
Éditorial – Jean-Marie AUBERT

DOSSIER : Christianisme en zones interdites

Présentation du dossier – Andrew BUCKLER

Chrétien aujourd'hui en Algérie – Zohra AÏT ABDELMALEK

La liberté religieuse en Arabie Saoudite – Jamil C.

Dire la foi chrétienne en arabe – L'apparition d'un christianisme de langue arabe au Proche-Orient – Martin BURKHARD

Comorien et chrétien : l'impossible équation ? – De la liberté religieuse aux Comores – A. IBRAHIM

La vie de tous les jours et les fêtes à Sindang, Indonésie – Jean MORICEAU

Annoncer et vivre l'Évangile en zone interdite – Point de vue d'un catholique – Gérard DAUCOURT

Conversions en Arunachal Pradesh, Inde – Contexte historique et géographique – Camille CORNU et Antoine de MONJOUR

Église et culture : comment penser l'inculturation de l'Évangile en situation de minorité ? – Donald COBB

Une approche anthropologique de la conversion en contexte de persécution – Ou quand le prix à payer semble tellement élevé – Bernard COYAULT

BRÈVES

- I – Conférences et colloques
 - Événements à venir
 - Événements passés
- II – Présentations d'ouvrage
- III – Recensions
- IV – Sommaires de revues
- V – Informations diverses
- VI – Personalía

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

Dossier
Christianisme en
zones interdites

<http://www.perspectives-missionnaires.org>

2007/2
N° 54

Revue
protestante
de
missiologie

semestrielle

Table des matières

Éditorial – Quatre convictions pour la mission Jean-Marie AUBERT	3
PRÉSENTATION DU DOSSIER	
Christianisme en zones interdites Andrew BUCKLER	5
Chrétien aujourd'hui en Algérie Zohra AÏT ABDELMALEK	8
La liberté religieuse en Arabie Saoudite Jamil C	15
Dire la foi chrétienne en arabe – L'apparition d'un christianisme de langue arabe au Proche-Orient Martin BURKHARD	21
Comorien et chrétien : l'impossible équation ? – De la liberté religieuse aux Comores A. IBRAHIM	31
La vie de tous les jours et les fêtes à Sindang, Indonésie Jean MORICEAU	37

Annoncer et vivre l'Évangile en zone interdite	
Point de vue d'un catholique	
Gérard DAUCOURT	42
Conversions en Arunachal Pradesh, Inde	
Camille CORNU et Antoine de MONJOUR	51
Église et culture : comment penser l'inculturation de l'Évangile en situation de minorité ?	
Donald COBB	55
Une approche anthropologique de la conversion en contexte de persécution – Ou quand le prix à payer semble tellement élevé...	
Bernard COYALT	64
BRÈVES	
I – Conférences et colloques	80
Événements à venir	80
Événements passés	81
II – Ouvrages reçus	81
IV – Sommaires de revues	82
V – Informations diverses	90
VI – Personalia	91

Éditorial

Quatre convictions pour la mission

Jean-Marie AUBERT

Ordonné prêtre dans l'Église catholique il y a plus de trente ans, pour le diocèse de Paris et pour le diocèse d'Antsiranana à Madagascar, je travaille alternativement, par période de six ans, dans la Grande Ile et en France. Je viens de regagner Madagascar pour être l'ancien d'une équipe de jeunes prêtres malgaches à Antalaha, dans le Nord-Est de l'Ile. À l'occasion de ce retour, je voudrais partager avec vous quatre convictions pour la mission.

En quelque lieu que je me trouve, je me ressens en situation missionnaire

En 1943, les abbés Godin et Daniel avaient écrit un petit livre intitulé : *France, pays de mission ?* Depuis cette époque, les chrétiens de France savent que l'on peut supprimer le point d'interrogation. Une paroisse en France, comme à Madagascar, se gère sur les marges. C'est l'investissement de la communauté chrétienne envers les plus éloignés et les plus pauvres qui nourrit la vie et authentifie le culte du noyau paroissial. J'ai été responsable de paroisse à Paris et dans le Nord de Madagascar. Dans chaque situation, il y a des plus éloignés et des plus pauvres. La mission est de partout à partout.

La mission ici et la mission là-bas se fécondent réciproquement

Lorsque l'on réfléchit en France sur le remodelage des communautés catholiques paroissiales, en fonction par exemple du nombre déclinant des prêtres, des évêques prennent appui sur la vie des communautés de base en Amérique latine, en Afrique ou encore à Madagascar. Ce qui est vécu sur un continent différent, dans un contexte différent, nous aide ici à inventer une façon autre d'annoncer l'Évangile. Nous ne sommes jamais missionnaires tout seuls.

PM
3

L'Église universelle se dévoile « communion pour la mission »

Ayant eu l'occasion ces dernières années, en tant que responsable du Service de la mission pour les évêques de France, de voyager et de rencontrer les Églises des différents continents, j'ai mieux perçu la dimension universelle de la mission. Je me souviens d'avoir participé, il y a quelques mois, à un congrès missionnaire pour l'Afrique de l'Ouest. Il était question de l'évangélisation des peuples de la région dans des situations quelquefois difficiles. Mais aussi de l'entraide des Églises pour la mission. Chaque année, par exemple, la conférence des évêques du Burkina-Faso envoie trois prêtres diocésains dans d'autres Églises, que ce soit au Niger ou au Mali, au Maroc ou encore en France. Ces prêtres, prêtés pour un temps, se mettent au service de la mission dans l'Église d'accueil. L'Église universelle se dévoile ainsi « communion pour la mission ».

La mission est vécue comme témoignage commun par delà les dénominations

Que ce soit à Paris ou à Madagascar, j'ai toujours essayé de collaborer avec les communautés protestantes existant sur le lieu. Dans le Nord de la Grande Ile, à Anivorano-Avaratra, dans une région où catholiques et protestants représentaient moins de 15 % de la population, nous faisons des tournées dans les villages avec l'évangéliste FJKM (Église de Jésus-Christ à Madagascar) de la région. Nous organisons ensemble ces tournées, nous nous partageons l'animation des réunions avec les jeunes ou les adultes, de même que les prédications. Cette fraternité pour la mission a été, je crois, un signe puissant qui a encouragé les communautés catholiques et protestantes qui traversaient alors une période difficile à reprendre force pour l'annonce de l'Évangile, selon la tradition de chaque dénomination.

Bien des fois, au plan de l'action pastorale comme de la recherche théologique ou de la vie des associations de théologiens de la mission, j'ai éprouvé la fécondité du croisement des traditions théologiques, spirituelles et pastorales de chaque Église. En Europe comme à Madagascar et partout dans le monde, le témoignage chrétien a tout avantage à être témoignage commun.

C'est d'ailleurs le sens de ma présence, comme théologien catholique, au sein de l'équipe de rédaction de notre revue, *Perspectives Missionnaires*.

Antananarivo, le 23 septembre 2007

Présentation du dossier

Christianisme en zones interdites

Andrew BUCKLER

En novembre 2007, le petit temple protestant de Dayeh Kolot, dans l'ouest de l'île de Java, en Indonésie, est attaqué par un commando qui brise la grande croix en bois, jette dans la cour les bancs, la chaire, l'harmonium et « tague » les murs en lettres rouges. Lorsque la police arrive, la bande est déjà loin. Heureusement, cette fois-ci, il n'y a pas de blessés. Mais la petite communauté chrétienne est secouée. Le prétexte à ces actes ? Comme tant d'autres, ce lieu de culte protestant (pourtant ouvert en 1957), n'a pas d'autorisation officielle. En fait, dans cette région de Bandung, seuls 28 % des lieux de culte chrétiens ont réussi à obtenir une autorisation officielle. À Java, aucune nouvelle autorisation n'a été délivrée depuis dix ans. Résultat ? Des communautés chrétiennes obligées de s'organiser dans l'illégalité deviennent la cible de groupes islamistes. Et pourtant, le plus grand pays musulman du monde reconnaît officiellement la pluralité religieuse. Le christianisme n'y est pas interdit...¹

Vous l'aurez compris, notre dossier « Christianisme en zones interdites » tente d'éclairer des situations de christianisme minoritaire où l'expression de la foi chrétienne est soumise à des restrictions parfois sévères. Dans ces conditions d'existence si particulières, comment les communautés chrétiennes vivent-elles leur foi ? Quelles sont les « stratégies » adoptées, entre repli et témoignage, assimilation et résistance, affirmation individuelle et appartenance au groupe ? Les questions sont nombreuses...

Trouver un titre à ce dossier n'a pas été facile ! Certes, il existe des pays où toute expression de la foi chrétienne est formellement interdite. En revanche, comment parler de « zones interdites » dans

¹ Voir l'article « Chrétiens en terre d'Islam » publié dans l'hebdomadaire français *l'Express* n°2951, en date du 24 janvier 2008, p. 64. Information également relayée en anglais sur le site de l'agence de presse catholique Asianews.it : <http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=10855>

des pays où le christianisme, implanté depuis des siècles, est reconnu dans la constitution? Faudrait-il parler plutôt de «zones sensibles» ou de «zones à risque»? D'autre part, comment prendre en compte toute la diversité des situations existantes? Comment éviter de simplifier à outrance et, du coup, de pointer du doigt une situation unique, une aire géographique particulière?

Dès le départ, il nous a paru important de donner la parole à des personnes directement concernées et dans des contextes divers. Vous découvrirez ainsi un dossier fortement marqué par des expériences de terrain : en Algérie avec Zohra Aït Abdelmalek, en Arabie Saoudite avec Jamil C., aux Comores avec A. Ibrahim mais aussi en Indonésie et en Inde, avec les contributions de Jean Moriceau et Camille Cornu. En même temps, plusieurs articles ouvrent des pistes de réflexion : sur les plans missiologique pour Donald Cobb, historique et dogmatique pour Martin Burkhard, missiologique et pastoral pour Gérard Daucourt, socio-anthropologique enfin pour Bernard Coyault.

Fondamentalement la question est celle du choix individuel et de ses répercussions dans la société. Dans beaucoup de pays où le christianisme est officiellement reconnu, toute forme de prosélytisme est interdite. Tout changement d'appartenance religieuse est vécu comme un rejet inacceptable des normes et des valeurs de la société. Ce problème est exacerbé lorsque les convertis cherchent à se constituer en communauté. Le nouveau groupe est alors perçu comme un élément profondément déstabilisateur. Comme nous le rappelle Gérard Daucourt, «Qui dit chrétien, dit missionnaire»². Des tensions importantes existent pourtant entre des communautés chrétiennes établies de longue date, qui privilégient souvent une « présence symbolique et muette », et d'autres, plus récentes, qui insistent sur une évangélisation sans complexe. Tension également entre un christianisme souvent perçu comme religion étrangère et la réalité d'inculturations sociales ou historiques non négligeables. Tension enfin entre la crise intérieure nécessaire à la conversion individuelle et le rôle du groupe social...

Nombreux sont les chrétiens qui souffrent aujourd'hui pour leur foi : des femmes et des hommes pour qui reconnaître le Christ et appartenir à son peuple peut conduire au martyr. Il nous importe de

² Voir p. 42

les écouter. Il nous importe en même temps de situer leur choix et leur vécu au sein d'évolutions et de tendances générales : une offre religieuse qui se «démocratise», se «globalise», souvent par le biais des nouveaux médias, lançant du coup un vrai défi à des sociétés entières.

Chrétien aujourd'hui en Algérie

Zohra AÏT ABDELMALEK

Traditionnellement et dans la pensée populaire algérienne, le christianisme est associé et assimilé à la religion des pays occidentaux. Les principes de la foi chrétienne et l'histoire du christianisme ne sont enseignés, même d'une manière très sommaire, dans aucun cycle de l'éducation nationale. La seule évocation dont le christianisme fait l'objet, consiste à le désigner comme la religion du colonisateur, en l'opposant donc à l'islam, religion du peuple et ciment social, du moins pour la période précise de la colonisation. Ainsi, aucune étude scientifique ou objective ne lui est consacrée. Ceci a pour effet, non seulement de maintenir le commun des musulmans dans l'ignorance totale d'une religion professée par une proportion non négligeable de la population mondiale, mais également d'entretenir à l'égard de celle-ci une sorte de méfiance, allant jusqu'à un rejet naturel. Le christianisme acquiert un statut de tabou et donc d'interdit.

Jésus n'est certes pas méconnu dans la tradition musulmane. Il en est même l'un des plus grands prophètes cités par le Coran, également envoyé par Dieu pour amener le peuple de son époque à l'obéissance à la loi divine et à la repentance. Il est aussi connu comme le fils de la vierge Marie, né miraculeusement par la puissance et la volonté de Dieu. C'est un thaumaturge, l'auteur de nombreux miracles, mais il est aussi « Esprit de Dieu ». Tels sont les attributs qui lui confèrent une certaine supériorité empreinte de mystère et le rendent digne d'un profond respect.

Il n'en va pas de même pour l'œuvre salvatrice de la Croix et de la Résurrection du Christ. Ces deux dimensions, pourtant fondamentales pour comprendre la foi chrétienne, sont ici non seulement méconnues car non rapportées par le Coran, mais assimilées, quand d'aventure elles sont évoquées, à un blasphème certain à l'encontre de Dieu et de son prophète Mohammed. Il n'est cependant pas proscrit d'avoir des amitiés chrétiennes occidentales. Bien au contraire, cela est même encouragé. L'un des vertus de l'islam est en

effet de prôner la paix envers tous les humains, à la seule condition d'un respect mutuel, notamment en matière de foi et de religion.

L'Algérie, dont l'islam est religion d'État, ne peut toutefois être considérée comme « une zone interdite au christianisme ». Les occidentaux, comme les autres étrangers de passage ou établis dans le pays, jouissent légalement du droit de professer et pratiquer leur religion. De plus, les deux grandes Églises historiques établies en Algérie depuis l'époque coloniale, catholique et protestante, perdurent. Elles ont une existence juridique légale et sont agréées par l'État algérien. Elles sont reconnues et respectées et bénéficient de la protection des autorités du pays. Rappelons également que l'Algérie indépendante a ratifié la Déclaration universelle des droits de l'homme. À ce titre, elle reste officiellement garante des libertés individuelles, selon l'article 18 de la dite Déclaration : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ». Il est dès lors acquis que l'État algérien n'interdit aucunement l'exercice d'un culte autre que musulman sur son sol. Les meilleurs signes en sont la retransmission à la radio nationale des cultes et messes célébrés lors des grandes fêtes chrétiennes. Dans le même sens, on peut également citer un séminaire organisé non sans fierté en 2000 sur un natif de la terre algérienne, Saint Augustin.

La conversion de nationaux algériens à la foi chrétienne, nouvelle donne dans le paysage religieux

Jusqu'à la promulgation de la loi du 20 mars 2006 qui « fixe les conditions et règles d'exercice des cultes autres que musulman », aucune restriction officielle n'était faite à l'encontre de la pratique du culte chrétien par les nationaux. Il s'agissait jusque là d'un fait ignoré, volontairement ou non, par l'État et parfois la société. Or, depuis le début des années 2000, devant l'accroissement régulier du nombre des convertis et sous la pression d'associations islamistes inquiètes, les autorités du pays se sont vues dans l'obligation de réglementer « la pratique des rites religieux non musulmans ». Le texte d'avant-projet examiné par le Conseil du gouvernement en 2005 prévoyait déjà « des dispositions visant à mettre un terme aux activités anarchiques

PM
8

PM
9

d'associations ainsi que des personnes étrangères, et à contenir par la force de la loi les entreprises de prosélytisme menées à l'endroit des musulmans en Algérie».

Ainsi le texte de loi du 20 mars 2006 interdit « l'exercice du culte autre que musulman en dehors des édifices prévus à cet effet et subordonne l'affectation des édifices pour l'exercice du culte à l'obtention d'une autorisation préalable ». Il prévoit également de sévères peines de prison contre ceux qui utilisent « des moyens de séduction tendant à convertir un musulman à une autre religion ou à ébranler sa foi ». Le texte fait également allusion à la création « d'une commission nationale des cultes chargée de donner "un avis préalable à l'agrément" des associations à caractère religieux et à l'affectation d'un édifice à l'exercice du culte ». En effet, la création de cette dernière est annoncée dans le Journal officiel du 12 septembre 2007. Officiellement et selon le Ministère des Affaires religieuses, ce texte a pour objectif principal « l'interdiction du prosélytisme et des campagnes clandestines d'évangélisation ». Le directeur de l'orientation religieuse en Algérie a ajouté à ce propos : « Nous ne voulons combattre ni le christianisme ni les autres religions. L'objectif de la loi est d'éviter l'exploitation de la religion, y compris l'islam, à des fins douteuses, et de préserver l'ordre public ». Il a qualifié les groupes qui sont derrière les campagnes de prosélytisme de « sectes qui poussent les jeunes à se rebeller contre leur État ». Pour faire face à ces campagnes de prosélytisme, il a affirmé « qu'une coordination existe entre l'administration et les représentants des communautés chrétiennes pour réguler les importations de livres religieux »³.

Cette nouvelle situation n'est pas sans inquiéter les chrétiens d'Algérie. Dans un entretien accordé au *Quotidien d'Oran* du 9 octobre 2004, l'Église catholique, par la voix de son premier prêtre, Mgr Henri Teissier, « a dégage sa responsabilité dans l'apparition de ce phénomène [i.e. des nouvelles communautés évangéliques] ». « Ce n'est pas nous qui les avons suscitées, ni qui en assurons la promotion [...] ». Et Mgr Teissier de souligner que « ces missions évangéliques n'étaient pas non plus l'œuvre de l'Église protestante ». Sa réaction faisait suite à la polémique provoquée par l'apparition de ces nouveaux convertis, et au sein de laquelle « certains pointaient du doigt les seules communautés officielles et structurées ». Quant à la

³ Article de Hamid Saïdani citant les propos du Directeur de l'orientation religieuse dans le quotidien *Liberté* en date du 22 mars 2006.

question de savoir quelle position prendre face à ces nouveaux groupes, il y a, toujours selon Mgr Teissier, deux attitudes, « la première étant d'être fraternel avec tout le monde ; la deuxième est que nous ne voulons pas que se développe un christianisme opposé à l'islam en Algérie ». Commentant la nouvelle loi dans le quotidien *El watan* du 17 mai 2006, l'archevêque d'Alger a tempéré sa position et exprimé toute son inquiétude, bien que l'Église qu'il dirige ne soit pas concernée, quant aux nouvelles mesures : « La société algérienne doit savoir que nous ne sommes pas à l'origine de la naissance de ces groupes, mais elle doit comprendre aussi que nous voulons respecter leur droit à l'existence, pourvu que soit évitée l'exploitation des besoins des pauvres ou les faiblesses des jeunes »⁴.

Dans le même temps, aucune déclaration officielle n'est intervenue sur le sujet du côté protestant algérien. En effet, deux faits majeurs caractérisent l'Église protestante d'Algérie. Tout d'abord, dans son règlement intérieur ainsi que dans le texte adopté en assemblée générale lors de sa création le 28 mai 1972, sous le chapitre « préambules », il est stipulé : « a) L'algérianité est indispensable à l'existence d'une Église vivante en Algérie. L'action rédemptrice de Jésus-Christ n'extrait pas les hommes des structures et des groupes dans lesquels ils vivent, mais elle les libère pour qu'ils puissent vivre pour les autres, là où ils sont placés, qu'ils soient nationaux, résidents à long terme ou étrangers de passage ; b) l'Église est composée d'Algériens et d'étrangers. Les Algériens sont le noyau permanent de l'Église, mais tous sont ensemble dans l'Église d'Algérie ».

Il nous faut rappeler ensuite que durant la décennie noire (les années 1990), l'Église protestante d'Algérie a connu une saignée importante dans ses rangs. Un nombre considérable d'étrangers a quitté le pays. Rares sont ceux qui ont décidé de braver la menace terroriste. L'Église n'a survécu que grâce à la persévérance conjointe de ses nombreux membres Algériens et des rares occidentaux qui ont choisi cette période précise pour venir d'Europe la soutenir et « vivre une communion concrète d'Église, de pays à pays ». Le nombre de ces derniers s'est d'ailleurs fortement accru durant cette même période. C'est une Église vivante qui a su continuer à s'organiser, se structurer,

⁴ Cité par Martine de Sauto. Journaliste au quotidien français *La Croix*, Martine de Sauto est l'auteur d'un ouvrage sur l'archevêque d'Alger Mgr Teissier, paru en 2006 chez Bayard : *Henri Teissier, un évêque en Algérie : de l'Algérie française à la crise islamiste*.

se former et qui a ouvert ses portes à de nouvelles communautés issues de la conversion. L'on comprend alors aisément que l'Église protestante d'Algérie ne puisse se renier elle-même. Elle connaît ceux qui la composent, et est consciente que tous les Algériens qui sont en son sein, anciens ou nouveaux, ne peuvent être que des « convertis ». Par ailleurs, elle ne peut pas non plus accepter de les livrer à l'opprobre en les désignant, ce qui s'inscrirait bien entendu en contre sens à l'Évangile.

Les nouveaux chrétiens

Ce « phénomène » – selon un terme emprunté aux médias – de conversion au christianisme a pris un essor progressif au début des années 1980. Le départ des dernières missions chrétiennes restées jusque là sur le sol algérien, a été compensé par une évangélisation modeste et silencieuse, pratiquée par les quelques convertis issus de ces missions. Il s'agit, pour la plupart, de jeunes ayant participé aux différentes activités proposées par ces missions (camps bibliques, catéchisme, etc.). À leur tour, devenus adultes et animés par leur foi au Christ, ils se sont attelés à communiquer et à répandre ce « trésor » reçu. L'impératif du Christ « Allez et faites des disciples de toutes les nations » constitue indéniablement leur mot d'ordre. Ce qui se limitait aux seuls cercles amicaux ou parfois familiaux, s'est ainsi répandu et a débordé au-delà de ces frontières naturelles. De petits groupes de convertis se sont formés, se transformant progressivement en communautés chrétiennes, elles-mêmes désignées du nom de la ville, du village ou parfois du quartier. Au nombre des facteurs importants qui ont favorisé ces conversions se trouvent les émissions radiophoniques d'évangélisation en langues vernaculaires, émises notamment à partir de plusieurs villes de France. Ces dernières années, la télévision par satellite et le réseau Internet y ont également fortement contribué.

De l'islam à la foi en Jésus-Christ : le grand saut

L'annonce de l'Évangile par un proche, une connaissance ou par le biais des ondes radiophoniques n'amène pas forcément l'individu à la conversion. Pour le musulman qui se dit touché par le message évangélique, le processus de recherche induisant un état de crise intérieure est quasiment incontournable. Un musulman est par nature un individu pleinement satisfait de sa relation à Dieu. Consciemment ou inconsciemment, il se sait appartenir à la Religion par excellence,

celle voulue et révélée par Dieu à son prophète Mohammed. Une forme d'autosuffisance en matière de foi s'est installée en lui dès son plus jeune âge. De ce fait, aucun élan naturel susceptible de le pousser à une remise en cause de sa croyance n'a place dans son esprit. Aucun discours intellectuel aussi argumenté soit-il, ne peut ébranler la foi du musulman. Ainsi, lorsqu'il se convertit à la foi chrétienne, il ne s'agit aucunement d'un simple changement de religion, mais d'une transformation radicale dans son appréhension de Dieu et de sa relation à celui-ci. Dans la quasi-totalité des cas, la conversion est plus ou moins immédiatement précédée d'une expérience personnelle, demandée à Dieu ou non, qui vient sceller définitivement l'offrande de sa vie à Jésus-Christ. Ainsi, l'affirmation néo-testamentaire selon laquelle « *Jésus est le chemin, la vérité et la vie* » n'est pas un simple slogan mais constitue le principe même sur lequel le nouveau converti bâtit désormais toute son existence. Il se plonge dans une lecture assidue de la Bible (lorsque cela est possible), cherche la compagnie d'autres chrétiens, s'informe sur tout ce qui peut l'édifier ou le renforcer davantage encore dans sa nouvelle foi (écrits, témoignages, cassettes audio ou vidéo, etc.). En général, la première phase de la conversion se caractérise par un zèle débordant, où s'exprime une soif de connaissance, mêlée à un urgent besoin d'annoncer « la bonne nouvelle » tous azimuts. Cette dernière attitude manifeste une forme d'inconscience et frise parfois l'imprudence. Une certaine sagesse s'acquiert progressivement, au contact du groupe chrétien local ou d'autres chrétiens, mais aussi grâce à l'apport des enseignements bibliques ou tout simplement à l'épreuve du temps.

L'annonce de l'Évangile au monde n'est toutefois pas abandonnée par les communautés. Bien au contraire, elle n'en est que plus mûrie et réfléchie. Elle est vécue comme un devoir, une joie et un honneur d'être au service du Christ. Les chrétiens en Algérie le savent, la seule forme d'évangélisation possible est celle de la proximité, du contact direct de personne à personne. Des occasions de présenter le « chemin nouveau » s'offrent à eux dans le dialogue avec leurs proches, amis ou autres, ce d'autant plus aisément que les discussions portant sur des sujets religieux sont très prisées par les musulmans. Les réactions qui s'en suivent sont diverses : elles peuvent aller de l'indifférence à l'hostilité et même au rejet du groupe social auquel le porteur du message appartient : famille, tribu, quartier, village, etc. Le nouveau converti sait qu'en reniant sa religion première et son Coran, il brave un interdit. Plus encore, il a fait de la Bible, ce livre honni par les

musulmans puisque livre des « assimilateurs » qui ont « falsifié » le message coranique contenu initialement en son sein, sa référence en toute chose, en matière de foi comme pour sa vie quotidienne. L'on comprend dès lors aisément pourquoi les groupes chrétiens vivent dans une semi clandestinité et n'ont – pour l'instant – aucun droit d'ériger des temples ou de disposer de lieux de culte en dehors des édifices officiellement reconnus par les autorités et appartenant aux Églises historiques. Les différentes réunions spirituelles et culturelles ont lieu chez des particuliers, membres de la communauté (appartements, maisons, hangars, caves, garages ou champs).

