

Table des matières

Éditorial

Andrew BUCKLER 3

Dossier : La Mission entre altérité et identité

Introduction

Claire-Lise LOMBARD 5

Témoigner de l'Évangile à partir de son identité

Lucette WOUNGLY-MASSAGA 8

Une confession de foi contextualisée pour des chrétiens pygmées Aka Former des disciples dans la forêt équatoriale

Benno VAN DEN TOREN 18

Une Altérité qui transforme

Bob EKBLAD 33

Mission chrétienne dans le Pacifique

Le rôle des missionnaires maohi (1821-1855)

Marama Gaston TAUIRA 44

Le dialogue interreligieux entre identité et altérité

Geneviève COMEAU 62

Vers une nouvelle dynamique des communautés chrétiennes

Une nécessaire réciprocité

Albert ROUET 69



Édimbourg 1910-2010

Josef Lukl Hromadka (1889-1969)	73
Willem Adolf Visser't Hooft (1900-1985)	76
James Edward Lesslie Newbiggin (1909-1998)	79
Johannes Christian Hækendijk (1912-1975)	82

BRÈVES

I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES	86
ÉVÉNEMENTS À VENIR	86
II – OUVRAGES REÇUS	87
III – RECENSION	91
IV – SOMMAIRES DE REVUES	93
V – INFORMATIONS DIVERSES	101
VI – PERSONALIA	102

Éditorial

Andrew BUCKLER

J'écris ces lignes tout juste de retour d'un séjour au Congo Brazzaville, où j'ai donné des cours sur *Jean Calvin et la Réforme* à la Faculté de théologie protestante de Mansimou. J'étais parti avec une certaine appréhension, ne sachant pas comment ce parcours dans l'histoire allait être vécu dans le contexte congolais.

En fin de compte, mes craintes n'étaient pas fondées. Au contraire, j'ai été étonné par les résonances (et les dissonances !) qui ont permis des échanges passionnés, le plus souvent en rapport avec l'actualité d'une Église qui cherche à clarifier son identité protestante et sa vocation missionnaire. Loin de conduire à une impasse, la confrontation de nos cultures et de nos histoires a ouvert des pistes prometteuses pour chacun.

Cette expérience m'a rappelé que le travail de contextualisation, qui est au cœur de la mission chrétienne, n'a pas seulement une dimension *culturelle* mais aussi une dimension *temporelle*. Ou pour le dire autrement, la mission se fait non seulement dans la rencontre des cultures françaises et congolaises, mais aussi dans l'interaction entre nos contextes et celui de Jean Calvin (pour ne prendre que cet exemple).

Regarder en arrière peut inspirer notre marche en avant. Cela est confirmé par le succès en septembre dernier des célébrations du centenaire de l'Église évangélique du Congo (EEC), mais également par le retentissement inattendu du cinquième centenaire de la naissance de Jean Calvin en France. Dans le monde protestant français, 2009 a été l'année des surprises ! Conférences, colloques, expositions, rassemblements, publications... Qui aurait imaginé un tel foisonnement d'événements autour de Calvin « le mal aimé » ? Plus surprenant encore, on a trouvé moins encombrant que prévu ce Calvin dépoussiéré ! On l'a même trouvé plutôt sympathique et source d'inspiration.

Mais la vraie réussite de 2009 n'a pas été de sortir Calvin des oubliettes de l'histoire. Cela a été de sortir l'histoire des oubliettes de l'Église. Retrouver la richesse de l'héritage historique, c'est renouer avec l'Évangile, qui se révèle toujours dans des contextes historiques particuliers. L'Évangile lui-même n'existe pas hors du contexte

historique du Jésus de Nazareth ; il ne peut pas être reçu hors de « mon » contexte d'aujourd'hui.

Calvin formule ce rapport à l'histoire en faisant appel à l'idée du règne de Dieu, inauguré dans l'incarnation de Jésus-Christ (le passé), et accompli le jour de son retour dans la gloire (le futur). Entre ces deux pôles, le règne de Dieu avance mystérieusement, souvent de manière cachée, dans la vie des femmes et des hommes, le long des méandres empruntés par les nations et les peuples, que nous appelons l'histoire humaine. Vue sous cet angle, la mission de l'Église dans le présent s'articule entre une reconnaissance de l'action de Dieu dans le passé et une confiance dans les promesses de Dieu pour l'avenir.

C'est tout à fait le sens que *Perspectives missionnaires* a voulu donner depuis plusieurs numéros au centenaire de la Conférence d'Édimbourg de 1910. Les courtes biographies de personnalités du mouvement missionnaire et œcuménique proposées par la revue ne font pas œuvre de panégyrique ; nous ne cherchons pas à recréer le passé. Mais nous désirons rappeler le lien qui existe entre passé, présent et futur. Après tout, le chemin de nos ancêtres est celui de la foi. C'est donc aussi notre chemin, même si le paysage a évolué.

Finalement, la mission de l'Église s'articule toujours dans le présent. Mais ce « présent » trouve son sens dans l'histoire. Entre fidélité au passé et promesse du futur, un espace est offert à l'Église, à nos Églises, pour une action créative, parfois audacieuse, aujourd'hui. Cet espace s'appelle « espérance ». Que Dieu nous donne de l'accueillir à bras ouverts !

Andrew BUCKLER

PM
4

Introduction au dossier

La Mission : entre altérité et identité

Claire-Lise LOMBARD

« Car la parole introduit dans la culture ou le contexte de la tension, voire de la contestation et pas seulement de l'attestation. Inversement la parole se trouve être reformulée dans la culture et le contexte ». (J. F. Zorn)

Altérité / identité : deux pôles de la mission en tension permanente, hier comme aujourd'hui. Comment maintenir en équilibre ces deux fidélités ? En tout temps, en tout lieu, les missionnaires ont ferrailé avec cette question. Témoins d'une parole qui ne leur appartient pas, d'une parole toujours autre – la Parole de Dieu – l'Évangile du Christ – mais aussi envoyés vers d'« autres » qui, accueillant cette parole, voient leur identité renouvelée. Leurs efforts ont pour nom indigénisation, contextualisation, inculturation, incarnation...

Soucieuse de trouver « Comment le message du Christ Jésus, à proclamer jusqu'aux extrémités du monde, peut [...] être transmis aux humains dans leurs diverses cultures pour permettre une rencontre vraie, respectueuse des identités particulières », **Lucette Woungly Massaga** met en exergue la confusion qui a trop souvent régné entre l'Évangile – la foi au Christ – et la diversité de ses expressions religieuses dans les différentes cultures. Elle préfère voir dans toute culture particulière « un support à la révélation », et prôner la voie ouverte par l'apôtre Paul : « se faire tout à tous ». Et d'affirmer : « Il y a donc diversité de cultures, mais l'Évangile est unique : *Bonne Nouvelle* pour tous, altérité qui s'offre pour conduire à son accomplissement l'identité de chacun, chacune, à la lumière de l'Évangile. »

Comme en écho à cette affirmation, mais dans la dynamique propre au dialogue interreligieux, **Geneviève Comeau** invite à « se laisser transformer par les rencontres, non pour y perdre son identité,

PM
5

mais pour devenir soi-même autrement, en étant élargi et enrichi par ce que vit l'autre, et en redécouvrant à frais nouveaux sa propre tradition ». Expérience forte de rencontres vécues sous le signe de la réciprocité.

Pour **Benno van den Toren**, impliqué dans un projet de rédaction d'une confession de foi aux côtés d'une communauté de chrétiens pygmées de Centrafrique, une conviction : « la contextualisation ne peut être limitée aux dimensions non-essentielles de la foi et de la vie chrétienne » ou, pour le dire en positif, « une véritable contextualisation suppose [...] que même les éléments les plus centraux de la foi chrétienne soient inclus dans le processus de contextualisation ». Ainsi, il n'y aurait pas à distinguer entre un noyau de l'Évangile, isolable, transculturel, non contextualisable, et un « reste » qui, lui, ne relèverait que de variables culturelles et religieuses.

Changement de contexte : à travers les différentes étapes de l'arrivée de l'Évangile en Polynésie, **Tauira Marama** relate la manière dont s'est négociée cette double allégeance, à Dieu et aux hommes. Il s'attache en particulier à définir le rôle joué par ces acteurs de la mission trop souvent oubliés, les insulaires eux-mêmes. « Dans cette confrontation complexe entre l'Évangile transmis dans le vêtement d'une culture occidentale et leur propre identité culturelle, les *Maohi* ont choisi les éléments qui leur paraissaient profitables et rejeté les autres pour adapter leur nouvelle vie aux éléments chrétiens apportés par les missionnaires européens. Ils se sont efforcés de comprendre la nouvelle religion à la lumière de leur culture *maohi*... »

Enfin, à l'interpellation de Lucette Woungly Massaga : « Et si, en Occident, l'Évangile avait besoin d'être libéré du carcan d'une culture séculaire qui s'est figée, pour retentir à neuf dans son altérité par rapport à tout projet de société et système de pensée, et contribuer à construire l'identité d'hommes et de femmes en quête de sens ? » vient en quelque sorte répondre la contribution de **Bob Ekblad**. Engagé dans un ministère aux côtés de personnes en situation d'exclusion sociale, Bob Ekblad met en lumière la force formatrice de la Parole, une Parole qui ne laisse pas indemne celui/celle qu'elle rencontre, pourvu qu'elle puisse le rencontrer authentiquement. Mais comment faire pour que la rencontre ait bien lieu avec « l'Autre authentique », « le Dieu Autre » et non le Dieu de nos représentations déformées ?

C'est sur le terrain de l'ecclésiologie et des défis à relever dans un contexte de christianisme occidental déclinant, que se clôt – provisoirement – ce parcours. Qu'en est-il, s'interroge **Albert Rouet**, de l'identité des communautés chrétiennes ? Et comment faire « pour qu'une communauté ne se replie pas sur elle-même, dans le rêve de

se satisfaire, mais qu'elle découvre en l'autre celui dont elle a besoin pour exister » ? L'Évangile est appelé à sortir des sentiers battus, jusque dans l'organisation de nos communautés ecclésiales !

Témoigner de l'Évangile à partir de son identité

Lucette WOUNGLY-MASSAGA

Les réflexions qui suivent sont nourries par l'héritage reçu de Mamia Ebénézer Woungly-Massaga, témoin camerounais de l'Évangile, profondément enraciné dans sa culture, et notamment par des fragments de sa pensée théologique publiés en 2009.¹

Introduction

À la suite de Jésus, qui est entré en relation avec des personnes très diverses pour leur communiquer la Vie voulue par Dieu, le témoin de l'Évangile a pour mission de transmettre une Parole qui ouvre la voie à cette vie proclamée par le Christ. Cette mission est constitutive de l'Évangile², qui n'est ni un système, religieux ou autre, ni un discours théorique, mais une Parole à vivre ... et à transmettre.

L'ordre de mission est clair ! Cependant, depuis les origines de l'extension de la mission en milieu païen, le contenu de la *Bonne Nouvelle* à partager a suscité des polémiques et des divisions liées à l'amalgame fait entre le message du Nazaréen et l'appartenance de celui-ci à la culture juive, son identité de Juif. C'est là un aspect de la question de *la mission entre identité et altérité*, qui reste d'actualité : comment le message du Christ Jésus, à proclamer jusqu'aux extrémités du monde, peut-il être transmis aux humains dans leurs diverses cultures pour permettre une rencontre vraie, respectueuse des identités particulières ?

¹ L. et E. Woungly-Massaga, *Libérez l'Évangile, il vous libérera*, éd. Clé, Yaoundé, 2009. Il est également possible d'obtenir cet ouvrage auprès du service d'animation du DM-Échange et Mission à Lausanne : animation@dmr.ch, tél. +41/21 643 73 99.

² Jésus fut l'envoyé de Dieu et il envoya ses disciples faire l'apprentissage de leur mission de son vivant (*Mc 6,7-13 ; Lc 10,1-12*). Aussi les finales des quatre évangiles contiennent-elles des ordres de mission du Ressuscité !

Nous nous proposons de réfléchir à cela en resituant d'abord l'ordre de mission évangélique dans la dynamique du Royaume instauré par le Christ. Nous nous interrogerons sur l'identité du missionnaire en tension avec celle du destinataire et enfin sur les conditions nécessaires pour une inculturation de l'Évangile prometteuse.

Proclamer l'Évangile de Jésus Christ à toutes les nations

L'ordre de mission remonte aux origines de la foi chrétienne, avons-nous dit. Or jamais, Jésus n'a donné l'ordre de répandre une nouvelle religion ! Alors comment expliquer que lorsque l'action missionnaire sur tous les continents s'est développée, à partir du 16^e siècle, elle ait visé trop souvent à convertir tous les humains à la religion chrétienne ? Ce faisant, elle se fondait sur une construction de l'esprit humain, qui n'avait plus grand'chose à voir avec l'Évangile. La méprise fut de se servir de la Bible comme d'un livre fondateur d'un système religieux à prétention universelle. Or,

... l'Écriture, plus qu'un livre de religion, [est], dans son ensemble, une invite à engager une démarche à caractère historique, dans le sens qu'elle entend imprimer au réel la direction donnée par le Seigneur. (...) Dans son humanité, le Christ ne montre-t-il pas la voie, comment inscrire sa vie dans cette dynamique divine qui oriente et donne sens à l'histoire, et partant à toute existence ? La vocation du chrétien est de se laisser envoyer dans le monde comme Jésus l'a été par son Père (Jn 20,21) : à la suite du Christ, le chrétien mettra le réel en rapport avec Dieu et lui imprimera l'orientation voulue par lui...³

Pour être fidèle à l'ordre de mission du Christ et éviter toute confusion, n'est-il pas impératif de faire la distinction entre l'Évangile et la religion chrétienne ? L'Évangile s'inscrit dans la dynamique historique initiée par Dieu. Il est la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ, lui qui est venu donner la Vie en plénitude au monde, proclamer et vivre la réalité du Royaume de Dieu – une réalité qui se dit différemment selon les destinataires de l'Évangile ! La religion pour sa part est comprise ici comme un système de croyances et de pratiques fixant les relations et rapports entre les humains et le divin

³ *Op. cit.*, p. 56

selon les connaissances, rationnelles ou autres, d'un groupe de personnes donné. Elle est donc un élément constitutif de la culture.

