lui. Observé, imité, il se doit d'être un modèle et cela impose de lourdes responsabilités : quand le deuil frappe la famille du missionnaire il doit faire figure de ressuscité et non pas d'enterré. Casalis l'expose clairement. Il faut savoir aussi ne pas se laisser entraîner sur la voie du syncrétisme et exercer un discernement théologique qui n'en rend que plus nécessaire le dialogue avec les frères restés outremer. Quand Moshoeshoe veut faire enterrer sa femme avec un mélange de rites chrétien et souto, Casalis qui hait la parole dure, mais ne dédaigne pas la parole ferme, sait refuser. En d'autres occasions, Moshoeshoe explique au missionnaire combien différentes formes de piété peuvent être tolérées : ainsi à Bethehesdorp l'appropriation du

christianisme donne au culte un style très « réveillé » : la transe n'est pas loin et le pentecôtisme est en germe. C'est ainsi que nous manifestons nos émotions, dit Moshoeshoe, bon anthropologue de sa propre société et admirable précepteur de nos missionnaires.

2. Le récit de voyage missionnaire : un genre à inventer

Quand Arbousset écrit l'*Excursion missionnaire,* il a déjà vécu plus de sept ans en Afrique ; il parle le sessouto depuis plusieurs années ; il a déjà rédigé un premier récit et la Société des Missions fonde de grands espoirs sur la publication de ce premier texte. En effet, il n'existe que peu de récits de voyage africains écrits par des Français et le genre se développe si l'on en juge par les traductions (de Barrow, Lander, etc.) autant que par les deux livres qui suscitent l'intérêt : le voyage de Caillé[10] et le livre de J.B. Douville[11]. Le livre de Caillé est trop connu pour que nous en traitions ici ; de plus le récit se situe en contexte islamique, donc dans un monde depuis longtemps en contact avec l'Europe, même s'il lui est resté fermé. Le succès du livre de Douville, situé au Congo, est exactement contemporain des années de nos missionnaires et se trouve mentionné dans le JME. Le Congo représente une autre Afrique, une Afrique mystérieuse, ce futur « cœur des ténèbres » vers lequel le Sud et la remontée vers le Nord de l'Orange est peut être une voie prometteuse de pénétration. Comme nous le savons, le livre de J.B. Douville, publié l'année même du départ d'Arbousset pour l'Afrique, s'avéra être une supercherie : l'auteur savait la curiosité du public et avait voulu la satisfaire. Seulement il avait tout inventé. Arbousset lui n'avait rien inventé et offrait toutes les garanties de sérieux en tant qu'explorateur. Son premier livre n'aura pourtant aucun succès et cela mérite réflexion. Le public attend et n'accueille pas. C'est qu'Arbousset ne fait pas dans le sensationnel : ce qu'il raconte est original et ne cadre pas avec les positions énonciatives de la plupart des voyageurs de l'époque. Il déconcerte et c'est bien en cela qu'il est en partie notre contemporain. Le texte appartient à un genre qui en français n'existe pas encore : Caillé, Douville, Levaillant ont été des *best sellers*, mais il s'agit soit de textes réécrits (Levaillant) soit d'un voyage déguisé en pays islamique (Caillé) soit encore d'un faux rocambolesque (Douville). En aucun cas, il s'agit d'une vraie expérience de contact direct avec l'Afrique. Arbousset est lu à partir des textes anglais, qui sont en fait très différents alors que ses écrits constituent une tentative pour fonder en France le genre du récit missionnaire :

> Les évangélistes connaissaient les conventions du récit de voyage en Afrique, bien avant de quitter la Grande Bretagne. Leurs écrits devinrent une partie de ce long récit que les Européens de l'âge d'après les Lumières, se racontaient entre eux sur l'avancée de la civilisations au cœur des ténèbres de cette terre. Les récits venus du terrain prenaient une forme stylisée, procurant des aperçus originaux sur le sujet et le paysage pour satisfaire un lectorat avide. (Comaroff, 1991 : 37)

La *Relation*, publiée en 1842, sera un échec commercial. L'intérêt est absorbé par la conquête de l'Algérie et il faudra attendre une vingtaine d'années et le premier des Voyages extraordinaires (*Cinq semaines en ballon*, 1862) ou le livre de Casalis (1859) pour que l'Afrique noire passionne à nouveau le public. Pourtant ces textes méritent d'être relus et pas seulement pour l'information historique qu'ils contiennent : c'est ici que le concept de lecture interpellative trouve sa pertinence !

Arbousset fait aussi éclater le genre parce qu'il est un esprit original, aux intérêts multiples qui réfléchit et voyage tout à la fois, en somme un vrai philosophe explorateur. De plus, il est situé dans une relation de dialogue avec un interlocuteur exceptionnel. Deux thèmes en particulier nous paraissent distinguer ces textes et instaurer autour du Roi un nouveau rapport à l'Afrique, à son pouvoir, à ses langages : la place du cannibalisme et la présence d'une réflexion sur la poésie. Cette dernière est accompagnée de transcriptions (donnant du même coup une graphie de la langue originale) et de traductions de nombreux chants d'éloges de Moshoeshoe[12], mais aussi de Dingaan[13], le successeur de Chaka[14].

2. 1. Une lecture pacifiste du cannibalisme

La vraie originalité dans l'*Excursion* se marque par la qualité de la relation avec le Roi. Moshoeshoe est un homme de paix de l'époque précoloniale : il n'a pas attendu nos missionnaires pour prêcher la paix ; en 1833, ils ont rencontré un roi qui exerçait le pouvoir depuis plus d'une décennie et avec qui ils ont pu engager un dialogue, qui nous est rapporté tout au long de l'*Excursion* (Ricard, in *Motsamai, Machobane*, 2000).

Dans les fréquentes références aux cannibales, le thème de l'altérité radicale de ces hommes qui seraient devenus des monstres est récusé : sans doute en souvenir du message humaniste relativiste de Montaigne, mais aussi au nom du message fonctionnaliste de Montesquieu qui voit dans ces pratiques une forme de subsistance liée à la chasse

(Larrère, 1994 : 7). Il y a pourtant plus : la philosophie du pouvoir de Moshoeshoe va à l'essentiel. A ses sujets qui voudraient massacrer le groupe de cannibales de Rakotsoane pour se venger de leurs crimes, car ils ont mangé le grand père de Moshoeshoe en 1824, Moshoeshoe oppose une vision plus profonde et plus féconde. Pour lui, le corps mystique de la nation sotho est ce que les cannibales ont ingéré et qui fait d'eux des sujets du roi. D.F. Ellenberger nous raconte, au chapitre 26 de son histoire des Bassoutos publiée en 1912, comment Moshoeshoe contraint de pratiquer la cérémonie de circoncision de son fils sur la tombe inexistante de son grand père dévoré par les cannibales, pratiqua le rite d'aspersion des entrailles sur l'assemblée des cannibales ainsi intégrés au corps mystique de la nation souto (Ellenberger, 1992 : 225).

Le roi des Sotho est contre le pouvoir cannibale et ne lui oppose pas une logique de violence, mais une logique de paix. On comprend mieux alors pourquoi le thème des cannibales n'est pas simplement un moyen de donner du piment aux explorations, mais bien le cadre nécessaire dans lequel la figure du bon roi prend sens, contre la politique du ventre (Ricard, 1996).

2.2. Une lecture érudite de la poésie bassouto

A la différence de leurs collègues de la LMS, nos missionnaires s'intéressent à la poésie. En 1841, Casalis publie une *Etude sur la langue sechuana,* qui comprend en fait une longue étude sur la poésie des Bassoutos et qui est sans doute la première étude en français sur la poésie d'une langue d'Afrique noire, effectuée à partir de travaux de terrain (Ricard, 1994). Le thème du roi est célébré dans la poésie d'éloges qui est l'institution centrale des Bantous du Sud. Pour Arbousset et Casalis, ces poèmes d'éloge sont les successeurs des panégyriques grecs et représentent une forme de poésie qui mérite d'être comparée aux formes classiques. Elle inscrit ainsi inscrit les Bassoutos dans l'histoire de la poésie. Une comparaison entre Moshoeshoe et Chaka est suggérée par la place des Zoulas et par le caractère de forteresse assiégée du royaume souto. Telle est sans doute la raison de l'intérêt d'Arbousset pour les chants d'éloge de Dingaan qui représente le successeur de Chaka· l'anti Moshoeshoe par excellence (Thomson, 1975 : 2). Dans le texte de 1842 apparaît un chant d'éloge de Dingaan — assassin de son demi frère Chaka en 1828, du boer Piet Retief en 1838, finalement lui-même tué chez les Swazi en 184O et remplacé par son demi frère Mpande — qui est la démonstration

éclatante de cet intérêt et de ces capacités. Le texte d'Arbousset est unique du vivant de Dingaan : les autres voyageurs n'ont recueilli que des bribes de texte et ne voyaient en rien dans ces extraits une poésie digne de rivaliser avec nos classiques. En 1832, A.Smith note 18 lignes et en 1835, le capitaine Gardiner note 8 lignes et c'est tout.