Pour porter le message du Christ au monde, message dont il a lui-même bénéficié par la seule grâce de Dieu, le chrétien issu de l'islam est conscient d'aller à contre-courant de la pensée populaire et sociale ambiante. Pour se soutenir, il ne compte nullement sur ses propres forces. Il se sait armé surnaturellement par celui qui l'a appelé à son service et l'envoie.

Zohra AIT ABDELMALEK est pasteure de l'Église réformée de France. Elle a publié en 2004 chez Olivétan, *Protestants en Algérie: le protestantisme et son action missionnaire en Algérie aux XIX^e et XX^e siècles*.

La liberté religieuse en Arabie Saoudite

Jamil C.

L'Arabie Saoudite représente le pays le plus important du Golfe par sa superficie – environ 2 152 000 m², soit près de quatre fois la France – comme par sa population – près de vingt-trois millions d'habitants. Six millions et demi sont des expatriés, beaucoup d'entre eux venant de pays asiatiques : Inde, Pakistan, Bangladesh, Indonésie, Philippines. Y vivent aussi un grand nombre d'Arabes du Moyen Orient (musulmans et chrétiens) ainsi qu'environ 100 000 Européens et Nord-Américains.

L'Arabie Saoudite est connue comme le lieu de naissance de l'islam et c'est de là, un siècle après la mort de Mohammed en 632 après J-C, que sont parties les conquêtes vers l'Ouest en direction de l'Espagne et vers l'Est en direction de l'Inde. Les Saoudiens qui sont majoritairement arabes, sont connus pour leur conservatisme religieux. Le pays adhère à une interprétation stricte de la Charia (la loi islamique). Les hommes et les femmes ne sont pas autorisés à assister à des événements publics ensemble. En 1992, le gouvernement saoudien a déclaré que l'Arabie Saoudite était une monarchie et le Coran, la constitution du pays. Il n'existe aucun parti politique ni d'élections nationales. La richesse de ce pays provient essentiellement du pétrole : on estime que l'Arabie Saoudite détient à elle seule le quart de la réserve mondiale. La rente pétrolière représente 75% des revenus du pays.

L'Arabie saoudite face à la question de la liberté religieuse

Avant l'arrivée de l'islam, l'Arabie Saoudite abritait l'une des plus grandes communautés chrétiennes de la région¹. Actuellement, c'est

¹ Voir à ce sujet : Paul Balta, *L'Islam*, le Monde-Éditions, 1995 ; Mohamed Arkoun et Louis Gardet, *L'Islam hier-demain*, Ed. Buchet/Chastel, 1978 ; Dominique Sourdel, *L'Islam*, PUF, 1956 (Que sais-je?) ; versets coraniques citant

l'un des derniers pays au monde touché par l'Évangile. Aucun travailleur chrétien n'y est autorisé et toute propagande chrétienne y est rejetée. Il est officiellement interdit à tout non musulman de mettre le pied dans la ville de La Mecque. Considérée par beaucoup comme le berceau du wahhabisme², l'Arabie Saoudite continue d'apporter son soutien à la politique américaine dans la région.

Bien que l'Arabie Saoudite ait signé la charte des Nations Unies sur la liberté religieuse, tous les Saoudiens qui se sont convertis par le passé ont été exécutés. Actuellement, le gouvernement saoudien préfère les faire disparaître, ou pire, afin d'éviter les critiques de la communauté internationale, il a développé une nouvelle stratégie pour se débarrasser de ces « infidèles » : le gouvernement les livre à leur famille afin qu'elle se charge elle-même de leur exécution dans le but de sauver l'honneur familial. Ainsi, au cours de l'année 2004, M. a été exécuté par son père en plein désert, après avoir été découvert et remis à sa famille par la police religieuse, les *mutawwaw'ines*³. Le procès du père qui s'est déroulé quelques mois plus tard a débouché sur un non lieu. Il s'agit là d'un crime d'honneur!⁴

Parmi les autres techniques pratiquées par cette police de l'ordre, il en est une qui consiste à exercer toutes sortes de pressions sur les personnes afin qu'elles décident d'elles-mêmes de quitter le pays. Ainsi K. s'est vu, à plusieurs reprises, passé à tabac chez lui et dans la rue ; en outre, sa voiture a été plusieurs fois cassée. On a fait pression sur son patron pour qu'il le licencie. Heureusement, K. a trouvé du travail dans une entreprise d'informatique étrangère gérée

les chrétiens : 2/62,135, 5/69

² Le wahhabisme désigne une branche de l'islam caractérisée par son puritanisme et son rigorisme. Cette branche émane de l'islam sunnite, tel qu'enseigné par le théologien Mohamed ibn Abd al-Wahhab (1703-1792). Les adeptes du wahhabisme se définissent comme des salafistes, en référence aux premiers musulmans des trois premiers siècles après Mohammed. Le wahhabisme, qui est la doctrine officielle de l'État saoudien depuis le dix-huitième siècle, part du principe que l'islam est la seule religion pouvant être pratiquée sur tout le territoire. Ainsi tout changement de religion entraîne la peine de mort.

³ Littéralement « les volontaires » : cette police religieuse est connue officiellement sous le nom de « Commission de promotion de la vertu et de la prévention du vice ».

⁴ Témoignage recueilli dans un pays du Golfe en décembre 2006 auprès d'une source saoudienne chrétienne, ami de la victime.

par des expatriés. Il n'a pas le projet de quitter son pays et il conçoit sa présence et son témoignage comme indispensables.

Cette stratégie correspond parfaitement à l'orientation du Cheik Khaled (« le Serviteur des deux lieux saints de La Mecque et Médine »). Celui-ci a d'ailleurs reconnu, lors d'un discours sur la 1^{re} chaîne nationale de télévision, l'existence d'infidèles égarés, faisant ainsi référence aux chrétiens nationaux d'Arabie Saoudite. Son engagement était alors de les pourchasser jusqu'à ce qu'il n'en reste plus un seul. Il s'est engagé, lors du même discours, à ce qu'il n'y ait jamais de lieu de culte chrétien dans son pays.

Il faut peut-être rappeler que ces restrictions imposées par le régime saoudien ne concernent pas uniquement les chrétiens ou les hindous (les religions non musulmanes) mais touchent également la communauté minoritaire chiite (13,5%) qui continue à souffrir d'une discrimination à la fois politique, sociale, juridique et religieuse. C'est en particulier le cas pour cette dernière sur le plan de l'accès à l'emploi, du manque de représentation dans les instances officielles et même des restrictions rencontrées dans la pratique du culte et la construction de mosquées et de centres communautaires. Des rapports font état du harcèlement pratiqué par les *mutawwaw'ines* sur des non-musulmans et sur des musulmans non sunnites, notamment de raids dans des résidences privées et de détentions arbitraires pour des « crimes religieux », tels que la possession de livres non musulmans ou l'organisation non autorisée de services religieux non musulmans (sunnites).

Il n'existe donc officiellement aucune Église légalement reconnue en Arabie Saoudite. Tout le pays est considéré comme Terre sainte de l'Islam (pas seulement La Mecque et Médine, mais tout le territoire national). Il n'est donc pas toléré de construire une église dans le pays. Cette interprétation excessive de la loi islamique nous pousse à nous interroger sur la définition géographique de cette Terre sainte de l'Islam. Car, au temps de Mohammed, une telle délimitation géographique n'existait pas. L'Arabie Saoudite n'existait évidemment pas non plus ! La seule référence à la notion d'une terre sainte laissée par Mohammed lui-même faisait référence aux trois villes suivantes : La Mecque, Médine et Jérusalem.

Des témoignages d'une présence chrétienne

Il existe, malgré tout, des chrétiens engagés dans ce pays, et tout d'abord parmi les expatriés. On estime leur nombre à environ 50000. Ils sont sous surveillance rapprochée, sont passibles d'emprisonnement, d'expulsion et même d'exécution s'ils témoignent publiquement de leur foi. Cela est particulièrement vrai pour les travailleurs chrétiens d'origine asiatique qui travaillent sur les chantiers ou chez des particuliers. Pour les défendre, ni la communauté internationale, ni les pays d'origine ne sont prêts à se mobiliser, intérêt économique oblige!

Selon le pasteur F. vivant dans la région du Golfe, « on vit un creux religieux causé par un matérialisme facile. Ce matérialisme a provoqué chez les habitants des pays du Golfe un manque de savoir faire. La main d'œuvre étrangère est ainsi devenue indispensable dans tous les pays de la région à l'exception du Yémen. Actuellement, on ne peut plus se passer d'elle. De plus, cette main d'œuvre étrangère venue en particulier de l'Asie, a la spécificité d'être une population docile et nullement revendicatrice ».⁵

Mais il existe également des chrétiens nationaux, comme au temps du prophète Mohammed et même avant celui-ci. Ces nationaux se réunissent discrètement en famille, y compris au sein de la famille royale!⁶ D. s'est un jour présenté devant la porte d'une église de la région du Golfe. Ce jeune homme a confié au pasteur qu'il avait commencé à faire des recherches dans le Coran et dans la tradition prophétique. Fasciné par ce que cette tradition disait sur Jésus, il est allé voir des responsables religieux pour leur demander où il pouvait avoir plus d'informations sur la vie de Jésus. « Uniquement dans le Coran », répondirent ces derniers. Après quelques recherches par le biais d'Internet sur les lieux de cultes chrétiens dans la région, D. est arrivé dans un pays voisin. Il a passé une semaine sur place à lire et à étudier des livres sur la foi chrétienne et sur la vie de Jésus. Après son séjour, il a décidé de retourner dans son pays en prenant le risque de faire entrer les livres dans sa valise.

Le cas de ce Saoudien n'est pas unique. Des histoires comme celle-ci, il en existe des dizaines. C'est ainsi qu'il existe, dans un autre

⁵ D'après un entretien effectué le 19 septembre 2007.

⁶ Témoignage recueilli en 2007 dans un pays du Golfe auprès d'une source saoudienne chrétienne.

pays voisin, une Église de près de 150 membres composée essentiellement de musulmans convertis. À la tête de cette communauté, un jeune homme dynamique, A., s'est converti après avoir demandé l'autorisation à son père d'étudier la foi chrétienne pour confondre les chrétiens. Son père a dû à son tour solliciter l'autorisation de l'imam. Après quelques mois de recherche, A. a fini par donner sa vie au Christ. A. est l'une des personnes les plus surveillées de son pays. Pourtant, il ne conçoit sa place que parmi les siens.

Relations enfin l'histoire de cet homme qui s'est présenté devant un responsable d'Église, avec sa tenue traditionnelle, pour lui demander une Bible. Après une longue discussion sur la foi, le pasteur lui prête une Bible (il est interdit de vendre ou de donner des Bibles à des nationaux), en lui demandant de la lui rapporter dans deux semaines. Deux semaines plus tard, M. appelle pour dire qu'il n'a pas fini de la découvrir et qu'il aimerait la garder davantage. Le pasteur finit par la lui donner.

Ces quelques histoires ne reflètent pas, bien sûr, toute la réalité des millions de Saoudiens et d'habitants des pays du Golfe dont les libertés de penser et de croire sont muselées. Mais elles nous enseignent cependant que la foi ne connaît pas de barrières et que l'Esprit de Dieu souffle même dans les endroits qui semblent imperméables à la foi chrétienne. Il faudra certainement encore beaucoup de détermination des uns et de sacrifices des autres pour que le message de l'Évangile puisse être au moins entendu par chaque citoyen de cette région. À cet égard, la responsabilité n'est pas uniquement saoudienne, loin de là. Elle est aussi occidentale. Il convient de rappeler que ce n'est que depuis deux ans que les États-Unis font figurer l'Arabie Saoudite sur la liste noire des États qui violent la liberté de religion d'une manière systématique et évidente. Ainsi John Hanford, ambassadeur à l'*International Religious Freedom Act* (IRFA)⁷, organisme créé en 1998 par le gouvernement

⁷ L'*International Religious Freedom Act* soumet chaque année un rapport au Congrès américain, rapport dans lequel il dresse la liste des différents pays où la situation relative à la liberté religieuse reste à améliorer. Il évoque en même temps les mesures qui doivent être prises par les États-Unis à l'encontre de ces pays. C'est en 2005 que l'Arabie Saoudite a été mentionnée pour la première fois dans cette liste, avec la Chine, la Birmanie, le Vietnam, l'Iran, la Corée du Nord, le Soudan, l'Érythrée. Cette année ont été ajoutés le Turkménistan, le Laos, l'Inde, le Pakistan. <http://www.uscirf.gov/about/authorizinglegislation.html>

américain et lié directement à la Maison Blanche, a déclaré : « Dans le cas de l'Arabie Saoudite, je crois que le plus important est d'abord que les gens puissent se réunir à leur domicile librement et en toute sécurité (...). Je ne suis pas sûr que dans la situation sécuritaire à l'heure actuelle, (...) construire des lieux de culte pour les minorités religieuses serait une bonne idée ».⁸ Les intérêts politiques sont évidemment déterminants pour expliquer une telle « compromission » ! On oublie alors que la liberté personnelle d'accéder à la religion que l'on souhaite est un droit élémentaire inscrit dans la charte des Nations Unies.

Jamil C. est Secrétaire régional pour l'Afrique du Nord et le Moyen Orient [...]

⁸ Source AFP du 15/09/2007.

Dire la foi chrétienne en arabe

L'apparition d'un christianisme de langue arabe au Proche-Orient

Martin BURKHARD

Petite introduction

La colonisation des terres lointaines par des puissances européennes a contribué à forger les mentalités de nombreuses tribus et civilisations. Au sein de ce processus, la langue a constitué un facteur important. C'est surtout l'anglais, le français, l'espagnol et le portugais qui ont laissé des traces d'une colonisation culturelle par l'apprentissage d'une langue importée. Mais les ethnologues et les historiens s'intéressent peu à ces tribus arabes qui ont, elles aussi, imposé leur langue à de nombreux peuples, faisant ainsi disparaître des langues locales ou les marginalisant, voire les repoussant dans la sphère exclusivement liturgique comme ce fut le cas des langues copte et syriaque aujourd'hui encore utilisées dans les monastères.

Il est nécessaire de rappeler que l'arabe était parlé par certains chrétiens dans la péninsule arabique avant même l'apparition de l'islam¹. L'arabe n'est donc pas seulement une langue musulmane, elle est aussi une langue de poésie anté-islamique. Les musulmans se l'accaparent volontiers, dans la mesure même où la révélation de leur religion leur est parvenue dans cette langue. Ils sont parfois étonnés, surtout ceux d'entre eux qui sont originaires du Maghreb, de découvrir des chrétiens de langue arabe. Mais il est impossible d'enfermer l'arabe dans les limites de la religion musulmane.

Le prophète de l'islam est mort en l'an 632 à La Mecque. Ses quatre successeurs réussissent une importante et rapide expansion de l'islam et avec lui, de la langue arabe. Abou Bakr, premier calife et

¹ Par exemple, Louis Cheiko, *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam*, 3 tomes en arabe publiés entre 1913 et 1923. Voir aussi Alfred Havenith, *Les arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, Louvain-la-Neuve, 1988, (Collection Cerfaux-Lefort ; 7).

successeur de Mohammed, envahit la Syrie en 634. Omar, deuxième calife, prend Jérusalem en 637. La Mésopotamie est occupée, puis l'Égypte en 642. Sous Othman, troisième calife, une féodalité musulmane s'installe à Damas qui deviendra la période omeyyade (661-750), précédée par la première guerre civile intra-musulmane entre les adeptes de Ali, quatrième calife (et qui deviendront les chi'ites), et les adeptes de Mu'awiya (successeur d'Othman) qui deviendront les sunnites; d'autres groupes se séparent à ce moment-là, comme les khâridjites. Othman édite la version définitive du Coran et par là même oriente religieusement la langue arabe, langue de l'occupant du Proche-Orient et langue de la religion de celui-ci. En gros, la Syrie et l'Irak, de culture syriaque, sont largement arabisés au courant du VIII^e siècle et au X^e siècle les élites religieuses chrétiennes pratiquent presque exclusivement l'arabe pour leur vie paroissiale et quotidienne. En Égypte, le copte résiste plus longuement, mais vers le milieu du X^e siècle, les chrétiens pensent et parlent l'arabe.

L'histoire des premiers siècles du christianisme au Proche-Orient est mouvementée, les controverses virulentes. L'apparition de la culture arabe et d'une autre religion monothéiste a complexifié peut-être les relations, mais a permis des controverses de nature plus théologique, sans arrière-fond stratégique ni politique; c'étaient les musulmans qui tenaient le pouvoir et l'administration. «L'histoire des communautés chrétiennes en pays d'islam, du VII^e au XI^e siècle est l'histoire plurielle et complexe d'un accommodement forcé et d'une acculturation choisie, avec leurs chances et leurs richesses, mais aussi avec leurs risques et leurs faillites». ² Une partie de cette histoire est l'adoption lente, par les chrétiens, de la langue arabe, au début par commodité de vie commune avec les musulmans, ensuite pour parler une même langue dans les controverses religieuses, et finalement une adoption totale, jusque dans la liturgie. Aujourd'hui, seules les liturgies monastiques et quelques passages des liturgies paroissiales restent dans les langues d'origine comme l'araméen, le syriaque ou le copte. La question qu'il s'agit de creuser modestement ici, c'est l'apparition et le développement d'une littérature théologique chrétienne arabe au Proche-Orient. Celle-ci se développe particulièrement intensément pendant la période abbasside quand le pouvoir

² Anne-Marie Eddé, François Micheau, Christophe Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'islam. Du début du 7^{ème} au milieu du 11^{ème} siècle*, Editions Sedes, 1997, p. 15

musulman se situait à Bagdad (750-1258, mais c'est surtout la première période abbasside qui a été culturellement marquante).

Durant cette période très productive qui va du VIII^e au XI^e siècle, les sujets de controverse se ressemblent: la nature du Coran, l'incarnation de Dieu et la divinité de Jésus-Christ, l'unité de la Trinité contre l'accusation de trithéisme³ ou d'associationnisme⁴, le statut du prophète Mohammed dans l'islam et son sens pour les chrétiens, l'accusation musulmane de la falsification des Écritures. Les chrétiens ne pouvaient expliquer et témoigner de leur foi ni à partir de leur langue liturgique et communautaire, ni à partir des controverses intra-chrétiennes formulées en grec et issues des grands conciles ecclésiastiques. L'usage de l'arabe par les penseurs chrétiens était salutaire pour les communautés chrétiennes du Proche-Orient et décloisonnait leurs raisonnements par ailleurs enfermés dans des termes liés aux controverses christologiques des premiers siècles après Jésus-Christ⁵. Le manuscrit le plus ancien en langue arabe actuellement connu d'une controverse chrétienne envers l'islam date des années 740.

Les premières grandes figures

Le moine melkite de Harran, **Théodore Abou Qurra** (750-825 apr. J.-C.) est l'un des plus connus du public occidental: il a été traduit et

³ Le « trithéisme » est une expression qui définit Dieu comme une Triade, comme étant composée de trois principes égaux, de trois dieux. Le concept trinitaire chrétien met en tension le monothéisme, croyance en un principe unique, et un trithéisme composé de trois symboles, Père, Fils et Saint-Esprit. Le trithéisme n'unifie pas ces trois principes.

⁴ « L'associationnisme » est un concept du Coran qui accuse les chrétiens d'associer à l'unique Dieu un autre Dieu, Jésus ou Marie. Et par cela, le christianisme n'est plus un vrai monothéisme, croyance en un seul et unique Dieu. Beaucoup de versets du Coran stipulent cette déviance chrétienne, selon la tradition musulmane. L'associationnisme est un péché impardonnable selon le Coran. Il y a un débat interne à l'islam pour savoir ce qui dans les pratiques populaires est associationniste ou non, comme par exemple la vénération des saints musulmans par les soufis.

⁵ « The Incarnation and within it the event of the crucifixion, the two poles of Christian faith and the two constraints of Christian worship, could not be intelligibly told to Muslims within the Christian formularies. » Kenneth Cragg, *The Arab Christian*, Mowbray, 1991, p. 75

commenté⁶. « Sa contribution à l'élaboration de la doctrine chalcédonienne fut grande et sa pensée influença même la théologie musulmane en obligeant les penseurs musulmans, par ses polémiques, à s'initier à la pensée aristotélicienne et à essayer d'appliquer à la révélation musulmane des principes rationnels. »⁷ Néanmoins, il défendait des vues très négatives sur l'islam, notamment celle selon laquelle Mohammed aurait été possédé par un démon. Plus positivement, il fut probablement le premier théologien chrétien à avoir clairement exposé la foi chrétienne (chalcédonienne) en langue arabe.

Qusta ibn Luqa, mort en l'an 912, melkite, rédigea une apologie à l'intention d'un penseur musulman qui l'invitait à embrasser l'islam. À l'excellence de Mohammed, un des arguments musulmans, Qusta répond : « Je ne vois pas les juifs te concéder qu'il (Mohammed) est d'un esprit plus parfait et d'un jugement plus sensé que le prophète Moïse, ni quelqu'un parmi les chrétiens t'avouer qu'il est d'une intelligence plus parfaite ou d'un jugement plus sensé que Simon-Pierre, le chef des Apôtres, ni quelqu'un parmi les zoroastriens préférer Mohammed à Zoroastre pour son esprit et son jugement... Au contraire, je constate que les gens de chaque croyance d'entre les croyances et chaque communauté d'entre les communautés attribuent à leur prophète ou à leur chef l'intelligence et le jugement que tu attribues à ton Prophète, sinon plus encore. »⁸ Autrement dit, qu'a apporté de plus que ceux qui l'ont précédé le prophète de l'islam ?⁹ Cette question est encore très vive parmi les chrétiens du Proche-Orient. La question plus fondamentale du « statut » de Mohammed est restée un sujet épineux pour quiconque entre en relation avec les musulmans et pour les théologiens chrétiens ouverts à un dialogue et à une réflexion sur les fondamentaux de la religion musulmane.

PM
24

⁶ Constantin Bacha, *Un traité des œuvres de Théodore Aboukurra*, Tripoli et Paris, 1905; Ignace Dick, *Théodore Abuqurra : Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, Librairie Saint-Paul, Jounieh, 1982 ; même, *Théodore Abuqurra : Traité du culte des icônes*, Zouk Mikhaél, Liban, Patrimoine Arabe Chrétien, 1986; Sidney H. Griffith, *The controversial theology of Theodore Abu Qurrah : a methodological, comparative study in christian arabic literature*, Ann Arbor, 1978; beaucoup d'études dans des revues spécialisées.

⁷ Louis Cheiko, p. 108 [voir note 1].

⁸ Louis Cheiko, p. 209

⁹ Pour approfondir cette controverse : voir K. Samir et P. Nuwya, Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn ibn Ishaq et Qusta ibn Luqa, dans : *Proche-Orient chrétien* no. 40, 1981, p. 523-723.

Dans la littérature nestorienne, la controverse islamo-chrétienne est représentée en particulier par le patriarche **Timothée 1^{er}** (737-823), dans son dialogue avec le calife al-Mahdi. Le texte original en est rédigé en syriaque, et donc pour un public chrétien, ce qui laisse penser que ce dialogue est d'abord une fiction littéraire. Il sera par la suite traduit en arabe et connaîtra plusieurs versions. Ce qui contraste avec les textes chrétiens arabes précédant Timothée 1^{er}, c'est l'image plus positive que le patriarche donne de Mohammed, sans pour autant le reconnaître comme prophète, ce qu'aucun auteur arabo-chrétien ne fera. L'affirmation que les musulmans et les chrétiens adorent le même Dieu ne pose aucun problème à ce théologien. Il va même plus loin en affirmant que Dieu aurait utilisé Mohammed et les siens pour ramener les puissances de l'époque au Dieu unique : « De même qu'Abraham, l'ami de Dieu, a abandonné les idoles et les membres de sa race, a suivi l'appel de Dieu et s'est prosterné devant Lui, en enseignant aux nations l'unicité de Dieu, ainsi a fait Mohammed lorsqu'il abandonna l'adoration des idoles et ceux de sa race qui se prosternaient devant elles, ainsi que d'autres étrangers qui faisaient de même. Il n'a rendu honneur qu'à Celui qui est le seul vrai Dieu et s'est prosterné devant Lui. C'est pourquoi Dieu le Très-Haut l'a amplement magnifié et a soumis sous ses pieds les deux puissants empires qui rivalisaient en rugissements, comme le lion et le tonnerre; et on entendait leurs voix dans le monde entier. Je veux parler de l'empire perse et de l'empire byzantin. Le premier adorait les créatures au lieu du Créateur. L'autre attribuait les souffrances et la mort corporelle (de l'humanité du Christ) à Celui qui ne souffre ni ne meurt absolument pas. Alors Dieu, le Très-Haut, a étendu le pouvoir de son Royaume par le bras du prince des croyants et de ses fils, de l'Orient à l'Occident, du nord au sud. En conséquence qui ne ferait l'éloge, ô prince victorieux, de celui que Dieu a glorifié et exalté? Qui ne souhaiterait la couronne de gloire et d'honneur à celui que Dieu a glorifié et honoré? Voilà ce que nous et tous ceux qui aiment Dieu, nous disons, en termes identiques ou semblables, de Mohammed, ô prince victorieux ! »¹⁰

Dans ce même esprit de reconnaissance de l'islam comme religion de Dieu, il est également possible de mentionner une anecdote

¹⁰ Louis Cheiko, p. 208. Voir aussi R. Caspar, « Les versions arabes du dialogue entre le catholico Timothée 1^{er} et le calife al-Mahdi », dans *Islamochristiana* 3, 1977, p. 107s.