N'est-il pas significatif de noter que l'Évangile est venu se greffer sur la culture juive de l'époque tout comme la révélation du Sinaï, qui touche Moïse en dehors de tout support culturel, s'est greffée sur la religion de la culture ambiante ? Cette culture a servi de réceptacle à la révélation, puis de support pour entretenir la relation d'Israël libéré d'Égypte avec son Dieu. Le premier sacrifice du peuple libéré organisé par le prêtre de Madian Jethro est très instructif pour notre propos :

Ce vieux récit du premier sacrifice offert à YHWH par le peuple libéré est comme la matrice de toute rencontre entre révélation et culture. Il illustre la démarche de foi d'Israël (...). Comment Israël s'y est-il pris ? On devine un premier mouvement où tout est reporté à YHWH, tout l'arsenal religieux et culturel, tout est donné « pour cadeau » à Dieu, tout lui est offert. Il en est ainsi du patrimoine pré-mosaïque en Israël : qu'il vienne du peuple même ou de voisins, il peut servir à la relation privilégiée qui s'est établie lors de la révélation. Puisque YHWH s'est fait connaître en dehors des structures religieuses, le peuple va tout naturellement lui apporter et reporter sur lui les pratiques et croyances culturelles et religieuses de sa culture, antérieures à la révélation. Ainsi, Israël a offert à Dieu des pratiques héritées de leurs pères comme la circoncision, les sacrifices et holocaustes, et d'autres encore (cf. Ex 18,7-12).⁴

Le drame de l'ère missionnaire remontant au Siècle des Lumières, c'est cette confusion entre la révélation et son support religieux dont de nombreux missionnaires, souvent de milieux piétistes, n'ont pas été conscients : en toute bonne foi, ils sont allés convertir les nations à leur manière de vivre leur foi, elle-même solidement ancrée dans leur culture occidentale. Au lieu de s'en tenir à l'ordre donné par Jésus à ses disciples (aux 12 ou aux 70) d'aller *proclamer le règne de Dieu et guérir les malades* (Lc 9,2, cf. 10,9), ils ont imposé leur compréhension du salut offert en Jésus-Christ, liant ce salut à l'adoption de comportements étrangers et parfois étranges, aux yeux des destinataires, avec une morale stricte et contraignante⁵. Cet amalgame entre culture et chrétienté occidentales explique aussi les dérives de collusion avec le colonisateur, confondant cette mission chrétienne civilisatrice avec l'appel du Ressuscité d'*aller dans le monde entier proclamer la bonne nouvelle à toute la création* (Mc

⁴ *Op. cit.*, p. 32

⁵ La confusion entre Évangile et morale a été déjà vertement critiquée en Col. 2,20-23 !

19,15). En effet, l'ordre du Christ *n'a rien à voir avec une colonisation culturelle ou religieuse gommant toutes les différences*⁶.

La distinction rigoureuse faite entre l'Évangile et la religion chrétienne permet de tenir compte de l'altérité du message de vie proclamé par Jésus Christ par rapport à toute culture, fût-elle juive. La proclamation fidèle à l'Évangile de Jésus Christ permet une rencontre féconde entre Dieu – avec son projet de vie, manifesté en Jésus Christ –, et les cultures, aussi diverses soient-elles. Puisque nous confessons que c'est Dieu qui a créé le monde, c'est donc lui qui est l'auteur de la diversité de sa création, et du genre humain avec ses cultures variées aussi ! Ainsi, l'Évangile de Vie est destiné à chaque humain ; c'est avec la *Bonne Nouvelle* que le Tout Autre, incarné en Jésus Christ, vient rencontrer toute personne dans son identité particulière, tributaire d'une culture particulière dont le système religieux fait partie. Il y a donc diversité de cultures, mais l'Évangile est unique : *Bonne Nouvelle* pour tous, altérité qui s'offre pour conduire à son accomplissement l'identité de chacun, chacune, à la lumière de l'Évangile. C'est ainsi que se pose la question de l'inculturation : inculturation de l'Évangile, ou de la foi en Christ, et non d'un système religieux, fût-il chrétien ! Autrement dit :

Les principes de mise en contact de l'Évangile avec une culture donnée en vue d'une rencontre féconde ont une portée universelle. (...) Ne s'agit-il pas en somme de la question universelle de la rencontre de Dieu avec l'humanité ; de la rencontre du Dieu de la Bible avec cette humanité qu'il a lui-même créée ? Ou, formulé autrement, la question n'est-elle pas au fond celle du salut, en tant que relation offerte à l'humain par le Dieu de vie qui se manifeste au monde ? Or la Bible atteste que depuis les origines, c'est Dieu qui prend l'initiative d'entrer en relation avec les humains (Gn 3,9), pour leur bonheur et pour la vie, ce que confirmera son incarnation en Jésus Christ.

*Cette humanité est à la fois une et diverse, diverses aussi les cultures. Si toute religion est le fruit d'une culture, dont elle est une part intégrante, rappelons-le, parler de religion chrétienne universelle est en soi une contradiction : toute religion ne peut être que locale, à moins que l'on revendique une **culture chrétienne universelle**, ce qui est un contresens, en référence avec l'Évangile. À ce stade, il est utile de faire la distinction, non seulement entre l'Évangile et la religion chrétienne, mais entre Église universelle et religion universelle !⁷*

⁶ *Op. cit.*, p. 100

⁷ *Op. cit.*, p. 99s

Un modèle de mission respectueux de l'identité d'autrui

L'ordre d'aller faire de toutes les nations des disciples (Mt 28, 19) a été donné par le Ressuscité et c'est en et par lui que l'unité de l'Église est donnée. Or, dès les origines, cette unité a signifié diversité, à commencer par le cercle intime des douze disciples ! Puis l'Église a retenu quatre évangiles, non seulement pour renforcer le poids des témoignages, mais aussi pour tenir compte des identités et sensibilités culturelles variées. Ainsi trouve-t-on un vocabulaire et un langage adaptés aux destinataires, de même que des pratiques religieuses reflétant des particularités locales, jusque dans la manière de célébrer le Dernier Repas (voir Marc et Matthieu d'une part, de l'autre Luc avec ses deux coupes distinctes, Lc 22, 17 et 20). Tenir compte de la diversité du corps du Christ, et de l'identité spécifique de chaque partie, a été, dès les origines, constitutif de l'Église !

L'apôtre des Gentils, Paul, a su proclamer le cœur de l'Évangile en tenant compte de l'identité de ses auditeurs et lecteurs. N'a-t-il pas proclamé qu'il s'est *fait tout à tous, afin d'en sauver de toute manière quelques-uns* (1 Co 9, 22) ? Dans la liberté que donne la juste compréhension de l'Évangile, Paul s'est fait juif avec les Juifs, grec avec les Grecs, sans tenir compte du cadre religieux dans lequel Jésus Christ a vécu : comme toute révélation, l'Évangile est toujours inculturé, mais doit être distingué de son support culturel. C'est d'ailleurs pour défendre cette liberté de l'Évangile par rapport au religieux que l'apôtre Paul s'est opposé avec véhémence à Pierre. S'il a réussi à transmettre l'Évangile sans imposer le système religieux d'origine, juif en l'occurrence, cela est peut-être dû au fait que lui-même était bi-culturel, Juif versé dans les Écritures, mais élevé et instruit dans une cité gréco-romaine.

Cette prise en compte de l'identité culturelle de ses interlocuteurs par Paul n'a cependant jamais signifié la négation de l'altérité de l'Évangile, bousculant les bien-pensants et interpellant les personnes en quête, quelle que soit leur culture. N'a-t-il pas écrit que l'Évangile, en l'occurrence la proclamation du Christ crucifié, est *scandale pour les Juifs et folie pour les non-Juifs (Grecs)*, 1 Co 1,23 ? Et lorsqu'il parle de résurrection, les Athéniens lui signifient poliment de passer son chemin avec ses sornettes (Ac 17,32). Actes 17,22-31 est d'ailleurs l'exemple type d'un discours missionnaire à partir des représentations théologiques et religieuses de la culture des auditeurs et en rupture avec cette dernière. L'Évangile heurte tous les systèmes

religieux. Jésus lui-même n'a-t-il pas choqué ses coreligionnaires juifs (Jn 6,66), n'a-t-il pas été jugé insensé (Mc 3,23), dangereux pour la religion établie (Mc 3, 6) ?

L'apôtre Paul pourrait être considéré comme le modèle par excellence du missionnaire : être une interface, être conscient de son identité propre *et* respectueux de l'identité de l'autre, de son altérité. Par ailleurs, la conscience de l'altérité de l'Évangile par rapport à sa propre identité est indispensable, ce qui requiert la connaissance de ses propres racines culturelles mais aussi beaucoup d'humilité pour en dépouiller le message à transmettre !⁸

Les atteintes à l'identité de l'autre au nom de l'altérité du message – altérité elle-même confondue avec une manière particulière de vivre sa foi, son *christianisme* –, ont fait des dégâts incalculables, aux cultures écrasées comme par un rouleau compresseur aussi bien qu'à l'Évangile tenu en otage dans la culture des missionnaires. Or, *le rejet et la destruction systématique d'autres modes de croire ou d'autres religions doivent plutôt être regardés comme un triste appauvrissement du patrimoine humain universel*⁹.

Que ne s'est-on davantage inspiré de l'apôtre Paul ! Sa pratique missionnaire a démontré que l'Évangile est *Bonne Nouvelle* de vie et de salut à portée universelle : il peut entrer en dialogue avec les identités les plus diverses, emprunter le langage et les représentations de soi, de Dieu et du monde venant de cultures autres que la sienne. Aussi toute culture peut-elle être le réceptacle du message de l'Évangile toujours tout autre, révélation qui interpelle, épure et féconde toute culture, et partant toute religion. Autrement dit, *c'est dans la relation établie entre le projet biblique de vie et la religion locale que réside la vraie rencontre, entre la volonté de vie du Dieu pleinement manifesté en Jésus Christ et la tradition religieuse d'une culture*

⁸ Aujourd'hui, les différentes cultures ne sont plus liées à des territoires bien démarqués, mais se côtoient dans un même pays, une même cité, et pas seulement à cause de la mobilité internationale des humains. L'Église a pour mission de transmettre l'Évangile à tout le monde : tient-elle compte de la culture et de l'identité des jeunes, des citoyens, des internautes, des Occidentaux post-modernes, etc. ? (cf. A. Buckler, « Mission shaped Church – Le rapport de l'Église d'Angleterre sur les nouvelles expressions de l'Église », in *Perspectives Missionnaires* n° 51, 2006/1, pages 8-11)

⁹ L. et E. Woungly-Massaga, *op. cit.*, note 59, p.100

donnée. C'est ainsi que l'universel se conjugue avec le particularisme, dans la diversité des cultures.¹⁰

Inculturation de l'Évangile – entre altérité et identité

Lorsqu'altérité et identité entrent en dialogue pour transmettre la Parole de vie libératrice de l'Évangile, la rencontre devient promiseuse : dialogue à l'intérieur du témoin, entre sa foi et son identité culturelle ; dialogue dans la reconnaissance de l'altérité de celui auquel nous transmettons le message, ainsi que de son identité culturelle particulière ; dialogue entre l'Évangile et l'identité ainsi que la culture des récepteurs. Si les témoins peuvent s'efforcer de transmettre l'Évangile libéré des carcans culturels, il revient aux récepteurs de permettre à l'Évangile de résonner dans leur culture, *Bonne Nouvelle* pour les leurs. Cette *Bonne Nouvelle*, comme le rappelait Mamia Ebénézer Woungly-Massaga,

est espérance de Dieu pour ce monde, pour lequel il ne cesse de s'investir et avec lequel il se compromet toujours à nouveau. Au-delà de telle ou telle pratique religieuse propre au terroir, l'Évangile interpelle l'humain dans son être profond, existentiel, pour le conduire à son accomplissement, au salut. Dieu croit en l'homme, en tout être humain, et il poursuit son projet malgré tous les avatars et en dépit des apparences ! L'espérance de Dieu pour l'homme et pour le monde, dite dans la langue de chacun, c'est peut-être ce dont il s'agit fondamentalement, lorsque nous parlons d'inculturation, ou de la rencontre de l'Évangile avec telle ou telle culture¹¹.

Il revient aux récepteurs avisés de l'Évangile de traduire dans leur propre culture le projet de vie de Dieu et son espérance pour l'homme. Pour ce faire, une écoute et une étude profondes de cet Évangile dans son environnement culturel, menant à une connaissance solide, sont indispensables. Cela conduira à l'appropriation du projet divin de vie en plénitude pour tous, à l'accueil de la nouveauté d'une vie réconciliée sur tous les plans, ainsi qu'à la projection dans la dynamique de libération/salut et de vie. Cette réception existentielle de l'Évangile ouvre par ailleurs la voie à un questionnement critique et vivifiant de la culture d'accueil, opéré de l'intérieur. Pour donner force au témoignage chrétien, il importe donc de bien connaître également cette culture d'accueil, de sonder ses racines profondes et sa façon de répondre aux questions existentielles qui se posent sous

tous les cieux.¹² Bref, l'inculturation réussie de l'Évangile dans une culture donnée requiert des récepteurs ayant la volonté de vivre leur foi chrétienne en restant enracinés dans leur culture particulière.