> La version la plus substantielle des éloges de Dingan,, probablement antérieure à 1838, est parue dans un livre publié par un missionnaire français Thomas Arbousset. Sa version compte 241 lignes en français dont les 27 premières sont données en ce qu'il nomme du zoulou, mais qui est assez difficile à déchiffrer [...]. Une édition anglaise est parue en 1846, qui contient un bon nombre d'erreurs. [...] Contre toute attente la version Brown du texte des izibongo de Dingan par Arbousset devait susciter un intérêt considérable. En deux décennies, elle se trouvait reproduite mot à mot et avec une nouvelle addition d'erreurs dans deux livres d'homme d'Eglise respectés. Bien qu'ils citent Arbousset comme source, oubliant Brown, il est clair qu'ils n'ont jamais regardé le texte français original, puisque dans chaque cas les erreurs de Brown se trouvent reproduites fidèlement. Les textes trafiqués ne meurent jamais et en 1975, une autre reproduction de ce texte apparaissait dans une revue poétique sud africaine... » (Rycroft et Ngcobo, 1988 : 40-41).

La publicité de la relation dans le JME de 1842 fait un sort particulier à la notice sur les Zoulas, la plus remarquable de toutes les peuplades du pays » (1842 : 429) dont elle cite 15 pages, n'omettant que le poème de Dingan. Elle fait aussi l'éloge du travail de Casalis « d'un objet plus spécial qui s'adressait aux esprits cultivés qui aiment l'étude comparée des langues et des littératures » (1842 : 427) sur la poésie d'éloges : le toko de Makoniane. Je note malheureusement une ignorance totale dans la littérature ethnographique française de ces travaux sur la poésie, trop souvent cités pour des traductions de « contes », alors qu'ils font partie des références indispensables et fondatrices de tout travail sur la poésie bantoue et sur le chant d'éloge qui en est l'institution centrale.

Le projet de conversion d'Arbousset est finalement devenu une pratique de la conversation, à mon sens unique à son époque, et qui nous permet aujourd'hui de mieux comprendre ce qu'une société africaine du début du siècle a encore à nous dire.

Alain Ricard est directeur de recherches au CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) en France.

Bibliographie

Arbousset (Thomas) et Daumas (François), *Relation d'un voyage d'exploration au Nord-Est de la colonie du Cap de bonne espérance*, Paris : Comité de la Société des Missions évangéliques de Paris chez les peuples non chrétiens, 1842.

Arbousset (Thomas), *Missionary excursion*, éd. et trad. par Arthus Bertrand, 1991.

Ambrose (D.) et Brutsch (Albert), Nairobi/Morija : Credu : Morija Archives.

Arbousset (Thomas), Excursion missionnaire, suivie de la Notice sur les Zoulas, texte présenté par Alain Ricard, Paris/Johannesbourg : Karthala/IFRA, 2000.

Arens (W.), 1979, *The Man-eating Myth : Anthropology and Anthropophagy*, New York.

Bayard (Jean-François), *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris : Fayard, 1989.

Bénichou (Paul), 1970, *Nerval et la chanson folklorique*, Paris : José Corti, 1970.

Caillé (René), *Voyage à Tombouctou*, Paris, 1830, nouvelle édition en 2 vols, préface de J.Berque, Paris : Maspéro, 1979.

Casalis (Eugène, *Etudes sur la langue séchuana*, Paris : Imprimerie royale, 1841.

Casalis (Eugène), *Les Bassoutos, ou vingt-trois années d'études et d'observations au Sud de l'Afrique*, Paris : Société des missions évangéliques, 1859 (trad. en anglais en 1861).

Casalis (Eugène), *The Basutos or twenty three years in South Africa*, Morija : Morija Museum (facsimile de la trad. anglaise de 1861) avec une introduction de S. Gill, 1992.

Comaroff (John et Jean), *Of Revelation and Revolution*, Chicago : University of Chicago Press, 1991.

Chateaubriand (R. de), *Génie du christianisme*, 1802.

Coplan (David), *In the time of Cannibals*, Chicago : University of Chicago Press, 1994.

Damane (M.) et Sanders (P.), *Lithoko, Sotho Praise Poems*, Oxford : Oxford University Press, 1974.

Douville (Jean-Baptiste), 1992, *Voyage au Congo, 1827-1828*, Paris, 1992. (1ere édition : 1832).

Ellenberger (D.F.), *History of the Basuto*, éd. par J.C.Macgregor, Londres, 1912.

Enklaar (Ido H), *Life and work of Dr. J.TH. Van Der Kemp, 1741-1811, Missionary pioneer and protagonist of racial equality in South Africa*, Le Cap/Rotterdam : Balkema, 1988.

Jordan (A.C), *Towards an African Literature, The Emergence of Literary Form in Xhosa*, Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 1968.

Journal des missions évangéliques, Paris, 1832-1842, (JME).

Kunene (Daniel), *Heroic Poetry of the Basotho*, Oxford : Oxford University Press, 1971.

Kunene (Daniel), *Thomas Mofolo and the emergence of Written Sesotho Prose*, Johannesburg : Ravan Press, 1989.

Laird (Macgregor) et Oldfield (R.A.), *Narrative of an Expedition into the Interior of Africa by the River Niger*, Londres, 1837.

Lander (Richard), *Records of Captain Clapperton's Last Expedition in Africa*, Londres : 1830.

Lander (Richard) et Lander (John), *Journal of an Expedition to explore the Course and Termination of the Niger*, Londres, 1830.

Larrère (Catherine), *Montesquieu et les Sauvages*, Cahiers d'ethnographie, Bordeaux, 1994.

LEVAILLANT (F), *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique par le Cap de Bonne Espérance dans les années 1783, 1784, 1785*, Bruxelles, 1797.
LESTRINGANT (Frank), «Calvinistes et cannibales. Les écrits protestants sur le Brésil français (1555-1560), *Bulletin de la Société du protestantisme français*, 1 et 2.1980, pp. 9-26 et 167-192.
LESTRINGANT (Franck), *Le Cannibale, grandeur et décadence*, Paris : Librairie académique Perrin, 1994.
LORD (Albert), *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass) : Harvard University Press, 1960.
MONTAIGNE (M. de), *Les Essais*, 1580, chapitre 31.
MOTSAMAI (E.) et Machobane (J.), *Au temps des cannibales* suivi de *Dans les Cavernes sombres*, trad. du sessouto par Victor Ellenberger, Bordeaux : Confluences.
PEREIRA DE QUEIROZ (Maria Isaura de), 1971, Préface à *Do Kamo*, M. Leenhardt, Paris : Gallimard, 1971 (1ère édition, 1947).
PRATT (Mary-Louise), «Scratching on the face of the country or what Mr Barrow saw in the land of the Bushmen», *Critical Inquiry*, 12, 1, 1985, pp. 119-143.
RICARD (Alain), *Casalis, les Bassoutos, la poésie*. Cahiers d'ethnographie, Bordeaux, 1995.
RICARD (Alain), *Hunger was the first cannibal*, Papers in comparative Studies, OSU, Columbus, 1996.
RYCROFT (David) et Ngcobo (A.B.), *The Praises of Dingana : Izibongo ZikaDingana*, Durban : Killy Campbell et University of Natal Press, 1988.
SAÏD (Edward), *Orientalism*, New York : Vintage Books, 1979.
SWANEPOEL (Chris), *Sotho Dithoko tsa Marena : Perspectives on composition and genre*, Pretoria : UNISA, 1991.
THOMSON (L), *Survival in two worlds, moshoeshoe of Lesotho*, Oxford : Clarendon Press, 1975.
VERGER (Pierre), *Jean-Baptiste Douville, naturaliste calomnié ou imposteur démasqué*, Afro-Asia Bahia, 12, 1976, pp. 91-108.
TODOROV (Tzvetan), *La Conquête de l'Amérique : la question de l'Autre*, Paris : Editions du Seuil, 1982.
TODOROV (Tzvetan), *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Editions du Seuil, 1989.

Notes

[1] Ce texte reprend, en les abrégeant, une partie des points de vue exposés dans l'introduction donnée à l'édition de *l'Excursion missionnaire* (2000).
[2] Monarchie de juillet : régime de Monarchie constitutionnelle sous lequel a vécu la France de 1830 à 1848.
[3] Casalis, missionnaire de la Société des missions évangéliques de Paris, arrivé au Lesotho en 1833.
[4] Sylvestre de Sacy, célèbre philologue.
[5] Daumas, missionnaire de la Société des missions évangéliques.
[6] Gosselin, missionnaire de la Société des missions évangéliques.
[7] Autre orthographe possible : Transorania.
[8] autre orthographe possible : zoulous
[9] Il s'agit du *lobolo*, qui consiste, pour la famille du jeune mari à remettre à la famille de la jeune femme un don (autrefois des animaux et aujourd'hui une somme d'argent) qui permettra au frère de celle-ci de chercher femme à son tour.
[10] Caillé fut le premier Européen à revenir vivant de Tombouctou, cf. *Voyage à Tombouctou* dans la bibliographie.
[11] Douville : auteur d'un *Voyage au Congo* qui lui valut le Prix de la Société de Géographie de Paris en 1832, mais se révéla être un faux.