PM
25

rapportée par Saliba ben Yuhanna. Haroun al-Rashid, musulman, y interroge en ces termes le catholique Timothée 1^{er} à la fin d'une réunion : « Père des chrétiens, réponds-moi brièvement : quelle est, auprès de Dieu, celle des religions qui est la vraie ? » Timothée répondit immédiatement : « Celle dont les lois et les commandements ressemblent à la façon d'agir de Dieu vis-à-vis de ses créatures ». Le calife ne lui répondit rien. Quand Timothée fut sorti de la salle de réception, Haroun al-Rashid dit : « Par Dieu, s'il avait répondu le christianisme, je l'aurais châtié, et, s'il avait dit l'islam, je lui aurais demandé de s'y convertir ; il a répondu de façon parfaite et irréprochable tout en pensant en lui-même à sa religion à cause des préceptes que contient chez eux l'Évangile : aimez vos ennemis ».¹¹

Concernant la Trinité, point particulièrement sensible et débattu, les chrétiens nestoriens ont insisté pour affirmer que l'homme pouvait accéder à une compréhension naturelle et logique de la Trinité s'il observait bien la nature. Ce type d'argumentation touche fortement les musulmans pour lesquels Dieu a mis dans sa création des « signes » à son sujet. Pour les chrétiens, il en découlerait qu'une observation et une réflexion rationnelles ne peuvent que mener à une compréhension trinitaire de Dieu. Parmi les images utilisées, la plus fréquente est celle du soleil (Père), de sa lumière (Fils) et de sa chaleur (Saint-Esprit). Une autre image est celle de l'homme, de sa parole et de son esprit, utilisé notamment par Timothée 1^{er}.¹²

¹¹ Bénédicte Landron, *Chrétiens et Musulmans en Irak : attitudes Nestorienne vis-à-vis de l'islam*, Cariscript, 1994, p. 49

¹² « De même que notre Roi aimant Dieu est un seul avec sa parole et son esprit – il n'est pas trois rois et il n'est pas possible de séparer de lui sa parole et son esprit ni de le dire roi sans sa parole et son esprit – de même Dieu, qu'il soit exalté, est un seul avec sa parole et son esprit ; il n'est pas trois dieux et il n'est pas possible de séparer de lui sa parole de son esprit. », dans Louis Cheiko, *trois traités de polémiques et de théologie chrétienne*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1923. Louis Cheiko était un prêtre libanais, mort en 1927, précurseur moderne de l'étude de la littérature chrétienne arabe et d'une érudition prodigieuse. Il a édité de nombreux ouvrages qui aujourd'hui sont repris avec plus de rigueurs d'édition et un appareil critique. Il a publié notamment :

- *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam* (en arabe), 3 tomes, 1913-1923, analysé de façon critique par Camille Hechaimé, *Louis Cheiko et son livre Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam*, Dar El-Machreq Editeurs, Beyrouth, 1986 (en français).
- Les poètes arabes chrétiens. Poètes antéislamiques. Qouss, évêque de Najran, dans : *Etudes Religieuses*, 1888, p 592-611.

On trouve aussi l'image de la pomme, son parfum et son goût. Nous sommes là loin des spéculations sur les hypostases du Concile de Chalcédoine. Timothée 1^{er} utilisait aussi des termes techniques de la langue arabo-musulmane pour exprimer rationnellement la Trinité :

- Dieu le Père : essence (en arabe dhat) ou Présence (wudjud), encore source (ayn) ;
- Dieu le Fils : parole (kalima) ou nutq = parole en ce que l'homme se distingue de l'animal, peut aussi se traduire par « doué de raison ».
- Dieu le Saint-Esprit : la vie divine ou la volonté.

C'est donc aussi sur le terrain des attributs divins, thème majeur de la pensée musulmane, que certains chrétiens arabes se rendent pour expliciter la Trinité. Le thème des attributs est important en théologie musulmane, mais tandis que les musulmans répertorient 99 attributs, les chrétiens répondent par une distinction entre attributs d'essence (trois en tout, donc trinitaire) et des attributs d'acte (qui sont innombrables, tels que l'amour, la miséricorde, la justice, etc.).

En Egypte, la littérature chrétienne arabe émerge plus tardivement. Mais le christianisme copte a lui aussi, dès le x^e siècle, des figures de controversistes de langue arabe. Le plus célèbre est certainement **Sévère ibn al-Muqaffa**. Il est le premier Copte à écrire son œuvre religieuse exclusivement en arabe et, au sein de celle-ci, de la littérature polémique intra-chrétienne. Comme on le voit, au x^e siècle, le monde chrétien proche-oriental s'exprimait aussi facilement en arabe qu'en syriaque ou en copte.

Certains spécialistes de la langue arabe chrétienne parlent d'une « langue arabo-chrétienne » qui s'est développée à la suite des invasions musulmanes.¹³ Cette théorie est certes exagérée, mais un important travail linguistique a incontestablement été réalisé par les chrétiens d'Orient. L'Église nestorienne en particulier a parfois utilisé des termes musulmans pour exprimer une réalité chrétienne. D'autres théologiens et d'autres Églises ont forgé des mots « chrétiens » ou ont

-
- *Seize traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1906
 - *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1920

¹³ Notamment les thèses de Joshua Blau, *A grammar of christian arabic*, CSCO, Louvain, 1966-67

utilisé, pour exprimer une même réalité religieuse, des termes différents afin de distinguer les deux religions. Par exemple, pour exprimer la « croyance », la « foi », les musulmans utilisent le mot « iman », les chrétiens « amana ». Ainsi, la racine m-a-n est commune. En revanche, le mot ne peut être le même au risque de faire croire aux croyants que la réalité exprimée dans la foi musulmane et dans la foi chrétienne est la même. Il serait intéressant d'approfondir ce travail linguistique des chrétiens sur l'arabe, mais peu d'études existent à ce jour.

Une évaluation pour le dialogue actuel

J'observe aujourd'hui une grande fragilité des discussions islamo-chrétiennes sur des sujets qui touchent les fondements des deux religions. Certains affirment que ces controverses anciennes n'ont rien apporté. Il faudrait nuancer : certaines controverses n'ont pas amené les uns à se convertir à la religion de l'autre. Mais la conversion ne peut pas être le but d'une controverse théologique. L'implantation de l'islam dans la vie des chrétiens du Proche-Orient, l'islamisation de la population, sont dues à d'autres facteurs que l'argumentation religieuse. Par contre, ces controverses et leur diffusion ont permis que les deux religions « se pensent », l'une dans le miroir de l'autre. Pour cela, les théologiens et les philosophes arabes, chrétiens et musulmans ont dû faire l'effort de mieux connaître l'autre, et de lire les textes fondateurs de l'autre religion.

Les théologiens chrétiens arabisés n'ont pas attaqué de front ni dénigré la religion musulmane ; en cela, ils ont certainement aussi été portés par le souci de vivre en paix avec l'occupant. Leur connaissance assez approfondie de la nouvelle religion de la région leur a inspiré un profond respect pour celle-ci. Ils ont construit leurs arguments sur une certaine objectivité et rationalité. Cette littérature de controverse fait défaut aujourd'hui. La littérature chrétienne arabe du VIII^e au XII^e siècle est méconnue en Occident mais également dans les Églises orientales. Les meilleurs connaisseurs de cette littérature sont des occidentaux, vivant ou non au Proche-Orient.¹⁴

¹⁴ On peut citer Samir Khalil qui a publié d'innombrables articles et a traduit beaucoup ; il travaille à l'Institut catholique de Beyrouth. Mentionnons aussi David Thomas de Selly Oak, Birmingham, qui publie régulièrement chez Brill des textes commentés en arabe et en anglais, et de Mark Swanson, ancien

Les publications du Groupe de Recherche islamo-chrétien (GRIC) illustrent une sorte de controverse « douce » d'une qualité sans égale. Elles traitent de thèmes sur lesquels un éclairage est apporté à la fois par des auteurs chrétiens et des auteurs musulmans¹⁵. Par leurs travaux, les uns et les autres approfondissent leur connaissance mutuelle et n'en restent pas, comme c'est souvent le cas aujourd'hui, à des problématiques dans l'air du temps (voile, viande halal, etc.).

L'intérêt pour les controverses avec l'islam qui se manifeste dès le VIII^e siècle témoigne bien du fait que les chrétiens arabisés prenaient au sérieux l'islam comme religion. Ce n'était pas forcément le cas auparavant car l'islam n'a pas été pris au sérieux dès son apparition. C'est ainsi que le prédécesseur d'Abou Qourra, Jean Damascène¹⁶, dans un traité sur les hérésies chrétiennes, ne fait figurer l'islam qu'à la cent unième place d'une longue liste.

Approfondir notre connaissance mutuelle en nous appuyant sur une connaissance intérieure de l'autre religion, nécessite au préalable de s'exercer à plus d'interaction les uns avec les autres, et pour les chrétiens en particulier de s'intéresser à la tradition musulmane, à son histoire et à sa pensée. C'est seulement dans un deuxième temps que les théologiens chrétiens pourront s'exprimer sur les questions théologiques que l'islam pose au christianisme, celles qui concernent

professeur à l'École de théologie protestante au Caire où il a enseigné l'héritage chrétien arabe, ou encore Griffith Sidney, Emilio Platti, Adel-Théodore Khoury, Joseph Nasrallah. Georg Graf a publié une encyclopédie de la littérature chrétienne arabe qui comporte aussi des chapitres sur les théologiens.

¹⁵ Cinq ouvrages collectifs ont été publiés dans le cadre du GRIC, chacun mûri à travers de multiples discussions :

- *Ces Écritures qui nous questionnent, la Bible et le Coran*, 1987 (traduction arabe en 2003)
 - *Foi et justice, un défi pour le christianisme et pour l'islam*, 1993
 - *Pluralisme et laïcité*, 1996
 - *Pèché et responsabilité éthique*, 2000
 - *Chrétiens et musulmans en dialogue : les identités en devenir*, 2003
- Pour plus d'information : <http://www.gric.asso.fr/>

¹⁶ À travers l'histoire familiale de Jean Damascène, nous gagnons une image un peu plus raffinée de la circulation de la langue arabe en dehors de la religion musulmane. On peut suggérer qu'il y ait eu des vagues de migrations venues de l'Arabie vers la Mésopotamie, et avec elles l'arrivée de dialectes arabes dans cette région avant la venue de l'islam. Car la famille de Jean Damascène (655-750) parlait aussi bien le grec que l'arabe, et son père et son grand-père s'appelaient tous deux Mansour, un nom arabe.

les Écritures, le prophétisme, le statut de l'autre, la vision tri-une de Dieu, etc. Aujourd'hui très peu de théologiens chrétiens s'engagent dans ce ministère.

Martin Burkhard est pasteur dans l'Église évangélique réformée du canton de Vaud. Il est particulièrement à l'œuvre sur le terrain du dialogue interreligieux et il est membre du conseil du DM échange et mission. Il a été pasteur au Caire dans le cadre de l'Action chrétienne en Orient.

PM
30

Comorien et chrétien : l'impossible équation ?

De la liberté religieuse aux Comores

A. IBRAHIM

Peut-on être à la fois comorien et chrétien ? La réponse à cette question peut sembler aller de soi. Pourtant, il n'en est rien et la situation demeure complexe. Le 30 mai 2006, quatre Comoriens ont été condamnés à trois mois de prison ferme pour leur implication dans des activités chrétiennes. Ce jugement est intervenu quelques jours seulement après l'élection du nouveau président de l'État comorien, Ahmed Abdallah Mohamed Sambi, religieux et homme d'affaires formé en Arabie Saoudite, au Soudan et en Iran. Certes, ces quatre hommes ont tous bénéficié de la grâce accordée par le nouveau président à l'occasion de la fête de l'indépendance le 6 juillet 2006. Il n'en reste pas moins qu'après leur libération, ils ont eu à subir, outre de multiples humiliations, le rejet de leur famille et la réprobation sociale.

Quelques points de repères géographiques et historiques

Les Comores constituent un archipel de l'océan Indien situé à 400 km au nord-ouest de l'île de Madagascar et à 300 km des côtes africaines (Kenya et Tanzanie). L'archipel comprend quatre îles : la Grande-Comore (N'Gazidja), Mohéli (Mwali), Anjouan (Ndzuwani) et Mayotte (Maoré). C'est sur l'île de la Grande-Comore qu'est implantée la capitale, Moroni. La population des Comores (798 000 habitants en 2005) est musulmane à plus de 99 %. L'islam rythme dans les moindres détails la vie quotidienne des habitants.

Le premier peuplement de l'archipel s'est produit dans la seconde moitié du premier millénaire à partir de l'Afrique bantoue (moitié sud), probablement vers le VII^e siècle. Il semble que les premiers habitants soient des représentants de la civilisation swahili. Les Swahili ne sont pas des Arabes, mais un peuple de métis, en majorité

PM
31

composé de Bantous. Ce sont ces Swahili qui, lors de leur expansion sur les rivages de l’océan Indien occidental, se sont installés aux Comores avant l’arrivée des Arabes.

L’islamisation des Comores ne débute qu’au XII^e siècle. Des Arabo-Shiraziens, groupes islamisés métissés (Arabes et Iraniens), accompagnés de leurs esclaves, arrivent alors sur l’archipel. Ils y introduisent la religion musulmane qui s’impose dans toutes les Comores. La première mosquée de pierre est construite à Mayotte en 1566 dans la ville de Chingoni. Par la suite, les alliances politiques et matrimoniales des Arabo-Shiraziens avec les chefs comoriens entraînent un changement de l’organisation politique et la création de sultanats.

Après les passages successifs des Portugais, des Hollandais et des Anglais à partir du XV^e siècle, les Comores finissent par tomber sous l’influence française le 25 avril 1841 avec « l’achat » de l’île de Mayotte au sultan d’alors, Andrianatsoli, d’origine malgache. C’est par la loi d’annexion du 25 juillet 1912 qu’est confirmée la colonisation des Comores (Anjouan, Mohéli, la Grande-Comore et Mayotte). À partir de cette date et jusqu’en 1958, les Comores sont administrées directement par la France. L’Assemblée territoriale des Comores choisit alors le statut de Territoire français d’outre-mer (TOM).

La période récente

En 1974, à l’issue d’un référendum, les îles d’Anjouan, de Mohéli et de la Grande-Comore optent pour l’indépendance, alors que les habitants de Mayotte choisissent à plus de 60% de rester des citoyens français. Le 6 juillet 1975, le président Ahmed Abdallah proclame unilatéralement l’indépendance formant ainsi l’État des Comores « dans ses frontières coloniales » (ce qui incluait les quatre îles). Depuis leur indépendance, les Comores ont connu près d’une vingtaine de coups d’État ou tentatives de coups d’État. C’est avec l’appui du français Bob Denard et de ses mercenaires que les Comores sont proclamées République fédérale islamique le 1^{er} octobre 1978 par Ahmed Abdallah. À la suite de la crise de 1997 – qui voit la demande d’Anjouan et de Mohéli de revenir dans le giron de la France – est proclamée la nouvelle Constitution qui aboutit en 2002 à la création de l’Union des Comores (Udzima wa Komori), une fédération qui accorde aux trois îles une grande autonomie.

Les Comores sont fortement attachées à la France et à la culture française. Presque tous les cadres, techniciens et intellectuels

comoriens, sont formés dans les universités et écoles françaises. L’État a calqué son fonctionnement – en principe – sur le modèle français. Le droit appliqué relève du système juridique français. Mais le statut des personnes est régi par le droit musulman, tandis que les questions foncières relèvent du droit coutumier typiquement comorien. Le droit français s’applique pour les questions relevant du droit pénal et du droit administratif.

L’histoire du christianisme aux Comores

On peut faire remonter la présence chrétienne aux îles Comores à l’arrivée des premiers Européens : Portugais, Hollandais, Anglais et enfin Français. Malgré une présence française dans l’archipel qui remonte à 1841, on ne relèvera, pendant une très longue période, aucune conversion d’un Comorien au christianisme. Le véritable enracinement du christianisme aux Comores commence en 1851 avec les Jésuites, puis les pères du Saint-Esprit en 1879. C’est dans les années 1930 que les Capucins établissent une Mission catholique – à dimension plutôt sociale. Celle-ci est présente dans les quatre îles et est constituée à chaque fois en paroisse.

Cette présence de l’Église catholique en territoire islamique se définit elle-même comme une « présence symbolique et muette ». Elle est engagée dans le domaine sanitaire (un secteur très délabré) avec le soutien de l’agence Caritas, principalement sur l’île de la Grande-Comore. Du côté protestant, c’est en 1975 que des missionnaires de l’African Inland Mission (AIM) s’installent aux Comores. Ils en repartent en 1978 en raison de l’hostilité du régime d’Ahmed Abdallah et l’année même où la « République fédérale islamique » est proclamée. En 1979, le gouvernement finit par autoriser l’AIM à revenir pour s’occuper d’un hôpital au nord de l’île de la Grande-Comore, lui enjoignant toutefois de « ne pas faire de prosélytisme ».

De la liberté religieuse aux Comores

Aux Comores, la conversion est strictement interdite. Il est donc en principe inutile d’essayer de discuter religion avec un Comorien, encore moins de chercher à le convertir. Chaque année, les rapports des Nations unies relatifs à la liberté religieuse interpellent l’État comorien à ce propos.

Pourtant, depuis leur indépendance, et même pendant la période de la « République islamique », les Comores ont toujours connu une

constitution « laïque ». L'État comorien est signataire de la Charte des droits de l'homme des Nations unies, de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Les gouvernements successifs ont quant à eux toujours prôné le respect des droits de l'homme. La Constitution de l'Union des Comores de 2002 souligne solennellement dans son préambule alinéa 7 l'attachement du peuple comorien à « l'égalité de tous en droits et en devoirs sans distinction de sexe, d'origine, de race, de religion ou de croyance ». L'alinéa 11 garantit « les libertés d'expression, de réunion, d'association et la liberté syndicale dans le respect de la morale et de l'ordre public ». L'on peut donc considérer que cette Constitution est généreuse en matière de libertés. Mais cette même Constitution proclame dans son préambule alinéa premier, que le peuple comorien doit « puiser dans l'islam, l'inspiration permanente des principes et règles qui régissent l'Union ».

En Égypte, pays où vit une communauté chrétienne importante – les Coptes –, la Constitution énonce dans son article 2 : « L'islam est la religion de l'État dont la langue officielle est l'arabe ; les principes de la loi islamique constituent la source principale de législation ». Pourtant, l'Égypte a elle aussi signé la Charte des droits de l'homme des Nations unies et la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Les discriminations, voire agressions à l'encontre des Coptes sont fréquentes et le gouvernement n'a jamais vraiment réagi de manière ferme. Mais ce ne sont pas seulement l'Égypte et les Comores qui s'appuient sur des principes islamiques. Ce constitutionnalisme islamique se retrouve en Algérie, au Maroc et dans les pays du Golfe. Pour comprendre ce phénomène, il convient de considérer l'islam dans son rapport aux autres religions. En fait, certains courants au sein de la religion musulmane ne tolèrent pas d'autres religions. Ils trouvent appui en cela sur des passages du Coran. Ainsi, dans la sourate 9, verset 29, Mohammed reçoit l'ordre suivant : « Combattez ceux qui ne croient point en Allah ni au Jour du jugement, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et son prophète prohibent, qui ne suivent pas la vraie religion, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture ». La sunna, la tradition du prophète, rapporte une parole selon laquelle Mohammed aurait dit à ses disciples : « celui qui change de religion (l'islam), tuez-le ! »¹

¹ Cette sanction n'est pas inscrite dans les codes de loi de tous les pays ayant l'islam comme religion d'État, mais elle demeure ancrée dans les mentalités. En général, l'auteur du meurtre d'un « apostat » ne sera pas poursuivi en justice.

Les Comoriens, islamisés et arabisés (les Comores font partie des États de la Ligue arabe depuis 1993), pratiquent une « tradition » islamique partagée par beaucoup de musulmans. L'État comorien a établi une constitution qui, certes, reconnaît officiellement à chaque citoyen des droits identiques. Dans les faits pourtant, les droits des personnes non musulmanes se trouvent bafoués. La discrimination est flagrante. Elle se mesure aux pressions qui s'exercent sur les individus au sein de la société. Lors du procès des quatre chrétiens dont l'histoire a été relatée au début de cet article, une foule s'était massée devant le tribunal demandant la mise à mort des « accusés ». Si des chrétiens se retrouvent devant un tribunal, c'est parce qu'ils ont été dénoncés. On voit bien là la preuve qu'il ne peut y avoir de chrétiens aux Comores que « clandestins ». Impossible de ce fait de connaître précisément le nombre de Comoriens chrétiens, ni l'importance exacte des associations chrétiennes comoriennes, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur du pays. La première conversion connue d'un Comorien au christianisme remonte à 1973, c'est-à-dire deux ans avant l'indépendance des Comores, et elle est intervenue par le biais du ministère de missionnaires sud-africains. On constate cependant que depuis le début des années 1990 des missionnaires commencent à s'intéresser aux Comores. On évoque actuellement un chiffre approximatif de 50 à 100 Comoriens chrétiens.

Chrétiens comoriens en France

Se revendiquer à la fois comorien et chrétien continue à représenter un scandale pour son pays et une honte pour sa famille. Les Comoriens, fiers de leur attachement à l'islam, trouvent inconcevable que l'un des leurs ne soit pas musulman. Même en France, pays qui exerce une forte attraction sur les Comoriens, la « honte d'être chrétien » demeure présente. Il existe à Marseille une forte communauté comorienne (estimée à 80 000 personnes) qui vit dans un profond respect des coutumes et des traditions du pays d'origine². Cet état de fait n'encourage pas ceux qui sont chrétiens à s'afficher. Bien

² Voir à ce sujet : Karima Direche-Slimani et Fabienne Le Houérou, *Les Comoriens de Marseille : d'une mémoire à l'autre*, Paris, Autrement, 2002, (Coll. Monde).

plus, il décourage ceux qui seraient tentés de se convertir. Un tel passage à l'acte est une décision lourde de conséquences puisqu'elle porte atteinte aux liens étroits qui les unissent à leurs familles et à leur pays d'origine.

Généralement calmes et serviables, les Comoriens sont aussi, si l'on met à part leur ferveur religieuse, des gens discrets. Un Comorien fera tout pour éviter ce qui peut l'exposer. D'ailleurs, jusqu'à une période récente, cette communauté passait presque « inaperçue » en France. C'est en 1995, lors de l'assassinat d'un jeune Français d'origine comorienne par des colleurs d'affiches du Front national, que les autorités françaises ont pris conscience de l'existence de cette communauté. C'est aussi à ce moment-là que des chrétiens non comoriens se sont intéressés à travailler au sein de la communauté comorienne marseillaise. Aujourd'hui encore, on ignore le nombre de Comoriens chrétiens résidant en France. Par contre un petit groupe (moins de 10 personnes) se retrouve clandestinement à Marseille. Ils forment une « Église de maison ». Leurs rencontres et leurs réunions de prière se déroulent hors de portée des regards de la communauté comorienne. Avec quelques amis chrétiens non comoriens, ils essayent tant bien que mal de vivre leur foi. Toutefois, aux dernières nouvelles, la mise en place d'une association était en projet afin de sortir de « la clandestinité ».

Pour conclure

Aux Comores, la stabilité politique est aujourd'hui revenue avec, en 2006, une transition pacifique du pouvoir. L'actuel président, M. Ahmed Abdallah Sambi, est un nouvel arrivant sur une scène politique comorienne marquée par la corruption et le clientélisme. Surnommé « l'Ayatollah » à cause de sa formation en Iran, mais aussi de pratiques vestimentaires proches de celles des mollahs – il pose à côté d'un Coran sur la photo officielle –, il a néanmoins reçu le soutien de la population et surtout celui des jeunes. Beaucoup voient en lui un espoir pour les Comores. Espérons que les Comoriens ne se soient pas trompés.

Et que le Saint-Esprit les accompagne !