Illustrons ces propos par quelques exemples¹³ :

1. Toutes les cultures cherchent à gérer les peurs existentielles des humains par des rites plus ou moins élaborés (peurs de la maladie, de la mort, du manque, de l'adversité, etc.), à moins de les étouffer par des manipulations ou slogans trompeurs. Un témoin de l'Évangile enraciné dans sa culture prendra en compte ces peurs et pourra proposer l'utilisation de rites traditionnels rétablissant la vie et l'harmonie qui ne seraient pas en contradiction avec les valeurs de l'Évangile. D'autre part, en se servant de rites, symboles et représentations culturelles locales, l'Évangile pourra être transmis dans un langage qui atteindra les humains dans leur identité profonde.
2. Les diverses cultures ne cherchent-elles pas à garantir la vie et à combattre les multiples dysfonctionnements par des soins et pratiques préservant la vie ? L'Évangile aussi promeut la vie ! Une connaissance profonde de la culture permet de discerner, parmi les pratiques et rites, ceux qui, mûs par l'amour, vont dans le sens de l'Évangile, de la vie, luttant contre le mal. Jésus a guéri et chassé de mauvais esprits sans poser la question de la croyance en l'existence ou non de ces esprits ; ce qui comptait pour lui, c'était de témoigner de la vie bonne voulue par Dieu !
3. Quelle culture n'a pas élaboré sa manière de comprendre l'humain par rapport à son environnement, et conçu ses représentations face à la finitude, à la mort et au destin ? Il n'est pas utile d'imposer les représentations juives de l'époque de Jésus, d'ailleurs multiples, pour transmettre l'espérance chrétienne englobant la vie et la mort. Il est par contre nécessaire de trouver un *langage* compréhensible

¹² C'est là que le missionnaire, qui a pour tâche de transmettre l'Évangile du salut en Jésus Christ, doit renoncer à ses références identitaires pour tenir son rôle d'interface et, dans le meilleur des cas, pouvoir entrer en dialogue avec les récepteurs, dans *leur* monde de représentation, respectueux de leur identité culturelle.

¹³ *Op. cit.* pp.103ss – voir à ce sujet tout le chapitre 4 intitulé *Rencontres entre Évangile et cultures*

¹⁰ *Op. cit.*, p.101

¹¹ *Op. cit.*, p.95

pour *traduire* le message évangélique dans d'autres systèmes de pensée, et lui donner ainsi sens et consistance. Comment dire par exemple la *résurrection* et la *vie éternelle* dans des cultures où *les morts ne sont pas morts* ?

4. Les témoins de l'Évangile issus de la culture d'accueil pourront par ailleurs être critiques à l'égard de tout ce qui est mortifère, anti-vie, et montrer ainsi de l'intérieur que la contestation, voire la condamnation de certaines pratiques ou croyances, peut se faire sans pour autant perdre son identité, et sans être soupçonnés d'impérialisme culturel ou religieux !

On le voit, l'identité se construit à partir de systèmes de pensées et de représentations qui ne sont pas universels. Aussi l'inculturation de l'Évangile ne peut-elle faire l'économie d'une prise en compte des particularités qui constituent l'identité de chacun à tous les niveaux, y compris conceptuels.

En bref

De tout temps, l'Évangile s'est transmis à partir de témoins enracinés dans leur culture, ayant leur identité particulière, pour atteindre des humains avec leur identité propre. L'apôtre Paul offre un paradigme pour une inculturation respectueuse des identités diverses.

De tout temps, l'Évangile a été en tension avec la culture qui forge l'identité humaine, parce qu'il est du domaine de la révélation de Dieu, de l'incarnation d'une Parole, de l'inédit divin, transcendant toute culture. Pourtant, le message a besoin du support de la culture pour se dire, d'un langage pour être communiqué.

De tout temps, les cultures ont été interpellées au contact de l'Évangile, et leur système de valeur, y compris religieux, s'en est trouvé transformé.¹⁴

Aujourd'hui, l'inculturation de l'Évangile à travers le monde pourrait être une chance pour l'Église universelle : en faisant résonner l'Évangile dans toutes les tonalités culturelles du monde, la compréhension de la *Bonne Nouvelle de vie et de salut* peut être renouvelée. Chaque inculturation réussie est porteuse de significations et de sens – jusque-là cachés – du message biblique et évangélique pour qui sait

¹⁴ « ...tout ce qui est contraire à cette dynamique de vie et cette volonté inaliénable de créer, promouvoir et défendre la vie, pour le bien de tous, dans l'amour et la gratuité, sera remis en question, voir combattu... depuis toujours et partout. » (op. cit. p. 94)

s'ouvrir à la diversité infinie de l'accueil de l'Évangile, selon la variété des identités. L'Église a besoin de cette polyphonie pour grandir et permettre à chaque membre de devenir *adulte, à la mesure de la stature parfaite du Christ* (Ep 4, 13^b).

Et si, en Occident, l'Évangile avait besoin d'être libéré du carcan d'une culture séculaire qui s'est figée, pour retentir à neuf dans son altérité par rapport à tout projet de société et système de pensée, et contribuer à construire l'identité d'hommes et de femmes en quête de sens, parfois désorientés ?

Lucette WOUNGLY-MASSAGA est pasteure. Suisse, elle a exercé au Cameroun un ministère de formation dans l'Église protestante africaine, aux côtés de son mari, pasteur camerounais. Plus récemment, elle a collaboré, au sein de l'Église presbytérienne au Rwanda (EPR), à un programme de formation continue des pasteurs.

Une confession de foi contextualisée pour des chrétiens pygmées Aka

Former des disciples dans la forêt équatoriale¹

Benno VAN DEN TOREN

Cet article décrit le processus de formulation d'une confession de foi contextualisée destinée aux Pygmées Aka de la République Centrafricaine. Il explique comment cette confession de foi vise à relever les défis auxquels les chrétiens pygmées sont confrontés dans leurs efforts pour vivre leur foi nouvelle en relation avec leur vision traditionnelle du monde, leurs idéaux ancestraux et en relation avec leur contexte actuel. Il révèle l'importance d'une doctrine contextualisée et d'affirmations de foi synthétiques du type de ce que proposent les confessions de foi, afin de permettre aux chrétiens de grandir dans la foi et dans l'obéissance à Jésus-Christ.

La nécessité d'une confession de foi contextualisée

Cet article s'efforce de montrer combien l'inculturation ou la contextualisation du message de l'Évangile à travers un texte de confession de foi est cruciale pour permettre à une communauté chrétienne de grandir dans la maturité en Christ au moyen d'outils adaptés à son particularisme identitaire. Le besoin de contextualisation a été largement reconnu parmi les missionnaires dans leur ensemble. Cet exemple concret de contextualisation de l'Évangile pour les chrétiens Aka révèle trois aspects relatifs à ce besoin qui sont assez rarement mis en évidence.

¹ Cet article a été publié en anglais sous le titre « Growing Disciples in the Rainforest : A Contextualized Confession for Pygmy Christians » dans *Evangelical Review of Theology* 33/3 (Octobre 2009) et en néerlandais sous le titre : « De geloofsbelijdenis van de Pygmeeën. Leerlingen van Jezus in het regenwoud », *Soteria* 24/4 (Décembre 2007), pp. 6-15. L'auteur remercie le pasteur Paul Greiner pour la traduction de cet article en français.

Premièrement, il montre que la contextualisation ne peut être limitée aux dimensions non-essentielles de la foi et de la vie chrétienne. Beaucoup de missionnaires sur le terrain posent comme hypothèse de départ que la foi chrétienne et son vécu reposent sur des données universelles, indépendantes du contexte, qui représentent le cœur de l'Évangile et, à ce titre, doivent être gardées intactes, quel que soit le contexte. Ils pensent qu'autour de ces données centrales « non-contextualisables », il existe un certain nombre de croyances et de pratiques périphériques qu'il est possible d'adapter aux différents contextes rencontrés. Selon nous, une véritable contextualisation suppose pourtant que même les éléments les plus centraux de la foi chrétienne soient inclus dans le processus de contextualisation. L'affirmation centrale que Christ est Seigneur et Sauveur doit être comprise en relation avec les défis de la vie réelle, de la vie considérée dans son contexte. Ce n'est pas simplement une question de pratique correcte, cela relève aussi d'une saine théologie. La seigneurie du Christ doit s'étendre à tous les aspects de notre vie telle qu'elle est vécue dans sa réalité. La rédemption touche la réalité concrète du désordre dans lequel nous nous trouvons. La *réalité* du Christ et sa rédemption sont sans aucun doute transculturelles mais les moyens par lesquels nous les *comprendons* et par lesquels elles *se rapportent à nous* ne le sont pas.²

Deuxièmement, cet exemple de contextualisation souligne qu'une confession de foi a un rôle crucial à jouer dans un tel processus. Au cours de l'histoire de l'Église, les confessions de foi ont eu différentes fonctions. Elles ont été utilisées, entre autres, comme canevas pour l'enseignement des jeunes chrétiens. Historiquement, le texte que l'on connaît sous le nom de « Symbole des apôtres » était un enseignement destiné à transmettre aux jeunes chrétiens les « fondamentaux » de la foi. À cet égard, les confessions de foi ont un caractère contextuel, elles enseignent ce qu'il est fondamental de connaître au sujet de la foi et de l'identité chrétiennes en le mettant en relation avec les défis et les alternatives offertes dans un contexte donné.

Troisièmement, un travail de contextualisation approprié nécessite une réflexion doctrinale ou dogmatique minutieuse si l'on veut qu'il

² Voir : Benno van den Toren, 'Is there a humanly accessible supra-cultural core of the Gospel message available?', in : Matthew Cook, Rob Haskell, Ruth Julian and Natee Tanchanpongs (dir.), *Global Theology for the Local Church : Principles for an Evangelical Approach to Contextualization* (à paraître ; Pasadena, CA : William Carey Library, 2009), chapitre 7.

soit efficace. La contextualisation n'est pas simplement une question d'herméneutique et de traduction adéquate du texte biblique dans la langue et la culture du destinataire. Elle ne peut se limiter à des considérations relevant de la théologie pratique ou de la missiologie. Une réflexion théologique et doctrinale rigoureuse doit être menée sur le contenu de la foi afin de situer celui-ci dans sa relation avec les réalités spécifiques et les besoins de la culture réceptrice.

L'implantation d'Églises parmi les Pygmées Aka

Notre propos concerne une communauté de chrétiens pygmées Aka vivant dans le district de la Lobaye en République Centrafricaine, dans une région forestière située au sud-ouest de Bangui, la capitale du pays. Depuis quelque temps, de nombreuses dénominations chrétiennes centrafricaines se consacrent à l'annonce de l'Évangile parmi les communautés pygmées. L'une des premières à avoir entamé ce travail a été l'Église de la Coopération Évangélique³ pendant les années 1970. Il existe maintenant de nombreuses Églises pygmées et un nombre croissant de pasteurs et d'évangélistes issus de la communauté pygmée.

Les responsables de la Coopération Évangélique au travail parmi les Pygmées ont rencontré des difficultés considérables dans la formation de disciples parmi les jeunes chrétiens de cette communauté. Comme on peut le constater dans d'autres jeunes Églises de la République Centrafricaine, de nombreuses personnes acceptent de tout cœur l'Évangile de Jésus-Christ et sont baptisées. Mais après leur baptême, elles continuent à s'attacher à des pratiques religieuses traditionnelles qui sont parfois en totale contradiction avec leur foi nouvelle en Jésus-Christ.

Les responsables locaux ont identifié au moins deux causes qui sont à la racine de ce problème. Tout d'abord, un grand nombre de ces chrétiens n'a pas correctement intégré ce qu'implique la vie de disciple de Jésus-Christ. Ces chrétiens ont entendu de quelle manière ils pouvaient être réconciliés avec Dieu et recevoir la vie éternelle par Jésus-Christ, mais ils n'ont pas découvert ce que cela pouvait et devait signifier dans leur vie quotidienne. Deuxièmement, leur compréhens-

³ Sur les origines de la Coopération évangélique, on consultera le site de l'AMF (Action missionnaire pour la francophonie) : <http://www.mission-amf.org/historique.php>. C'est le pasteur suisse Albert Burkhardt (1911-1999) qui crée en 1956 la Coopération Évangélique Mondiale. Il ouvre de 1956 à 1970 plusieurs champs de mission au Tchad, en République centrafricaine, au Niger, en Inde et au Brésil.

sion de l'Évangile n'a souvent que peu de rapport avec les problèmes qu'ils rencontrent dans leur vie de tous les jours. Ainsi que le théologien ghanéen Kwame Bediako l'a noté dans un autre contexte, « ils ont reçu l'Évangile comme une réponse à des questions que l'Occident se posait et dans des termes issus de la vision du monde occidental. Il ne s'agit donc pas de solutions qui répondent aux préoccupations de leur vie de tous les jours avec ses joies et ses peines.⁴

Le processus

Ces éléments d'analyse fournis par les responsables de la communauté ont permis de comprendre ce qui était nécessaire était une présentation structurée de l'Évangile pouvant être utilisée comme un cadre au service de ceux qui sont impliqués dans le travail d'enseignement de ces jeunes chrétiens. Nous avons alors commencé à penser en termes de confession de foi, rejoignant ainsi ce qui était précisément une des fonctions traditionnelles de la confession de foi. Cette confession de foi devait permettre une compréhension contextualisée de l'Évangile et montrer du même coup comment ce message était une bonne nouvelle pour la vie en forêt équatoriale et quelles en étaient les implications pratiques.