[12] Moshoeshoe, roi des Bassoutos de 1820 à 1868.
[13] Chaka, roi des Zoulous, de 1816 à 1828.
[14] Dingaan, successeur de Chaka de 1828 à 1840.

Projet « Eglise de nuit »[1]

Un laboratoire liturgique dans la cathédrale de Copenhague

Signe M. Berg, Inger Ravn et Thomas Söderqvist[2]

A la fin de l'été 1999, un projet inédit a été lancé à la cathédrale de Copenhague (Danemark). Au départ, il s'agissait d'ouvrir le sanctuaire au public le soir et de donner aux visiteurs la possibilité d'un entretien personnel avec un pasteur. Avec le temps, le projet s'est enrichi d'autres idées. Et depuis lors, cette expérience a fait l'objet d'une évaluation dont vous trouvez le résumé dans l'article ci-dessous. Il vient enrichir la rubrique des « études de cas » dans lesquelles le lecteur pourra trouver analyse, témoignage et inspiration créative.

1. Description

1.1. Un lieu

[...] Située dans une rue animée où beaucoup de jeunes se retrouvent le soir, la cathédrale constitue un excellent site pour une église de nuit (*Natkirken* en danois). [...]

L'église de nuit est ouverte de 20 heures à minuit tous les jeudis et vendredis soirs et le dimanche de 19 à 23 heures. On trouve sur place un pasteur, un diacre et deux ou trois bénévoles. Le salaire du pasteur est versé par le diocèse de Copenhague, tandis que quatre des douze paroisses de la ville participant au projet financent celui du diacre et les autres dépenses.

Dans l'église de nuit, la première heure est consacrée aux préparatifs. Les animateurs mettent en place le matériel nécessaire fourni par leurs soins : de petites tables où les visiteurs peuvent allumer des bougies et écrire des prières ; des pupitres portant des bloc-notes pour les commentaires et les discussions ; des tables avec des prospectus et des bibles ; et depuis peu, une composition du pasteur et artiste suédois Ingemar Thalin. Il s'agit d'une suite de neuf cadres de bois contenant des morceaux de verre, du sable, des bougies et de l'eau, qui sont placés au sol, au milieu de l'église.

1.2. Des visiteurs

Les deux premières années, le nombre total de visiteurs a été d'environ 25 000. La plupart avaient entre 20 et 40 ans, et en général ils n'étaient pas pratiquants. Certains n'ont fait qu'entrer et sortir; d'autres sont restés des heures. On trouve parmi eux des chrétiens à la recherche d'un lieu de prière personnelle ainsi que des personnes qui ne se considèrent pas comme chrétiennes, mais qui sont attirées par le silence et l'atmosphère sacrée du lieu. Quelques visiteurs étaient juifs ou musulmans.

Les visiteurs peuvent circuler à leur guise dans la cathédrale qui offre toutes sortes de possibilités. Certains choisissent de rester dans le hall d'entrée pour boire une tasse de thé ou bavarder avec les bénévoles. D'autres passent beaucoup de temps dans la zone réservée à l'écriture ; d'autres encore se promènent et observent les imposantes statues des douze apôtres ou s'assoient sur des coussins disposés sur le sol autour de la croix. Beaucoup choisissent les stalles, que ce soit pour prier, pour méditer en silence ou encore pour discuter avec un ami. Certains se risquent même dans la proximité de l'imposante statue du Christ qui occupe le fond de la nef, souvent pour s'agenouiller et prier. Il arrive aussi qu'au cours de la soirée des visiteurs demandent un entretien confidentiel au pasteur ou au diacre. C'est ainsi que la première année, 342 entretiens ont eu lieu pendant ces soirées d'église de nuit.

1.3. Du silence et de la musique

La plupart des activités se déroulent en silence, mais le projet « église de nuit » fait aussi appel à des artistes, notamment à des musiciens. D'entente avec le pasteur, ils participent au culte (voir ci-dessous) et peuvent utiliser la cathédrale pour leur propre recherche des rapports entre l'art et le sacré. Par exemple, un chanteur de rap s'est exprimé sur des thèmes comme la prière, la croix et la soumission. Un saxophoniste, qui fait partie des « fidèles » de l'église de nuit aime jouer en parcourant la cathédrale, tandis que le flûtiste s'installe sur les galeries du premier étage. Une nuit, des chanteurs se sont mis à improviser, en se répondant depuis les galeries du second étage. Comme il s'agit d'encourager les musiciens à dialoguer avec Dieu, nous évitons tout ce qui pourrait rappeler des concerts d'église qui se contentent d'utiliser le sanctuaire comme une salle de musique.

1.4. Des liturgies

Chaque soir, un service de 30 minutes se déroule suivant différentes formules. Le jeudi, la Cène est célébrée avec du porto et du vrai pain. Les participants se disposent en demi-cercle autour de l'officiant et se passent le pain en disant : « Voici le corps de Jésus Christ », tandis que l'officiant fait passer le vin. Le vendredi, des moments musicaux alternent avec des lectures de la Bible et de poèmes, une brève réflexion sur les lectures, une prière, un temps de silence, le Notre Père, puis un salut de paix suivi de la bénédiction. Le dimanche, le service est introduit par un chant de Taizé suivi de 15 minutes de silence autour de la croix placée au sol et il se termine par la méditation d'un passage biblique. Les jeudis et vendredis, la soirée se termine à minuit par un bref service pendant lequel les prières personnelles que les visiteurs ont déposées pendant la soirée sont lues à haute voix. Puis les animateurs se retrouvent autour d'une boisson pour faire une évaluation.

1.5. Pas ou peu de publicité et pourtant on y vient

Jusqu'à ce jour, l'équipe a préféré ne pas faire de publicité pour l'église de nuit. Le bouche à oreille fonctionne. Et les visiteurs peuvent recevoir un petit bulletin mensuel, également diffusé par courrier électronique. Des informations sont aussi disponibles sur le site www.natkirken.dk.

Citations tirées du livre d'or de l'église de nuit

« L'idée de l'église de nuit est merveilleuse. Je trouve ici une simplicité, un calme et une beauté qui me font sentir le divin. » (Janvier 2000)

« Je crois que la question n'est pas croire ou ne pas croire, mais plutôt la foi croît-elle en nous ou non. Ce n'est qu'une question. Je me sens enrichi. » (7 juillet 2000)

« Une idée formidable. Une atmosphère attirante et accueillante – même pour un païen comme moi. Je reviendrai. » (9 juillet 2000)

« J'ai un peu l'impression que Dieu m'a délivré cette nuit. Je reviendrai certainement si vous continuez à organiser ces belles soirées. » (21 juillet 2000)

« Je dois reconnaître que je ne me suis jamais senti aussi proche de Dieu qu'ici. J'ai ressenti l'amour. Merci de m'avoir offert cette expérience. » (11 août 2000)

2. Idées et visions

2.1. Face au tapage et au vide, du silence et des rites

Au gré des expériences, de nouvelles perspectives se dessinent. C'est ainsi qu'au début il était prévu de simplement tenir le sanctuaire ouvert et de proposer un bref service. A ce jour, la totalité de la soirée – y compris les moments où apparemment il ne se passe rien — est considérée comme un culte. L'église de nuit est devenue un refuge face aux difficultés professionnelles et aux exigences constantes du monde extérieur. Le message que maint pasteur essaie de transmettre à ses fidèles – à savoir que nous n'avons pas besoin d'accomplir des rites ou de faire quelque chose pour recevoir l'amour du Christ — est remplacé par l'expérience personnelle qui émane du simple fait de demeurer inactif, dans le silence, en se contentant d'exister.

2.2. Des rites qui « touchent »

[...] Nous aimerions proposer des rites crédibles pour chaque membre de l'assistance ; or la crédibilité dépend de l'écho et du contenu de ces derniers ; c'est pourquoi le culte doit être en accord avec la perception que chacun a de la sainteté et des choses essentielles de la vie. En d'autres termes, le culte doit répondre au besoin de chacun d'y trouver le vocabulaire, l'orientation spirituelle et le contexte appropriées à sa quête. La tâche d'une équipe comme celle de l'église de nuit est de trouver des modes d'expression crédibles pour chaque visiteur et d'offrir un espace de dialogue à l'être humain (post) moderne. En effet, beaucoup de « visiteurs » sont dans une « quête » et l'un des objectifs de l'équipe est d'établir un dialogue avec eux. Pour cela, il faut les rencontrer sur leur terrain, c'est-à-dire les « voir ». » Voir » quelqu'un ne signifie pas tout accepter de ce qu'il dit, car être « vu », c'est aussi être contredit et corrigé. Mais l'essentiel est qu'il ait le sentiment d'avoir été « vu » et qu'il puisse être touché.