A. IBRAHIM, chrétien originaire des Comores, est juriste de formation.

La vie de tous les jours et les fêtes à Sindang, Indonésie

Jean MORICEAU

L'Indonésie, ce sont 17 000 îles et 220 millions d'habitants. Au IV^e siècle, les îles furent marquées par l'hindouisme puis au VII^e siècle par le bouddhisme. L'Islam est arrivé à partir du XIV^e siècle. Le christianisme a été introduit par les marchands portugais et les navigateurs hollandais au XVI^e siècle. Elle est le premier pays musulman au monde, avec quatre-vingt-sept pour cent de sa population se rattachant à l'Islam. Dix pour cent des Indonésiens sont chrétiens dont environ la moitié catholique. Cinq religions seulement sont reconnues officiellement par l'État : islam, hindouisme, bouddhisme, catholicisme et protestantisme. Elles sont protégées par la Constitution mais aussi dans les faits, en raison d'une longue histoire de cohabitation pacifique. Les événements violents qui ont eu lieu en Indonésie sur une période récente et qui ont été traités de « combat interreligieux » ne doivent pas cacher d'autres réalités vécues dans ce pays et dont témoigne le récit qui suit.¹

Il faut d'abord que je vous décrive le village de Sindang. Sindang est situé à 30 kilomètres au sud-est de Curup chef lieu de district (ou

¹ Pour s'informer sur l'histoire politique de l'Indonésie en lien avec l'évolution des rapports interreligieux, il est possible de lire sur les archives du site Religioscope : *Chrétiens et musulmans en Indonésie : la toile de fond des tensions*, un entretien du 11 novembre 2002 avec Andrée Feuillard, chercheur au CNRS, spécialiste de l'Indonésie contemporaine, et en particulier de l'Islam traditionnel indonésien : http://www.religioscope.com/articles/2002/02_feillard.htm

département) dépendant de la province de Bengkulu. Il est construit sur les contreforts Est de la « Bukit (colline) Kaba » qui culmine à 1890 mètres et fait partie de la chaîne montagneuse (Bukit Barisan) qui s'étend d'un bout à l'autre de l'île de Sumatra. La « Bukit Kaba » est un volcan en veilleuse depuis des dizaines ou des centaines de milliers d'années. Il fume et souffle par des dizaines de bouches jaunes de soufre brûlant et au fond du cratère le magma bouillonne. Quand le vent souffle de la montagne, surtout par temps de pluie ou de brouillards, il y a une forte odeur de soufre.

L'église est à 40 mètres de la mosquée qui se trouve en contre-bas, dans le village. Quand je sors de l'église ou de la maison pour descendre à pied au village tout proche – les premières maisons sont à 20 mètres –, je rencontre beaucoup de monde : les enfants qui jouent sur la route devant les maisons, les plus grands qui vont à l'école ou en reviennent, qui vont à la mosquée pour la lecture et l'étude du Coran ou qui en sortent. Tous me saluent d'un retentissant « Selamat Pastor ! » – « Bonjour père ! » en indonésien, « Selamat Romo ! » en javanais. Je croise aussi des adultes, hommes et femmes, qui vont aux champs de maïs, piment, légumes ou à leur plantation de caféiers ou encore les hommes qui reviennent chargés de gros bambous remplis de jus de palmiers « arenga » qui va devenir sucre rouge après une cuisson de plusieurs heures. Tout le monde se salue : bonjour, bonne après-midi, comment ça va ? Quoi de neuf, etc. et tout le monde sourit. Quand je traverse en auto le village qui s'étire sur plus d'un kilomètre, ce sont les enfants que je ramène à la maison ou les femmes, souvent voilées, sortant d'une réunion de prière ou d'une coopérative de crédit, qui demandent à monter à bord de la voiture et que je transporte jusque chez elles « toutes voiles au vent ». Ainsi va la vie de tous les jours à Sindang et aussi les fêtes de famille et les jours de fête.

Jusqu'au début du XX^e siècle, les habitants du pays étaient tous des Sumatranais. Les Hollandais avaient amené de Java ouest des Soundanais² qui travaillaient dans les plantations de théiers et de caféiers. Au départ des Hollandais après 1945, ces anciens « coolies » sont restés sur place, cultivant les terres des plantations abandonnées. Après 1950 sont arrivés de nouveaux migrants. Ce fut le cas à

² Personnes originaires du pays Sunda, une région d'Indonésie qui correspond à peu près aux provinces de Banten et Java Ouest, c'est-à-dire le tiers occidental de l'île de Java.

Sindang. Le président Soekarno, père de l'Indépendance, donna à des vétérans de la lutte pour l'indépendance l'ancienne plantation de caféiers abandonnée par les anciens maîtres. C'est ainsi que naquirent les villages de Sindang : Sindang Jaya (ou Sindang Atas) qui se peupla de Javanais venus de la région de Yogyakarta (Java centre) tandis qu'à Sindang Jati s'installaient des gens de Java Est (Jati = Jawa Timur = Java Est). Au fil des années, ces deux villages essaimèrent en plusieurs hameaux où se retrouvent des Javanais du centre et de l'Est. Les deux villages de Sindang et les trois hameaux regroupent 930 familles dont 779 familles musulmanes, 132 chrétiennes et 49 bouddhistes. Dans la partie basse de Sindang Jati demeurent quelques familles Lembak, indigènes au sens de premiers occupants du sol (pribumi) qui ont profité du départ des colons hollandais pour reprendre possession de la terre de leurs ancêtres.

Au long des années, il y eut plusieurs vagues d'immigrants et un certain brassage entre les ethnies par les mariages et même des mariages mixtes entre musulmans, chrétiens et bouddhistes. Un nouveau courant, extrémiste, est né dans la communauté musulmane : le « Lembaga Dakwah Islam Indonesia ». Les membres de la L.D.I.I. ont des lieux de culte et des cimetières distincts. Ils se retrouvent pour des activités diverses, arts martiaux, etc. n'ont pas de relations avec les autres musulmans et ne visitent pas ne visitent pas d'autres voisins que les membres de leur groupe. Par contre, et paradoxalement, leurs relations avec les chrétiens ou les bouddhistes paraissent normales. Toutefois, un homme ne serra pas la main d'une femme et vice versa. Il aura fallu attendre dix ans pour qu'à Pâques les familles de ce groupe visitent les familles chrétiennes et viennent saluer les sœurs de Jeanne Delanoue³ qui, elles, ont toujours visité ces familles depuis leur arrivée ici en 1987.

Jusqu'à ces dernières années, on ne découvrait l'appartenance des gens à l'une des trois religions qu'en entrant dans les maisons et en voyant sur les murs les versets du Coran, les tableaux représentant la vie du Bouddha, les crucifix ou statues de la Vierge ou de la Sainte Famille. Depuis les années 1990, le port du voile se généralise pour les musulmanes, et même les petites filles le portent à l'école. Dans

³ Congrégation des Sœurs de Jeanne Delanoue ou Servantes des Pauvres Jeanne Delanoue (du nom de leur fondatrice) : congrégation missionnaire fondée à Saumur, France, en 1704, présente aujourd'hui en Indonésie, à Madagascar, au Mali.

les deux villages, il y a deux mosquées dont une pour les membres du L.D.I.I., une pagode, une seule église pour les deux villages ; à Kompleks Air Dingin ; une mosquée, une chapelle. En général, les mosquées reçoivent du Ministère des cultes un équipement de sonorisation. Le village de Sindang Jati n'a reçu le sien qu'en 2005. Ordinairement, dans les villes et villages, les haut-parleurs sont intentionnellement dirigés vers les églises. À Sindang, la mosquée se trouve en contrebas de l'église et il n'y a que 6 familles musulmanes aux alentours de l'église. Les hauts parleurs sont dirigés vers le bas du village. Le vendredi jour de la grande prière des musulmans, l'appel à la prière se fait vers 11 h 30, or nous avons une messe à 11 h 15. L'appel à la prière est retardé jusqu'à midi pour ne pas perturber notre célébration, délicatesse de la part des musulmans et signe de la bonne entente et de l'harmonie qui règne dans le village entre les habitants des différentes religions. Cette harmonie se manifeste dans tous les événements de la vie – mariages, naissances, décès – comme dans la vie de tous les jours. Tout le monde est invité et tout le monde aide aux préparatifs de ces fêtes : décoration, cuisine, construction d'abris en bambous ou en planches qui serviront pour la « résepsi » (réception) et de salle de banquet. C'est surtout au moment des grandes fêtes que se manifestent la solidarité, l'harmonie et la bonne entente qui est réelle même s'il y a quelquefois des tensions entre les membres de communautés différentes, surtout au sujet des mariages mixtes.

Les trois grandes fêtes, l'Idul Fitri qui marque la fin du jeûne du Ramadan pour les musulmans, la fête du Waisak pour les bouddhistes, Pâques pour les chrétiens, sont célébrées dans les lieux de culte respectifs : mosquées, pagodes, églises, mais sont fêtées par tous les habitants et pendant plusieurs jours. Toutes les familles se rendent visite. On voit les gens aller en famille de maison en maison. Souvent les enfants se regroupent par bandes et parcourent le village s'arrêtant quelques minutes dans chaque maison mangeant friandises et gâteaux qui ont été préparés le plus souvent par les gens eux-mêmes. De plus en plus on ajoute au café ou au thé des sirops ou des boissons gazeuses ; c'est vraiment la fête, avec beaucoup de convivialité et de joie dans le respect mutuel. Les festivités qui entourent la célébration de Pâques sont exceptionnelles à Sindang. En général, dans les paroisses, c'est à Noël et au Nouvel An qu'on se rend visite. Depuis toujours, ici, c'est à Pâques que cela se passe. Les visiteurs qui arrivent à ce moment là sont frappés de l'atmosphère qui règne pendant ces jours de liesse. Il en est de même pour les fêtes de l'Idul

Fitri et du Waisak⁴. Cette année, un jeune coopérant à Tanjung Pinang était parmi nous étonné et heureux de participer lui aussi. On aimerait que cette coutume se répande partout dans le pays, signe de fraternité et de paix, cette paix promise aux hommes de bonne volonté et qui vient de Dieu.

Une école chrétienne a été établie dès 1958 par le père Théodore Borst, hollandais, membre des prêtres du Sacré Cœur de Saint Quentin (Déhoniens). Ce fut longtemps la seule école du village. Elle a joué un rôle important pour l'unité du village. La majorité des enfants venaient de familles musulmanes. Ils sont aujourd'hui des membres influents de la communauté. Plusieurs parmi eux ont même été chefs de village. L'école a fermé en 1996, ne pouvant plus tenir face aux trois écoles de l'enseignement public. Depuis 1994, quatre jeunes originaires de Sindang et anciens élèves de cette école ont été ordonnés prêtres pour le diocèse de Palembang. Trois jeunes sont au grand séminaire, quatre au petit. Neuf jeunes filles sont entrées dans diverses congrégations et ont fait leur profession de foi. Nombreux sont les anciens élèves devenus directeurs d'écoles privées catholiques, professeurs, ingénieurs officiers dans l'armée, policiers, infirmiers ou infirmières. Beaucoup parmi eux reviennent dans leurs familles à Sindang pour Pâques qui est la grande fête pour les chrétiens, pour les familles et pour tout le village.

Sindang, mai 2007

Jean MORICEAU est missionnaire de la Société des Missions étrangères de Paris (MEP). Il a vécu son ministère missionnaire au Vietnam, puis a servi en Indonésie à partir de 1975.

⁴ En Indonésie, Waisak désigne le jour anniversaire du Bouddha, au mois de mai.

Annoncer et vivre l'Évangile en zone interdite Point de vue d'un catholique

Gérard DAUCOURT

D'hier à aujourd'hui

Qui dit chrétien dit missionnaire. La mission chrétienne découle d'un précepte formel du Christ. L'Église n'existe que par et pour l'annonce de l'Évangile. Mais quand et comment annoncer ? La question est permanente, toujours d'actualité parmi les chrétiens. L'affaire des vingt-trois Sud-coréens évangéliques kidnappés par les talibans au sud de Kaboul l'a reposée dans l'opinion publique ces derniers temps.¹ Nos grands journaux quotidiens ont publié des prises de position diverses et opposées sur cette affaire. Elles vont de l'admiration pour ceux qui risquent leur vie pour faire connaître le Christ, à la dure critique adressée aux responsables d'Église envoyant leurs missionnaires dans des zones à risque. L'interpellation ou la contestation visent aussi les missionnaires eux-mêmes, que le gouvernement de Séoul a tenté de dissuader de partir pour un pays comme l'Afghanistan. Il faut poser aussi cette question fondamentale : sachant que, pour les fanatiques musulmans, la renonciation à la foi en l'islam est un crime qui mérite la mort, a-t-on le droit de proposer le Christ et son message à des croyants musulmans ? Pour le chrétien, la réponse est oui, puisqu'il est appelé à proposer l'Évangile au monde entier et que chaque homme est libre de l'accepter ou non. Cette réponse cependant laisse entière la question des comportements à adopter. Elle ne dit pas

PM
42

¹ Pour de plus amples informations sur ces événements, il est possible de se référer au Bulletin édité par les Missions Étrangères de Paris (EDA) : *Églises d'Asie*, n° 468 du 01/09/2007. Rappelons que le voyage des 23 chrétiens sud-coréens était organisé par la Fondation coréenne pour l'aide dans le monde, une ONG caritative chrétienne, et ne devait durer que dix jours, du 13 au 23 juillet. Le but de la mission était d'apporter du matériel médical et fournir des services éducatifs. Le kidnapping a eu lieu le 19 juillet, lors du voyage de Kaboul à Kandahar. Pour consulter le site du Bulletin : <http://eglisie.mepasie.net/> [NDLR]

comment l'Évangile doit être annoncé dans telle ou telle situation particulière. En réalité, ces situations sont très variées. Je connais celle qui est faite aux chrétiens dans les pays du Moyen-Orient et d'Afrique du nord. Je m'informe sur ce que vivent les chrétiens au milieu de majorités islamiques en Asie et en Afrique. D'autres aspects du problème retiennent quotidiennement mon attention : notamment en France, les relations entre chrétiens et musulmans et la vie pas toujours facile des catéchumènes ou des baptisés venus de l'islam.

Dans les pays du Moyen-Orient, Iran compris, ainsi qu'au sud de l'Inde, il faut distinguer les chrétiens présents depuis les premiers siècles du christianisme de ceux qui sont passés de l'islam ou de l'hindouisme à la foi chrétienne depuis l'arrivée de missionnaires occidentaux. Les Églises, qu'il s'agisse des Églises chaldéenne, syriaque, copte et arménienne ou des Églises de l'orthodoxie byzantine, sont dans tous ces pays des minorités. Mais leur sort n'est pas le même en Syrie qu'en Irak, surtout actuellement. On estime que les Coptes sont au moins sept millions en Égypte, alors qu'en Iran, les chrétiens assyriens, chaldéens et arméniens réunis ne sont que quelques dizaines de milliers. Mis à part au Liban (mais pour combien de temps encore ?), l'attitude des gouvernements et des responsables religieux musulmans n'a guère changé au cours des siècles. Le statut légal des chrétiens est toujours celui de *dhimmi*. Ils sont tolérés pourvu qu'ils ne déploient pas d'activités d'évangélisation. Il leur est demandé de rester entre eux. Ceci n'empêche pas d'excellentes relations entre chrétiens et musulmans dans les villes et les villages, des échanges de vœux officiels entre responsables religieux ou amicaux entre voisins à l'occasion des fêtes, et parfois même des collaborations. Suivant les pays et suivant les époques, la persécution contre les chrétiens ou les groupes de chrétiens peut être directe et violente ou indirecte et rampante, régulière ou sporadique. Il reste que les droits des minorités chrétiennes sont bafoués (y compris en Turquie), qu'en bien des endroits, toutes ces minorités sont sous haute surveillance (comme en Iran), que parmi les droits de l'homme, la liberté de conscience et donc la véritable liberté religieuse sont niées à celui ou à celle qui choisit de quitter l'islam.

Au nom des droits de l'homme ou de la solidarité entre chrétiens, quand et comment faut-il dénoncer les persécutions ou les limitations mises à la vie des personnes et des communautés chrétiennes ? De bonnes âmes reprochent souvent aux chrétiens d'Occident de ne pas

PM
43

soutenir suffisamment leurs frères opprimés en certains pays. Il m'arrive de visiter des communautés où les fidèles me supplient de ne rien dire de leur sort. Ils craignent d'être repérés, d'être persécutés davantage. Une bonne connaissance de la situation et une certaine prudence sont toujours de mise. Quand faut-il risquer des contacts ? Quand et où faut-il parler publiquement en leur faveur ? Quand vaut-il mieux se taire et entretenir de très discrètes relations permettant un soutien ? En ce domaine, les responsabilités d'un politique ou d'un diplomate ou d'un évêque ou d'un chrétien laïc ne peuvent pas être les mêmes partout. Récemment, en Corée du Nord, un de mes amis a pu participer à une prière avec la toute petite communauté catholique, puis avec la communauté protestante tout aussi petite. Il n'a entendu que ces deux mots : « Merci. Revenez. » Il a compris qu'il ne fallait pas entamer une conversation.

Un reproche est parfois adressé aux anciennes Églises d'Orient. Elles ne seraient pas suffisamment missionnaires et donc contribueraient elles-mêmes à leur propre disparition. Assis dans mon fauteuil de citoyen tranquille, dans un pays qui jouit de la liberté religieuse, qui suis-je pour juger ainsi mes frères dans l'épreuve ? De même, demander aux chrétiens du Moyen-Orient de ne pas émigrer pour maintenir là-bas une présence chrétienne, c'est leur demander de porter un fardeau dont je ne connais pas le poids. Notre admiration va à ceux qui, avec foi et courage, choisissent de rester. Notre compréhension doit entourer aussi ceux qui décident de partir parce que la vie est trop dure et qu'ils ne voient plus d'avenir pour eux et leurs enfants. Comment soutenir nos frères chrétiens en pays musulman ? Au cours des siècles et actuellement, les réponses ont été et sont variées. La charité en acte n'a pas manqué et ne manque pas. La charité la plus grande ne serait-elle pas d'abord de reconnaître l'existence de ces Églises, avec leurs faiblesses mais aussi avec la richesse de leur patrimoine spirituel, en les aidant à le garder et à le mettre en valeur ? De reconnaître aussi qu'elles sont toutes des Églises de martyrs et que leur histoire s'origine dans le début du christianisme remontant directement et sans interruption jusqu'aux Apôtres ? En ce qui concerne l'Église catholique, les choses ne se sont pas passées toujours ainsi. Une aide généreuse dans le domaine éducatif et social a été apportée à ces Églises (et par elles, aux populations musulmanes), mais par des catholiques latins qui ont organisé leurs œuvres propres, ont fondé des communautés de rite latin parfois avec quelques convertis de l'islam, mais la plupart du temps avec des

chrétiens orthodoxes ou catholiques orientaux. Ces communautés se développant, Rome a érigé des évêchés latins. Ce fut le phénomène et le drame de la latinisation et de l'uniatisme, qui continuent d'avoir des conséquences douloureuses aujourd'hui, y compris pour l'œcuménisme.

Les protestants de différentes dénominations et les anglicans, au cours des derniers siècles, n'ont pas choisi d'autres méthodes que celles des catholiques latins qui les ont précédés sur ces terres d'Orient. On doit reconnaître cependant qu'en ce qui concerne l'évangélisation, ils se sont adressés plus directement à toute la population et en ont souvent payé le prix. Iranien passé de l'islam au christianisme, l'ancien évêque anglican de Téhéran a dû s'exiler suite à l'assassinat de son fils et aux menaces de mort dont il était l'objet.

Évangélisation en zone interdite : la parole et le témoignage

C'est évidemment d'abord à la Parole de Dieu que se réfèrent les chrétiens pour leur mission partout où ils vivent, y compris là où des lois civiles limitent ou interdisent officiellement cette mission. Au cours des siècles, et aujourd'hui encore, suivant les circonstances, les chrétiens d'un même pays ont eu et ont des attitudes différentes, voire divergentes. Les catholiques de Chine sont actuellement un exemple comme ceux de France l'ont été à la Révolution – en particulier les évêques et les prêtres – quand certains ont accepté la Constitution civile du clergé, alors que d'autres la refusaient. On sait aussi comment des millions de chrétiens des pays de l'Est au temps des régimes communistes, voulant rester libres dans la foi, se sont opposés à ces régimes en refusant tout ce qui aurait pu apparaître comme une compromission. Ils ont été martyrisés, alors que d'autres avaient choisi de composer avec ceux qui voulaient détruire l'Église. Ces derniers n'ont pas toujours agi seulement par peur. Parmi eux, certains avaient estimé que faire quelques concessions au régime athée permettrait d'obtenir que l'Église ne perde pas complètement sa liberté.

C'est au Christ que le chrétien doit une fidélité absolue. Pour lui, il doit être prêt à donner sa vie. Il est donc appelé à prendre des risques et à faire face à toute éventualité. Il sait qu'avec la grâce de Dieu, il peut tenir même sous la torture, même devant les menaces de mort. Depuis vingt siècles, des millions de disciples de Jésus ont tenu

et ont versé leur sang pour Lui en témoignage de la foi. Mais il ne saurait y avoir de « suicide pour Dieu » et les martyrs chrétiens ne sont pas des kamikazes. À certaines époques et sous diverses influences, il y eut des missionnaires qui portaient dans des régions réputées dangereuses pour les chrétiens en manifestant leur disponibilité et même leur désir d'y mourir martyrs. Ce désir exprimait un amour du Christ, une foi en Lui, un engagement à lui être fidèle jusqu'au bout, quoi qu'il arrive. Mais il n'est pas concevable, à mon sens, qu'un chrétien, sous prétexte d'amour pour le Christ et les hommes, se mette délibérément dans des conditions telles qu'il soit sûr que, tôt ou tard, on lui enlèvera la vie. C'est une chose de témoigner du Christ dans des situations dangereuses et d'être prêt au martyre. C'en est une autre de provoquer des personnes ou de forcer les circonstances pour se faire tuer.

À ce propos, il est intéressant de rappeler ici le comportement des premiers martyrs franciscains et de le comparer avec celui de saint François d'Assise, leur fondateur. Envoyés par saint François lui-même, cinq franciscains étaient partis pour le Maroc. Ils aspiraient au martyre. Les récits de leur voyage et de leur mission nous apprennent qu'ils provoquèrent les musulmans et insultèrent l'islam et Mahomet. Ils eurent la tête tranchée à Marrakech. De son côté, saint François voulait lui aussi annoncer l'Évangile et souhaitait tout autant mourir martyr. Il se rendit en Orient, au temps de la cinquième croisade. Profitant d'une trêve, il visita le sultan d'Égypte et de Syrie Al-Malik al Khamil à Damiette. Tous les récits de l'événement concordent pour dire que ce fut une rencontre courtoise, amicale. Le sultan ne se convertit pas, mais écouta avec respect et admiration le Poverello d'Assise. Il fut frappé par ses attitudes et sa pauvreté. Le frère Gwénolé Jussset, spécialiste du dialogue islamo-chrétien, qui a beaucoup étudié ces événements² a pu écrire : « Damiette, c'est la rencontre sans martyre. Marrakech, c'est le martyre sans rencontre. Damiette, c'est la rencontre sur l'autre rive. Marrakech, c'est l'affrontement de deux ghettos ». Pendant des siècles, dans l'Église catholique, on exalta davantage le martyre des franciscains au Maroc que la démarche courageuse et respectueuse de leur fondateur à Damiette.

² Cf. Gwénolé Jussset, *Saint François et le Sultan*, Paris, Albin Michel 2006, coll. Spiritualités vivantes.

Trois ans après cette expérience, François d'Assise donnera des directives à ses frères qui s'en vont « chez les Sarrasins et autres infidèles », comme on disait alors. Il écrit dans sa Règle : « Les frères qui s'en vont [chez les Sarrasins et autres infidèles] peuvent vivre spirituellement parmi eux de deux manières. Une manière est de ne faire ni dispute, ni querelle, mais d'être soumis à toute créature humaine à cause de Dieu et de confesser qu'ils sont chrétiens. L'autre manière est, lorsqu'ils voient que cela plaît au Seigneur, d'annoncer la Parole de Dieu, pour que les infidèles croient en Dieu Tout-Puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, Créateur de toute chose, au Fils Rédempteur et Sauveur, et pour qu'ils soient baptisés et deviennent chrétiens... »³ La première manière d'envisager le rôle spirituel des missionnaires est, pour l'époque, surprenante et sans doute unique. On pourrait dire que, la plupart du temps, c'est ce qui est vécu par les communautés de chrétiens au Moyen-Orient (en particulier celles qui étaient présentes avant l'arrivée de l'islam), en Afrique du Nord et dans d'autres pays, et même en certaines situations, en Europe. La deuxième manière d'évangéliser indiquée par saint François est celle de l'évangélisation plus explicite, plus directe, plus officielle. À certaines époques et en certains lieux, on sait qu'elle fut dénaturée et qu'on pratiqua des conversions forcées. Aujourd'hui, cette méthode pose parfois question par l'utilisation des « avantages en nature » qu'offrent des prédicateurs à ceux qui les rejoignent ou parce qu'elle fait du tort aux chrétiens du pays, en semant une confusion qui suscite des réactions de la part de la population ou des gouvernements. L'action de groupes évangéliques en Irak, venus à la faveur de l'invasion américaine, blesse les chrétiens irakiens et en fait des ennemis de la nation, puisqu'ils se réclament du même message religieux que l'envahisseur.

Il faut bien constater que des divergences profondes existent parmi les chrétiens à propos de l'évangélisation. Dans une même situation de « zone interdite », certains estiment que le meilleur et le plus juste est d'être présent, de partager la vie du peuple et d'être à son service. D'autres estiment qu'il faut parler ouvertement, se montrer publiquement et donc prendre tous les risques.