Quelques jours après Noël 2004, une rencontre a été organisée à Londo pour discuter des termes d'une telle confession de foi. Londo est un des centres de formation pour les chrétiens pygmées de la région de la Lobaye. Un certain nombre de personnes ont été invitées en raison des contributions qu'elles pouvaient apporter à ce projet grâce à leurs compétences et à leur expérience. La communauté pygmée était représentée par trois de ses membres : deux chrétiens « expérimentés », Barthélémy Kombo et François Ndingue, qui font partie de l'équipe locale de la Société Internationale de Linguistique (SIL) et qui participent à ce titre à la traduction de la Bible en langue Aka, ainsi qu'un étudiant en théologie, Richard Bokodi, qui devait être bientôt consacré pasteur. Par la suite, deux Africains non-pygmées, membres de l'équipe de traduction et d'alphabétisation de la SIL, Dominique Kosseke et Jérôme Sitamon, ainsi que deux autres

⁴ Kwame Bediako, *Jésus en Afrique. L'Évangile chrétien dans l'histoire et l'expérience africaines*, Yaoundé : Éditions CLÉ, 2000, collection « Réflexions théologiques du Sud », pp. 55ss.

responsables non-pygmées de l'Église locale, Blaise-Pascal Mbicko et Faustin Kolibo, ont rejoint le groupe. Tous ces participants ont une longue expérience d'un ministère parmi les Aka. Enfin, deux autres invités de la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui ont été associés à cette rencontre, Nupanga Weanzana et moi-même, qui avons été sollicités pour apporter au cours du projet des éléments d'approfondissement biblique et théologique.

Comme groupe, nous devons en premier lieu identifier les principales difficultés de la vie des Pygmées. Nous avons également voulu comprendre quelle était la relation existant entre la foi chrétienne et les défis propres à la vie des Pygmées. Il s'agissait de savoir si la foi chrétienne conduisait à une critique, à une approbation ou à une remise en cause de ces aspects de leur vie. La foi chrétienne nous permet de regarder les problèmes de la vie traditionnelle sous un nouvel angle et nous permet de donner à ces situations une nouvelle orientation à la lumière de la réalité du Christ. Dans la formulation de la confession de foi, nous avons consciemment essayé d'inclure tous les éléments appartenant à la foi historique. En effet, une confession de foi ne doit pas seulement répondre aux besoins d'une communauté locale, mais doit également souligner comment cette communauté locale fait partie de la communauté chrétienne dans son ensemble laquelle, dans sa diversité, est unie en Christ.

Dans l'histoire, les confessions de foi n'ont pas seulement eu comme fonction de présenter un canevas d'enseignement. Les confessions de foi ont également été formulées pour définir le véritable enseignement par opposition à l'hérésie. Elles devaient préserver l'identité chrétienne de toute déviation risquant de mettre en péril les fondements de la foi. Ainsi, la confession de foi de Nicée (325 ap. J.-C.) a défendu l'orthodoxie de la foi de l'Église contre les hérésies qui menaçaient le cœur de l'Évangile du salut. Nous avons décidé que, dans le contexte qui était le nôtre, le premier besoin était celui d'une confession de foi qui se concentrerait sur la fonction d'enseignement, et que nous laisserions au second plan la fonction de défense de la foi contre des enseignements erronés.

À dessein, nous avons fait le choix d'éviter une troisième fonction que les confessions de foi ont eue dans l'histoire : elles ont également servi à définir l'identité de telle ou telle dénomination par rapport à une autre. Ainsi, une confession de foi pouvait être identifiée comme luthérienne, arménienne, anglicane ou charismatique. L'œuvre de témoignage parmi les Pygmées de la République Centrafricaine, a été le fait de personnes se rattachant à différentes dénominations qui ont travaillé ensemble. Nous espérons de la même façon que cette

confession rédigée ensemble pourra encourager la poursuite d'une telle collaboration et non la compliquer. De plus, pour beaucoup de chrétiens pygmées, leur affiliation à une dénomination est moins importante que leur identité de chrétiens et il est juste qu'il en soit ainsi. Leur affiliation à une dénomination n'est pas essentiellement le résultat d'un choix conscient. Elle se trouve plutôt déterminée par l'appartenance ecclésiale de l'évangéliste qui a atteint leur villages ou leur campement. Devenir chrétien implique un véritable choix alors que devenir membre d'une certaine dénomination relève plus de l'accidentel. À ce titre, les chrétiens pygmées ressemblent à beaucoup d'autres chrétiens africains. Bien que nous nous réunissions dans les locaux de la Coopération Évangélique, de sensibilité charismatique, nous avons décidé que les indicateurs d'une dénomination particulière devaient être le moins visibles possibles, à moins que nous ne les considérions comme vitaux pour la vie chrétienne dans ce contexte déterminé.

Tous nos échanges se sont déroulés en français et en sango, les deux langues nationales de la République Centrafricaine. Un certain nombre d'expressions ont été comparées à leurs équivalents en langue Aka pour savoir si elles gardaient leur sens dans ce contexte. La première version traduite du français en Aka jouera un rôle essentiel : elle permettra de vérifier si les formulations théologiques proposées peuvent effectivement prendre racine dans le monde Aka. Il est évident que ce premier texte devra être testé pendant un certain temps dans différentes Églises par les chrétiens locaux. Au terme de cette période, une révision sera peut-être à envisager.

Le rôle du théologien professionnel et du regard extérieur

Le processus que nous avons suivi a soulevé des questions en particulier à propos du rôle des théologiens professionnels et du rôle des personnes étrangères au contexte dans la formulation d'une théologie justement propre à un certain contexte. On a souvent insisté sur le fait que ce sont les chrétiens des communautés locales qui devaient être les acteurs principaux d'une réflexion théologique enracinée contextuellement. Il y a cependant besoin de théologiens professionnels dans ce domaine, afin d'aider les communautés à réfléchir sur leurs propres expériences à la lumière des Écritures et vice versa. Il s'agit, pour le théologien, d'une part, d'aider la

communauté locale dans sa réflexion propre, et d'autre part, de l'aider à faire le lien entre les Écritures et cette réflexion. Le théologien est celui qui connaît en profondeur les Écritures et qui sait évaluer l'importance de certains détails par rapport à l'ensemble des Écritures. Il a également plus de facilité à faire le lien avec la tradition chrétienne dans son ensemble, tant dans sa profondeur historique que dans son extension géographique. Il peut ainsi apporter cette connaissance à la communauté locale pour lui permettre de mieux gérer les défis particuliers qu'elle rencontre.

De la même manière, un regard extérieur à la culture concernée est nécessaire dans ce processus. Assurément, les chrétiens du cru sont les mieux placés pour percevoir les multiples aspects des problèmes qui se posent dans leur contexte, tant au plan de la compréhension que du vécu de la foi chrétienne. Néanmoins, les personnes extérieures à la communauté peuvent aider à identifier tout ce qui se cache derrière l'enveloppe extérieure d'une situation locale et d'une culture donnée. Comme représentants d'un ou plusieurs autres contextes culturels, ils sont également les représentants de l'Église dans sa dimension universelle. De ce fait, ils favorisent la formulation de confessions de foi qui ont à la fois une dimension locale et une dimension globale ou, pour le dire autrement, de confessions de foi qui sont les expressions locales d'un unique Évangile confié à l'Église universelle.⁵

Parce que l'Église des Pygmées Aka en est encore à une étape récente de son développement, elle n'a pas pour le moment de théologiens issus de ses rangs. Les seuls théologiens impliqués dans la formulation de la confession de foi sont donc des théologiens extérieurs à sa communauté. Cette situation fait courir le risque non négligeable de voir les catégories théologiques transmises par les personnes extérieures à la communauté locale prédominer sur l'interprétation locale des Écritures et sur l'expérience autochtone, au lieu de venir simplement en appui. Ceci accentue encore davantage le besoin d'une écoute patiente des uns à l'égard des autres et souligne la nature provisoire de cette confession de foi.

Les défis de la vie chrétienne pour les Pygmées

Quand nous avons discuté des éléments de la vie des Pygmées qui devaient être pris en compte par la confession de foi, nous avons cherché dans différentes directions. Tout d'abord, nous avons cherché

⁵ Voir pour le rôle du théologien professionnel et du regard extérieur dans la formulation des théologies contextuelles : Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (London : SCM Press, 1985), p. 16-20.

à savoir quels étaient les principaux problèmes que les Pygmées rencontraient dans leur vie quotidienne. Ensuite, nous avons recherché les domaines où ils semblaient avoir beaucoup de mal à mettre en pratique la foi chrétienne et se trouvaient encore attirés vers certaines de leurs coutumes traditionnelles inconciliables avec la foi en Christ. Toutefois, nous n'avons pas considéré que les aspects négatifs de leur vie. Nous avons également voulu connaître leurs idéaux, leurs joies et leurs attentes. En effet, le Christ n'a pas vocation à être seulement la réponse à nos besoins les plus vitaux, mais il devrait également être l'accomplissement de nos plus grandes espérances.

Bien que nous ayons identifié un certain nombre de problèmes tout à fait spécifiques à la communauté pygmée, nous avons également identifié des problèmes qui caractérisent le monde traditionnel africain dans son ensemble, et même des difficultés qui, de manière plus large, appartiennent au contexte des religions tribales. Enfin, nous avons rencontré des problèmes dont la tonalité est universelle. Il semble qu'il y ait dans ce contexte une échelle allant des problèmes les plus spécifiques au contexte pygmée jusqu'à rejoindre les problèmes les plus universels. C'est pourquoi un grand nombre d'éléments de notre discussion peuvent être valides dans d'autres situations. Nous avons noté les caractéristiques contextuelles suivantes, que notre confession de foi devait prendre en compte :

1) La vie des Pygmées est un combat permanent pour la survie. La vie dans la forêt équatoriale est beaucoup moins romantique que ce que les publications de certains anthropologues veulent nous faire croire. Ceci est renforcé par un certain nombre de phénomènes modernes, comme l'exploitation de la forêt tropicale ou la chasse à outrance des bêtes sauvages par des braconniers utilisant des armes à feu. La vie est dangereuse et faite d'inquiétudes permanentes. Le pain de chaque jour doit être assuré, et la chasse reste parfois infructueuse. Cette situation est encore aggravée par les nombreuses maladies qui demeurent sans traitement médicaux appropriés. Il y a bien des traitements traditionnels auxquels les Pygmées peuvent recourir, mais le taux de mortalité infantile et l'espérance de vie très basse montrent que ces traitements restent souvent inefficaces.

2) Les esprits des ancêtres et d'autres pouvoirs spirituels jouent un rôle important dans la vie quotidienne des Pygmées ainsi qu'à des moments-clés de leur existence. Combiné avec le combat pour la survie, ceci constitue une force permanente de retour vers des

pratiques traditionnelles destinées à offrir une protection dans le monde spirituel, à s'assurer le succès à la chasse et dans d'autres entreprises et à apaiser les forces qui pourraient être dangereuses.

3) Les Pygmées craignent beaucoup la mort, pour eux-mêmes comme pour les membres de leur famille. Il ont également une grande peur des sorciers qui sont supposés vivre en « consommant » les âmes des vivants.

4) Beaucoup de chrétiens pygmées se posent encore la question de savoir si le Père de Jésus-Christ est le seul Dieu, ou s'il est l'un des dieux que l'on peut choisir de servir ou d'abandonner. Il existe une forte tendance à associer au culte rendu au Dieu créateur un culte rendu aux divinités inférieures, aux esprits des ancêtres et à d'autres esprits.

5) La plupart des Pygmées ont un fort complexe d'infériorité par rapport aux autres Africains. Des siècles d'histoire confirment l'exploitation du peuple pygmée par les tribus africaines parmi lesquelles ils vivaient et qui les considéraient comme des esclaves. L'un de mes étudiants venait d'un village qui avait des relations avec un campement de Pygmées situé dans les alentours de la forêt équatoriale. Il racontait que le garçon pygmée dont la date de naissance était la plus proche de la sienne était considéré comme son esclave à vie. Certains Africains ont encore l'habitude de considérer les Pygmées comme une sorte de sous-espèce humaine, proche des singes. Bien que ce type d'esclavage ait été abandonné officiellement, l'image de soi du pygmée et les préjugés existant à son sujet ne sont pas faciles à faire évoluer. Même si la proclamation de l'Évangile a apporté un changement considérable, les Pygmées représentent encore un groupe fortement marginalisé en République centrafricaine.

6) Pour beaucoup de Pygmées chrétiens, la relation avec leur famille et leur clan est plus importante que leur relation avec Dieu. Lorsqu'il y a un conflit entre différentes loyautés – envers Dieu, envers la famille et envers le clan –, souvent la loyauté envers la famille et le clan prévaut sur la loyauté envers Dieu. La famille et les liens familiaux revêtent une importance plus grande pour leur existence quotidienne et leur identité que Dieu lui-même. Cette approche doit être mise en lien avec une tendance générale au sein des religions africaines traditionnelles à appréhender la globalité de la vie et de la religion en fonction du clan ou de la tribu auxquels on appartient. Ainsi une vie « vertueuse », une vie « réussie », est avant tout une vie vécue en harmonie avec le clan. La religion et l'éthique du clan sont cependant limitées dans leur étendue, dans la mesure où elles ne sont valides que pour les membres du clan, de la tribu ou du

groupe ethnique. De ce fait, il est difficile de concevoir une religion universelle dans laquelle le salut provient d'un autre peuple.

7) En général, les Pygmées ne se considèrent pas comme pécheurs. Les seuls êtres mauvais sont pour eux les sorciers qui se nourrissent des âmes des gens ordinaires.

8) Comme beaucoup d'autres Africains, les Pygmées ont une approche pragmatique de la religion. Les pratiques religieuses sont bonnes lorsqu'elles fonctionnent, apportant la guérison, la bonne entente et la protection. De plus, elles sont sensées produire un résultat immédiat : les Pygmées en effet ne considèrent pas le salut en terme de vie à venir mais dans l'expérience d'une vie bonne « ici et maintenant ». Il est donc difficile de leur expliquer pourquoi de nombreux chrétiens font encore face à des difficultés après leur conversion. La réaction traditionnelle et viscérale qui est la leur face à ces difficultés persistantes, est de dire : « Si ce dieu ou ces rites ne nous aident pas dans notre vie quotidienne, cherchons ailleurs ».