2.3. Une paroisse « fluide »

Les Eglises condamnent souvent ce qui est éphémère et l'individualisme qui caractérisent les relations sociales d'aujourd'hui. Dans le cadre de l'église de nuit, ce caractère éphémère et cet individualisme sont considérés comme des réalités constitutives de la post-modernité et en même temps comme des phénomènes porteurs de valeurs positives pour l'avenir. Il se trouve que l'église de nuit attire des hommes et des femmes qui ne croient pas forcément que le pasteur a raison du

simple fait qu'il est ordonné, mais qui estiment que la crédibilité personnelle est une condition essentielle pour établir des contacts humains vrais et un dialogue authentique.

Caractéristiques inévitables de notre temps et ressources du christianisme actuel, l'éphémère et l'individualisme incitent l'église de nuit à ne mettre au premier plan ni la prédication ni les activités traditionnelles de l'Eglise. Elle ne cherche pas non plus à intégrer les visiteurs dans une paroisse classique. L'église de nuit est une paroisse composée de tous les hommes et toutes les femmes qui se retrouvent dans l'église pendant une soirée. Autrement dit, il n'est pas question de distinguer « membres » et « non-membres » puisque toute personne qui franchit la porte de l'église en devient temporairement membre.

2.4. Un espace pour se tenir devant Dieu et exister comme personne

L'église de nuit est un lieu où des gens redécouvrent le sanctuaire en tant que lieu saint et comme espace où il peut trouver sa place, exprimer des choses qu'il estime trop privées pour le cadre du culte traditionnel comme s'agenouiller, pleurer, fermer les yeux, appeler au secours, retrouver le calme ou proclamer sa reconnaissance envers Dieu. Enfin, c'est aussi un lieu où il est possible de catéchiser, c'est-à-dire de guider des personnes dans la tradition chrétienne.

Notes

[1] Ce rapport a été publié dans la « Lettre œcuménique sur l'évangélisation » du COE, septembre 2002. Reproduit et légèrement raccourci avec l'aimable autorisation des éditeurs.

[2] Les trois auteurs sont respectivement pasteure ordonnée en 1999, diacre diplômée en communication et sciences religieuses et historien de la médecine et collaborateur bénévole à l'église de nuit.

Un unique Christ pour tous

Les religions et le salut en Jésus Christ

La revue *Perspectives Missionnaires* fait régulièrement une place aux textes de déclarations issues de conférences ou aux documents de références produits par des organismes missionnaires. Le texte proposé par le Comité français de Lausanne en janvier 2002 relève de ce genre. Il présente un double intérêt. D'une part, il exprime de façon synthétique plusieurs positions théologiques dans l'éventail des positions qui existent dans la mouvance évangélique en ce qui concerne le dialogue interreligieux. D'autre part, la clarification qu'il apporte devrait contribuer à améliorer les échanges entre chrétiens de différentes dénominations, tous investis dans la rencontre avec les croyants d'autres religions.

Parler de l'unicité du Christ quand le débat théologique actuel est fortement marqué par le dialogue interreligieux peut apparaître comme une provocation. Mais c'est de manière irénique que nous voudrions ici esquisser l'essentiel d'une approche évangélique en cherchant à cerner d'une part ce qui en fait la spécificité et d'autre part la diversité des approches qui coexistent en son sein.

1. Jésus Christ, sauveur du monde

1.1. Le refus de l'universalisme du salut

Un des aspects les plus affirmés d'une approche évangélique est le refus de tout universalisme du salut. Mais c'est aussi un des plus discutés quand, dans bien des milieux, que ce soit ouvertement ou plus discrètement, l'universalité du salut semble devenir une sorte de dogme reçu : le salut est par pure grâce et Jésus Christ est mort pour tous les hommes, tous sont ainsi sauvés. Si les évangéliques, dans leur totalité, ne peuvent entrer dans cette perspective séduisante, c'est simplement à cause du poids des textes bibliques qui affirment la possibilité effective de la perdition. Celle-ci n'est pas simplement la situation de

l'homme avant l'intervention du Christ, ni l'impossible possibilité qui s'efface à Golgotha; elle est la très réelle possibilité devant laquelle toute personne se trouve ici et maintenant, comme dans le passé et l'avenir. L'œuvre du Christ et sa proclamation mettent chaque être humain dans une situation existentielle qui est une véritable question de vie ou de mort (Jn 3:36). La Parole de vie retentit dans une situation générale de perdition et ouvre la possibilité du salut. Si l'amour de Dieu et l'étendue de l'œuvre de salut du Christ sont bien universels, on n'est pas pour autant en mesure d'en déduire que tous seront sauvés; la foi joue ici un rôle clé: nous sommes sauvés par grâce au moyen de la foi (Ep 2: 8).

1.2. Jésus, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes

Le texte biblique affirme avec force le caractère unique et universel de l'œuvre du Christ. De même que tous les êtres humains sont pécheurs et ont besoin de salut, Jésus est venu pour tous et c'est pour tous qu'il est mort sur la croix.

C'est ce qu'affirme la *Déclaration de Lausanne* (1974) dans le chapitre intitulé: «Le Christ unique et universel»:

> Nous affirmons qu'il y a un seul Sauveur et un seul Evangile, bien qu'il y ait diverses manières d'évangéliser. Nous pensons que tous les hommes ont une certaine connaissance de Dieu, car ils peuvent le reconnaître dans ses œuvres. Mais cette révélation naturelle ne peut les sauver, car, par leur injustice, ils retiennent la vérité captive.
>
> Nous rejetons aussi toute espèce de syncrétisme et de dialogue qui sous-entend que Christ parle de façon équivalente à travers toutes les religions et idéologies, car cela ne donne pas au Christ et à son Evangile la place qui leur revient. Jésus Christ, qui est le seul Dieu-homme et qui s'est livré comme unique rançon pour les pécheurs, est le seul médiateur entre Dieu et les hommes. Il n'y a pas d'autre nom par lequel nous devions être sauvés. Tous les hommes périssent à cause du péché, mais Dieu les aime tous; il désire qu'aucun ne périsse mais que tous se repentent. Ceux qui refusent le Christ refusent la joie du salut et se condamnent eux-mêmes à la séparation d'avec Dieu. Proclamer Jésus comme «Sauveur du monde» ne veut pas dire que tous les hommes sont automatiquement sauvés ou qu'ils le seront tous en fin de compte. Cela signifie encore moins que toutes les religions offrent le salut en Christ. Cela consiste plutôt à proclamer l'amour de Dieu pour un monde pécheur, à inviter tous les hommes à se tourner vers lui comme vers leur Sauveur et Seigneur et à se donner à lui, chacun personnellement, et de tout leur cœur dans un acte de repentance et de foi. Jésus-Christ a été élevé au-dessus de

> tout autre nom ; nous attendons ardemment le jour où tout genou fléchira devant lui et où toute langue le confessera comme Seigneur.
> (Ga 1 : 6-9 ; Rm 1 : 18-32 ; 1 Tm 2 : 5-6 ; Ac 4 : 12 ; Jn 3 : 16-19 ; 2 P 3 : 9 ; 2 Th 1 : 7-9 ; Jn 4 : 42 ; Mt 11 : 28 ; Ep 1 : 20-21 ; Ph 2 : 9-11)

Le *Manifeste de Manille* (1989) reprend les mêmes convictions. La déclaration *Dominus Iesus* de la congrégation pour la doctrine de la foi de l'Eglise catholique (2000) partage ces options. L'unicité et l'universalité de l'œuvre du Christ sont fermement confessées, en réaction contre les positions plus ouvertes aux autres religions comme voies de salut, perçues comme des dérives.

Ce choix est conforme à une position traditionnelle qui a longtemps défendu que « hors de l'Eglise, point de salut ». Et il fallait entendre par là, hors de l'appartenance à l'Eglise visible, par la foi et les sacrements, pas de salut possible. Il y avait bien, dans cette perspective une forme d'universalité, celle de l'universelle et unique pertinence du christianisme pour le salut de tous.

Reconnaissons que, dans cette perspective traditionnelle qui existe toujours, les différentes conceptions du christianisme revendiquaient pour elles-mêmes cette universalité de l'œuvre du Christ.

Les évangéliques s'inscrivent largement à la suite de cette tradition, d'où l'accent si fortement placé sur l'évangélisation qui s'adresse à tous les hommes, proclamant l'œuvre de Jésus sur la croix et sa résurrection, et appelant chacun à la foi.

Mais là où la *Déclaration de Lausanne*, puis le *Manifeste de Manille*, parlent du Christ, *Dominus Iesus* parle du Christ *et* de l'Eglise, en l'occurrence très spécifiquement de l'Eglise catholique romaine. Manille précise par contre :

> Quand nous parlons de « l'Eglise tout entière », nous n'avons pas la prétention d'identifier l'Eglise universelle à la communauté évangélique mondiale : nous sommes conscients que beaucoup d'Eglises n'appartiennent pas au mouvement évangélique.

La grande différence entre les documents évangéliques et catholiques vient de la relativisation évangélique de la diversité des formes d'Eglises. Pour les évangéliques l'appartenance au Christ n'est pas liée à une quelconque institution, mais à la teneur de l'Evangile annoncé et reçu.