Certes, toutes les Églises confessent que le Christ est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes et qu'il n'y a pas de salut en

³ La Règle de saint François est consultable sur le site franciscain suivant : <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/regle.html>

dehors de Lui. Mais à regarder leur enseignement ou leurs directives missionnaires officielles, on découvre d'importantes nuances qui conduisent à des pratiques diverses, voire opposées. Relevons par exemple cette affirmation de l'Église catholique dans sa *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps* (Concile Vatican II) : « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal. »⁴ Le Manifeste de Manille publié par des représentants des différents courants évangéliques dit par contre : « Rien ne nous permet d'affirmer que le Salut peut se trouver en dehors du Christ et sans une reconnaissance explicite, par la foi, de son œuvre ».⁵

En pratique, l'Église catholique invite ses fidèles à tenir en même temps l'annonce et le dialogue en s'adaptant aux circonstances et en précisant que le dialogue fait partie de l'annonce. Ainsi, dans sa *Déclaration sur les religions non chrétiennes* (Concile Vatican II), elle affirme : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6) dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toute chose. Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux ».⁶ Trois importants

⁴ *Gaudium et spes*, chapitre 22, §5. Consultable sur le site du Vatican :

www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

⁵ *Manifeste de Manille*, chapitre 2, §3. Consultable sur le site de l'Alliance évangélique : www.alliance-evangelique.org/index13.html

⁶ *Nostra Aetate*, chapitre 2, §5. Consultable sur www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html.

documents ont précisé par la suite cette position : une exhortation apostolique de Paul VI sur l'évangélisation (1975) ; une encyclique de Jean-Paul II sur la mission (1990) ; et *Dialogue et annonce* publié conjointement par le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples (1991). De nombreux théologiens catholiques, à partir de cet enseignement de leur Église et des expériences actuelles de sa mission, ont développé une « théologie des religions non chrétiennes ». Certains ont vu leurs travaux contestés, voire condamnés par les autorités catholiques. Un vaste chantier continue d'être ouvert et, on le sait, pas seulement parmi les théologiens catholiques.

Et en France

Je ne peux terminer cette trop brève réflexion sans au moins mentionner ces situations qui existent dans nos pays européens et qui ressemblent à des situations en « zones interdites ». Parmi les adultes qui en France se convertissent au christianisme, certains viennent de l'incroyance, et d'autres d'une autre religion. Ceux qui viennent de l'islam doivent être très discrets et se cacher. Beaucoup sont l'objet de représailles de la part de leur famille ou de leur milieu. Je connais plusieurs cas précis dans le diocèse dont j'ai la charge.

Par ailleurs, nous savons que même en France, la liberté religieuse n'est pas toujours complètement respectée. C'est ainsi que des communautés évangéliques ont été limitées dans l'exercice de leur culte et parfois assimilées publiquement à des sectes. De façon plus diffuse dans la société, sous prétexte de « laïcité à la française », toute pratique religieuse est considérée comme une affaire privée. Le témoignage de l'Évangile est parfois limité ou contesté, voire même empêché dans des milieux professionnels ou éducatifs ou dans de grands médias. Il arrive aussi que certains chrétiens, en particulier nouveaux convertis, pratiquent un prosélytisme de mauvais aloi, ce qui provoque le rejet, surtout si ces mêmes chrétiens ne vivent pas l'Évangile et se contentent d'en parler. Il est à mon avis plus évangélique, plus missionnaire, plus urgent de vivre la fraternité sans frontière et de combattre l'injustice dans un milieu de travail que d'y distribuer des bibles. Le chrétien qui vit cette priorité sera au moins respecté quand il proposera la Parole de Dieu. Le début de toute évangélisation ne serait-il pas d'abord le partage de vie, la solidarité, le témoignage dans l'amour universel ? Pour moi, il n'est pas sans signification que Jésus n'ait commencé sa prédication publique

qu'après trente ans de vie à Nazareth. Il a été *Verbe fait chair parmi nous* depuis l'Incarnation, et non pas seulement à partir de l'annonce du Royaume. Le « temps de Nazareth » peut être long pour une Église ou un chrétien qui veut témoigner. Je crois que certains chrétiens reçoivent la vocation de participer à la mission d'évangélisation de l'Église en vivant seulement et pendant toute une vie le « temps de Nazareth ». Je pense ici à Charles de Foucauld et à ses disciples présents aujourd'hui dans tant de « zones à risques », sur les cinq continents, à Madeleine Delbrêl et à ses équipes à Ivry et ailleurs, au temps du marxisme militant, et à tant d'autres chrétiens de toutes les Églises. Je pense à toutes les Églises que des régimes divers forcent à n'être qu'une présence silencieuse, mais priante et fraternelle. Eux aussi évangélistent !

Gérard DAUCOURT est évêque du diocèse de Nanterre, en Région parisienne.

Conversions en Arunachal Pradesh, Inde

Camille CORNU
Antoine de MONJOUR

Contexte historique et géographique

La région d'Arunachal Pradesh se situe aux confins nord-est de l'Inde, au-delà du Bangladesh, entre le Tibet, le Bouthan, la Chine et la Birmanie, le long du fleuve Brahmaputra. C'est une région habitée par des ethnies essentiellement animistes, isolées du reste de l'Inde, une région protégée de toute intrusion étrangère tant par sa géographie, assez hostile, qu'au plan administratif. Depuis l'époque de la présence anglaise, cette région était interdite aux missionnaires quels qu'ils soient, sauf à quelques individus désireux de la traverser pour rejoindre le Tibet. À l'indépendance de l'Inde, cette « protection » qui se voulait culturelle et religieuse fut renforcée : tout accès à cette région s'est vu soumis à une autorisation spéciale. En 1970, le gouvernement fédéral a confirmé l'interdiction de la présence de missionnaires chrétiens et hindous au sein des minorités ethniques de l'État. La mesure visait, d'après lui, à protéger les croyances et les pratiques religieuses des peuples indigènes. Néanmoins, on ne peut nier que certaines mesures prises par le gouvernement ont favorisé la pénétration de l'hindouisme, en particulier de la Mission Ramakrishna et d'autres groupes. En 1978, l'État a en outre adopté une loi très controversée sur la liberté de religion contenant des sanctions pénales contre les responsables de conversions forcées. On comprend que jusqu'à cette date, il n'y ait eu aucun chrétien dans cette région. Les autorités locales n'avaient toutefois pas prévu qu'avec le développement des moyens de communication, des personnes originaires d'Arunachal Pradesh iraient un jour faire des études supérieures dans une autre région de l'Inde. Ces personnes pourraient se trouver en contact avec des chrétiens et s'intéresser à l'Évangile. Or c'est exactement ce qui s'est passé avec Wanglat Lowangcha, chef coutumier d'une ethnie de l'Arunachal Pradesh. Non seulement il s'est intéressé à l'Évangile grâce à celle qui est devenue sa femme

(baptisée dans une Église protestante), mais une fois revenu chez lui, il a voulu poursuivre ce chemin à la suite de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'il a pris contact avec l'Église catholique.

L'histoire des missions catholiques

En février 1854, le Père Nicolas Krick, de la Société des Missions Étrangères de Paris (MEP), entreprit, en compagnie d'un jeune confrère, le Père Augustin Bourry, un voyage pour tenter d'implanter une mission au Tibet. De ce voyage, ils ne revinrent jamais. D'après Mgr P. K. George, nouvel évêque du diocèse de Miao en Arunachal Pradesh, ils auraient été massacrés le 2 août de cette même année. D'autres missionnaires étrangers pénétrèrent ensuite en Assam (maintenant Asom) mais négligèrent l'Arunachal, pays de forêts sauvages et de coupeurs de têtes ! Il fallut attendre que le Père Thomas Menamparampil, alors directeur d'un collège des Salésiens à Shillong dans l'État voisin de Meghalaya, s'intéresse à ce pays perdu grâce à un certain Wanglat Lowangcha, et ravive par la même occasion la mémoire de ces deux missionnaires. Les Pères Krick et Bourry n'auraient-ils donc pas totalement échoué dans leur mission ?

1978, un tournant pour l'Église catholique

En août 1978, à la suite de diverses péripéties, le Père Menamparampil a été amené à baptiser la famille de Wanglat Lowangcha. La conversion de ce dernier a attiré dans son sillage toute une série d'autres conversions. Les nouveaux venus à la foi ont reçu le baptême en 1979, précisément un 2 août – date présumée du martyrs des deux missionnaires – à Boduria, le village de Wanglat.

Cette série de baptêmes a déclenché une farouche opposition au christianisme. La loi interdisant la conversion, il s'en est suivi des persécutions dignes des débuts de l'Église et relatées en partie – car il ne parle que de ceux qui sont décédés – par Mgr P. K. George dans une touchante hagiographie : « His Stars in the East » (Ses étoiles à l'Est). Difficile en effet de comprendre comment de jeunes gens ont alors eu le courage d'implanter eux-mêmes le catholicisme dans cette région en dépit des persécutions subies, persécutions que le monde entier ignore tranquillement, et en l'absence de prêtres, toujours interdits de séjour. On ne peut également ignorer le lavage de cerveau auxquels ces jeunes gens avaient été soumis : « Le catholicisme est une religion étrangère. Ceux qui étudient dans des écoles chrétiennes

n'obtiendront pas un emploi du gouvernement ». En fait, l'expérience a prouvé très exactement l'inverse. Malgré tous ces obstacles (ou à cause d'eux ?), en moins de 30 ans, le nombre des catholiques est passé de zéro en juillet 1978 à plus de 161 000 aujourd'hui. L'Église catholique y est de mieux en mieux implantée et deux diocèses y ont été créés en décembre 2005. L'un d'eux est confié à celui qui fut, avec Mgr Menamparampil, la cheville ouvrière de cette entreprise, le Père George Palliparampil, plus connu sous le nom de P. K. George. (Pi Kay George). Son diocèse couvre la vallée du Lohit ou les Pères Krick et Bourry sont nécessairement passés avant de trouver la mort au Tibet.

Pour les deux évêques, Menamparampil et Palliparampil, le sacrifice des deux martyrs n'est pas étranger au nombre important de conversions qu'a connu l'Arunachal en si peu d'années, malgré oppositions et persécutions. « Leur sueur et leurs larmes ont aidé l'Église à s'enraciner en Arunachal Pradesh » Plusieurs prêtres nous ont répété la même chose. À cause des liens des Missions étrangères de Paris (MEP) avec ces martyrs, j'ai eu l'occasion de participer en décembre 2005 à l'ordination épiscopale de Mgr P. K. George à Miao. À l'aéroport de Dibrugarh, je suis parti directement pour Miao en compagnie de M. Wanglat Lowangcha lui-même, premier baptisé de l'Arunachal, et de l'une de ses filles, étudiante en médecine. M. Lowangcha est devenu un responsable politique. Quoique chrétien, il a exercé diverses fonctions au niveau du gouvernement local. Il a toutefois reçu des menaces de mort et trois gardes du corps l'accompagnent mitraillette au poing partout où il se rend ! »

Les évolutions récentes en matière de liberté religieuse

Ainsi, le christianisme, autrefois interdit dans l'Arunachal Pradesh, est maintenant librement pratiqué par environ 30 % du million d'habitants qui vivent dans cet État montagneux du Nord-Est de l'Inde. Le changement manifeste est particulièrement manifeste au moment des fêtes de Noël. On a pu voir par exemple plus de 6000 personnes participer à des récitals œcuméniques de cantiques de Noël dans la capitale de l'État, Itanagar. Pour cette importante fête, les églises de la ville ainsi que celles des petites villes environnantes comme Papu Nallah, Chimpu et Baderdewa sont décorées avec des bandes de

papier de couleurs et des étoiles de Noël juchées au sommet des clochers des églises.

Des jeunes gens ayant accompli leur formation dans des écoles catholiques des États voisins ont contribué à la diffusion du christianisme. Selon les missionnaires, la population indigène s'accorde pour trouver le christianisme plus proche de leur religion et de leur système de pensée traditionnels. Les missionnaires, qui se sont instruits des coutumes locales, ont appris à parler la langue indigène et répandent lentement le christianisme, n'ont jamais cherché la confrontation agressive avec les modes de pensée traditionnels. C'est ainsi qu'il existe aujourd'hui des chrétiens chez les Adis, chez les Apatanis, chez les Nyishis, les trois grandes ethnies de l'État. Les missionnaires estiment qu'au moins un tiers de la population adhère au christianisme. Environ 55 % sont catholiques. Les autres appartiennent principalement aux Églises baptistes, revivalistes et pentecôtistes. Plus de 67 religieuses et de 61 prêtres sont au service de la communauté catholique. Les autorités de l'État ne s'opposent pratiquement plus à l'entrée dans l'Arunachal Pradesh de chrétiens militants ou de pasteurs venant d'autres États de l'Inde.

Sources : *Églises d'Asie et Revue des Missions Étrangères de Paris*
La partie relative à l'histoire des missions catholiques est du P. Camille CORNU, des Missions étrangères de Paris (MEP), à partir du récit de sa visite sur place en décembre 2005. Le père Antoine de MONJOUR, également des MEP, a apporté sa collaboration.

Église et culture : comment penser l'inculturation de l'Évangile en situation de minorité ?

Donald COBB

Si l'on considère la culture comme « l'ensemble des structures sociales et des manifestations artistiques, religieuses et intellectuelles qui définissent un groupe ou une société », la question de l'inculturation de l'Évangile devient particulièrement pertinente dans un contexte fermé ou hostile au message chrétien. Cette question se pose aujourd'hui notamment dans le monde musulman où le message chrétien rencontre un intérêt croissant mais, souvent aussi, une forte hostilité. Ce contexte d'accueil et d'opposition explique la réflexion, engagée depuis quelques années, sur l'islam et les différentes formes que la foi chrétienne peut y prendre : doit-on, par exemple, exiger que les nouveaux convertis soient baptisés – point particulièrement sensible dans la mesure où le baptême implique une rupture d'avec la religion ambiante – ou peut-on, dans ce contexte particulier, en faire abstraction ? Est-il envisageable, à l'image du judéo-christianisme du I^{er} siècle, de proposer aux chrétiens d'origine musulmane de vivre leur foi moins comme une nouvelle religion que comme une forme accomplie de l'islam ?¹ À l'opposé, religion et culture étant, dans le monde musulman, intimement liés, le nouveau converti est parfois tenté de rejeter en bloc la société dont il est lui-même issu. Est-ce légitime ? Faudrait-il, au contraire, privilégier les « ponts » rapprochant foi chrétienne et culture islamique ?

On peut résumer ainsi l'ensemble de ces questions : dans la situation de minorité et d'hostilité où vivent nombre de chrétiens

¹ Cf. par exemple, P. Parshall, *New Paths in Muslim Evangelism* (Grand Rapids, Baker, 1980). On trouvera une approche historique des questions de contextualisation et d'inculturation in D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires* (Lomé ; Paris ; Genève, Haho : Karthala : Labor et Fides, 1995), pp. 565 ss et pp. 599 ss.

d'origine musulmane, comment ceux-ci peuvent-ils envisager de se positionner à l'égard de leur culture, celle dans laquelle ils vivent ? Quelle expression donner à leur foi ? Ces interrogations appellent des réponses précises, mais il est tout aussi important de savoir *quelles bases théologiques* informent cette démarche. Sans prétendre traiter exhaustivement du sujet, j'aimerais dans le présent article évoquer quatre pistes de réflexion avec, chaque fois que cela est possible, des prolongements concrets².

L'Église du Nouveau Testament, entre rejet et accueil

Le courant évangélique reconnaît à l'Écriture une autorité unique dans cette question de la relation entre foi et culture. Dire, comme le font les Églises évangéliques, que l'Écriture a vocation à être pour le chrétien la norme de sa foi et de son action implique que celui-ci doit tendre de toutes ses forces à y conformer sa pensée, ses paroles et ses actes. Cependant, cette affirmation, pour importante qu'elle soit, ne résout pas tout. En effet, le meilleur exemple de ce à quoi pourrait ressembler la rencontre entre Évangile et société, à savoir l'Église primitive – mouvement missionnaire s'il en fut et terreau où l'Écriture chrétienne a pris naissance – se caractérisait, sur ce point précis, par une étonnante diversité.

Il suffit, pour s'en convaincre, de regarder une question centrale pour l'Église du I^{er} siècle, le rapport entre la foi chrétienne et le judaïsme. Les premiers chrétiens ne pensaient pas être autre chose que des Juifs, à ceci près qu'ils avaient reconnu en Jésus le Messie. La première communauté inscrivait sa foi dans le cadre de la piété juive et du culte au temple de Jérusalem (Ac 2,46 ; 3,1). L'expérience initiale de la foi chrétienne n'a donc pas été celle d'une rupture d'avec la culture, mais l'intégration et l'acceptation de celle-ci. Et pourtant ! L'évangile de Jean et le livre de l'Apocalypse, rédigés sans doute vers la fin du I^{er} siècle, témoignent d'une tout autre ambiance. Le message

² Peut-être est-il opportun de dire un mot au sujet de mon expérience personnelle. Bien que n'étant pas spécialiste des questions missiologiques, j'ai le privilège d'avoir exercé un ministère sur trois continents, dans des pays très différents sur le plan culturel (dont plusieurs années dans le monde musulman). Les questions abordées dans cet article découlent en grande partie de ces expériences.

du quatrième évangile en particulier se précise à partir d'une polémique avec les « Juifs » de l'époque et de leur refus de reconnaître Jésus-Christ comme « Fils de Dieu »³. Nous aurions tort d'y voir un sentiment « antijuif », analogue à l'antisémitisme qui se développera dans l'Église au cours des siècles suivants. Mais il est clair que, dans ces écrits au moins, les rapports avec le judaïsme se définissent bien en termes d'opposition, voire de rupture.

Cet exemple souligne bien qu'au sein du Nouveau Testament se trouvent déjà deux tendances apparemment contradictoires : d'une part, un accueil et une évaluation positive de la culture ambiante ; d'autre part, la conscience d'un inévitable conflit avec la culture, ou en tout cas d'une nécessaire distanciation à l'égard de celle-ci. Paul lui-même illustre à merveille cette dualité, non seulement par rapport au judaïsme, mais encore vis-à-vis de la culture grecque : celui qui affirme que le siècle présent, dominé par les grands de ce monde, est « mauvais » (Ga 1,4) et que « la figure de ce monde passe » (1 Co 7,31), émaille pourtant ses écrits de citations de poètes païens (1 Co 15,33 ; cf. Ac 17,18 ; Tt 1,12) et n'hésite pas à recourir à des procédés empruntés à la rhétorique hellénistique pour mieux convaincre ses lecteurs du bien-fondé de ses propos !⁴

L'Évangile, une parole qui transcende la culture... et s'incarne en elle

La pratique de l'Église primitive fait donc apparaître que la question du rapport entre Église et culture ne peut être résolue en termes manichéens. Il en est ainsi parce que l'Évangile, qui met en avant une autre allégeance que celle du pays et une autre solidarité que celle qui existe entre concitoyens, se concrétise néanmoins toujours au sein d'une culture précise. L'Évangile pénètre dans la vie d'êtres humains dont la personnalité est d'abord marquée par l'époque et la société où

³ Le terme « juif » se trouve 71 fois dans l'évangile de Jean, presque toujours en mauvaise part. Comparer cela à 17 fois dans les trois évangiles synoptiques réunis. Cf. aussi Jn 20,31. Dans l'Apocalypse, on peut penser notamment à Ap 2,9 et 3,9.

⁴ Cf. à ce sujet le livre éclairant de M. Rastoin, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6-4,7* (Rome, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2003).

ils vivent et, dans cette situation particulière, il donne à leur existence une orientation nouvelle.⁵

On peut faire un pas de plus en avançant que l'Évangile ne vise pas l'abolition du monde « naturel », du monde en tant que création, d'où viennent justement les richesses culturelles, les réflexes artistiques et créatifs de l'être humain. Il cherche, au contraire, à faire renaître en l'homme l'intégrité originelle qu'il avait en tant qu'image – reflet – du Dieu créateur, afin que sa créativité et sa capacité relationnelle renvoient réellement à celui qui l'a fait. Ou pour le dire autrement, afin que sa culture – l'expression de sa personnalité et de sa vie communautaire – indique de nouveau clairement son origine et sa finalité en Dieu. De la sorte, l'Évangile est juge de notre activité, de nos relations et de nos créations. Il transcende nos cultures, se tient au-dessus d'elles, les questionne et, au besoin, en rejette certaines expressions. Cependant, son but n'est pas de balayer la richesse que constitue l'homme en tant que créature mais, en prenant forme concrètement au cœur de son existence, de la lui rendre. Le même Évangile qui oppose un refus radical à tout autre fondement que Dieu nous invite aussi, paradoxalement, à vivre pleinement les richesses de notre humanité, à partir de ce qui nous est redonné en Christ.

Cette ambivalence du message chrétien explique pourquoi l'Église est sans cesse comme en équilibre incertain, à cheval entre refus et accueil de la culture ambiante. Ainsi, pour le croyant d'origine musulmane, il ne peut être question d'une rupture totale d'avec sa culture : une telle rupture n'est ni possible ni souhaitable. Un rejet absolu à ce niveau ne ferait qu'exprimer, finalement, le désir d'être

⁵ Comme le dit L. Newbigin, « [...] il n'existe pas d'Évangile à l'état pur, si l'on entend par là quelque chose qui ne s'incarnerait pas dans une culture. [...] L'Évangile est toujours le témoignage d'une communauté qui, si elle est fidèle, cherche à en exprimer la réalité par un certain style de vie, une certaine façon de comprendre les biens matériels, de respecter la loi, de se positionner par rapport à la production et la consommation, et ainsi de suite. Toute interprétation de l'Évangile se concrétise dans une forme culturelle donnée. [...] Quelque chose qui ne serait susceptible de s'exprimer dans aucun langage humain, ne s'incarnerait dans aucun style de vie et ne prendrait racine dans aucune époque ou lieu, ne pourrait avoir d'impact sur les affaires humaines » ; *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, Mic. ; Genève : Eerdmans : WCC Publications, 1999^e), p. 144 et suivantes.

quelqu'un d'autre.⁶ De fait, pour le croyant individuel comme pour la communauté chrétienne, des passerelles avec la culture existent et gagneraient à être développées. Il en va de même du témoignage de l'Église.

Risquons un exemple pratique. Dans le cadre de mon ministère au Proche-Orient, une réflexion a été menée en profondeur par les responsables d'Église avec lesquels je travaillais, eux-mêmes convertis de l'islam : à quoi doit ressembler l'Église dans le monde musulman, quel langage utiliser, quel style de culte favoriser ? Cette réflexion a conduit ces Églises à un certain nombre d'« innovations » par rapport aux autres jeunes communautés chrétiennes. J'en citerai quelques-unes : la mise en avant de la transcendance du Dieu biblique, proche sans être un « copain », ce qui, davantage qu'une approche très informelle, interpelle des musulmans dont l'esprit a été forgé par la grandeur d'Allah ; un accent placé sur la volonté de Dieu comme étant « la loi parfaite, la loi de la liberté » (Jc 1,25), ce qui résonne favorablement chez des musulmans élevés avec la notion de la *sharia* ; pour ce qui est de la forme du culte, un style musical reflétant celui du pays plutôt que des chants traduits de l'anglais ou de toute autre langue ; le développement d'un langage théologique emprunté de l'islam (par exemple l'utilisation du nom divin d'« Allah ») mais redéfini en rapport avec un contenu chrétien, etc. Certes, une telle démarche comporte toujours des risques – les missiologues relèvent bien la proximité entre inculturation et syncrétisme –, mais les résultats ont permis, à plus d'une reprise, d'établir des points communs, un intérêt réel et un dialogue fécond avec des personnes de culture musulmane.

S'insérer dans la trajectoire de l'Écriture

Un autre élément important est l'enracinement dans l'Écriture. Écartons tout de suite un potentiel malentendu : il s'agit là de toute autre chose que d'assortir simplement tel verset biblique à telle pratique culturelle ! La démarche consiste plutôt à saisir, toujours plus profondément, le mouvement d'ensemble de l'Écriture, la trajectoire

⁶ J. Christiansen souligne à juste titre que les nouveaux convertis qui agissent ainsi sont, souvent, des personnes déjà marginales dans leur société. Le christianisme, dans cette situation, fonctionne fréquemment comme justification psychologique d'une socialisation déficiente et une sorte de revanche personnelle vis-à-vis du milieu d'origine ; *Mission to Islam and Beyond, A Practical Theology of Islam* (Blackwood [Australie], New Creation Publications, 2001^e), pp. 88 ss.

qui va d'Abraham à Moïse, d'Israël à Jésus, de l'Église de Jérusalem à l'universalisation du corps du Christ. Le mot trajectoire me paraît fondamental; l'Église d'aujourd'hui est le fruit d'un processus, de ce que l'on appelle parfois « l'histoire du salut ». L'essentiel n'est pas de reproduire les formes culturelles du Nouveau Testament ou les pratiques culturelles de l'Ancien, mais qu'il y ait, par delà les différences d'expression, une unité organique qui fasse que les branches se sachent solidaires de la racine et que la même « sève » passe de l'une aux autres.

Le missiologue Lesslie Newbigin relève à ce titre l'importance d'« habiter » le texte biblique afin, non simplement de comprendre l'Écriture pour elle-même, mais plus encore de discerner, à partir de l'histoire que nous fournit le texte, la place de l'Église et du chrétien dans le monde d'aujourd'hui. Ce n'est qu'en « habitant » ainsi la Parole et l'histoire qu'elle raconte, en nous l'appropriant et en l'intériorisant, que nous pourrions l'appliquer fidèlement à nos situations actuelles.⁷

Cette perspective permet-elle de préciser le rapport du croyant avec l'islam dans ses dimensions proprement religieuses et culturelles ? Il y a là, on le sait, un sujet aussi vaste que délicat. Dans la réflexion missiologique actuelle, un large éventail de positionnements est proposé aux nouveaux convertis. Une position située à l'un des extrêmes correspond à une sorte d'« islam messianique », où le croyant ne prend pas le nom de « chrétien » mais continue à se considérer comme un « soumis » (*muslim*) et se réfère aussi bien au Coran qu'à la Bible pour expliquer aux autres son islam « accompli ». ⁸ Dans la forme la plus radicale de ce positionnement par rapport à la culture d'origine, le croyant ne quitte pas la communauté musulmane pour se rattacher à l'Église mais vit sa foi dans le cadre de la mosquée.