9) Traditionnellement, pour les Pygmées, le but de l'existence est d'avoir des enfants et d'être respecté par la communauté dans le domaine de compétence qui est le leur. Ainsi, ils peuvent souhaiter être particulièrement performants dans un domaine qui est tenu en haute estime dans leur société : la chasse, la danse, la médecine traditionnelle, le leadership dans la communauté, la manipulation des pouvoirs magiques en vue de la guérison des maladies et de la protection des personnes.

Tous ces éléments méritent une analyse plus approfondie. Pour chacun d'eux, il est possible de discerner des désirs et des besoins profondément humains, même si ces derniers reçoivent une coloration particulière et sont souvent déformés par la vision du monde propre aux Pygmées. Ils sont en partie déformés par des intérêts liés au péché, lesquels trouvent pourtant leur origine dans de véritables besoins humains. Une des fonctions de la confession de foi sera de prendre tout ce qui est bon et vrai dans la conception du monde et dans la vie des Pygmées, pour le replacer dans une relation nouvelle avec le Christ. Ceci ne veut pas seulement dire que les chrétiens pygmées doivent apprendre à passer au crible leur héritage afin de garder ce qui est bon et de rejeter ce qui ne l'est pas. Dans la mesure où le Christ vient prendre la place centrale dans leur vie, tout ce qui est bon doit également recevoir une nouvelle orientation et un sens plus riche

Le texte qui suit est la traduction française de la confession de foi. Après chaque article, se trouve indiqué entre parenthèses à quel problème spécifique cet article se rapporte. Il y a, bien entendu, beaucoup plus de références aux traditions Pygmées que celles mentionnées dans les paragraphes précédents. C'est le cas par exemple du nom *Komba*, utilisé pour désigner le créateur. C'est sous ce nom que, traditionnellement, les Pygmées l'ont connu. Ce nom a déjà été utilisé dans la première traduction de l'évangile de Luc en langue Aka. Une autre référence critique renvoie au mythe que la tradition pygmée partage avec d'autres peuples africains, mythe selon lequel le Créateur s'est retiré du monde dans les temps primitifs.

Cette confession de foi a une structure narrative, afin de s'harmoniser avec une culture dans laquelle les valeurs et les vérités essentielles sont transmises sous forme d'histoires. Elle décrit l'histoire de la création du commencement jusqu'à sa fin. Tel qu'il est, le texte est bien entendu très dense et nécessite des explications. Mais c'est justement dans cette perspective qu'il a été rédigé : comme un canevas offrant la base d'un enseignement qui aura pour tâche d'approfondir chaque article l'un après l'autre.

La confession de foi

1. Il n'y a qu'un seul Dieu, *Komba*, le Créateur de tout ce qui existe. *Komba* est tout-puissant et rien de ce qu'Il a créé n'est plus fort que Lui ni au-dessus de sa volonté. *Komba* a fait tous les êtres humains selon son image. Tous ont donc la même valeur devant Lui. Personne ne peut considérer un autre homme ou une autre femme comme esclave ou l'utiliser ainsi. *Komba* ne s'est jamais retiré de ce monde, mais chaque jour Il prend soin de ce monde et de tous les hommes. Il a donné la terre aux hommes comme un lieu où il fait bon vivre et Il les aime. [1, 2, 4, 5]

2. Dieu a créé les hommes afin qu'ils vivent avec Lui, qu'ils lui obéissent, qu'ils le respectent et qu'ils l'aiment comme un enfant aime son père. Il les a créés afin qu'ils vivent en paix les uns avec les autres et prennent soin de la terre. Il a donc un but pour nous qui dépasse de loin celui d'avoir des enfants et d'être respecté par les hommes. Le plus important est que nous vivions comme ses enfants et que nous soyons honorés par Dieu Lui-même. [7, 8]

3. Dieu ne s'est pas retiré du monde, mais ce sont les hommes qui se sont retirés de Lui. Le plus grand péché de l'homme consiste à se détourner de Dieu, à ne pas l'aimer, et à ne pas avoir confiance en Lui comme un enfant a confiance en son père. Les hommes ont préféré

prier d'autres dieux et d'autres esprits plutôt que le seul Dieu vivant et vrai. En les priant, ils se sont confiés à des puissances qui n'ont pas la même capacité d'aider que Dieu Lui-même. Ces puissances les détournent de leur but qui est de vivre en tant qu'enfants de Dieu. [1, 2, 4, 7]

4. Dieu a un plan pour toute l'humanité. Pour lui toutes les tribus et toutes les familles ont une même valeur. Cependant, Il a commencé une histoire particulière avec une famille, celle d'Abraham, et avec un peuple, celui d'Israël. Il a agi ainsi afin qu'à travers ce peuple tous les peuples de la terre reçoivent sa bénédiction. [6]

5. De ce peuple d'Israël, le Fils de Dieu est né comme un enfant humain, Jésus de Nazareth. Le Fils de Dieu est devenu homme pour ramener les hommes à Dieu. Il est un fils du peuple d'Israël, mais Il est le Sauveur de l'humanité tout entière. Il n'est pas l'ancêtre physique des Pygmées, mais il est venu du Créateur des Pygmées et de tous les peuples. Nous sommes tous invités à devenir des sœurs et frères de Jésus de Nazareth. [6]

6. Jésus de Nazareth, le Fils de Dieu, a souffert pour les hommes et est mort sur la croix pour eux. Sur la croix, Il a porté les péchés de l'humanité et Il a brisé le pouvoir du péché et des puissances spirituelles qui s'opposent à Dieu et à son plan. Cette victoire s'est manifestée quand, après trois jours, Il est ressuscité des morts et a vaincu le pouvoir de la mort. Sous sa protection, nous n'avons rien à craindre de toutes les puissances parce qu'Il règne sur tout. [1, 2, 3, 8]

7. Le Fils de Dieu est retourné au ciel. Il a envoyé l'Esprit Saint de Dieu pour habiter dans les hommes afin qu'ils sachent qu'ils sont enfants de Dieu. Devenir enfant de Dieu ne dépend pas des propres efforts des hommes, mais c'est un don gratuit de Dieu qu'ils sont invités à accepter par la foi, en se confiant à Dieu. L'Esprit Saint renouvelle les hommes pour qu'ils vivent en tant qu'enfants de Dieu. L'Esprit Saint guide la nouvelle communauté de ceux qui appartiennent à Jésus-Christ. Il les aide à proclamer la bonne nouvelle à tous les hommes. De plus en plus de peuples, de familles et de personnes sont invités à expérimenter la victoire de Jésus-Christ et à vivre en tant qu'enfants de Dieu. [6]

8. Les puissances du péché et de la mort ainsi que les puissances spirituelles et humaines qui sont en inimitié avec Dieu demeurent à l'œuvre dans ce monde. Dieu les laisse encore perdurer pour donner

aux hommes la possibilité d'entendre dans le monde entier la bonne nouvelle de la victoire de Jésus. Les enfants de Dieu éprouvent également les difficultés de ce temps intermédiaire. Il leur arrive encore de connaître la faim, la maladie et la mort. Cependant, ils résistent avec courage, parce qu'ils savent que les puissances du mal sont déjà vaincues. Ils voient la puissance de Dieu dans leur vie : quand les malades sont guéris, quand les mauvais esprits sont chassés, quand les opprimés sont libérés, quand les pécheurs se convertissent et quand ils expérimentent la puissance de Dieu dans leur faiblesse. Dans les moments les plus difficiles, ils savent que leur trésor le plus précieux – à savoir l'amour de Dieu, le fait d'être enfant de Dieu et la vie éternelle – ne peut jamais leur être ôté. [1, 2, 3, 8]

9. En tant qu'enfants de Dieu et en tant que communauté de Jésus, nous attendons son retour du ciel. Les morts attendent ce moment et n'ont aucune influence sur les vivants. Quand Jésus reviendra, les morts ressusciteront. Jésus jugera et anéantira tout mal. Il établira la justice, une nouvelle terre et un nouveau ciel. Là, tous les enfants de Dieu vivront pour toujours en paix avec Dieu et les uns avec les autres. [2, 8, 9]

Leçons pour l'Église élargie

La formulation de cette confession de foi est, bien entendu, une photo prise à un moment donné d'un processus qui devra se poursuivre. Dans les années à venir, il sera nécessaire de tester ce texte pour voir s'il peut constituer une base appropriée pour un programme d'enseignement pour les chrétiens pygmées. Il sera également nécessaire de confirmer dans quelle mesure un groupe plus large d'Églises peut y reconnaître à la fois une expression fidèle du message des Écritures et une formulation adaptée à leur contexte.

Telle qu'elle est, cette confession de foi illustre les trois points mentionnés dans l'introduction de cet article. Elle apporte la preuve que la contextualisation de l'Évangile doit nécessairement toucher les doctrines fondamentales de la foi chrétienne, pour que ces affirmations centrales puissent avoir une dimension libératrice pour le monde pygmée. Elle montre de quelle manière une confession de foi peut fournir un modèle de présentation systématique des doctrines essentielles, et déboucher elle-même sur une variété de programmes d'enseignement en vue de répondre aux besoins de différents groupes

à l'intérieur d'une communauté donnée.⁶ Enfin, elle montre que toute contextualisation est une entreprise profondément théologique qui touche directement la manière dont nous comprenons Dieu et sa relation avec nous. Certains lecteurs seront peut-être en désaccord sur certaines expressions théologiques que nous avons utilisées, d'une part quant à leur fidélité aux Écritures mais aussi leur aptitude à présenter les vérités bibliques dans ce contexte. Cependant, ces désaccords eux-mêmes doivent permettre des discussions théologiques plus poussées qui, nous l'espérons, nous conduiront à un approfondissement de la compréhension théologique nécessaire à un témoignage chrétien fidèle dans la forêt équatoriale centrafricaine.

En considérant cette confession de foi sous différents angles, nous nous rendons compte de l'importance pour la vie chrétienne d'avoir une doctrine contextuellement solide et d'entreprendre une réflexion doctrinale critique. Cela devient particulièrement clair lorsque nous constatons de quelle manière cette confession de foi peut répondre aux quatre fonctions doctrinales mises en évidence par Alister McGrath dans un autre contexte.⁷ Doctrine et confession de foi fonctionnent ici en premier lieu comme une « démarcation sociale ». Elles désignent ce qui est essentiel pour l'identité chrétienne et indiquent comment la communauté chrétienne se doit de marquer sa différence par rapport à son milieu environnant. Doctrine et confession de foi fonctionnent en second lieu comme une règle pour « l'interprétation d'une narration ». Elles aident à lire et à comprendre l'Écriture dans sa dimension narrative plus large et fonctionnent ainsi comme guide en vue de la prédication au sein de la communauté. En troisième lieu, doctrine et confession de foi fonctionnent comme guide pour « interpréter l'expérience ». Elles aident les chrétiens pygmées à faire l'expérience des joies et des difficultés de leur existence dans une perspective renouvelée et à mettre en pratique l'Évangile en le reliant à cette expérience. Il y a là quelque chose de particulièrement important si l'on considère la forte attirance des jeunes chrétiens pour le syncrétisme. En effet, c'est encore dans cette ancienne vision des choses que se passe encore l'essentiel de leur vie et de leurs expériences. De ce fait, les réponses traditionnelles

⁶ Cf. pour d'autres exemples : Jaroslav Pelikan & Valerie Hotchkiss (dir.), *Creeks and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, volume 3 *Statements of Faith in Modern Christianity*, New Haven : Yale University Press, 2003.

⁷ Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine : A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism* (Oxford : Blackwell, 1990), p. 35-80.

continuent à leur sembler les plus efficaces tandis que les réponses de la foi chrétienne leur paraissent comparativement inadaptées. Quatrièmement enfin, doctrine et confession de foi s'offrent à nous comme « une affirmation de la vérité ». Elles nous aident à décrypter la réalité dans laquelle nous nous trouvons, et par ce biais, à découvrir où réside la vérité la plus profonde, pour notre vie et pour le monde, et ce que nous sommes appelés à en faire. Nous espérons que cette confession de foi jouera ainsi, parmi les Pygmées, un rôle libérateur pour nos frères et sœurs en Christ.

Benno VAN DEN TOREN est docteur en théologie. De 1996 à 2005, il a enseigné la théologie systématique à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (FATEB) en République centrafricaine. Il est actuellement directeur académique et professeur de doctrine chrétienne à Wycliffe Hall (Université d'Oxford) mais continue à enseigner en tant que professeur associé à la FATEB.

Une Altérité qui transforme

Bob EKBLAD

Cela fait maintenant plus de vingt-huit ans que je suis en quête d'un Évangile qui a le pouvoir de changer des vies et de mobiliser des gens pour qu'ils deviennent des agents de transformation. Je suis impatient de voir se produire une transformation depuis la base, et régulièrement je crois en discerner les signes parmi les paysans des campagnes du Honduras, les travailleurs agricoles immigrés mexicains dans les camps de travail de l'État de Washington comme parmi les détenus de la Prison du Comté de Skagit ou ailleurs encore. Il m'est donné de voir à quel point des hommes et des femmes, alors même qu'ils sont plongés dans le désespoir, sont prêts à s'ouvrir à Dieu pour qu'il vienne à leur secours. Il peut s'agir de personnes prisonnières de diverses formes d'addictions, de violence, ou aux prises avec les rouages du système judiciaire ou encore avec la pauvreté. Mais des images négatives sur Dieu et sur elles-mêmes viennent souvent faire obstacle au processus de conversion.