2. Le statut des autres religions

Où que ce soit aujourd'hui, y compris dans les pays historiquement chrétiens, l'annonce de l'Evangile confronte le témoignage des chrétiens à celui des autres religions.

Dans le texte de Lausanne que nous avons précédemment cité, il était mentionné que « nous rejetons aussi toute espèce de syncrétisme et de dialogue qui sous-entend que le Christ parle de façon équivalente au travers de toutes les religions et idéologies ». Quinze ans plus tard, la question est devenue plus brûlante encore, c'est sans doute pourquoi Manille s'y intéresse de manière plus développée.

La septième des 21 affirmations introductives déclare :

> Nous affirmons que les autres religions et idéologies ne sont pas d'autres manières d'aller à Dieu, et que la spiritualité humaine, en dehors de la rédemption par le Christ, mène au jugement et non à Dieu, car le Christ est le seul chemin.

Cette affirmation sans ambiguïté sera reprise et développée :

> Parce que les hommes et les femmes ont été faits à l'image de Dieu et qu'ils voient dans la création la marque du Créateur, il arrive que les diverses religions comportent des éléments de vérité et de beauté. Elles n'offrent pas pour autant d'autres évangiles, des évangiles de rechange. Les humains sont pécheurs, et « le monde entier est au pouvoir du malin », c'est pourquoi même les personnes les plus pieuses ont besoin d'être rachetées par le Christ. Rien ne nous permet donc d'affirmer que le salut peut se trouver en dehors du Christ et sans une reconnaissance explicite, par la foi, de son œuvre.
>
> (Ps 19 : 1-6 ; Rm 1 : 19-20 ; Ac 17 : 28 ; 1 Jn 5 : 19 ; Ac 10 : 1-2, 11 : 14-18, 15 : 8-9 ; Jn 14 : 6)

[...] Nous rejetons donc à la fois le relativisme, qui considère toutes les religions et spiritualités comme également valables pour s'approcher de Dieu, et le syncrétisme qui voudrait mêler la foi au Christ et les autres croyances ». (Ac 4 : 12)

La position ainsi présentée peut paraître « raide » et difficilement soutenable aujourd'hui, quand ceux qui dialoguent, le font avec tant de prévenance mutuelle. Elle n'est pourtant que la reprise de l'affirmation précédente de l'unicité du Christ. On peut reconnaître l'existence d'« éléments de vérité et de beauté » dans d'autres religions. Elles discernent et donc enseignent des choses vraies et belles à cause de l'image de Dieu qui est en chaque humain et de la révélation générale. Mais cela n'implique pas que l'on puisse mettre sur le même plan la révélation qui vient de l'incarnation de Dieu en Christ et les religions qui, même porteuses de vérité, demeurent des créations humaines en réponse à la vérité partiellement perçue.

Si le dialogue qui sous-entend que toutes les religions se valent est fermement rejeté, il est néanmoins possible d'entrer avec les croyants

d'autres religions dans un dialogue en vérité, au cours duquel les participants expriment leur foi et écoutent avec respect et compréhension le témoignage de l'autre.

Manille affirme d'ailleurs :

> Dans le passé, nous avons parfois adopté à l'égard des adeptes d'autres croyances une attitude coupable : méconnaissance, arrogance, mépris et parfois même hostilité. Nous nous en repentons.

Cette repentance ne doit pas être une concession formelle à l'esprit du temps, elle a des conséquences pratiques, l'une d'elles peut être la mise en route d'un dialogue sincère et respectueux. Dans ce cas, seule l'authenticité permet un échange véritable qui porte non sur une recherche d'entente plus ou moins ambiguë, mais sur le cœur des convictions des uns et des autres, avec la mise en lumière éventuelle de divergences profondes.

C'est pourquoi le paragraphe s'achève ainsi :

> [...] nous sommes résolus à rendre un témoignage positif et sans compromission aucune au caractère unique de notre Seigneur, à sa vie, sa mort et sa résurrection, dans tous les aspects de notre évangélisation, y compris dans le dialogue avec les autres religions.

3. L'unicité du Christ et l'étendue du salut

Il est une question qui découle de ce qui vient d'être affirmé et sur laquelle les évangéliques ont des positions diverses, c'est celle du lien entre le caractère unique et salvifique de la révélation de Dieu en Christ et l'étendue du salut des hommes. En d'autres termes, faut-il croire explicitement en Jésus-Christ pour être sauvé ?

Les évangéliques sont très attachés à l'affirmation du salut par la foi remise en valeur par la Réforme. La question qui se pose alors est celle de la « quantité d'information » nécessaire pour permettre à la foi d'être la foi qui sauve.

L'affirmation (déjà citée) de la *Déclaration de Lausanne* demeure très prudente. Après avoir affirmé l'universelle volonté de salut de Dieu, elle ajoute :

> Ceux qui rejettent le Christ refusent la joie du salut et se condamnent eux-mêmes à la séparation éternelle d'avec Dieu.
>
> Les deux pôles de l'affirmation sont alors les suivants : ceux qui croient en l'Evangile sont sauvés ; ceux qui refusent délibérément de croire sont perdus. Il s'agit, face à la proclamation de

l'Evangile, de deux types de réactions opposées. Reste, entre ces deux pôles, le grand nombre de ceux qui simplement ne croient pas, par manque d'information, parce qu'ils sont nés et ont grandi dans des sociétés et des civilisations dans lesquelles l'Evangile n'a pas été annoncé ou qui, pour une raison ou une autre, ne l'ont jamais réellement entendu. Sur la question de leur statut devant Dieu, les positions des évangéliques divergent. Nous allons brièvement présenter les deux grandes options.

3.1. La foi en Jésus Christ nécessaire

C'est sans doute la position la plus répandue parmi les évangéliques. Dans cette perspective, toute personne qui ne connaît pas le Christ est perdue et l'annonce de l'Evangile est une nécessité absolue pour le salut de tous. Cette annonce fait partie du plan de Dieu et l'évangélisation est absolument indispensable pour que les hommes puissent être sauvés. Les textes du Nouveau Testament qui parlent de l'unicité du Christ tel que « je suis le chemin et la vérité et la vie, personne ne va au Père si ce n'est par moi » (Jn 14 : 6), sont entendus de la manière la plus catégorique. Venir au Père par le Christ suppose une connaissance intellectuelle minimale de la personne et de l'œuvre de Jésus et aucun salut n'est envisageable en dehors de cela.

Cette approche semble privilégiée par le *Manifeste de Manille* qui affirme :

> Rien ne nous permet donc d'affirmer que le salut peut se trouver en dehors du Christ et sans une reconnaissance explicite, par la foi, de son œuvre.

La forme prudemment négative de la phrase souligne principalement qu'il n'est pas possible d'affirmer avec certitude un quelconque salut des non-chrétiens.

Une telle conviction s'inscrit bien dans la perspective traditionnelle des Eglises, mais exprime également une réaction face à un certain relativisme ambiant. C'est d'autant plus important pour des évangéliques qui considèrent que l'annonce de l'Evangile est la grande mission confiée à l'Eglise par Jésus-Christ (Mt 28 : 19-20).

3.2. La foi des non-chrétiens ?

Les évangéliques restent généralement réticents devant diverses manières de considérer un salut possible hors de la révélation de Dieu en

Christ. La possibilité d'une « deuxième chance » après la mort, par exemple, leur semble sans fondement biblique particulier. En revanche, certains sont sensibles à l'universalité de la volonté de salut de Dieu et à l'accent mis sur son amour et sa patience à l'égard de tous.

Un certain nombre d'évangéliques affirmeraient aujourd'hui qu'il n'est pas exclu que la foi puisse être réelle en dehors d'une connaissance explicite du Christ. Les croyants de l'ancienne Alliance ont été sauvés par la foi et sont présentés aux chrétiens comme des modèles. C'est vrai d'Abraham (Rm 4) et de bien d'autres (He 11). Or, à l'évidence, ils ne connaissaient pas Jésus-Christ, eux dont il est dit qu'ils « ont d'avance espéré dans le Christ » (Ep 1 : 12). D'autre part, des personnages comme Melchisédech (Gn 14 : 17-24) ou même Balaam (Nb 22-24) semblent bien avoir été en relation avec l'Eternel sans que la révélation telle que nous la connaissons n'ait pu les concerner. Il semble donc probable que la révélation que Dieu accorde de lui-même aux humains ne s'est pas limitée, dans l'ancienne Alliance, à « la lignée d'Abraham ».

Pour les tenants de cette nouvelle approche, il paraît possible, dans cette même ligne, de considérer de manière semblable la situation de ceux qui, depuis la venue du Christ, sont restés en dehors de la révélation. Affirmer le contraire reviendrait pour eux à dire que la venue du Christ a en fait rétréci le champ de la grâce par rapport à l'ancienne alliance, ce qui paraît impensable.