Comment une fidélité à la trajectoire indiquée par l'Écriture peut-elle éclairer cette problématique ? Une donnée non négligeable se trouve, me semble-t-il, dans la notion de « peuple de Dieu », un peuple rassemblé autour du Seigneur et, par conséquent, séparé des religions environnantes. Ce thème, omniprésent dans les Écritures juives,

PM
60

⁷ *The Gospel in a Pluralist Society*, pp. 99 s.

⁸ Cf., par exemple, « Messianic Muslim Followers of Isa. A Closer look at C5 Believers and Congregations », *IJFM* 17/1 (2000), pp. 54-59 et « Biblical Muslims », *IJFM* 24/2 (2007), pp. 65-74.

trouve son prolongement dans le Nouveau Testament, dans l'Église. L'idée d'un Israélite vivant sa foi seul au milieu des nations ou d'un chrétien attaché au Christ, tout en maintenant les pratiques religieuses du paganisme, aurait été aux yeux des auteurs bibliques inconcevable. Certes, la compréhension de l'Église comme communauté de celles et ceux qui ont été placés dans la sphère de souveraineté du Christ (ce que « visualise » le baptême, d'ailleurs) ne doit pas faire basculer dans un quelconque sectarisme. Mais la notion même de l'Église rend problématique l'idée d'une adhésion au Christ vécue, de façon pérenne, « à l'intérieur de la mosquée ». Certes, en situation de forte hostilité, la démarcation d'avec l'islam n'est pas sans susciter de douloureux dilemmes. Cependant, mettre en sourdine un élément traversant l'ensemble de l'Écriture et déterminant la forme même que la relation à Dieu y prend n'est pas moins problématique. On peut se demander, par ailleurs, si la réalité d'une communauté chrétienne ne constitue pas, malgré les difficultés, un facteur nécessaire à la permanence de la foi chrétienne dans un endroit donné.

L'importance d'un regard venu d'ailleurs

Le rapport entre l'Évangile et l'expérience humaine avec ses richesses, comme aussi la trajectoire qu'établit l'Écriture, sont importants. Un autre élément, souvent négligé dans la question de l'inculturation, est la perspective des chrétiens d'autres cultures. Les différences culturelles engendrent inévitablement des tensions, et c'est avant tout dans ce contexte que les missiologues en parlent. Mais un regard venu d'ailleurs peut aussi déceler des pratiques ou attitudes qui vont de soi dans une culture donnée et qui se retrouvent dans l'Église, tout en constituant de véritables entraves à l'Évangile. Certes, bon nombre de missionnaires du passé partaient du présupposé qu'ils savaient, eux, ce à quoi l'Évangile devait ressembler dans la culture réceptrice... qu'ils connaissaient souvent fort mal ! Nous n'en sommes heureusement plus là aujourd'hui. Il n'empêche ! Les mécompréhensions sur la façon de vivre l'Évangile dans notre propre pays viennent fréquemment d'un manque de recul suffisant; le regard d'un autre, mettant le doigt sur nos ceillères culturelles, fait partie intégrante de la tâche missionnaire.

La question du jeûne fournit peut-être une bonne illustration de cela. Dans le monde musulman où la pratique du ramadan est un devoir religieux, des chrétiens d'origine musulmane font parfois preuve à nos yeux d'un attachement surprenant à l'égard de textes

PM
61

bibliques préconisant le jeûne. Ils témoignent aussi – et c'est logique étant donné les connotations qui s'y attachent dans la tradition musulmane – d'une conception quasi-« méritoire » de cette pratique. Est-il justifié de dire que la réflexion qui a cours depuis plusieurs centaines d'années au sein de la tradition protestante relativement à la notion de mérite (notion très présente dans le catholicisme) permet de mettre ici en évidence une tentation moins immédiatement perceptible dans le monde musulman ? L'observation a été faite, en tout cas, à plus d'une reprise. Un regard extérieur peut permettre de comprendre que si le jeûne reste valable, il s'inscrit néanmoins dans une perspective particulière, qui n'est pas celle d'un devoir permettant de s'assurer la faveur de Dieu, mais d'une démarche ouvrant à une plus grande disponibilité pour l'Évangile.

En même temps, ce type d'apport critique, pour être valable et recevable, doit être réciproque ! Si, en raison de nos perspectives spécifiques, nous avons des choses à dire que des non occidentaux ne percevraient pas d'eux-mêmes, ceux-ci ont autant de choses à nous apprendre sur nous-mêmes et nos propres cécités ! En poursuivant l'exemple, nous pourrions ajouter que la notion même d'un jeûne chrétien, si elle paraît contestable à beaucoup de protestants occidentaux (lorsqu'ils y pensent encore !), a pourtant bien un appui biblique et peut aussi revêtir un réel intérêt. La confrontation des idées va dans les deux sens !

Il ne serait sans doute pas exagéré de dire que l'épanouissement de l'Église en tant que « corps du Christ », est intimement lié à la diversité même – diversité culturelle entre autres – de ses membres. En limitant notre connaissance à une seule partie de ce corps, nous nous appauvrissons et nous appauvrissons les autres. Dire cela, ce n'est pas verser dans un impérialisme culturel mais reconnaître que l'Esprit agit dans l'ensemble de l'Église pour édifier ses différentes parties au travers de la richesse que lui-même suscite (1 Co 12,14-26).⁹

L'exigence de l'inculturation, au-delà des défis qu'elle nous pose, ne renferme-t-elle pas une promesse implicite ? Car elle repose sur la

⁹ C'est ce que D. Bosch appelle l'*interculturalité* : « Nous sommes amenés à comprendre que toutes les théologies, y compris celles de l'Occident, ont besoin les unes des autres ; elles s'influencent, se mettent en question, s'enrichissent et se vivifient mutuellement [...] » ; *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 610 s.

conviction que « l'Évangile éternel » est réellement pour « toute tribu, toute langue, tout peuple et toute nation » (Ap 14,6 ; 5,9).

Donald COBB enseigne, depuis 2004, le Nouveau Testament et la théologie pratique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence (France). Il a exercé un ministère pastoral et de formation théologique en France, en Suisse, aux États-Unis et dans le monde musulman.

Une approche anthropologique de la conversion en contexte de persécution

Ou quand le prix à payer semble tellement élevé...

Bernard COVAULT

« Des jeunes qui se retrouvent pour des études bibliques clandestines malgré le risque de recevoir un châtement inhumain... Des chrétiens qui osent évangéliser, même s'ils savent que certains de leurs amis ont été en proie à une opposition violente, dans les mêmes circonstances... Des croyants qui aiment et pardonnent à leurs ennemis, bien qu'ils aient perdu maisons et emplois... Des pasteurs qui paient le prix suprême pour leur service... »

« De tels faits nous rappellent la réalité de la persécution et aussi que l'Église persécutée a besoin de nous, de notre prière, de notre soutien. Pourtant ce qu'elle vit et la façon dont elle cherche à rester fidèle, n'est-ce pas un message dont nous avons aussi besoin ? »

Cet extrait d'une circulaire présentant le « Dimanche de l'Église persécutée »¹ s'achève sur une question dont la logique est purement interne à la *doxa* chrétienne : les Églises chrétiennes bénéficiant de la liberté religieuse sont invitées à recevoir ce message particulier provenant de l'« Église persécutée ». L'opinion profane quant à elle, pour peu qu'elle soit informée de ces situations, s'interrogerait plutôt sur le pourquoi de tels sacrifices. Pourquoi des hommes et des femmes se tournent-ils vers le christianisme, dans un contexte où celui-ci n'est pas toléré socialement ? Comment expliquer le zèle missionnaire de ces convertis, leur détermination courageuse face aux épreuves, les sacrifices qu'ils consentent alors qu'ils semblent avoir tout à perdre, et rien à gagner ? Cette question de la rationalité de la

¹ Texte d'introduction de la lettre circulaire du 15/9/2006 présentant le dimanche de l'Église persécutée pour l'année 2006 (par l'Alliance évangélique française et l'association *Portes Ouvertes*)

conversion² peut sembler incongrue et même inconvenante d'un point de vue théologique selon lequel Dieu est l'initiateur de la foi mais aussi celui qui la fortifie dans les difficultés. Ce qui peut sembler folie aux yeux des hommes, est sagesse à ses yeux.

Du point de vue des sciences humaines, les phénomènes de conversion ont fait l'objet de nombreuses interprétations mais sans que ce contexte particulier de persécution ne soit réellement pris en compte. En nous appuyant sur l'une de ces analyses et sur une typologie biblique des profils de conversion, nous examinerons les différentes étapes qui construisent l'identité et les nouvelles appartenances du converti dans ce contexte particulier d'hostilité, qui peut même aboutir au martyre. Notre approche ne prétend pas faire l'économie d'une réflexion théologique ; elle vient poser un regard complémentaire sur l'expérience de la conversion et sa rationalité, en s'intéressant au *comment* plutôt qu'au *pourquoi*.

APPROCHES SOCIO-ANTHROPOLOGIQUES ET PARADIGMES BIBLIQUES

Des modèles d'interprétation

La conversion peut être définie comme la prise d'une nouvelle identité religieuse. La sociologue Danièle Hervieu-Léger qui aborde la question dans le contexte des sociétés européennes postmodernes caractérisées par la crise des identités religieuses héritées, la dérégulation du croire et la privatisation des choix religieux, distingue trois figures de converti : 1° celui qui passe d'une religion à une autre (l'adhésion nouvelle entraîne le rejet critique du vécu religieux antérieur) ; 2° celui qui passe de l'état de « sans religion » à une affiliation nouvelle ; 3° le « réaffilié » – ou converti de l'intérieur – qui se réapproprie sa propre tradition religieuse.³ Dans un contexte de persécution religieuse, on se trouve face à un autre type de société où le croire (ou le « non-croire » dans le cas de régimes idéologiquement anti-religieux comme la Corée du Nord) constitue un élément régulateur de la société dans son ensemble : la religion (ou le déni de

² L'expression est empruntée à Christian Decobert, « De la rationalité de la conversion religieuse », *Cahiers du Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux*, n° 2 – sept. 2000, p. 100-130.

³ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti – la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 120 s.

religion) y est un élément constitutif des identités sociale, culturelle, de sexe... etc. Celui qui choisit un autre itinéraire religieux fait donc figure de déviant. L'élément de rupture se trouve ainsi fortement exacerbé.

Chaque parcours individuel reflète une histoire singulière, en principe non « modélisable ». On constate pourtant que les récits de conversion revêtent des formes conventionnelles et stéréotypées. En anthropologie, divers travaux, s'appuyant sur la logique narrative de ces récits, aboutissent à un schéma-type : 1° crise personnelle ; 2° langage religieux ; 3° quête religieuse ; 4° rencontre ; 5° interaction (avec un « adjuvant » : une personne rencontrée ou des médias supports du message) ; 6° dégagement – conversion ; 7° acceptation d'un nouvel ordre⁴. Dans ce schéma, pour que la crise (maladie, mal-être, etc.) se transforme en quête religieuse, il faut qu'il y ait eu effet de « contamination » par un discours d'offre religieuse. Ensuite, la rencontre – directe ou indirecte – avec un groupe religieux (porteur de l'offre nouvelle) conduit à la conversion. Celle-ci se manifeste par un dégagement de la norme précédente – jugée non efficace – et aboutit à l'adoption d'un nouveau système de valeurs et de croyances – jugé plus pertinent. Ce schéma nous aidera à développer notre réflexion.

Paradigmes bibliques de conversion

Les récits bibliques, examinés d'un point de vue anthropologique, peuvent aussi fournir un matériau utile pour dresser une typologie du converti.

1^{er} type : la *conversion rupture et vocation* (Actes 9, 22, 26).

Le livre des Actes met en scène le récit de la conversion de Paul à trois reprises, d'abord à la 3^e personne, puis dans la bouche de l'intéressé lui-même. La forme stéréotypée du récit permet d'y

PM
66

⁴ John Lofland et Rodney Stark, « *Becoming a World-Saver : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective* », *American Sociological Review*, 30, 1965, p.862-875. Les thèses convergentes de John Lofland et Rodney Stark d'un part, et de Lewis R. Rambo et Charles E. Farhadian d'autre part, sont présentées et discutées par Christian Decobert, « Conversion, Tradition, Institution », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 2001-116, p.74 s. Pour d'autres approches anthropologiques de la conversion, voir le numéro spécial « Parcours de conversion » du *Journal des Africanistes*, 1998-1-2, tome 68 (en particulier, les contributions d'André Mary et de Pierre-Joseph Laurent).

retrouver aisément les étapes déjà identifiées : crise, rupture avec l'ancienne vie de persécuteur, adoption de nouvelles valeurs et nouvelle appartenance. La conversion est directement associée avec l'activité missionnaire de Paul, dans une situation de persécution. Le récit de la conversion fait donc partie d'un dispositif plus large centré sur l'annonce et la défense de la foi. Le converti reçoit une vocation et devient à son tour agent de la conversion⁵.

2^e type : la *conversion incomplète* (Apollos – Actes 18,24-28)

Apollos, juif originaire d'Alexandrie, « instruit dans la voie du Seigneur », se rend dans les synagogues pour enseigner ce qui concerne Jésus. Il n'a toutefois pas eu accès à la totalité du kérygme chrétien et ne connaît que le baptême de Jean. Deux chrétiens, Priscille et Aquilas, vont l'intégrer dans leur groupe de maison pour compléter sa formation : « Ils lui exposèrent plus exactement la voie de Dieu ». On se trouve donc en présence d'un parcours d'abord autonome qui doit être complété par un apprentissage / formatage : convictions et pratiques particulières sont mises aux normes de la doctrine enseignée dans le groupe.

3^e type : la *conversion ambiguë ou opportuniste* (Simon le magicien – Actes 8,5-25).

Simon exerce la magie en Samarie et jouit d'une grande renommée. Suite à la prédication du diacre Philippe, il devient croyant et reçoit le baptême. Stupéfait des miracles qui s'accomplissent, il cherche à posséder la même autorité que Pierre et Jean en achetant leur don à prix d'argent. Il est immédiatement disqualifié dans sa démarche. Cette conversion est orientée sur des motifs non directement religieux : Simon veut acquérir une puissance ou une autorité supérieures à celles dont il disposait dans son ancien système de référence. Plus généralement, cet exemple renvoie à un profil de conversion où d'autres considérations d'ordre économique, de statut social, etc., priment le sur le motif religieux.

4^e type : la *conversion secrète* (Nicodème – Jean 3,1-21).

⁵ Luc fait dire à Paul : « Je souhaiterais, s'il plaît à Dieu, que non seulement toi, mais encore tous ceux qui m'écoutent aujourd'hui, vous deveniez tels que, moi, je suis – à l'exception toutefois de ces liens ! » (Ac 26,29).

PM
67

Nicodème est ce chef des pharisiens qui vient trouver Jésus de nuit, impressionné par les signes qu'il opère. L'entretien est orienté sur la problématique de la conversion (la «nouvelle naissance»). Nicodème est la figure du converti dont le cheminement religieux et la nouvelle appartenance se déploient secrètement et progressivement, sans rupture immédiate avec le milieu d'origine. La problématique principale est celle du *coming out* : quand le converti se risquera-t-il à dévoiler publiquement son appartenance? (cf. Jn 7,48-52; Jn 19,39; Jn 12,43).

5^e type : la conversion réversible (Les disciples qui renoncent à suivre Jésus – Jean 6,60-71).

Certains disciples de la première heure trouvent l'enseignement de Jésus « dur à entendre » et « retournent en arrière ». Seul un petit groupe – dont Pierre fait partie – continue de suivre Jésus. Ces « renonçants » considèrent finalement la perte entraînée par leur conversion comme supérieure au gain obtenu : le coût intellectuel (nouvelles normes difficiles à comprendre ou à vivre) et le coût social (rejet) de la conversion sont trop importants. À l'inverse, les persévérants, à l'image de Pierre, considèrent le gain plus important : « À qui irions-nous, tu as des paroles de vie éternelle » (v. 69)⁶.

Cette typologie élémentaire peut nous aider à interpréter les parcours contemporains de conversion vers le christianisme. Si les témoignages connus se réfèrent généralement au paradigme paulinien de conversion/rupture/vocation, dans la réalité, les parcours sont beaucoup plus divers et complexes. Ainsi nombre de nouveaux chrétiens continuent à pratiquer leur religion précédente⁷; d'autres cheminent seuls, avec un système encore « incomplet »; d'autres encore associent motivations religieuses et non religieuses. L'analyse qui suit s'attache au modèle principal de la conversion/rupture. Précisons aussi – et ce

⁶ Paul dans son récit autobiographique de conversion raisonne en catégorie de perte / gain. On discerne bien le passage d'un système de valeurs à un autre : « Ce qui était pour moi un gain, je l'ai considéré comme une perte à cause du Christ (...) À cause de lui, j'ai accepté de tout perdre, et je considère tout comme des ordures, afin de gagner le Christ » (Phil 3,7).

⁷ Cf. Timothy C. Tennent, *The Challenge of Churchless Christianity : An Evangelical Assessment*, in: *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 29, n° 4, 2005. L'article est disponible en ligne sur : <http://www.reclaimingthemind.org/papers/ets/2005/Tennent/Tennent.html>

même s'il est clair qu'il ne peut y avoir discontinuité totale entre les phénomènes de conversion individuelle ou conversion collective – que cette typologie s'intéresse aux modèles individuels de conversions⁸.

LES MODALITÉS DE LA CONVERSION DANS UN CONTEXTE D'HOSTILITÉ

Le matériau de référence utilisé ici est constitué de cinq témoignages de conversion filmés et présentés dans un DVD édité en 2006 (2007 pour l'édition française) par un organisme missionnaire international et destiné à l'évangélisation des personnes musulmanes⁹. Il s'agit d'histoires vraies : un Turc, Ali, une Indonésienne, Dini, un Nigérian Mohammed, un Iranien, Kohsrow, un Égyptien, Khalil¹⁰. Les récits sont introduits par le témoin lui-même mais présentés sous forme de fictions jouées par des acteurs. À la fin de chaque témoignage, un « présentateur » intervient longuement pour inviter le spectateur à considérer lui aussi la pertinence du message chrétien. Ce présentateur raconte lui-même son propre parcours de conversion, parcours dont le point de départ fut l'écoute d'une émission de radio. Ces témoignages ont une caractéristique commune qui fournit le titre à la série « Au-delà des rêves » : les personnes ont bénéficié de visions ou de rêves dans lesquelles Jésus-Christ leur apparaissait pour guider leur quête.

Quelle peut être la valeur d'un tel matériau, constitué d'histoires certes réelles, mais réinterprétées et formatées dans un but apologé-

⁸ Pour une approche des conversions collectives, nous renvoyons par exemple à la contribution de S. M. Michaël, « Anthropologie de la conversion en Inde », conférence du 1/5/1998 – Colloque « Dialogue hindou chrétien sur la conversion », Mumbai – Inde, 1998 (en ligne sur www.sedos.org).

⁹ Notre réflexion est aussi largement nourrie des rencontres et entretiens effectués auprès de chrétiens convertis de l'Islam rencontrés durant nos quatre années de séjour en Égypte (1997-2001).

¹⁰ Le *Courrier du MENA* – Ministère évangélique parmi les nations arabophones, présente ainsi ce projet : « Des dizaines de milliers du DVD « Au-delà du rêve » composé de témoignages de musulmans convertis à Christ sont en cours de distribution. Ces témoignages qui présentent un message clair de la Bonne Nouvelle sont spécialement adaptés culturellement aux musulmans » (n° 128 – novembre 2007, p. 7). On peut en visionner des extraits à partir du site : www.dreamsandvisions.com (section arabe).

tique ? La démarche des scénaristes s'apparente à celle de l'auteur du livre des Actes qui met en récit l'événement de la conversion de Paul¹¹. L'existence de ce DVD démontre les efforts considérables entrepris par des missions chrétiennes pour proposer l'offre religieuse chrétienne à un monde qui, jusque là, n'y avait que peu accès. Depuis quelques dizaines d'années, et grâce à l'essor de nouveaux médias, les populations des pays musulmans (arabes ou non) sont ainsi exposées à un discours alternatif sur le Christ. À côté de l'interprétation coranique de la personne de Jésus-Christ, chacun peut avoir accès – dans l'intimité de son foyer – à la présentation chrétienne de l'Évangile. La proposition est venue d'abord par le biais d'émissions radiophoniques, puis de chaînes de télévision par satellite, et maintenant par le réseau Internet ou les DVD qui circulent facilement. Tous les foyers des grandes villes du monde musulman, même dans les quartiers les plus pauvres, disposent d'antennes paraboliques. Des centaines de milliers d'individus sont donc exposés à un conflit de normes qui ne peut être résolu que par la disqualification du discours alternatif, ou, *a contrario*, par l'entrée de l'individu dans un parcours de conversion et l'acquisition d'une nouvelle identité religieuse.

Crise individuelle et offre religieuse

Dans le contexte de circulation généralisée de l'information, l'accès aux nouveaux médias provoque l'irruption de nouveaux modèles de société et de pensée. Certaines valeurs « occidentales » – valorisation de l'individu par rapport au groupe, relativisation des valeurs – constituent sans aucun doute le terreau favorable à l'accueil d'un nouveau système religieux. On ne doit pas sous estimer, dans ces phénomènes de conversion, l'influence de la modernité religieuse à l'occidentale selon laquelle une identité religieuse « authentique » ne peut être qu'une identité choisie. L'examen des cinq témoignages indique que la crise qui aboutit à la conversion est provoquée soit par un mal-être religieux - une quête spirituelle non satisfaite dans le

¹¹ Du point de vue anthropologique, la conversion est appréhendée à partir des récits qui en sont donnés. Il n'est guère possible, sauf pour l'intéressé, de mesurer l'écart entre l'expérience elle-même – aux motivations complexes, et faite de nombreux détours - et le récit qui en est fait, qui procède d'un réordonnement des éléments. Le converti doit intégrer la contrainte de formuler son expérience d'une façon normative.

système religieux de référence, soit par un accident de la vie (Dini souffre d'un conflit familial depuis la mort de son père ; Ali bat sa femme et souffre d'alcoolisme sans parvenir à s'en libérer). La crise précède la demande religieuse mais elle est aussi contiguë à la découverte de l'autre système religieux de référence. Le conflit de normes, avant de susciter l'hostilité extérieure, déclenche une tempête intérieure : « Je passais des soirées où je mettais le Coran et la Bible devant moi... et je disais : Dieu, sauve moi de cette confusion ! ». Khalil découvre la Bible qu'il était chargé d'étudier pour en dénoncer les erreurs. Il prie : « Je suis si confus, es-tu le Dieu des musulmans ou le Dieu des chrétiens ? ». Mohammed a une vision où il se voit indécis avec deux livres, Coran et Bible. Jésus lui parle « Que lis-tu ? Tu aimerais que je t'aide ? ». Mais redisons-le, ce conflit de normes se joue sur un champ plus fondamental encore : la tension entre la soumission à une norme collective et la valorisation du choix individuel.

Rencontres et interactions

La conversion religieuse se joue principalement au niveau d'**interactions entre individus**. Le contact personnel entre le candidat potentiel et un ancien converti est l'élément décisif du passage religieux. S'opère alors une sorte de « contagion des idées » basée sur la confiance accordée à l'interlocuteur¹². Dans notre contexte, ce contact est tout d'abord **virtuel** : par les témoignages transmis au travers d'émissions de radio ou de télévision, les vidéos ou enregistrements disponibles sur internet. Le DVD « Au-delà des rêves » se caractérise

¹² L'expression est de l'anthropologue Dan Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996. Sperber, en évoquant « l'épidémiologie des croyances » (chap. IV) distingue les croyances intuitives et les croyances réflexives. Les premières sont évidentes, les secondes – en particulier les croyances religieuses – peuvent être plus difficilement recevables et sont ainsi qualifiées de « chancelantes ». Il faut qu'il y ait emboîtement des deux représentations pour que la croyance soit possible. Ainsi un enfant peut croire que « Dieu est partout » (croyance réflexive « chancelante ») parce que sa mère le lui a enseigné (croyance intuitive : « ce que dit maman est vrai »). La maman représente un contexte valide. Pour un musulman, plusieurs croyances chrétiennes peuvent être perçues comme « chancelantes » (ex : « Jésus est mort sur la Croix pour mes péchés »). La confiance en la véracité de celui/celle qui les lui transmet sera alors un élément déterminant. Pour Sperber, les croyances religieuses sont donc fondées sur la *contagion de la confiance* de proche en proche.

par un étonnant effet d'emboîtement des témoignages. Certains récits présentent la personne convertie racontant sa conversion non pas directement, mais dans le cadre d'une discussion avec une autre personne incluse dans la mise en récit. Ainsi, Dini – au travers d'une succession de flash-backs – raconte son histoire à une femme musulmane rencontrée dans un train, elle-même interpellée par ce témoignage. Le spectateur témoin est ainsi placé au cœur de la rencontre et peut s'identifier au témoin comme à son interlocutrice. L'effet est encore renforcé par l'invitation du présentateur, adressée au spectateur à la fin du programme, à raconter à d'autres ce que Dieu aurait fait pour lui. Le destinataire des récits de conversion reçoit donc simultanément l'appel à la conversion et l'appel à communiquer sa foi à d'autres¹³.

À ces témoins virtuels se substituent bientôt des témoins réels, des chrétiens locaux, que la personne est amenée à rencontrer dans ses premiers pas dans la foi. Une telle chaîne de témoins constitue une sorte de maillage, dans lequel le nouveau converti pourra facilement s'insérer et se découvrir lui aussi en quête. Il n'est déjà plus seul.