La transformation commence lorsque nous sommes rencontrés d'une manière ou d'une autre par un Dieu qui se révèle comme celui qui nous connaît et nous respecte simplement tels que nous sommes. Rendre possible une telle transformation suppose d'identifier ces représentations imaginaires de Dieu et de soi qui nous empêchent de devenir des sujets vraiment libres, puis de briser les liens qui nous y enchaînent. Le processus de conversion implique d'opérer une distinction entre différentes représentations de Dieu et de soi : on rompt progressivement avec des notions faussées de l'altérité et de l'identité pour aller vers des perceptions plus justes. On parvient à ce résultat en se confrontant volontairement avec les effets négatifs de la théologie classique et, plus important encore, en faisant l'expérience de l'Autre authentique en Christ. Les personnes se trouvent ainsi libérées et sont à nouveau capables de devenir sujets de leur désir.

Affronter les images négatives de Dieu

Beaucoup de gens aux marges de la société entretiennent des images de Dieu qui sont la plupart du temps négatives : celles-ci les rendent imperméables à toute influence positive, en particulier au plan spirituel. Pour beaucoup d'entre eux, l'« autre » (le Dieu qui nous humilie, nous paralyse) a déjà reçu une identité à travers l'expérience centrale qu'ils ont faite de leur père biologique : un père qui les a abandonnés ou rejetés, punis ou abusés sexuellement, un père auquel il était impossible de plaire, ou qui s'est montré à leur égard trop autoritaire ou au contraire trop permissif ou encore négligent.

Contrastant avec ces images négatives de Dieu, les auteurs néotestamentaires dépeignent Jésus comme l'auto-révélation de Dieu la plus plénière. En lui, Dieu s'est fait chair de manière à permettre aux êtres humains d'émerger comme sujets. « Dans ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a parlé par son Fils... qui est le rayonnement de sa gloire et l'expression de sa réalité même. »

« Il nous a délivrés de l'autorité des ténèbres pour nous transporter dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, le pardon des péchés. Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute création » (Col. 1,13-15).

Dans l'évangile de Jean, on trouve une claire expression de l'altérité inattendue de Dieu telle qu'elle se révèle en Jésus. Dans le Prologue, le *logos* est identifié comme présent avec Dieu au commencement et comme étant vraiment Dieu. Pour éviter toute confusion, l'auteur souligne que ce Dieu-*logos* a créé toute chose, qu'il est la vie et la lumière qui brille sur les hommes et qu'il ne peut être vaincu par les ténèbres. L'auteur de l'évangile met l'accent sur cette parole/vie/lumière qui illumine tout homme (Jn 1,9).

Pourtant, dans un revirement étonnant, le prologue affirme que le monde ne reconnaît pas la parole faite chair, de même que les siens ne l'accueillent pas ! Parce qu'un Dieu « plein de grâce et de vérité » ne colle pas avec les images à la fois familières et dominantes d'un Dieu Souverain tout-puissant, aussi impressionnant qu'il est agressif et conquérant. Le Dieu parole/vie/lumière représente un Autre qui est puissant. Pourtant, en même temps, il existe une Altérité à cette sorte de pouvoir, altérité qui peut passer inaperçue. Il est aussi possible qu'on lui résiste.

Recevoir / croire en ce Dieu très différent conduit à être né de Dieu – un événement de filiation appelé l'adoption. Ceux qui l'ont reçu et cru ont alors part à cet « autre » pouvoir, que l'on désigne du nom d'*exousia*, « autorité ». « Mais à tous ceux qui l'ont reçue (la

Parole), elle a donné le pouvoir [l'autorité] de devenir enfants de Dieu ». (Jn 1,12)

Est-ce qu'être né de Dieu selon Jean met en position de prendre ses distances par rapport aux limitations d'une identité humaine particulière : une identité de drogué, de détenu, de chômeur, d'opprimé ? Les personnes qui se trouvent aux marges de la société aspirent en tout cas à découvrir une forme d'autorité qui serait capable de les aider à prendre le dessus sur toutes les puissances qui les asservissent quotidiennement. Elles veulent savoir ce que signifie devenir enfant de Dieu.

L'évangile de Jean décrit avec beaucoup de subtilité le processus par lequel on devient enfant de Dieu, un enfant de Dieu investi d'un pouvoir – et cela est directement en rapport avec la communion avec Jésus. Les témoins humains rendent témoignage à ce Dieu Autre, qui est clairement présenté comme étant Jésus lui-même dans Jn 1,18 : « Personne n'a jamais vu Dieu ; celui qui l'a annoncé, c'est le Dieu Fils unique qui est sur le sein du Père. »

Jean le Baptiste décrit le rôle de celui qui annonce cet Absolument Unique (véritable Altérité). Il parle de lui comme de celui « qui crie dans le désert : « Rendez droit le chemin du Seigneur » (Jn 1,23). Il oriente en direction de Jésus qui lui-même invite ses disciples potentiels à le suivre et à venir voir où il demeure. Le groupe de Jésus s'agrandit à mesure que celui-ci met en œuvre son don de prophétie : il nomme Simon « Céphas / Pierre », il voit Nathanaël là où seul Dieu pouvait le voir et affirme la véritable identité de celui-ci en disant : « Voici un véritable Israélite, en qui il n'y a pas de ruse ! » (Jn 1,47).

Souvent, mes collègues et moi, nous partageons spontanément des impressions dont il s'avère ensuite qu'elles mettent en lumière des aspects de la réalité que Dieu seul pouvait connaître. Récemment, j'étais en train de prier pour un travailleur agricole mexicain à la fin de la trentaine. Une image un peu floue a soudain traversé mon esprit : un adulte lançait des pierres en direction d'un jeune garçon occupé à garder du bétail. Je demandai à l'homme si, enfant, il lui était arrivé que son père perde patience et lui jette des pierres, s'il avait fui sous l'emprise de la peur. Il se mit à pleurer et saisit la jambe où il avait été frappé autrefois. Ce jour-là, il a pardonné à son père de lui avoir fait du mal. En fait, il s'agissait d'un événement parmi beaucoup d'autres du même genre qui avaient contribué à susciter chez cet homme la peur de déplaire à ses employeurs et à toute personne en position d'autorité. L'apôtre Paul écrit que « celui qui parle en prophète parle

aux humains : il construit, il encourage, il reconforte » (1 Cor 14, 3). Il rend ainsi Dieu réel à celui qui ne croit pas encore, au moment même où « les secrets de son cœur deviennent manifestes » (1 Cor 14, 25).

Une étude attentive du ministère de Jésus tel que nous le décrivent les évangiles bouleverse les images traditionnelles de Dieu, des images qui sont porteuses d'aliénation. En Jean 4, c'est au moment même où Jésus révèle à la femme samaritaine stupéfaite qu'elle a eu cinq maris qu'il lui offre l'eau vive. On a là un exemple parmi beaucoup d'autres de la charge subversive dont ces textes sont porteurs pour des lecteurs d'aujourd'hui. On y découvre des étincelles de lumière qui éclairent le visage d'un Dieu très différent. Le témoignage de Jésus renverse souvent les préjugés les plus habituels. Selon ces préjugés, Dieu préférerait les justes aux pécheurs, les individus en règle avec la loi aux criminels, les riches aux pauvres, ceux qui sont beaux à ceux qui ne le sont pas, les intelligents aux ignorants. Les gens s'imaginent bien souvent Dieu sous les traits d'un employé chargé des admissions dans une université sélecte ou d'un employeur exigeant et consciencieux en train d'étudier des CV afin de choisir le plus méritant d'entre eux – surtout s'il s'agit de pourvoir un poste de responsabilité.

J'ai récemment dirigé une étude biblique en prison sur I Cor. 1, 26 à 2, 5 au milieu d'un groupe de douze à quatorze détenus à l'allure débraillée, certains originaires du Caucase, d'autres hispaniques. La plupart de ces hommes étaient dans la vingtaine ou la trentaine. Ils s'agissait de drogués ou d'alcooliques. Ils n'étaient pas allés au bout de leur scolarité : à l'extérieur, il leur serait extrêmement difficile de trouver autre chose qu'un boulot mal payé. Avant de lire le texte, je leur ai demandé quel genre de personnes, à leur avis, Dieu choisirait pour être pasteurs ou missionnaires.

« Des gens venant des classes aisées » a répondu l'un d'entre eux. Et il a ajouté : « Des gens bien, des gens instruits et qui ont les idées claires. »

« Je pense plutôt qu'il choisirait des gens qui sont passés par tout un tas de problèmes » a dit un homme plus âgé. « Il prendrait des gens qui peuvent entrer en relation avec des types ordinaires, des types comme nous. »

J'ai posé à nouveau la question : « Vous croyez qu'il ferait davantage appel à des gens instruits, capables de faire de grandes démonstrations, de s'exprimer brillamment en public et d'autres choses du même genre ? »

À l'évidence, les hommes hésitaient sur la réponse à donner. Ils étaient partagés entre ce qu'ils supposaient être la réponse attendue,

la réponse conventionnelle, – Dieu choisit des gens solides, intelligents, honnêtes – et la réponse de bon sens offerte par le plus âgé d'entre eux et qui ne les mettait pas à la marge mais les incluait. J'ai alors demandé à l'un d'eux de lire les textes. On pouvait voir à quel point leur regard s'éclairait à l'écoute de ces paroles qui rendaient témoignage à un Autre, un Autre très éloigné des formes habituelles de l'autorité humaine.

Regardez mes frères, comment vous avez été appelés : il n'y a pas parmi vous beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. Dieu a choisi ce qui est fou dans le monde pour faire honte aux sages ; Dieu a choisi ce qui est faible dans le monde pour faire honte à ce qui est fort ; Dieu a choisi ce qui est vil dans le monde, ce qu'on méprise, ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est... (1 Cor 1, 26-28).

Un Dieu qui choisit de manière délibérée non pas ceux sont puissants, nobles, ou brillants mais au contraire ceux qui sont méprisés, ceux qui ne sont rien, est un Dieu qui leur donne espoir. Quel « type de » Dieu se révèle dans la crucifixion, où dans le choix de parler par la bouche des faibles et des rien du tout ? La lecture du texte suivant a apporté encore plus d'espoir à ceux du groupe qui avaient le plus de mal à s'exprimer :

Mes frères, lorsque je suis venu chez vous, ce n'est pas avec une supériorité de langage ou de sagesse que je suis venu vous annoncer le mystère de Dieu... Moi-même j'étais chez vous dans un état de faiblesse, de crainte et de grand tremblement. Ma parole et ma proclamation n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse ; c'était une démonstration d'Esprit de puissance, pour que votre foi ne soit pas en la sagesse des humains, mais en la puissance de Dieu (1 Cor 2, 1-5).

J'invite souvent les gens à lire le récit où est relaté l'appel adressé par Jésus aux pêcheurs dans l'évangile de Matthieu, ch. 4, versets 18 à 22. Je leur pose des questions du genre : « Où se trouvaient les premières « recrues » de Jésus au moment où celui-ci les a appelées ? » et « À quoi étaient-elles occupées ? » Les détenus sont effrayés d'avoir à affirmer l'évidence – la réponse pourtant « correcte » –, dans la mesure où elle va à l'encontre de la théologie dominante : « Ils étaient au bord de la mer, en train de pêcher » se trouve recontextualisée en : « ils étaient au travail pour gagner de l'argent » et les hommes sont invités à inclure leur propre lieu de travail – même s'il s'agit d'un lieu où l'on trafique de la drogue, d'un bar, d'une usine, ou d'une exploitation agricole.

Quand je leur demande ce que l'appel de Jésus aux disciples dans Matthieu nous apprend au sujet de Dieu, ils commencent à entrevoir l'altérité régénératrice qui se manifeste en Jésus. Dieu nous rejoint là où nous nous trouvons, quel que soit l'endroit où nous nous trouvons. Dieu appelle à le suivre des gens qui ne sont à l'évidence ni des chercheurs de Dieu, ni des hommes justes ou religieux en quoi que ce soit. La description de Luc 15, 1 et suivants selon laquelle « tous les collecteurs d'impôts et les pécheurs s'approchèrent de Jésus pour l'écouter » déstabilise ceux qui s'attendent à un Dieu rangé du côté de la loi et de son application. Il faut forcément qu'il y ait eu chez Jésus quelque chose capable d'attirer les « mauvais garçons » ? De quoi peut-il bien s'agir ?

Je propose souvent d'aller voir le passage qui se situe immédiatement après l'épisode où les disciples se mettent à suivre Jésus. En réponse à la question : « où les disciples sont-ils allés et pour quoi faire ? », le texte présente en effet une image séduisante : celle d'une vie aventureuse ! Sa lecture a un effet très positif sur des personnes blessées par la vie : celles-ci y découvrent des perspectives bien plus intéressantes qu'un boulot mal payé ou une existence passée sous l'emprise de la drogue, de l'alcool, ou du crime.

[Jésus] parcourait toute la Galilée, enseignant dans leurs synagogues, proclamant la bonne nouvelle du Règne et guérissant tout malade et toute infirmité parmi le peuple. ... et on lui amenait tous ceux qui souffraient, en proie à toutes sortes de maladies et de tourments – démoniaques, lunatiques, paralytiques – et il les guérit. (Mat 4, 23-24)

Au cours de nos études bibliques hebdomadaires en prison, ou lors de nos visites dans les camps de migrants, ou dans les villages ruraux de l'Amérique latine, partout en fait où nous nous rendons, nous prions toujours pour des personnes en souffrance et nous sommes témoins du pouvoir de guérison de Dieu. La guérison intervient souvent avant que les gens ne viennent à la foi, et c'est là quelque chose qui met à mal l'image dominante d'un Dieu pour qui une guérison ou un bienfait quelconque ne serait qu'une forme de récompense en échange d'un bon comportement.