Des hommes et des femmes, hors de la révélation de Dieu en Jésus, peuvent, de la même manière qu'Abraham, répondre à ce qu'ils ont entendu de Dieu, s'il est vrai que l'Esprit — Esprit du Christ — souffle où il veut. Ils pourraient être alors, sans en avoir la connaissance, sauvé par le sacrifice de Jésus-Christ comme l'ont été les croyants de l'ancienne alliance. « Il nous est donc possible de croire que, partout, dans des lieux où des religions non chrétiennes étaient établies, des individus ont été sauvés par une foi authentique, malgré l'ignorance, en Jésus Christ[1] ».

3.3. L'agnosticisme en la matière

Il va de soi qu'il ne s'agit pas là de deux positions, mais de deux pôles, entre lesquels un grand nombre de sensibilités peuvent exister. Nombreux sont ceux, aujourd'hui parmi les évangéliques, qui, avec John Stott[2], et tout en étant sensibles aux arguments qui précèdent, préfèrent d'ailleurs rester « agnostiques » en la matière et se limiter aux

deux certitudes exprimées dans la confession de Lausanne : ceux qui placent leur foi en Jésus-Christ seront sauvés ; ceux qui refusent définitivement le Christ se condamnent eux-mêmes. Il n'est alors pas possible d'en dire plus, si ce n'est espérer le salut du plus grand nombre en s'en remettant à la justice et à l'amour de Dieu. Ceux qui se situent de la sorte souligneront la réponse que donne Jésus à ceux qui voulaient savoir si les sauvés seront nombreux : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite » (Lc 13 : 24).

4. Continuer à annoncer la Bonne Nouvelle

Malgré ces différences portant sur l'étendue du salut, tous les évangéliques s'accordent pour dire que Dieu a confié aux chrétiens la mission d'annoncer l'Evangile à toutes créatures jusqu'aux extrémités du monde. Comme le montrent bien la *Déclaration de Lausanne* puis le Manifeste de Manille, le souci d'évangéliser demeure au cœur même de l'identité et de la foi de tous les chrétiens évangéliques.

Le dialogue éventuel avec d'autres religions ou d'autres idéologies ne s'oppose pas à un témoignage clair et sans concession de la foi chrétienne. Il en est une forme respectueuse qui accepte d'écouter l'autre en vérité comme nous souhaitons qu'il nous écoute. Chacun doit faire preuve de discernement et trouver le chemin du dialogue qu'il peut en conscience engager.

Il est cependant une rencontre que nul ne peut négliger, c'est celle des frères en la foi, c'est pourquoi le *Manifeste de Manille* plaide pour la coopération dans l'évangélisation :

> [...] aussi longtemps que la vérité biblique n'est pas compromise, une coopération est envisageable dans des domaines comme la traduction de la Bible, l'étude des questions théologiques et éthiques contemporaines, le travail social et l'action politique. Nous tenons cependant à affirmer que l'évangélisation en commun exige une commune adhésion à l'Evangile biblique.

Notes

[1] Henri BLOCHER, « Le christianisme face aux religions : une seule voie de salut ? », in *Conviction et dialogue, le dialogue interreligieux*, Cléon d'Andran/Meulan : Excelsis/Edifac, 2000, p. 165.

[2] David L. EDWARDS, John STOTT, *Evangelical essentials, A Liberal-Evangelical Dialogue*, Downers Grove, (Illinois) : InterVarsity Press, 1988, pp. 324-329.

Sommaires

Terre Nouvelle
n° 144 (juin-juillet 2002), 20 p.
«Migration»
Si ce numéro rend compte de la situation des migrants, du statut juridique des étrangers et des projets d'entraide en Suisse, il permet toutefois de faire réfléchir plus généralement à ce que signifie être étranger, exilé, déplacé, requérant d'asile ou clandestin dans quelque contexte que ce soit.
A commander au Département Missionnaire — Echange et Mission, Ch. des Cèdres 5, CH 1004 Lausanne (Suisse)

Mission. Mensuel protestant de relations internationales
n° 123 (juin 2002), 28 p., 3,5 €
«Soigner sans Dieu ou avec»
La santé humaine reste un domaine partagé entre science et foi chrétienne, même si de nos jours fidéisme et crédulité vont parfois plus facilement à la médecine que vers la religion. Des mots comme « souffrance », « fragilité », etc. font écho en chacun, même si la maladie a tendance à être perçue comme simple non-santé et la vieillesse non-jeunesse. Dans ce contexte, faut-il laisser les soins à l'Etat ? Mais quand l'Etat ne dispose pas d'un système de soins accessible à tous ? Une seule certitude pour le croyant : on ne soigne pas le prochain pour Dieu, mais c'est poussé par Dieu que l'on s'approche de celui qui souffre. Témoignages, reportages et analyses de situations africaines et européennes d'institutions de soins, approche biblique du miracle et point de vue historique sur le sujet salut et santé font la richesse de ce numéro.

Δ n° 116 (octobre 2001), 28 p., 3,5 €
«Sous les pavés... la mission»
Ce numéro s'interroge sur ce qu'est la mission aujourd'hui, à côté de l'humanitaire et de la coopération au développement ; ce qu'elle est face au politique, ce qu'elle sera demain, etc. Il s'interroge aussi sur le profil de l'envoyé, le « missionnaire » tant dans le Nouveau Testament que dans l'imagerie d'aujourd'hui.
A commander au Défap/Service protestant de mission, 102, boulevard Arago, F 75014 Paris (France)

Mission de l'Eglise. Revue trimestrielle de formation
n° 136 (juillet-sept. 2002), 80 p., 4,57 €.
«Envoyés pour servir»
Beaucoup de traditions religieuses reconnaissent dans l'appel de l'autre une invitation qui vient de beaucoup plus loin — le tout autre — Dieu lui-même. C'est

le cas des croyants juifs, musulmans et chrétiens. Au peuple hébreu, Dieu se révèle comme celui qui voit et entend, qui est proche et sûr et qui se tient auprès de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger. Au lendemain de la résurrection, ses amis comprennent que celui qui est désormais le Seigneur est celui qui leur a lavé les pieds. Les communautés nées dans ce contexte sont appelées à la suivance de ce Christ. Ce numéro évoque différente formes que peut prendre cette vocation à l'amour réciproque et au service.

Supplément n° 136 (juillet-sept. 2002), 80 p., 6,10 € .
«Chercheurs de sens, chercheurs de Dieu»
Le dossier sur ce sujet se compose de trois parties : des témoignages, un approfondissement de ce contexte et le compte-rendu d'initiatives missionnaires. Dans nos sociétés occidentales où le sens découle pour beaucoup de ce que nous faisons, ceux qui ne participent pas à l'action, au pouvoir et aux avantages qui en découlent, ont de la difficulté à percevoir un sens à leur vie. Dans ce contexte, il est nécessaire d'envisager une manière nouvelle de vivre et de dire la foi qui puisse rejoindre toutes ces personnes qui sont en recherche de sens.
A commander: Coopération missionnaire-OPM, 5, rue Monsieur, 75343 Paris Cedex 07 (France)

Peuples du monde. Revue de la Mission catholique
n^{os} 356, 357, 358, 359, 360, avril-septembre 2002, 44 p., 3,80 €
En parcourant ces cinq numéros, le lecteur passe du Burkina Faso et de la question de l'inculturation au Rwanda et au sujet de la douleur et du pardon en passant par la Thaïlande, les Emirats arabes unis et la Jordanie.
A commander : 8, rue François Villon, 75015 Paris (France)

Sources et vie dominicaine
vol. 28, n° 3 (mai-juin. 2002), 54 p., abonnement annuel : 38 €
«Foi et guérison»
Les articles que le lecteur trouve dans ce numéro font écho au numéro que la revue *Perspectives Missionnaires* a consacré au sujet « santé et mission . On relèvera en particulier les articles de Ilario Rossi : « L a santé est-elle une nouvelle forme de religion ? » et celui d'Etienne Rochat : « A l'hôpital : le médecin des âmes et son équipe d'aumônerie ».
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).
Δ Vol. 5 n° 1 (juin 2002): «The Challenge of Mother Tongue for African christian thought»), 60 p.
Ce numéro part de l'assertion de John S. Pobee dans ses « Prolegomena » à *Toward an African theology* selon laquelle « idéalement, les théologies africaines devraient se développer dans les langues vernaculaires. Les langues sont plus qu'une syntaxe et une morphologie ; elles sont des véhicules chargés du poids de la culture. Aussi faire de la théologie en anglais ne peut être qu'un choix de

second rang,... » Bien qu'à l'heure de la globalisation le fait de pouvoir recourir à une langue universellement comprise puisse paraître comme un avantage, ce motif n'est pas suffisant pour renoncer aux langues vernaculaires. Et ce n'est pas tant par souci de préserver les cultures traditionnelles que l'éditeur de ce numéro défend la réflexion en langue vernaculaire, mais à cause du risque confondre universalisation et uniformisation.
A commander : Akrofi-Christeller Memorial Center for Mission Research and Applied Theology, PO Box 76, Akrapong-Akuapem, (Ghana)

Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research
Δ Vol. 31/2 (2002), 104 p.
Ecrit avant le 11 septembre 2001, mais prononcé le lendemain de ce jour, le texte de Karel Steenbrink « The Mission of dialogue » reprend l'histoire du concept de mission de 1550 à 2000 dans le catholicisme, puis développe le concept de dialogue né de la théologie moderne et enfin analyse le rapport du dialogue et de la mission dans le protestantisme. Par ailleurs ce numéro aborde aussi le sujet du pentecôtisme en Amérique latine dans l'article de Andrea D. Martins et Lucia Pedrosa de Pàdua : « The Option for the Poor and Pentecotalisme in Brazil ».