Le contact avec la Bible est un élément fondamental de la conversion, mais il n'est pas suffisant. Le texte a besoin d'un interprète qui l'éclaire et l'authentifie comme parole digne de confiance – à la façon du diacre Philippe et de l'eunuque éthiopien dans le récit d'Actes 8 (« Comprends-tu ce que tu lis ? » - « Comment le pourrais-je si personne ne me guide ? »). Koshrow se voit offrir un Nouveau Testament par un pasteur rencontré dans une Église : « Il contient l'histoire de Jésus-Christ qui t'a aimé. Quand tu l'auras lu en entier, reviens me voir ». Cette lecture débouche finalement sur la vision décisive où Jésus lui promet : « Je vais changer ta vie ». La plupart des témoignages de musulmans convertis renvoient à cette association entre la découverte de la Parole et le contact avec un témoin ou une vision. La Bible n'est pas seulement l'outil intellectuel de la conversion, elle est la représentation symbolique du passage. Koshrow juste avant la vision jette la Bible devant lui et lui « parle » comme s'il parlait à Dieu « Si tu existes vraiment, viens me chercher ! ». On devine aussi que la fréquentation des Écritures participe elle-même au

¹³ À noter que le présentateur lui-même témoigne aussi de sa propre conversion, et évoque à son tour les chrétiens qu'il a rencontrés dans son parcours.

« formatage » de l'expérience religieuse et du récit de conversion. Le récit de la conversion de Paul constitue sans aucun doute la matrice principale dans laquelle s'originent de nombreux récits individuels de conversion. Les éléments narratifs sont identiques¹⁴.

Les rêves et visions tiennent une place primordiale dans les témoignages de musulmans convertis au christianisme. Des hommes, des femmes de toutes conditions, pareils aux cinq témoins de notre DVD, racontent comment une apparition de Jésus, en rêve ou en vision, avec la voix qui s'est faite entendre alors, a pu constituer l'élément décisif de leur conversion. Tout comme dans le récit de conversion de Paul, ce rêve ou cette vision sont perçus comme la manifestation de l'intervention divine directe, le sceau qui authentifie l'expérience et qui permet de franchir le pas. Pourtant, ce n'est pas seulement, ou d'abord, le contenu du rêve qui fait sens, mais aussi le mode de circulation des récits de rêves : les liens sociaux qu'ils créent (ici, entre les bénéficiaires, convertis ou candidats à la conversion) et les registres de la parole qu'ils autorisent (renforcement de la crédibilité du témoignage)¹⁵.

Ainsi, la conversion individuelle se structure au travers d'un faisceau multiple d'interactions qui se renforcent mutuellement dans leurs apports : rêve/vision – rencontres virtuelles et réelles de témoins – exposition au message de la Bible, etc.

¹⁴ Ce processus de structuration du récit par des références bibliques s'opère déjà à l'intérieur même du corpus biblique. Luc en racontant la mort d'Étienne le premier témoin-martyr, place dans sa bouche cette dernière parole : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (Ac 7,59) qui reprend les mots de Jésus sur la croix adressés au Père (Lc 23,46), eux-mêmes inspirés d'un Psaume (31,6). En consultant des récits de martyres ultérieurs, on constate que ces paroles d'Étienne sont encore reprises et mises dans la bouche des témoins par leurs biographes respectifs.

¹⁵ Nous renvoyons ici aux analyses de Giordana Charuty, « Destins anthropologiques du rêve », *Terrain* 26, 1996. Rêver est une activité éminemment sociale. G. Charuty récapitulant les divers usages du rêve dans différentes cultures rappelle que l'un des usages les mieux attestés concerne l'élucidation de la doctrine théologique. On pourrait justement l'appliquer au conflit théologique entre Islam et foi chrétienne.

Rejet social et nouvelle appartenance

La conversion constitue la première étape d'un long parcours. Dans une société fortement régulée par le croire, le passage individuel à un autre système de références a des conséquences sociales très concrètes. Les nouveaux chrétiens, en dévoilant publiquement leurs convictions, s'exposent à affronter l'hostilité et même la haine de leur entourage, y compris familial. Le rejet par la société est bien la conséquence d'un rejet assumé par le converti, celui des normes majoritairement admises. Ainsi vont être actés les questionnements existentiels expérimentés au moment de la conversion : « Comment accepter que la société où je vis ait pu se tromper ? Que ma famille ait aussi tort ? Comment penser que le Coran soit une erreur ? », raconte l'un des convertis. Les cinq récits disent chacun à leur manière les difficultés rencontrées, y compris et d'abord dans la sphère familiale. Ils montrent bien aussi comment se nouent des contacts avec un nouveau réseau : celui des autres chrétiens partageant les mêmes valeurs. La rupture avec la société ne peut être assumée que parce qu'au même moment se construit une nouvelle appartenance à un groupe minoritaire, considéré comme apostat et anémique de l'extérieur, mais en réalité fortement structurant et caractérisé par une forte intensité religieuse et communautaire. C'est au sein de ce groupe solidaire que se construit la nouvelle identité croyante. Ainsi, le converti n'est pas seul à affronter le rejet social. Cette intégration peut, selon les circonstances, être très décalée dans le temps, mais la nouvelle communauté d'appartenance existe au moins comme un idéal, présent dans la réalité virtuelle de l'Internet ou des chaînes satellites. Même s'il appartient à un petit groupe semi clandestin, le converti a pleine conscience d'avoir intégré une communauté plus large, dans l'espace mais aussi dans le temps. Au temps du Nouveau Testament, la conscience de cette appartenance élargie était nourrie par la circulation de lettres et d'individus d'une communauté à une autre. Elle l'est aujourd'hui par les moyens de communication déjà évoqués, comme le DVD « *Au-delà des rêves* ». La personne qui se convertit aujourd'hui en contexte d'hostilité se sait l'objet de multiples regards : celui de sa société qui le rejette pour apostasie, mais aussi celui d'une communion chrétienne à l'échelle mondiale qui le valorise, celui encore de nombreuses organisations internationales (*Portes Ouvertes*, *Aide à l'Église en Détresse*) qui témoignent concrètement de multiples formes de solidarité. Non seulement ce chrétien bénéficie du soutien des communautés chrétiennes des pays

«libres», mais il est aussi investi par elles d'une fonction symbolique. Il participe au renforcement de leur propre identité religieuse : lui, témoigne, par son combat et sa persévérance, de valeurs spirituelles centrales pour la foi chrétienne mais peu activées en régime de liberté religieuse – le courage de témoigner, la fermeté dans la foi. Ajoutons que le nouveau converti trouve également dans le Nouveau Testament et ses multiples références à des situations de persécution une accréditation supplémentaire de son expérience, à la suite du Maître (Jn 15, 18 ; Mt 5,10-12, etc.). La synthèse de ces divers éléments permet de comprendre que la position du nouveau converti loin d'être intenable, est caractérisée au contraire par une forte cohérence symbolique et existentielle. La conversion va bien de pair avec une nouvelle vocation qui transcende les épreuves subies. La perte sociale et matérielle, est compensée par le gain d'un capital symbolique élevé (les « biens de salut »)¹⁶.

Recomposition des liens sociaux ou radicalisation de la rupture et martyre

En s'inscrivant dans une perspective encore plus longue, l'engagement spirituel du converti et du groupe auquel il appartient, peut s'orienter dans deux voies distinctes et opposées.

Une recomposition des liens sociaux. Au niveau individuel, la rupture initiale des liens familiaux peut évoluer à terme vers un processus de réintégration du converti, porteur de sa nouvelle identité ; et ce d'autant plus si son conjoint, ou d'autres membres de sa famille, se sont eux aussi convertis. Les cinq témoignages étudiés montrent ainsi la conversion de l'épouse d'Ali et celle du père de Mohammed sur son lit de mort. La conversion de Dini favorise la réconciliation au sein de la famille. Pour Khalil, la conversion débouche sur une relation renouvelée avec sa mère. Le converti peut ainsi être en mesure de renouer avec les anciens réseaux d'appartenance, appartenance familiale, associative ou sociale. Un même processus peut opérer aussi à l'échelle du groupe minoritaire et de la société dans laquelle il évolue. L'enjeu est de faire accepter socialement – ou, à défaut, tolérer – la déviance : de passer du statut de mouvement ou de croyance exogène à celui de minorité religieuse

¹⁶ Selon les catégories du sociologue Pierre Bourdieu.

culturellement admise. Au début du christianisme, les chrétiens étaient accusés de trahison envers la patrie ou d'athéisme vis-à-vis de l'empereur. Un décret sénatorial promulgué à Rome déclarait: «Il ne vous est pas permis d'exister». Les apologistes chrétiens s'étaient alors efforcés de prouver aux autorités que les chrétiens étaient d'honnêtes citoyens, respectueux des lois, et dévoués à l'empereur. On observe aujourd'hui des phénomènes similaires dans des pays à minorités chrétiennes émergentes¹⁷. On peut espérer dans les années à venir l'avènement d'une réelle situation de liberté religieuse dans ces sociétés.

La voie du martyr. Malheureusement, l'actualité récente fournit aussi des exemples de chrétiens emprisonnés, condamnés à l'exil et même assassinés à cause de leur foi. Dans l'État du Karnataka (Sud-Ouest de l'Inde), l'extrémisme hindou attise la haine contre les chrétiens¹⁸. En Turquie, trois protestants ont été torturés puis égorgés le 18 avril 2007 à Matalya. En février 2006, un prêtre catholique avait déjà subi le même sort à Trabzon. Le 6 octobre 2007, Rami Ayyad, le responsable de la librairie de la société biblique palestinienne à Gaza était lui aussi enlevé, torturé et assassiné. L'un des cinq témoignages, celui de Koshrow, montre que face à l'opposition, le chrétien n'a parfois pas d'autre choix que l'exil, s'il veut échapper à la mort. Koshrow prononce cette phrase: « Jésus veut que je sois un bon soldat... le prix à payer sera très élevé ».

Quel est l'impact de ces martyrs modernes? Si l'on peut tout d'abord déplorer les nombreux cas de persécution passés sous silence, on constate néanmoins que ces situations sont de mieux en mieux

PM
76

¹⁷ En Inde, les Dalits chrétiens revendiquent une modification de la Constitution du pays. En Egypte, Mohamed Ahmed Hegazy est le premier chrétien né musulman à demander la reconnaissance officielle de sa conversion. Il a assigné l'État en justice, arguant que si la loi égyptienne n'interdisait pas la conversion, elle n'offrirait aucun moyen légal de le faire (la 1^{ère} audition a eu lieu le 2/10/2007). En 2003, nous avons personnellement assisté, au sud du Maroc, à un débat portant sur la Constitution marocaine; ce débat était organisé à l'issue du culte par une petite communauté clandestine de chrétiens marocains.

¹⁸ Un tract distribué en août 2007 appelait les chrétiens « à abandonner immédiatement le territoire indien ou à retourner à leur religion mère qui est l'hindouisme » sous peine d'être « tués par tous les bons indiens » (*La Croix* - 23/8/2007).

relayées par les agences d'information, et souvent bien au-delà des Églises. Elles contribuent à alimenter les débats autour de la liberté religieuse dans le monde. Le 15 novembre 2007, le Parlement Européen approuvait, à la quasi-unanimité, une résolution condamnant les violences faites contre les croyants dans le monde, et en particulier contre les chrétiens. Ces tragédies qui font que des hommes et des femmes perdent la vie à cause de leur fidélité à l'Évangile, loin de décourager la foi des nouveaux convertis, la stimulent et suscitent de nouvelles vocations. On retrouve ici l'étymologie du mot « martyr » – signifiant « témoin », et le principe énoncé par Tertullien, apologiste « tunisien » du III^e siècle, selon lequel « le sang des martyrs est la semence des (nouveaux) chrétiens ». Ce constat se vérifie à toutes les époques. Le martyr apparaît comme une forme ultime d'implication religieuse. Toutes les grandes traditions chrétiennes, d'Orient ou d'Occident, de même que les christianismes plus récents d'Afrique, d'Asie ou d'autres continents se sont bâtis peu ou prou sur ces parcours exemplaires de témoins ayant résisté et confessé leur foi jusqu'au bout¹⁹. Cette règle s'applique évidemment aujourd'hui à la situation des christianismes émergents dans des pays qui ne tolèrent pas officiellement le christianisme.

La fameuse sentence de Blaise Pascal – « Je ne crois que des histoires dont les témoins se feraient égorger » (*Pensées* – n° 593) – nous met sur la voie d'une interprétation du phénomène d'un point de vue anthropologique. Ces martyrs, et leur exemple de foi, contribuent volontairement ou involontairement à renforcer la crédibilité du message chrétien. Cette fonction assumée par des chrétiens dans un contexte précis rejaillit sur l'ensemble de la chrétienté. Reste qu'entre une solidarité active, légitime et nécessaire avec les chrétiens

PM
77

¹⁹ En Egypte, l'an du calendrier copte démarre en 284, commémorant la vague de martyrs sous l'empereur Dioclétien. Les chrétiens coréens, catholiques ou protestants, considèrent que les prêtres catholiques français martyrisés au XIX^e siècle sont la semence qui a permis l'éclosion d'un christianisme national florissant un siècle plus tard. Ils sont nombreux à visiter la crypte des martyrs aux *Missions Étrangères* de la rue du Bac (Paris 6^e). Dans le protestantisme français, la conscience collective a retenu la persévérance d'une Marie Durand qui n'a jamais renié sa foi. Le Martyrologue français de Jean Crespin (1554) rattachait pour sa part les martyrs huguenots à la lignée des martyrs de l'Église primitive. L'association catholique *Aide à l'Église en Détresse* actualise cette tradition en éditant chaque année un martyrologue des chrétiens assassinés dans le monde.

opprimés dans le monde, et l'instrumentalisation ou la « récupération » idéologique de leurs épreuves, la frontière est fragile²⁰.

Conclusion

Cette tentative d'aborder la conversion en contexte de persécution d'un point de vue anthropologique et non théologique, ne doit pas prêter à confusion. C'est volontairement que le grand acteur de la conversion – le Saint Esprit – n'a pas été pris en considération. Le mystère de la rencontre avec Dieu reste préservé. De même ont été évitées autant que possible les approches psychologisantes ou matérialistes tentant d'expliquer le pourquoi de l'adhésion à une nouvelle religion. L'objectif était plutôt de mettre en évidence les multiples interactions entre personnes, biens de salut, réseaux et outils de communication, qui se jouent au moment de la conversion. Il apparaît clairement que le converti n'est pas un individu isolé, et ces phénomènes de conversion, s'appuyant sur de nouveaux modes de transmission, participent à la reconfiguration des grands équilibres religieux hérités du passé. Le champ religieux ne peut plus se constituer en monopole local, il est soumis à des influences concurrentes et divergentes. L'enjeu de ces conversions minoritaires est l'introduction de la pluralité religieuse et de la possibilité du choix individuel. L'adhésion religieuse se construit devant Dieu, mais aussi dans l'interaction avec autrui : interactions négatives (rupture) ou positives (nouvelles appartenances). Du fait de la multiplication des moyens et supports de communication et de la circulation accrue de l'information, les chrétiens en zone interdite construisent leur identité également à partir du regard que des chrétiens d'ailleurs posent sur eux. En retour, ils ont conscience de jouer un rôle actif dans la réflexion identitaire des chrétiens des pays sécularisés. Cependant, l'élément essentiel qui tient l'ensemble du dispositif demeure la dynamique de la mission. L'acquisition d'une nouvelle identité débouche immédiatement sur un engagement actif dans la transmission du message et d'un nouveau style de vie.

²⁰ Le titre original anglais – *Sweet Persecution* - d'un ouvrage de Ron Brackin, publié en français (*Bienheureux les persécutés*, Valence, Ligue pour la Lecture de la Bible, 2006) peut à cet égard laisser songeur.

Bernard COYALT, pasteur de l'Église réformée de France, est Secrétaire général de l'Alliance biblique française. Il poursuit parallèlement des études doctorales en anthropologie religieuse à l'EHESS (Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris).

BREVES

I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

ÉVÉNEMENTS À VENIR

La 6^e rencontre internationale de doctorants de tous les pays aura lieu à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine du 11 au 13 avril 2008 sur le thème : « *À la découverte des évangéliques : dialogues et partenariat missionnaire* ». Inscription avant le 10 mars 2008 à Marie-Claude Saout, Faculté libre de théologie évangélique, 85 Avenue de Cherbourg, 78740-Vaux-sur-Seine ; tél : 01.34.92.87.17 ; infoscom@flte.fr.

Le colloque 2008 du CREDIC se tiendra à Lyon du 27 au 30 août 2008 sur le thème : « *Images et diffusion du christianisme : images et expressions graphiques en contexte missionnaire* ». Elle sera centrée sur les images fixes. Plus de renseignements sur : <http://credic.blogspot.com/2008/01/images-et-diffusion-du-christianisme.html>

La « *4e Conférence internationale Munich-Freising sur l'histoire du christianisme en Asie, en Afrique et en Amérique latine* » aura lieu du 15 au 17 février 2008 à Munich, Allemagne. Elle cherchera « dans quelle mesure la période 1989-1990, avec la chute des régimes communistes en Europe de l'Est, doit être considérée comme un tournant dans l'histoire non seulement du christianisme européen mais également pour les Églises hors d'Europe, en Asie, en Afrique, et en Amérique latine ». Elle s'intéressera aux problématiques telles que : les changements intervenus dans les relations Églises/État, l'évolution du rôle public des Églises durant et après le processus de transition, les évolutions correspondantes dans les théologies contextuelles au cours des années 90, les nouvelles alliances entre religion et nationalisme, la montée en puissance des mouvements de type fondamentaliste et leur impact sur les Églises chrétiennes. <http://www.kgl.evtheol.uni-muenchen.de/veranstaltungen/freising/index.html>

« *Explorer la place du religieux dans l'État en Afrique : le développement et la politique par le bas* » : c'est le thème de la conférence organisée par le Centre d'études africaines de l'Université d'Edinburgh et le Wits Institute for Social and Economic Research (WISER), les 9 et 10 avril 2008 à Edinburgh. Il s'agira de comprendre le rôle de la religion dans les domaines du développement et de la politique, et d'approfondir le positionnement des organisations et des acteurs religieux dans le cadre des conceptions traditionnelles de l'action publique. Trois axes de réflexion proposés : Remplir le vide laissé par l'État en Afrique, tension ou collaboration ? ; Foi et développement : religion et modernité ; Foi religieuse

et réponse aux crises sanitaires : le cas de la pandémie HIV/Sida. Plus de renseignements sur : http://www.cas.ed.ac.uk/cas_site/conferences-and-seminars/conference2007-2008/conference.htm

ÉVÉNEMENTS PASSÉS

Le colloque 2007 du CREDIC s'est tenu du 29 août au 1^{er} septembre 2007 à Bologne (Italie) sur le thème : « *Christianisme, mission et culture* ». Un compte rendu a paru dans la revue *Histoire & Missions Chrétiennes* 2007, n°4. Les actes de ce colloque paraîtront courant 2008.

Une conférence œcuménique internationale sur le thème « *Abolie mais non détruite : se souvenir de la traite des esclaves au 21e siècle* » a été organisée du 10 au 15 décembre 2007 conjointement par le Conseil œcuménique des Églises, l'Alliance réformée mondiale et le Council for World Mission. Elle était accueillie par l'Église unie de la Jamaïque à l'occasion du 200^e anniversaire de l'Abolition officielle de la Traite transatlantique par la Grande-Bretagne. Une soixantaine de théologien(ne)s, responsables d'Églises, spécialistes des sciences sociales et militant(e)s, venus principalement d'Afrique, des Amériques et des Caraïbes, ont réfléchi aux réponses à apporter face aux formes passées et présentes de l'esclavage. Pour le texte de la déclaration finale (en anglais), voir : <http://www.oikoumene.org/?id=5388>

II – OUVRAGES REÇUS

Maurice Cheza et de G. van't Spijker (dir), *Théologiens et théologiennes d'Afrique aujourd'hui*, Paris/Yaoundé, Karthala /Clé, 2007, 271 p.

Achiel Peelman, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2007, 239 p.

Anne Hugon, *Un protestantisme africain au XIX^e siècle : l'implantation du méthodisme en Gold Coast (Ghana) 1835-1874*, Paris, Karthala, 2007, 408 p.

Gwendoline Malogne-Fer, *Les femmes dans l'Église protestante mā'ohi : religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala, 2007, 512 p.

Gérard van't Spijker, *Indicible Rwanda : expériences d'un pasteur missionnaire*, Yaoundé, Clé, 2007

Jean-Paul Eyrard et Georges Krebs, *Le protestantisme français et le Levant, de 1856 à nos jours*, Strasbourg, Oberlin et Présence protestante française au Liban, 2007, 381 p.

Jean-Luc Vellut, éd., *Simon Kimbangu, 1921 : de la prédication à la déportation : les sources, Vol. 1, Fonds missionnaires protestants. 1, Alliance missionnaire suédoise (Svenska Missionsförbundet, SMF)*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 2005. – XXXIII – 178 p. (Fontes historiae africanae)

Michael Amaladoss, *Jésus asiatique*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, 283 p.

Samuel Mahler, *Le Kebra Negast : la gloire des rois d'Éthiopie*, La boutique des artistes, 2007, 165 p.

Randy Sparks, *Les deux princes de Calabar : une odyssée transatlantique à la fin du XVIII^e siècle*, Bécherel, Les Perséides, 2007, 156 p.

IV – SOMMAIRES DE REVUES

Exchange, n° 3, 2007 [eng]

Volker Küster, Parler de Dieu en souvenir du 11 septembre 2001 : une approche esthétique, pp. 231-245. – Alexander Jebadu, La vénération des ancêtres et la possibilité de son incorporation à la foi chrétienne, pp. 246-280. – Jim Harries, Mission au Sud, paroles pour le Nord : les réflexions d'un Nordiste du Sud sur la communication dans l'Église, pp. 281-298. – Frans J. Verstraelen, Historiographie d'une Église africaine : l'Église catholique de Zambie [une recension de l'ouvrage de Hugo Hinflaer, *History of the Catholic Church in Zambia*, 1895-1995], pp. 299-321.

Exchange, n° 4, 2007 [eng]

Neles Tebay, « La Papouasie, pays de la paix » : vision interconfessionnelle et engagement pour la Papouasie occidentale, pp. 337-358. – Ruben Mantels et Jo Tollebeek, La mission à un très haut niveau : l'Université de Louvain, les congrégations missionnaires et le Congo : 1886-1960, pp. 359-385. – Carlos Sediles Real, Les pentecôtismes au Nicaragua : aspects généraux de leurs fondements, croissance et participation sociale, pp. 386-396. – Dorottya Nagy, Une minorité à l'intérieur d'une minorité : la contribution du luthéranisme à la richesse du vivre ensemble interethnique en Transylvanie, Roumanie, pp. 397-409.

Fait missionnaire (Le), n° 19, décembre 2006

Missionnaires et ethnographie

John M. Cinnamon et Wendy Urban, Introduction, pp. 7-14. – An Vandenberghe, Entre mission et science : la recherche ethnologique du père Wilhelm Schmidt et le Vatican, 1900-1939 [fre], pp. 15-36. – John M. Cinnamon, Robert Hamill Nassau : l'ethnographie missionnaire et la rencontre coloniale au Gabon [eng], pp. 37-64. – Jeremy Rich : Maurice Briault, André Raponda Walker et la valeur de l'anthropologie missionnaire dans le Gabon colonial [eng], pp. 65-90. – Iris

Berger, De l'ethnographie sociale au bien-être social : Ray Phillips et les représentations des citadines en Afrique du Sud [eng], pp. 91-118.

IBMR, n° 2, Avril 2007 [eng]

Stanley H. Skreslet, L'histoire missionnaire vue sous l'angle de la missiologie : quelles spécificités, pp. 59-65. – David M. Johnstone, Les contacts missionnaires de l'Église orthodoxe en Asie centrale durant la période tsariste : des modèles en matière de contextualisation ?, pp. 66-72. – Kirsteen Murray, Dans l'ombre du capitaine missionnaire : le capitaine James Wilson et la London Missionary Society dans le Pacifique, pp. 73-76. – Susan Smith, Mission maori et missions sœurs en Nouvelle Zélande depuis 1865 : approches changeantes, pp. 77-81. – Frances S. Adeny, Les religions du monde après le 11 septembre 2001 : congrès international, Montréal, Québec, 11-15 septembre 2006, pp. 82-84. – Willi Henkel, Mon pèlerinage missionnaire, pp. 84-87. – Suzanne Schwarz, L'héritage de Melville Horne (1762-1841), ardent promoteur de la mission, pp. 88-90

IBMR, n° 3, juillet 2007 [eng]

Philip Jenkins, Une Europe sans Dieu ?, pp. 115-120. – Lamin Sanneh, Peut-on sauver l'Europe ?, pp. 121-124. – Alan Kreider, Mission et usage de la force au IV^e et Ve siècles : les leçons à tirer pour aujourd'hui, pp. 125-127. – Robert Eric Frykenberg, Paul G. Hiebert, 1932-2007, pp. 128-133. – Herb Frieser, Mon pèlerinage missionnaire, pp. 134-135. – Jean-Jacques Pérennès, L'héritage de Pierre Claverie [1938-1996, évêque catholique d'Oran, Algérie], pp. 136-140. – Aasulv Lande, L'héritage de Olav Gutorm Myklebust [1905-2001, missiologue luthérien norvégien], pp. 142-147. – David D. Grafton, L'héritage de Ion Keith Falconer [1856-1887, missionnaire et missiologue écossais, à l'œuvre dans le monde musulman], pp. 148-152.