Un jour, j'ai proposé de prier pour un homme qui souffrait de douleurs dans le dos et les épaules : la police lui avait violemment tordu les bras derrière le dos, lui déboîtant pour ainsi dire les épaules pour le menotter. On l'avait ensuite jeté à l'arrière du car de police et les menottes s'étaient enfoncées dans sa chair. Avant de prier pour lui, je lui ai demandé s'il ressentait le besoin de pardonner à la police son usage excessif de la force.

« Non » m'a-t-il dit. « J'étais saoul et j'ai résisté quand ils ont voulu m'arrêter. Je suis un mec costaud et j'étais plutôt difficile à maîtriser. Ils faisaient simplement leur boulot ».

J'ai prié pour que Jésus fasse disparaître les effets des violences commises par les policiers et montre à cet homme l'amour inconditionnel dont il l'aimait, malgré sa violence. Je me suis reculé et je lui ai demandé s'il sentait une amélioration. Il affirma qu'il sentait la douleur régresser mais qu'il était sûr que s'il essayait de mettre ses mains derrière son dos, la douleur serait insupportable. Il commença très lentement à effectuer le mouvement et je vis la surprise se peindre sur son visage : « vous avez raison, vous avez raison : je n'ai plus mal du tout ». Il s'est alors effondré sur sa chaise et s'est mis à pleurer, la tête dans les mains. Comme dans les récits évangéliques, nous voyons un Dieu dont la présence guérissante transforme les attentes négatives des gens en même temps que l'Unique plein de grâce et de vérité se fait connaître concrètement à eux.

L'an passé, je suis allé au Guatemala pour former des pasteurs qui travaillent avec les membres des gangs de rue. Nous avons visité l'une des prisons les plus tristement célèbres d'Amérique latine afin de rencontrer les détenus appartenant à l'un de ces gangs, peut-être le gang le plus connu de cette région du globe. Une semaine avant de quitter Guatemala City, j'ai rêvé d'un homme couvert de tatouages avec un trou au côté droit. J'ai rencontré cet homme dans la seconde prison que j'ai visitée. C'était un grand gars intimidant avec des tatouages et une multitude de cicatrices sur tout le corps, souvenirs de blessures reçues par arme blanche et par arme à feu – il avait en particulier une large entaille au côté droit, résultat d'une fusillade avec la police qui lui avait valu de frôler la mort.

Cet homme, un chef de gang condamné à une peine de 135 ans de prison, a fini par m'accompagner jusqu'au cœur de la prison pour que j'accède aux toilettes et il m'a ensuite invité dans sa cellule. Je lui ai révélé le rêve que j'avais fait : cela l'a visiblement touché. Il a accepté que je prie pour lui. Il m'a confié ses préoccupations concernant son fils, ainsi que son désir d'accueillir dans son cœur le Dieu de paix et d'amour. J'ai prié pour lui et j'ai pratiqué une onction d'huile. Il m'a ensuite amené dans la cour de la prison. Là, nous avons pu rassembler un bon nombre de détenus autour d'une étude biblique sur le texte de l'appel de Matthieu par Jésus. J'ai souligné que Matthieu, en tant que collecteur d'impôts, était lui aussi membre d'une catégorie à la fois

bien connue et très mal vue au sein de la population et que presque tout le monde haïssait.

« Selon vous, qui pourrait aujourd'hui correspondre à cette description des collecteurs d'impôts ? » leur ai-je dit. [Il faut savoir qu'au Guatemala les gangs obligent les entreprises qui sont sur leurs territoires à leur payer un impôt en échange de leur « protection » et aux chauffeurs de taxi à leur payer une « taxe de circulation ».] Les hommes se sont regardés les uns les autres en souriant, bien forcés d'admettre qu'ils collaient eux-mêmes à cette description. « Donc, que faisait Matthieu lorsque Jésus l'a appelé à le suivre ? » ai-je demandé. Les hommes ont eu l'air surpris de constater que Matthieu n'était ni en train de satisfaire à une obligation légale quelconque, ni particulièrement occupé à chercher Dieu ou à pratiquer quoi que ce soit ayant rapport à la religion, mais qu'il était bien plutôt affairé à son méprisable commerce au moment même où Jésus est arrivé et l'a désigné.

J'ai donc suggéré : « Voyons donc si c'est bien Jésus qui a réussi à faire que Matthieu quitte son gang pour devenir chrétien ». Les hommes poursuivent l'étude du verset suivant. Là Jésus est occupé à manger dans la maison de Matthieu en compagnie d'autres collecteurs d'impôts, de pécheurs et des disciples.

« Donc, qui suivait qui ? » ai-je demandé, impatient de voir leur réaction.

Les hommes ne pouvaient que se rendre à l'évidence : c'était Jésus qui avait suivi Matthieu, un gangster, dans son *barrio*¹, Jésus qui avait rejoint les « potes » de Matthieu pour un repas. « Donc, qu'est-ce que vous en pensez les gars, est-ce que vous, vous accepteriez que Jésus rejoigne votre gang ? » et en disant cela, j'ai regardé droit dans les yeux l'homme pour lequel je venais de prier en cellule ainsi que l'autre chef de gang.

Cette question les a pris par surprise – mais nous étions tous là, accueillis, en plein milieu de leur territoire, avec Bibles, guitares et tout et tout, – et personne pour nous manifester une quelconque résistance. De larges sourires illuminaient leur visage pendant que nous étudions la réaction de Jésus confronté au mépris des pharisiens.

« Ce ne sont pas ceux qui sont en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais ceux qui sont malades. »

Je leur demande si cela les choque de se voir identifiés à des personnes malades. Mais ça ne semblait pas du tout être le cas ! J'ai

¹ NDLR : Mot espagnol désignant ici une communauté ou un quartier essentiellement hispanophone dans une ville des États-Unis.

toute leur attention et ces dernières paroles de Jésus aux religieux membres de l'establishment atteignent ces gars comme une volée de flèches ; ils sont touchés au cœur :

« Allez apprendre ce que signifie, « je veux la compassion et non le sacrifice ». Car je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs ».

La fermeté de Jésus lorsqu'il renvoie les pharisiens accusateurs avec ces mots : « Allez apprendre » et sa préférence marquée pour les pécheurs qui se trouvent du côté des « appelés » attire irrésistiblement les membres du gang dans la compagnie de Jésus.

J'étais heureux que chacun de ces hommes accepte de nous laisser lui imposer les mains (au-dessus d'un dos nu couvert de tatouages !), pendant que mon collègue chantait des cantiques (notamment « Jésus, ami des pécheurs, nous t'aimons »). J'ai entendu dire par un pasteur que le chef du gang avec lequel j'avais prié était impressionné que ses « potes » nous laissent prier pour lui de cette façon et qu'il a murmuré : « ça faisait longtemps que je n'avais pas senti la présence de l'Esprit saint dans ma vie ni vu mes potes en paix. Je me sens vraiment bien. »

Deux mois plus tard, le 22 novembre 2008, j'étais de passage pour une journée dans une prison française, à Lyon. C'est une prison lugubre qui connaît un taux de suicide élevé. J'étais là pour assurer une formation destinée à des aumôniers de prison français et pour rencontrer des détenus dans le cadre de mon ministère. Cette nuit-là, j'ai pris le train pour rentrer à Paris. C'est alors que j'ai appris une terrible nouvelle : le chef de gang guatémaltèque avec qui j'avais prié (celui qui avait une entaille au côté) ainsi que trois autres prisonniers avaient été emmenés au milieu de la nuit par la police. On les avait placés dans une prison de neuf cents détenus, tous violemment opposés aux gangs. Le matin du 22 novembre 2008, les détenus se sont révoltés et ont tué les quatre hommes : ils les ont décapité et ont mutilé leur corps, ces mêmes hommes auxquels nous avions imposé les mains et que nous avions bénis !

Au moment où ils ont déplacé ces quatre hommes de leur prison d'origine, les autorités ont aussi organisé un vaste feu de joie avec toutes les possessions des cent cinquante détenus, y compris leurs draps et les baraques improvisées construites par eux pour accueillir les visites de leurs conjoints. Les détenus ont été battus, puis on les a abandonnés là, nus et traumatisés. Avec beaucoup de courage, les pasteurs qui ont un ministère auprès des gangs ont accompagné les

détenus et leurs familles, tous très choqués par ces événements. Ils leur ont apporté plus de vingt-cinq sacs de vêtements collectés dans les différentes paroisses. Ce geste a profondément ému les membres de gang détenus, tellement habitués à subir le mépris et l'exclusion.

Pourtant un fort sentiment d'opposition aux gangs est en train d'émerger dans le pays. Et les membres des gangs font de parfaits boucs émissaires. Encore récemment, les autorités ont à nouveau envahi la prison et ont appréhendé l'autre chef de gang avec deux autres membres ; ils les ont déplacés dans une autre prison. Heureusement, grâce à un important travail de plaidoyer au plus haut niveau, un complot a pu être déjoué à temps, complot qui visait à les assassiner pour la date anniversaire de l'assassinat des quatre premiers l'année précédente. Par la suite, les conditions de sécurité en détention ainsi que les possibilités de visite des détenus ont connu des améliorations. La solidarité qui s'est manifestée à leur égard par l'intermédiaire des chrétiens a eu un profond impact sur les membres des gangs, ceux qui sont en prison comme ceux qui sont au-dehors. Elle a également touché leurs familles.

S'opposer résolument aux images déformées de Dieu, lire les textes bibliques selon un angle d'approche renouvelé, offrir un accompagnement pastoral, assurer une action de plaidoyer, s'ouvrir à un ministère de prophétie et à la prière de guérison : voilà quelques moyens parmi d'autres d'aider des personnes à rencontrer Dieu comme cet Autre qui a la capacité de Transformer. La bonté de Dieu conduit à la repentance – comprise ici comme un changement de cœur (Rom 2,4). Ainsi nous mettons tous nos efforts pour débusquer, arracher et détruire efficacement ce qui est trompeur mais aussi, et à l'inverse, pour faire place et préparer la voie à la révélation du Dieu de bonté, lui qui a le pouvoir de sauver.

Bob EKBLAD est pasteur presbytérien. Docteur en théologie de la Faculté de théologie protestante de Montpellier, il est directeur de Tierra Nueva (Terre nouvelle), un ministère dont le siège est à Burlington, Washington, États-Unis. Depuis 1981, il travaille à plein temps avec des personnes marginalisées en Amérique Centrale et aux États-Unis. Il a publié *Reading the Bible with the Damned*, récemment traduit en français sous le titre : *Lire La Bible avec les exclus*, Lyon, Olivétan, 2008. Un autre de ses livres, *A New Christian Manifesto : Pledging Allegiance to the Kingdom of God*, sera publié très prochainement en français chez le même éditeur. Pour en savoir plus sur son ministère : <http://bobekblad.com/bob.html>

Mission chrétienne dans le Pacifique

Le rôle des missionnaires maohi (1821-1855)¹

Marama Gaston TAUIRA

L'évangélisation des îles du Pacifique n'a pas été une œuvre accomplie uniquement par des missionnaires européens, protestants ou catholiques ; elle l'a été par des insulaires du Pacifique. Les premiers indigènes convertis au christianisme ont été envoyés à leur tour pour évangéliser les populations des autres îles du Pacifique, et c'est entre eux et les indigènes des îles qu'eurent lieu les principaux contacts. Or le rôle ainsi que l'œuvre évangélique de ces missionnaires locaux sont en général dépeints comme secondaires et on ne les considère très souvent que comme de simples assistants, évangélistes, envoyés ou bien pasteurs². Le statut de missionnaires ne leur est que rarement reconnu malgré le fait qu'un des plus célèbres missionnaires européens de la London Missionary Society [LMS] dans le Pacifique, John Williams, reconnaisse aux *Maohi* ce statut dans son ouvrage *A Narrative of Missionary Enterprise in the South Sea Islands* en raison

PM
44

¹ NDLR : Cet article est la reprise d'un article publié dans *Histoire et missions chrétiennes*, n° 6, Paris, Karthala, 2008, pp. À l'exception du dernier paragraphe, qui a été spécialement ajouté par l'auteur. Avec l'aimable autorisation de la rédaction d'HMC.

² Voir sur cette question : Doug MUNRO et Andrew THORNLEY, « Pacific Islander Pastors and Missionaries : Some Historiographical and Analytical Issues », *Pacific Studies*, vol. 23, N°s 3-4, Sept.-Déc. 2000, p. 2. Munro et Thornley montrent que les missionnaires européens étaient des *missionnaires officiels* en raison de la formation reçue dans une institution accréditée en Europe, à Londres en particulier, ce qui ne fut pas le cas des missionnaires originaires du Pacifique, même si des écoles furent érigées pour former les indigènes à la mission évangélique.

de leurs efforts et de leurs réalisations³. Et pourtant, les missionnaires des îles ont largement contribué à l'expansion du christianisme dans le Pacifique depuis la première moitié du XIX^e siècle. Ils ont été recrutés, formés puis envoyés en mission dans différentes îles de la région.

Les Européens, avec des objectifs divers, ont commencé à visiter les îles du Pacifique vers la moitié du XVIII^e siècle. Ces visites ont contribué à établir des contacts permanents avec la population locale. Les missionnaires protestants furent les premiers à entreprendre une mission chrétienne dans la région à la fin du XVIII^e siècle (1797), à l'exception de deux missionnaires catholiques originaires du Pérou arrivés à Tahiti (Tautira) en 1772 pour établir une mission dans l'île, mais leur tentative s'est soldée par un échec. Ces contacts ont permis aux *Maohi* d'entrer dans l'histoire des Européens et à ces derniers, dans l'histoire des *Maohi*. Ces deux cultures différentes ont ainsi forgé une histoire commune à jamais gravée dans la littérature du Pacifique.