Δ Vol. 31/3 (2002), 104 p.
Ce numéro présente des intérêts multiples. Tout d'abord un article plutôt méthodologique : Mission and Missionary Historiography in Intercultural perspectives... » (Werner Ustorf et Martha Friederiks). Une série d'articles qui évoquent la réalité religieuse du Surinam à la Mélanésie en passant par la Gambie. Et enfin un article de Cephas N. Omenyo « Charismatic Churches in Ghana and Contextualization »
A commander IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht (Pays Bas)

Teresa Cruz e Silva
Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974)
Bâle (Suisse) : P. Schlettwein Publishing, 2001, 210 p., ISBN 3-908193-09-5. Fr. S. 42.—
L'ouvrage explore en profondeur les relations entre le protestantisme et la prise de conscience politique au Mozambique, à travers l'histoire récente de la Mission Suisse, et de l'Eglise issue de ses activités (*Igreja Presbiteriana de Moçambique*). L'auteur présente le résultat d'investigations originales. Elle a su mettre pleinement à profit ses recherches aux archives nationales du Mozambique à Maputo, ainsi qu'au centre de la Mission Suisse à Lausanne, notamment sur la correspondance inédite et abondante entre le missionnaire André-Daniel Clerc et son ami Eduardo Mondlane, docteur en sociologie et éducateur charismatique, fondateur du *Frelimo* et libérateur politique de son peuple. C'est ainsi que Teresa Cruz e Silva dévoile le rôle crucial des mouvements protestants de jeunesses (les fameuses *mintlawa*) dans l'histoire de la résistance anti-coloniale et de la prise africaine du pouvoir au Mozambique. (TS)

COLLECTIF
Charles de Foucauld, prêtre, Colloque historique et spirituel,
2002, 184 p., 23 €, port compris

En juillet 2001, à Viviers (Ardèche), a eu lieu le colloque célébrant le centième anniversaire de l'ordination sacerdotale de Charles de Foucauld dans la chapelle du Grand Séminaire, le 9 juin 1901 Le volume des actes recueille, à la suite de quelques textes concernant l'ordination elle-même, les contributions au colloque. J'en citerai seulement quelques unes : la conférence du Professeur Cholvy sur le temps de Charles de Foucauld ou celle de Mgr Dagens sur la mission chrétienne dans le sillage de Charles de Foucauld (enfouissement ou proposition de la foi. Des communications, je soulignerai celle de Jean-François Berjonneau sur la rencontre avec les musulmans ou encre de Michel Lafon sur la postérité spirituelle de Charles de Foucauld. Une bibliographie complète ces actes, à la fois instrument de travail et livre spirituel. (JMA)
Commande et chèque à « Colloque Charles de Foucauld », BP 10, 07220 Viviers.

Jacques DUPUIS
La rencontre du christianisme et des religions, de l'affrontement au dialogue,
Paris : Le Cerf, 2002, 410 p., , 35 €

Jacques Dupuis, pendant plus de trente-cinq ans a vécu en Inde où il a enseigné la théologie, avant de continuer son enseignement à Rome (Grégorienne). C'est un des théologiens les plus en vue du dialogue inter-religieux. Son précédent ouvrage, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme* (Le Cerf, 1997), a été l'objet d'un certain nombre de critiques. L'auteur, accueillant ces questions, continue sa réflexion sur un des enjeux essentiels : si les religions du monde ont une place dans le plan de salut de Dieu pour les hommes, sont-elles des voies de salut ? Dans ce cas, comment concilier ce fait avec l'affirmation essentielle que le Christ est l'unique sauveur ? L'actuel ouvrage reprend la réflexion sur la théologie chrétienne du pluralisme, en poursuivant la recherche et en la présentant de façon plus accessible à un public averti mais non spécialiste. (JMA)

Paulin POUCOUTA
Lectures africaines de la Bible.,
Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2002, 122 p. (Préface d'Albertine Tshibilondi Ngoyi)

Paulin Poucouta, professeur d'exégèse à l'UCAC (Yaoundé), nous présente l'aventure de la Bible en Afrique. En cinq chapitres, il nous dit comment la Bible, comme un oiseau, « laisse des plumes » en Afrique. Ce livre original et enrichissant se fait l'écho des recherches de divers biblistes et théologiens africains. Prêtant attention aux différents fruits que l'histoire porte dans ce continent, l'auteur met en lumière le pèlerinage de la Bible, et partage l'expérience singulière de la lecture africaine de la Bible de l'historien et théologien Engelbert Mveng. Avant d'analyser les problèmes méthodologiques et herméneutiques posés par diverses lectures, il porte un regard sur l'apôtre Paul. Celui-ci

lui offre un modèle de créativité et de l'enracinement du message dans le contexte africain. (Pierre DIARRA)

Charles ANTOINE
La Bête et la Tourterelle ?
Paris : Le Cerf, 2002, 204 p.
(Coll. Martyrs du XX[e] siècle), 22 €

Charles Antoine, prêtre du diocèse de Belfort-Montbéliard, est parti en 1964 comme *Fidei Donum* au Brésil. Rentré en France, il crée au début des années 1970 la revue *DIAL* (Diffusion de l'Information sur l'Amérique Latine, dial@globenet.org) qu'il a dirigée jusqu'en 1995. Cette revue continue cet important travail d'information» elle est maintenant animée par Alain Durand. Charles Antoine est décédé brusquement au mois d'août dernier, alors qu'un ouvrage était sous presse, *La Bête et la Tourterelle*, qui constitue dorénavant son testament.

Le livre est un recueil de témoignages concernant la répression qui s'est abattue dans les années 1980 sur le Guatemala et le Salvador : cette répression visait les guérilleros révolutionnaires, mais également les défenseurs des droits de l'homme ou les militants chrétiens (catéchistes, etc.). Ce sont les survivants qui s'expriment, cris de souffrance et aussi d'espérance. En face des récits, l'auteur a placé des extraits des psaumes de la Bible. Le livre est éprouvant à lire, mais il nous invite à la méditation, à la prière et à la réconciliation. (JMA)

Ype SCHAAF
Bible, mission et littérature écrite
Yaoundé : CLE, 2001, 228 p., ISBN 2-7235-0134-5

Un an après la création de la Faculté de théologie protestante à Yaoundé en 1962, la maison d'édition CLE (Centre de littérature évangélique) voyait le jour dans la même ville. Cet ouvrage constitue une mine d'informations sur cette période cruciale pour l'Afrique et sur les synergies qui ont abouti à l'édification d'une maison d'édition qui devait offrir une littérature chrétienne utilisable en Afrique — en langue française ou dans une autre langue — et progressivement offrir aux auteurs africains un lieu où exprimer leur réflexion, repenser leurs traditions que ce soit pour les valoriser ou les remettre en question.

Hélène YINDA et KÄ MANA
Pour la nouvelle théologie des femmes africaines
Yaoundé : CLE/CIPCRE, 2001, 196 p., ISBN 2-7235-0144-2

Ce livre analyse les rêves, les espérances et les luttes dans lesquelles les femmes africaines sont engagées afin que leurs droits soient acquis, que leur liberté soit reconnue et que leur dignité soit préservée. Il tente de donner une vision des relations sociales revisitées par l'Esprit Saint. Les femmes peuvent, tel un limon, travailler la société au point d'en changer certains mécanismes et l'attitude des hommes dans leur rapport au féminin.

Mercy Amba ODUYOYE
Les colliers et les perles
Yaoundé : CLE, 2002, 190 p., ISBN 2-7235-0159-0

Le regard de l'auteure sur les rapports qu'entretiennent le christianisme et la société africaine vis-à-vis de la femme est mordant. Non seulement elle interpelle ses congénères à ne pas se laisser instrumentaliser par la société et les religions, mais elle appelle tout un chacun à reconnaître que les structures sociales sont crées par des êtres humains et, par conséquent, peuvent être bouleversées, réorganisées ou abandonnées. Actuellement professeure de théologie au Ghana, Mercy Amba Oduyoye a été présidente de la Fédération universelle des étudiants chrétiens et Secrétaire générale adjointe du COE.

Yannick ESSERTEL
L'aventure missionnaire lyonnaise (1815-1962)
Paris : Le Cerf, 2001, 427 p., 29 €

L'ouvrage de Y. Essertel s'inscrit dans le renouveau des études menées ces dernières années concernant l'expansion du christianisme. Outre la précocité du mouvement lyonnais, il révèle l'existence de multiples réseaux familiaux qui facilitèrent les vocations religieuses, en synergie avec les paroisses, les écoles congrégationistes et les séminaires. En un siècle et demi, deux mille prêtres, frères et religieuses essaimèrent sur tous les continents. Leur apostolat multiforme illustre un certain mode d'insertion du message évangélique dans les cultures les plus diverses.