IBMR, n° 4, October 2007 [eng]

Jonathan J. Bonk, Les missions et l'argent : l'abondance, un problème occidental pp. 171-175. – Sherwood G. Lingenfelter, Possessions, richesses et identités culturelles des personnes : réflexions anthropologiques, pp. 176-181. – Edward L. Cleary, Une nouvelle priorité pour les Églises et les Missions : combattre la corruption, pp. 182-187. – Eric Reinder, Le coût économique de la conversion en Chine : l'histoire des chanteuses de prière dans les temples bouddhiques, 1890-1910, pp. 188-192. – Jon Miller, Important regroupement d'archives photographiques missionnaires numérisées : entrée de la collection photographique de la Mission de Bâle (BMPix) sur le site d'IMPACT, pp. 190-191. – Paul Jenkins, Réflexions [à propos de la collecte de fonds lors de la réalisation de BMPix] : argent sale et cause juste, pp. 194-195. – James A. Scherer, Edinburgh II (en 2010) : un nouveau printemps pour l'écuménisme dans la mission ?, pp. 195-199. – Theo Sundermeier, Mon pèlerinage missionnaire, pp. 200-204. – David A. Edwards, L'héritage de Francis Thomas McDougall [1817-1886, missionnaire à Bornéo, Malaisie], pp. 204-206.

IRM, n° 380-381, 2007 [eng]

D'Athènes à Edinbourg

Vejbom Horsford, Guérison et salut en modernité tardive : emploi de ces termes et leurs implications dans le mouvement œcuménique, pp. 5-21. – Bernard Ugeux, La nouvelle quête de guérison : quand thérapie et spiritualité s'entremêlent, pp. 22-40. – Tinyiko Sam Maluleke, Des lions et des lapins : le rôle de l'Église dans la réconciliation en Afrique du Sud, pp. 41-55. – Jon Paul Sydner, Au-delà du texte : retour sur la théologie des religions de Jacques Dupuis, pp. 56-71. – Risto Jukko, Les fondements théologiques du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux dans les relations islamo-chrétiennes, pp. 72-95. – Andreas Franz, Thèses sur la compréhension de soi du christianisme et la pluralité religieuse, pp. 96-104. – Samson Adetunji Fatokun, Les missions chrétiennes dans le Sud Ouest du Nigeria et la réponse de la religion traditionnelle, pp. 105-113. – Frampton F. Fox, Pourquoi font-ils ce qu'ils font ? Leçons sur la mobilisation et la motivation des missionnaires indigènes indiens, pp. 114-127. – Jae-Buhm Hwang, Une nouvelle confession de foi dotée d'une éco-théologie et d'une théologie trinitaire centrée sur la personne du Père : une étude critique de la Confession de foi de l'Église presbytérienne de Corée, pp. 128-141.

Missiology, n° 2, avril 2007 [eng]

La Mission et la culture contemporaine

Wilbert Shenk, Perspectives missiologiques sur l'Europe contemporaine : un survol de sept thèses formulées par des chercheurs européens au cours du 20^e siècle, pp. 125-144. – Barry R. Taylor, La culture depuis 1985 à partir des événements les plus médiatisés, pp. 145-156. – Eddie Gibbs, Les réponses des Églises à la culture depuis 1985 : les méga-Églises et le mouvement des Églises émergentes, pp. 157-168. – Michelle K. Baker-Wright, Intimité et «ortho-doxie» [culte raisonnable] : une évaluation des modèles existant dans le domaine de la musique liturgique contemporaine, pp. 169-178. – Ryan K. Bolger, La mission orientée sur la pratique dans une culture globale de l'information : retour sur les théories de McGavran et comment aller plus loin, pp. 179-193. – Bryant L. Myers, L'aide humanitaire : la réponse des chrétiens à la situation des personnes déplacées, pp. 195-215. – Michael A. Rynkiewicz, Stratégies missionnaires et métaphores collectives : la fenêtre 10 / 40 dans la vision du monde propre aux évangéliques américains, pp. 217-241

Mission de l'Église, n° 153, oct.-déc. 2006

Art et mission

Pierre de Grauw, Emmaüs dans la ville, pp. 4-6. – Agnès Durand, L'art peut-il être chemin d'humanisation pour tous, pp. 7-10. – Issiaka-P. L. Laléyé, L'art dans la découverte de la construction de la personnalité, pp. 11-14. – Mufuta Kabembá, L'art dans sa relation à la culture d'un peuple, pp. 15-21. – Serge Tisseron, Les images violentes et la construction du sens chez l'enfant, pp. 22-25. – Claude Tuduri, Traverser les apparences, p. 26. – Etienne Féau et Pierre Diarra, Art et culture de l'Autre au musée du quai Branly, pp. 27-30. – L'art, lieu de rencontre entre la venue de Dieu vers l'homme et le chemin de l'homme vers Dieu : Marie-Dominique Popelard, Lire les Annonciations, pp. 51-53. – Pierre Diarra, Les cinq

sens au service de l'Évangile, pp. 54-58. – Robert Pousseur, L'art entre l'homme et Dieu, pp. 59-66. – Gérard Planchez, Solid'Art St Maurice, pp. 67-69. – Jean-Louis Martin, La musique, lieu de rencontre de Dieu et de l'homme, pp. 70-73. **Dossier : Œcuménisme et mission.**

Carl Walter Kasper, Engagement œcuménique de l'Église catholique, p. 31. – Michel Mallèvre, Les mutations de l'œcuménisme, pp. 32-36. – Jacques Matthey, Réflexions actuelles sur la relation entre mission et œcuménisme, pp. 37-40. – Christian Bonnet, La Bible, clé d'une nouvelle évangélisation, pp. 41-43. – Stéphane Joulain, Le Royaume est au milieu de vous, pp. 44-46. – Jean-François Zorn, La parabole des brins qui tissent l'œcuménisme du Conseil œcuménique des Églises, pp. 48-49. – Samuel Kobia, "Le courage de l'espérance", p. 50. – Fenêtre ouverte : Monique Matton, Rencontre missionnaire au Brésil, pp. 74-77.

Mission de l'Église, n° 154, janv.-mars 2007

Edouard Cothenet, Ruth, l'étrangère (pp. 4-7)

Entre les continents

Benoît Mariko, Entre deux continents, pp. 8-11. – Jean-Paul Echlimann, L'internationalité dans les Instituts missionnaires, pp. 12-15. – Anne-Marie Cunin, Fécondité d'un Institut international : les Franciscaines Missionnaires de Marie, pp. 16-19. – Paul Han Min Taeg, Mission impossible, pp. 20-23. – Marinus Rootjakers, Rencontres interculturelles : quels défis ?, pp. 24-28.

La dynamique du don de la foi : Fidei Donum

Maurice Cheza, Les 50 ans de l'encyclique «Fidei donum», pp. 29-34. – Olivier de Berranger, «Fidei donum», une mystique de la mission, pp. 47-50. – Philippe Mallet, Donner de sa pauvreté : l'encyclique «Fidei donum», pp. 51-53. – Françoise Schill, L'héritage de "Fidei donum" dans la vie religieuse féminine française : internationalité et échange, pp. 54-56. – Philippe Klæckner, Le Comité Episcopal France Amérique latine : histoire et actualité, pp. 57-59. – Michèle Dalon, Expérience du Service de coopération au développement, pp. 60-63. – Jean-Marie Leclercq, L'Aide Intermonastère, nouvelle page d'histoire, pp. 64-66. – Hubert de Quercize, L'internationalisation d'une Communauté nouvelle, pp. 67-71. – Luc Lalire, Un ministère de prêtre Fidei donum ou l'hospitalité dans la mission, pp. 72-76. – Maurice Pivot, Mission «Ad vitam», p. 77.

Mission de l'Église, n° 154, Hors-Série, janv.-mars 2007

Dossier : Ingérence humanitaire, culture de la paix

Orientations anthropologiques (Pascal Legrosse, Roland Jacques, Marie-Noëlle Pellier, Jacques Scheuer), pp. 3-16. – Quand l'humanitaire pose la question de la mission (Didier Beaufort, Arnaud-Guy Agbossaba, Michèle Dalon, Pierre Diarra, Michel Roy, Maurice Cheza), pp. 17-36. – Quand l'ingérence pose la question de l'engagement de nos Églises (Jean-Claude Djéréké, Joseph Stricher, Maurice Pivot), pp. 37-47

Mission de l'Église, n° 155, avril-juin 2007

Parole reçue, Parole contemplée, Parole transmise

Pierre Diarra, Parler, c'est donner, pp. 8-10. – Communauté Ecclésiale de Base de Cumanda, En Équateur, l'Évangile partagée, pp. 11-13. – Jean-François

PM

84

PM

85

Coste, Communiquer au-delà de la parole, pp. 14-17. – Philippe Guiougou, L'épreuve de l'homélie, pp. 18-20. – Frédéric Poitevin et Marie-France Denis, Les enfants célèbrent la Parole, pp. 21-23. – Michel Scouarnec, Foi pensée, foi chantée, expérience de foi, pp. 24-26. – Maurice Pivot, Parole reçue en Église, pp. 27-32

Le Dossier : Parole en Église

Joseph Stricher, Appropriation de la Parole de Dieu à travers l'Écriture, pp. 33-35. – Jacques Scheuer, Éveiller à la Parole selon la tradition hindoue, pp. 36-38. – Henri de la Hougue, Entre tradition chrétienne et tradition musulmane, pp. 39-41. – Fidèle Mabundu Maseмба, L'accueil de la Bible en milieu populaire, pp. 42-44. – François Ponchaud, Traduire la Bible c'est inculquer la Parole, pp. 45-48.

Mission Ad Vitam

Xavier Demolliens, Vivre la mission, pp. 56-57. – Bernard de Terves, Partir en mission, pp. 58-59. – Maurice Pivot, En écho théologique, p. 60. – Christophe Bérard, Mission en Corée, pp. 61-62. – Axelle Latourrette, L'Enfance Missionnaire, pp. 63-68. – Susai Deva, Fenêtre ouverte : le Niger, pp. 69-75

Mission Studies, n° 1, 2007 [eng] (résumés en français)

Ogbu U. Kalu, Le pentecôtisme et la mission en Afrique, 1970-2000, pp. 9-46. – Curtis W. Book, La pertinence actuelle de l'ecclésiologie d'Orlando Costa [théologien contextuel latino-américain], pp. 47-78. – Kenneth R. Ross, La mission chrétienne et la fin de la pauvreté : le temps de l'eschatologie, pp. 79-98. – Tomas Sundnes Dronen, Un discours missionnaire sur la conversion : les missionnaires norvégiens dans l'Adamawa, au Nord du Cameroun, 1934-1960, pp. 99-126.

Mission Studies, n° 2, 2007 [eng]

11^e Conférence internationale de l'IAMS, Port Dickson, Malaisie, août 2007
Hwa Yung, L'intégrité de la mission à la lumière de l'Évangile : porter le témoignage de l'Esprit, pp. 169-188. – Philomena Njeri Mwaura, Parmi les porteurs de l'Évangile en Afrique, pp. 189-212. – Tite Tiénou, Perspectives à partir de la diaspora africaine, pp. 213-232. – Tito Paredes, Perspectives latino-américaines, pp. 233-246. – Chun Chae Ok, Perspectives asiatiques, pp. 247-260. – Leo Kluden, Les narrations de Jésus dans les histoires vivantes de l'Asie, pp. 261-286. – Edith Bernard, Se mettre à l'écoute de l'Esprit et lui rendre témoignage dans le contexte de l'Europe occidentale, pp. 287-304. – Parush R. Parushev, De l'intégrité de la mission dans l'Europe contemporaine, pp. 305-332.

Missionalia, n° 1, avril 2006 [eng]

John Azumah, Témoignage chrétien à l'égard des musulmans : logique, approches et stratégies, pp. 5-21. – Farid Esack, Islamic da'wah et mission chrétienne : une perspective musulmane, pp. 22-30. – Jan Opsal, Islam et droits de l'homme : des voix africaines en faveur d'une réforme, pp. 31-50. – David Greenlee, Venir à la foi au Christ : éclairages apportés par la recherche récente, pp. 51-68. – George N. Malek, Musulmans, chrétiens et juifs : par les blessures de qui serons-nous guéris ? L'incarnation du dialogue, pp. 69-76. – Nicole Ravelo-Hoëron, L'islam

et la violence domestique envers les femmes : collusion et collision, pp. 77-102. – Jacobus L. Cilliers, Chrétiens et musulmans au Cap de Bonne-Espérance : bonne espérance pour qui ?, pp. 103-113. – Allan Bcsak, « Se tenir au côté de Dieu à l'heure où il est dans la peine » : chrétiens et musulmans ensemble en Afrique du sud : théologie, histoire et philosophie de la vie, pp. 114-123. – Nico Botha, Apprendre la rencontre interreligieuse : une perspective socio-constructiviste, pp. 124-136. – Christof Sauer, Où vivent les musulmans d'Afrique du Sud ? Une interprétation de la démographie religieuse à partir des recensements de 1996 et 2001, pp. 137-143.

Missionalia, n° 2-3, août-nov. 2006 [eng]

Michael Green, Une lettre venue de l'autre côté du silence : Djudlushe Sondzaba et la Mission trappiste dans l'Est du Griqualand, pp. 182-200. – Greg Cuthbertson, Globaliser et christianiser la ségrégation raciale : débats sud-africains dans *l'International Review of mission*, 1912-1934, pp. 201-227. – Uma A. Onwunta et H. J. Hendriks, L'ecclésiologie missionnaire et son héritage écossais au Nigéria : une étude de l'Église presbytérienne du Nigéria, pp. 229-248. – Simanga R. Kumalo, Transformer le méthodisme sud-africain : « En route pour la Nouvelle Terre » : le programme 1992-1997, pp. 249-266. – Gomotsang Kgwatalala, Louis de Villiers et Gerrie J. A. Lubbe, La quête de santé des membres de l'Africa Gospel Church, pp. 267-284. – Clifton Clarke, Construction christologique au sein des Églises indigènes au Ghana, pp. 285-309. – Philippe Denis, La montée en puissance de la religion traditionnelle africaine dans l'Afrique du Sud de l'après-apartheid, pp. 310-323. – Victor Molobi et Willem Saayman, Un temps pour la complémentarité : théologie africaine, théologie noire et Églises africaines indépendantes, pp. 324-337. – Louise Kretzschmar, La nécessité d'une formation spirituelle pour les responsables chrétiens, pp. 338-361. – Steve de Gruchy, Action, péché et grâce : perspectives protestantes sur la mission et la crise écologique, pp. 362-379. – C. Peter Watt, Quelques dangers de l'expansion [«globalisation»] du pentecôtisme : une perspective sud-africaine, pp. 380-394. – Leonard P. Maré, La louange d'Israël comme mise en œuvre de l'Évangile : le passage 96 dans son contexte missiologique, pp. 395-407.

Sedos Bulletin, n° 1-2, 2007

Maria-Augusta Zandonadi, À l'approche du troisième millénaire [eng], pp. 3-4. – G. Zanchi, Où la mission « Ad Gentes » nous conduit-elle aujourd'hui ? Perspectives à partir de l'Europe [eng], pp. 4-10. – Tom Aschman, Perspectives à partir des Amériques [eng], pp. 11-14. – Maria Ko Ha Fong, La Mission en contexte asiatique [eng], pp. 15-23. – Donal Dorr, La mission chrétienne et les objectifs du Millénaire pour le développement [eng], pp. 24-31. – James H. Kroeger, Cheminer avec mon prochain dans la foi : dix intuitions de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC) [eng], pp. 32-40. Lucien Legrand, Parole de Dieu et cultures : la Bible au risque de la rencontre des cultures [fre], pp. 41-45. – Ivan Dias [archevêque catholique de Bombay, nommé préfet de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples], « Les tentatives de loi anti-conversion sont une intrusion injustifiée dans des domaines qui ne relèvent que de Dieu » [fre], pp. 46-47.

Sedos Bulletin, n° 3-4, 2007

Quirico T. Pedregosa, L'amour qui est la Mission, pp. 51-53. – Lourdes Ann Berbaro, La formation pour la mission aujourd'hui en Asie [eng], pp. 54-61. – Gabriel Nissim, Droits de l'homme: quelles responsabilités et quels engagements pour les ONG catholiques internationales? [eng], pp. 62-73. – Thomas Malipurathu, Notre terre, notre mission [eng], pp. 74-79. – Bulletin *EDA*, À Taiyuan, des catholiques font l'expérience d'une prière en communauté et d'un partage de la foi [fre], pp. 80-81. – Bulletin *EDA*, Le chemin est long à parcourir, mais il y a des raisons d'espérer: entretien avec le président de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC) à la suite du Congrès missionnaire asiatique [fre], pp. 82-84. – René T. Lagaya, Partager notre spiritualité et nos charismes avec les laïcs [eng], pp. 85-91. – Lettre aux participants à la Réunion du G-8, p. 92.

SMT, n° 4, 2006 [eng]

Numéro spécial sur la missiologie dans les pays nordiques

Viggo Mortensen, La missiologie à l'Université de Aarhus (Danemark), pp. 419-424. – Jork Henrik Olsen et Hans Raun Iversen, La missiologie à l'Université de Copenhague, pp. 425-434. – Mika Vähäkangas, La missiologie en Finlande, pp. 435-446. – Kim Groop, La missiologie à l'Abo Akademi University, pp. 447-451. – Notto R. Thelle, Missiologie à la Faculté de théologie de l'Université d'Oslo, pp. 451-458. – Tormod Engelsen, La missiologie à la MF Norwegian School of Theology, Oslo, pp. 459-468. – Thor Strandenes, La missiologie à la School of Mission and Theology de Stavanger, Norvège, pp. 469-492. – David Kerr, La mission et les études œcuméniques à l'Université de Lund, pp. 493-502. – Klas Lundström, La missiologie au Johannelund Theological Seminary, pp. 511-514. – Goran Janzon, La missiologie à l'Örebro Theological Seminary, pp. 515-516. – Siegbert Axelsson, Gustav Björck et Ove Gustafsson, Le Swedish Institute of Mission Research, pp. 517-520. – Gunnel Cederlöf, Préparer l'indépendance de l'Inde: l'idée de nation chrétienne luthérienne et le nationalisme indien, pp. 521-542.

SMT, n° 1, 2007

Magnus Lundberg, Archives, amnésie et survie de la société [eng], pp. 9-16. – Jan Dahlin, Si nous ne disposons pas d'archives sur le passé, quel est l'impact sur le futur?, pp. 9-16. – Gunnel Cederlöf, L'histoire des groupes sociaux défavorisés dans les archives écrites [eng], pp. 17-26. – Börje Jüstrell, Les archives: une condition préalable pour la démocratie: le programme de formation en archivistique des Archives nationales suédoises en direction des pays en développement [eng], pp. 27-36. – Sven Hedenskog, Sauver le passé pour le futur: un travail de trente ans sur les archives, pp. 37-46. – Josef Nsumbu, Un projet pour les Archives de l'Église au Congo (Kinshasa): pour quoi faire? [fre], pp. 47-62. – Katarina Thurell, À propos d'un projet de préservation des archives en République démocratique du Congo [eng], pp. 63-70. – Magnus Lundberg, Les archives catholiques romaines en Amérique latine: état de la question [eng], pp. 71-84.

Spiritus, n° 187, juin 2007 [fre]

Sylvie Robert, De la conquête des âmes aux résonances de l'Esprit: plaidoyer pour une vision actuelle de la mission, pp. 135-140. – Paule Mellet, Pour qu'ils aient la vie en abondance [présence missionnaire en grande cité], pp. 141-146. – Colette et Bernadette, Missionnaires de la fraternité [mouvement Ekolo ya Bondeko, Kinshasa], pp. 147-154.

Dossier: Participer à la missio Dei

Elvis Elengabeka, Paul en mission, pp. 155-164. – Jacques Gadille, L'incessante conversion à la missio Dei, pp. 165-174. – Daniel Moulinet, L'évocation de la missio Dei au Concile Vatican II, pp. 175-185. – Oswald Firih, Une nouvelle approche de l'évangélisation: impressions d'un théologien asiatique, pp. 186-199. – Jean-Claude Brau, Les mouvements ouvriers chrétiens, lieu d'évangélisation?, pp. 200-210. – Elizabeth Cotter, Le Droit canon au service de la mission: une nouvelle approche du Code et de sa finalité, pp. 211-222.

Spiritus, n° 188, septembre 2007 [fre]

Un missionnaire en Ethiopie, En collaboration avec l'Église orthodoxe éthiopienne, pp. 263-268. – Joseph Bierchane, Dilemmes des séminaristes chinois, pp. 269-274. – Sœur Marie-Paule, La Paix-Dieu en Cévennes protestantes, pp. 275-280. – Thaddée Barnas, Le COE et l'altermondialisme (sur l'appel Agape de la IX Assemblée du COE), pp. 281-286.

Dossier: Un dialogue qui purifie

Gill Daudé, Surmonter les peurs: le dialogue œcuménique entre charisme et institutions, pp. 287-298. – Eliseo Mercado, Musulmans et chrétiens vivant ensemble, pp. 299-310. – Sœur Sheila et sœur Cyrille, Dialogue interreligieux et vie cénobitique, pp. 311-322. – Fernando Diaz, Annoncer, dénoncer, renoncer: mission de l'Église et communication entre cultures en conflit [contexte sud-américain], pp. 323-334. – Jean Charbonnier, Le tripode de l'Église [catholique] en Chine, pp. 335-344.

Zeitschrift für Mission, n° 2, 2007 [ger] (résumés en anglais)

Samuel Désiré Johnson, Défis et opportunités de la mission en Europe et en Afrique, pp. 108-122. – Michael Press, L'évolution du mouvement œcuménique en Océanie: l'histoire du Pacific Council of Churches (PCC), pp. 123-137. – Dietrich Werner, La Conférence missionnaire mondiale d'Edinburgh de 1910 considérée du point de vue d'une Société de mission «régionale»: la Mission de Breklum à la découverte de la mission mondiale, pp. 138-147. – Hanns Walter Huppenbauer, Une théologie de la mission de 1799: à propos d'un manuscrit anonyme découvert dans les Archives de la Mission de Bâle, pp. 148-164.

V – INFORMATIONS DIVERSES

Transversalités, revue de l'Institut catholique de Paris, a publié, dans le cadre des travaux du GRIEM (Groupe de recherches interdisciplinaires sur les Écritures missionnaires), deux numéros spécialement consacrés aux littératures missionnaires :

- n° 103, juillet-septembre 2007 : Les écrits missionnaires, le publié et le non-publié : première partie : du réservé à l'édition grand public : autocensures, contrôles et fabriques d'images.
- n° 104, octobre-décembre 2007 : Les écrits missionnaires, le publié et le non-publié : 2^e partie : De l'édition aux rééditions : interprétations, corrections et détournements ; 3^e partie : De l'archive endormie à l'histoire revisitée.

La revue semestrielle de sociologie *Le Fait missionnaire*, devenue tout dernièrement *Social Sciences and Missions – Sciences sociales et missions* et désormais éditée chez Brill, propose dans son numéro 20 un dossier sur « Les effets sociaux et politique de l'action missionnaire : Amérique latine et Afrique » sous la direction de Jean-Pierre Bastian. <http://www2.unil.ch/lefaitmissionnaire/>

La revue catholique *Lumière & Vie*, n°26 d'octobre-décembre 2007, présente un dossier sur : « La conversion » : lumvie@wanadoo.fr

Cahiers d'études du religieux – Recherches interdisciplinaires : c'est la nouvelle revue (en ligne exclusivement) du Centre Interdisciplinaire d'Etude du Religieux de la Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier : n°0 : « La religion, instrument de domination? » ; n°1 : « Les missions » : ces deux premiers numéros sont déjà accessibles sur le site : <http://www.msh-m.fr>

Un nouveau site Internet consacré à l'histoire de la missiologie est né. **History of missiology** est un projet de la bibliothèque de théologie de l'Université de Boston et du Center for Global Christianity and Mission situé au sein de cette même Université (www.bu.edu/sth/gcgm/). Le site vise à permettre l'accès des chercheurs et étudiants aux textes fondamentaux de l'histoire des missions chrétiennes : <http://digiilib.bu.edu/sth/gcgm/>

PM
90

VI – PERSONALIA

Paul G. Hiebert

Né en 1932 à Shamshabad (environs d'Hyderabad, Inde), le missiologue-anthropologue Paul Hiebert est décédé en mars 2007. Il représentait la troisième génération d'une famille de missionnaires mennonites arrivés en Inde en 1899. Muni dès 1959 d'un doctorat en anthropologie culturelle de l'Université du Minnesota, il retourne en Inde, dans sa ville natale, pour y diriger un collège théologique. Au cours des années 60 et 70, il enseigne l'anthropologie dans plusieurs universités américaines (Université d'État du Kansas, Université de Washington à Seattle), tout en continuant à effectuer de multiples séjours de recherche en Inde. Il consacre ses trente dernières années à enseigner l'anthropologie dans un cadre missionnaire : au Fuller Theological Seminary (Californie) puis à la Trinity Evangelical Divinity School en Illinois. Paul Hiebert était biculturel, telugu et américain, se sentant à la fois appartenir à ces deux cultures et étranger aux deux. Il est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages et de nombreux articles. Il a en particulier étudié les religions populaires et a développé une réflexion théologique sur les questions qui s'y rattachent : possession, guérison, combat contre les esprits.

IBMR, 2007, n° 3, pp. 128-129

PM
91