Nancy FELIX

Brèves

Décès subit de deux figures marquantes de la missiologie

A la croisée de l'orthodoxie et du COE: Ion Bria

Le 2 juillet, le Père Ion Bria est décédé subitement. Secrétaire exécutif pour la mission et les relations orthodoxes au Conseil œcuménique des Eglises depuis 1973 et directeur de «Renouveau et vie paroissiale» depuis 1987, Ion Bria avait choisi de prendre sa retraite à Genève en 1994. Né en Roumanie où il a fait ses études de théologie, il a été ordonné prêtre en 1972. En 1978, il est nommé professeur de théologie dogmatique et de missiologie à l'Institut théologique de Bucarest, puis professeur associé à la Faculté de théologie Andrei Saguna à Sibiu. Théologien et œcuméniste, Ion Bria n'est pas seulement connu par la quinzaine d'ouvrages et par les quelque 300 articles théologiques et missiologiques dont il est l'auteur, mais aussi par la pertinence de sa réflexion et par le souci pastoral avec lequel il contribuait à la formation de la nouvelle génération de théologiens. Parmi ses dernières publications, on relèvera sa contribution à la rédaction du *Dictionnaire œcuménique de missiologie* (Paris /Genève /Yaoundé: Le Cerf/Labor & Fides/CLE, 2001).

Homme de l'université et homme de terrain; homme du Nord à l'écoute du Sud: Klauspeter Blaser

Le 7 juillet, c'est en pleine course de montagne, entouré de ses étudiants que le professeur Klauspeter Blaser décédait aussi subitement. Professeur de théologie systématique et pratique depuis 1972 aux universités de Berne, Bâle et Lausanne, K. Blaser était aussi un spécialiste de la mission et des théologies non européennes pour lesquelles son intérêt n'avait cessé de grandir depuis ses séjours en Afrique du Sud comme jeune enseignant. Reconnu par la qualité de ses recherches et de son enseignement, K. Blaser était aussi apprécié pour son souci de lier la réflexion à l'action, sa capacité à entrer dans les convictions des autres sans trahir les siennes et sa manière de créer un climat convivial parmi ses collaborateurs. Auteur de plusieurs ouvrages majeurs, il était aussi le fondateur de la revue *Le fait missionnaire*. Parmi ses dernières publications, on mentionnera *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition chrétienne* (Paris/Genève /Yaoundé: Le Cerf/Labor & Fides/CLE, 2000). Voir aussi ci-dessous.

50 ans après la conférence de Willingen

Du 18 au 21 août 2002, l'Eglise évangélique (luthérienne) d'Allemagne a tenu un congrès à Willingen, congrès qu'elle a articulé

autour du thème *Grenzenlos*, c'est-à-dire «sans frontière». Convaincue que la Mission n'est pas premièrement l'activité de l'Eglise, mais la manifestation de la volonté d'amour de Dieu pour le monde, les participants étaient invités à réfléchir à la manière dont cette mission peut s'actualiser dans les divers contextes du monde contemporain.

Il y a 75 ans naissait «Foi et constitution»

Le 25 août 2002 à Lausanne, «Foi et constitution» rappelait les perspectives dégagées de sa première conférence mondiale réunie à Lausanne en 1927. C'est à ce moment-là par exemple, que les Eglises présentes ont pris conscience qu'il fallait qu'elles arrivent à un accord sur le baptême, l'eucharistie et le ministère si elles voulaient cheminer vers plus d'unité. Dans le prolongement du document sur ces trois sujets, une étude sur la nature de l'Eglise a été mise en chantier.

André Karamaga, consultant au COE

Membre de l'Eglise presbytérienne du Rwanda à Kigali, André Karamaga vient d'être nommé consultant pour «L'accompagnement spécial de l'Afrique» au COE.

Un séminaire qui devrait motiver les jeunes pour le service

C'est sous titre qu'est annoncé un séminaire de l'Institut évangélique de missiologie (IEM) les 22-23 novembre 2002 à Saint-Légier sur Vevey (Suisse). Animation: Jürg Pfister. Pour de plus amples informations ou pour vous inscrire: IEM, 20A, rte des seigneurs, F-67117 Quatzenheim — e-mail: Delphine. Berkovic@wanadoo.fr — Tél. 03 90 29 09 78.

Editer autrement pour une autre mondialisation: «Enjeux Planète»

Douze éditeurs francophones (de Montréal à Cotonou en passant par Paris – Editions de l'Atelier et Editions Charles Léopold Mayer – et par Tunis) s'associent pour publier des essais sur les grands défis de la mondialisation actuelle (le commerce international, les ressources naturelles, les identités culturelles, etc.). Les livres sont vendus à prix réduit dans les pays du Sud. Cette initiative s'appuie sur des actions semblables en langue anglaise et en langue portugaise. Enjeux Planète publiera 4 ouvrages chaque année, dont deux en traduction et deux issus de l'aire francophone.

Les quatre premiers livres sont parus:

- Nicholas Guyatt, *Encore un siècle américain? Les Etats-Unis et le monde au XXIe siècle*, 300 p., 17 €
- John Madeley, *Le commerce de la faim, la sécurité alimentaire sacrifiée à l'autel du libre-échange*, 264 p., 15 €.
- Robert Ali Brac de la Perrière et Franck Seuret, *Graines suspectes, les aliments transgéniques une menace pour les moins nantis*, 224 p., 15 €.

• René Passet, *Mondialisation financière et terrorisme*, 176 p., 15. €
(JMA)

Le commerce équitable: un vrai commerce!

En 2001, la fondation Max Havelaar pour un commerce équitable a connu une croissance de 35 % de ses ventes et un chiffre d'affaires de 56 millions d'euros. Elle a pu verser 16 millions aux producteurs et aux ouvriers des pays de provenance des produits, ce qui représente 40 % de plus que ce qu'ils auraient obtenu en passant par les circuits du grand commerce. De plus, la Fondation a pu atteindre un de ses autres buts: son auto-financement

Un an avant le Sommet de la Francophonie, la Société biblique libanaise

25 ans après sa fermeture, la Société biblique libanaise a pu rouvrir une librairie au cœur même de Beyrouth, à l'endroit précis où elle se trouvait avant la guerre. La fidélité au travail de la Bible n'a donc pas été entamée durant toutes ces années. *(Le Levant et Morgenland)*

Sénégal: réouverture du temple de Dakar

Depuis 1997, l'Eglise protestante du Sénégal traversait une crise interne qui a entraîné la fermeture du seul temple de la ville de Dakar. Il y a eu plusieurs missions de conciliation à l'initiative de la CEVAA, mais sans issue heureuse. Un travail de réflexion, de réconciliation et de redéfinition de la vision ecclésiologique et missionnaire s'est cependant maintenu et a finalement abouti à la réouverture du temple de la rue Carnot. *(Echanges)*

Christianisme social: soirée publique le 30 janvier 2003 à Paris

A l'occasion de la sortie du livre de Klauspeter Blaser *Le christianisme social*, (Paris: Van Diren éditeur, 2002), le Mouvement français du christianisme social organise une soirée publique en mémoire de son ami récemment disparu. Elle aura lieu à la Faculté de théologie protestante, 83 Bd Arago, 75014-Paris, le lundi 30 janvier 2003 de 18h30 à 20h. Participeront à la soirée animée par Laurent Gagnebin, directeur du journal *Réforme*: Jean-Baubérot, sociologue et historien du christianisme social, Agnès Rochefort-Turquin, historienne du catholicisme social, Jean-François Zorn, théologien et missiologue.

Croire sans appartenir?

C'est sous ce titre et avec le sous-titre «La quête de nouveaux modèles pour l'Eglise et la mission dans un monde sécularisé et post-modene» que l'équipe «Mission et évangélisation» du COE prépare le rassemblement de Breklum (Allemagne) qui se tiendra du 26 juin au 2 juillet 2003. La méthodologie de cette conférence

devrait lui donner une tonalité nouvelle. En effet, au lieu d'écouter de longs rapports, les participants seront invités à puiser dans les expériences locales des Eglises et des groupes du monde entier.

Janvier 2004: Des Assises chrétiennes de la mondialisation:

Plusieurs groupements chrétiens, du Secours catholique à la Fédération protestante de France, en passant par le Mouvement chrétien des cadres et dirigeants, ont décidé de prendre à bras le corps le défi de la mondialisation. Avec tous les acteurs de bonne volonté au sein de la société civile notamment, ils veulent contribuer à maîtriser et humaniser cette globalisation qui touche tous les continents, et tous les aspects de la vie personnelle et sociale. Les chrétiens ont une proposition évangélique à faire au monde d'aujourd'hui, une proposition de solidarité et de conversion.
Des Assises nationales, rassemblant plusieurs milliers de personnes, sont prévues en janvier 2004. Des Assises territoriales intermédiaires seront organisées en mars 2003 dans une vingtaine de villes. (JMA)

Nancy FELIX