Toute une littérature sur les *Maohi*

Les informations sur l'histoire des insulaires, ainsi que sur l'œuvre missionnaire dans la région – y compris sur celle des *Maohi* – nous sont fournies en grande partie par les missionnaires européens des siècles derniers. Ces informations sont conservées aux Archives nationales d'Angleterre notamment, ainsi qu'aux Archives de Nouvelle-Zélande ou d'Australie. Parmi les sources principales concernant les *Maohi*, on peut citer l'ouvrage de John Davies, *History of the Tahitian Mission*, et celui de John Williams, *Missionary Enterprise*⁴. Ces deux pionniers de la mission chrétienne dans le Pacifique, particulièrement en Polynésie Orientale et Centrale, ont

PM
45

³ Voir son ouvrage, John WILLIAMS, *A Narrative of Missionary Enterprise in the South Sea Islands With Remarks upon the Natural History of the Islands, Origins, Languages, Traditions and Usages of the Inhabitants*, London, John Snow, 1837, p. 40, 42, 117, 363. J'ai utilisé le terme *Maohi* qui est un terme inclusif et concerne tous les habitants de la région connue aujourd'hui comme la Polynésie Française. *Tahitien* est un terme exclusif qui ne désigne que les habitants de Tahiti, principale île de la région. La plus grande partie de ceux qui sont devenus missionnaires venaient de l'ensemble des îles.

⁴ J. DAVIES, *The History of the Tahitian Mission, 1799-1830*, C.W. Newbury (ed.), Cambridge, Hakluyt Society, 1961 ; John WILLIAMS, *Missionary Enterprise*, titre abrégé pour *A Narrative of Missionary Enterprise in the South Sea Islands*, cité à la note précédente.

passé la plus grande partie de leur vie dans la région et ont été les témoins oculaires de l'implantation des premières communautés dans les îles à partir des années 1820, ainsi que de la conversion de la population indigène au christianisme.

Deux pionniers : John Davies et John Williams

John Davies a foulé pour la première fois le sol *Maohi* en 1801 en tant que missionnaire de la LMS et a œuvré parmi la population indigène jusqu'à sa mort en 1855. Il a été le principal traducteur de la Bible en langue *Maohi* – avec Henry Nott, autre missionnaire de la LMS ayant longuement servi dans le Pacifique. Expert en langues, il fonde, en 1803, à Matavai, sur la côte Sud de Tahiti, la première école pour l'instruction des *Maohi* et des missionnaires européens ; puis une autre à Papetoai, Moorea, en 1813. Il a vécu une « expérience extraordinaire » lors de la construction de la première chapelle à Tahiti en 1819 et du baptême du Roi Pomare II le 15 mai de la même année, tournant important dans l'histoire de la mission ⁵.

Son collègue, John Williams, est arrivé à Moorea en 1817, âgé seulement d'une vingtaine d'années ⁶. Il venait d'épouser, en 1816, Mary Chawner, l'une des rares candidates féminines de la LMS à l'époque. Artisan lui-même, passionné par la construction de bateaux, Williams a bâti le succès de sa mission sur le travail déjà accompli par le premier groupe de missionnaires arrivé à Tahiti en 1797. Cependant, il a joué un rôle primordial en formant des missionnaires *Maohi* à Raiatea. Le voyage entrepris par ces derniers pour entamer une mission d'évangélisation dans les îles du Pacifique a constitué le début d'une entreprise missionnaire indigène dans la région vers la première moitié du XIXe siècle.

PM
46

William Ellis et John Muggerridge Orsmond

D'autres sources d'information sur le travail missionnaire des *Maohi* se trouvent également dans les ouvrages de William Ellis, arrivé à Tahiti en février 1817 avec une imprimerie, et de John

⁵ Voir l'ouvrage d'Henri VERNIER, *Au Vent des Cyclones- Puai Noa Mai Te Vero- Missions Protestantes et Église Évangélique à Tahiti et en Polynésie Française*, Papeete, Haere Pô no Tahiti, 1985, p. 27-28.

⁶ L'histoire de John Williams et de sa conversion est aussi publiée par John FAURE, *John Williams, Missionnaire en Océanie*, Paris, Société des Missionnaires de Paris, 1929. Les informations originales sur John Williams sont conservées aux archives de la SOAS, School of Oriental and African Studies [École des Études Orientales et Africaines] à l'Université de Londres (LMS South Seas Personal, Box 2, SOAS).

Muggerridge Orsmond, débarqué avec son épouse en avril 1817 ⁷. Cependant, rares sont les informations ou les écrits rédigés de la main des *Maohi* eux-mêmes, si on excepte une publication sur Papeiha, originaire de Raiatea et missionnaire *maohi* à Aitutaki (1821) et à Rarotonga (1823), rédigée en 1977 par le Rarotongien Rere Taira, ainsi que le journal de Papeiha lui-même ⁸. Il y a diverses raisons à cela : les missionnaires européens ont eu la priorité ainsi que l'autorité sur les missionnaires locaux et ils les considèrent comme de simples assistants dans la mission, ce qui ne les a pas empêchés parfois d'exiger des *Maohi* qu'ils rédigent le compte rendu de leurs activités dans leurs journaux. À cela s'ajoute le fait que la culture ancestrale des *Maohi* est de tradition orale – l'oralité constituant une partie importante de leur identité – et que, de ce fait, l'écriture était quelque chose de totalement nouveau pour eux.

Ce que l'on a écrit sur les *Maohi* est peu de choses comparé au foisonnement de la littérature consacrée aux Européens. Il faut pourtant se poser toute une série de questions fondamentales à leur sujet : Pourquoi les *Maohi* ont-ils décidé de voyager d'île en île afin de répandre la foi chrétienne parmi les populations du Pacifique ? Quelles forces les ont poussés à devenir des messagers de la Grâce ? Comment sont-ils devenus missionnaires de la Parole ? Quel impact ont-ils eu sur les populations au milieu desquelles ils ont vécu et œuvré ? En tant que pionniers de l'expansion de l'Évangile dans la région, les efforts des *Maohi* sont à prendre en considération tant ils

⁷ W. ELLIS, *Polynesian Researches During a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands*, London, Fisher Son and Jackson, 2 vols., 1829 ; et les manuscrits non publiés de Orsmond, « Notes on Tahiti – Account of the Mission », Orsmond Manuscripts, 1830-1849, Mitchell Library, A 2006.

⁸ Rere TAIRA, *The History of the Papehia Family*, Suva, Lotu Pasifika Publications, 1977. H. HAYES a également rédigé une brochure intitulée *Papeiha of the Islands*, non datée, publiée par la LMS, Venturer Series, *LMS South Seas Journal*, Box 4, et conservée aux archives de la LMS à l'Université de Londres. Cette brochure ainsi que les informations qui s'y trouvent sont tirées d'un manuscrit intitulé, « More Joy for Christians or the Power of Christ displayed in Effecting Mighty Things by Weak Instrument in the Complete Overthrow of Idolatry in the Island of Aitutaki », rédigé par John Williams lui-même et provenant de la bouche du missionnaire *maohi* Papeiha, originaire de Raiatea et missionnaire aux Îles Cook, conservé également aux archives de la LMS : *LMS South Seas Journal*, 1817-1822, Box 4, Folder 59, SOAS. Certaines des informations contenues dans cette brochure ont été utilisées par John Williams pour son livre, *Missionary Enterprise*, p. 58-70.

PM
47

ont joué un rôle important pour porter la Bonne Nouvelle à leurs voisins du Pacifique.

Une mission de *Maohi* à *Maohi*

L'envoi des *Maohi* en mission a été une initiative de John Williams, en manque de personnel et de fonds pour diffuser l'Évangile dans la région fort étendue du Pacifique. Pour mettre leur projet à exécution, les missionnaires européens se sont tournés vers les indigènes. En juin 1820, Williams avait adressé une lettre aux Directeurs de la LMS à Londres, dans laquelle il faisait part de son mécontentement quant à son travail d'alors et exprimait le désir d'œuvrer dans « un champ de mission beaucoup plus étendu⁹ ». On sentait une certaine rivalité entre lui et les Directeurs de la mission. Mais à partir de là, de nouvelles perspectives vont s'ouvrir qui, selon Williams, vont permettre « d'étendre les avantages et les bienfaits de l'Évangile avec l'aide des indigènes¹⁰ ». Pour Williams, en effet, l'expansion de l'Évangile « au-delà des récifs » est un mouvement naturel qui émane du Christ qui, après sa résurrection a transmis son « grand commandement » à ses disciples les invitant à aller jusqu'aux extrémités de la terre pour partager la Bonne Nouvelle avec tous ceux et toutes celles qui désiraient entendre la Parole (Matthieu 21,19). Au moment du Réveil spirituel du XVIII^e siècle, l'Europe a mis en pratique ce commandement de partage du message évangélique avec différentes communautés du monde.

Un premier poste de mission à Raiatea

C'est ainsi que John Williams et son ami Lancelot E. Threlkeld établirent leur station missionnaire aux Iles-Sous-Le Vent, à Raiatea notamment, près du grand *marae* Taputapuatea (district de Opoa)

⁹ Lettre de John Williams à la LMS, 7 juin 1820, LMS South Seas Incoming Letters, 1796-1840, Box 3, Folder 6, SOAS. Cette lettre est reproduite par l'historien Richard LOVETT dans son livre, *The History of the London Missionary Society, 1795-1895*, London, Henry Frowde, 1899, vol. I, p. 249 et aussi par Gavan DAWS, *A Dream of Islands-Voyage of Self-Discovery in the South Seas*, New York, Norton, 1980, p. 36. Traduction des citations du texte anglais par l'auteur.

¹⁰ Dans la même lettre, Williams exprimait également son désir qu'une modique somme d'argent soit donnée en guise de salaire à tous les envoyés en mission, Européens ou indigènes, afin de les aider financièrement dans leur travail. Dans une lettre du 9 avril 1821, le missionnaire Henry Nott, de Matavai (Tahiti), adresse la même requête au Secrétaire général de la Mission, le pasteur George Burder ; il y fait part de son souhait « qu'une petite somme de 50 livres soit allouée à chaque missionnaire et à leurs épouses en mission dans les îles ». Voir *LMS South Seas Journal 1817-1822*, Box 4, SOAS.

dédié au culte d'Oro (Oro étant le dieu de la guerre). Pour Williams, Raiatea devait être « une base permanente pour la mission chrétienne vers d'autres champs lointains¹¹ ».

Raiatea est une île qui fut longtemps considérée par les ancêtres maohi comme le lieu de naissance du monde maohi : habitée par les premiers Polynésiens bien des siècles auparavant, c'est d'elle qu'était partie la migration vers d'autres îles¹². L'île est aussi connue sous le nom de Hawaiki ou bien Hawaii. C'est également de là, en particulier de Opoa, que les reliques du dieu Oro ont été envoyées par les *Arioi maohi* (prêtres maohi) vers d'autres îles pour promouvoir le mana (pouvoir) de celui-ci ; c'était aussi, en même temps, un moyen de défier le *mana* du grand dieu Taaroa, dieu de la création du cosmos maohi. L'établissement de Williams et de Threlkeld dans un site aussi historique que celui de Opoa ouvrait une nouvelle ère et constituait un tournant important dans la vie politique, culturelle, sociale et religieuse de l'histoire de la Polynésie orientale : en effet, c'est là qu'étaient formés les nouveaux *Arioi* du christianisme pour les envoyer porter, non plus les reliques du dieu Oro, mais l'Évangile du Christ vers d'autres horizons du Pacifique.

Des chefs et des prêtres traditionnels

Parmi les *Maohi* qui, entre autres, ont fréquenté l'école de Opoa à partir des années 1820 – mis à part les *Maohi* instruits à Moorea en 1816 –, beaucoup ont occupé des fonctions importantes dans la société maohi, telles que celle de *Ra'atira Nui* (Grand chef) ou bien

¹¹ Voir l'ouvrage de Ebenezer PROUT, *Memoirs of the Life of the Rev. John Williams, Missionary to Polynesia*, London, John Snow, 1843, p. 83. Le grand roi Tamatoa, de Raiatea, a cédé une partie de son terrain aux missionnaires de la LMS afin que ceux-ci puissent instruire de la foi Chrétienne la population de l'île. Ce fut donc à Opoa que Williams fonda en 1821 la première école et la première chapelle aux îles-Sous-le-Vent. C'est également dans cette école que les premiers *Maohi* furent formés pour le travail missionnaire. Lorsque Williams et Threlkeld arrivèrent à Raiatea en 1818, le *marae Taputapuatea* ne servait plus et aucune activité n'y avait été pratiquée depuis le combat qui avait opposé les guerriers de Bora-Bora et ceux de Raiatea vers l'année 1750 et qui s'était soldé par la défaite de ces derniers.

¹² Voir l'article de Kenneth P. EMORY, « The Societies », dans Jesse D. JENNINGS (ed.), *The Prehistory of Polynesia*, Canberra, Australian National University, 1979, p. 200-221, ainsi que : A. HOWARD, « Polynesian Origins and Migrations : A Review of Two Centuries of Speculation and Theory », dans G. A. HIGHLAND et al. (ed.), *Polynesian Culture History*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum, 1967, p. 45-101.

celle d'*Arioi* (prêtre local), ou bien encore avaient des liens proches avec des familles royales. C'est le cas, par exemple, de Papeiha envoyé, avec son ami Vahapata, aux îles Cook où il a joué un rôle important dans l'introduction du christianisme¹³. C'est le cas aussi de Patii, grand prêtre du *marae* de Papetoai, à Moorea, qui, en 1808, demanda publiquement de brûler les idoles et d'accepter ainsi la nouvelle religion proclamée par les missionnaires, ce qui a créé un véritable bouleversement dans l'esprit de ceux qui l'entouraient¹⁴. Ou encore du jeune chef Taaroarii, de Huahine, qui, réfugié à Moorea en 1811, a été inspiré par l'exemple de Patii. L'historien Niel Gunson écrit notamment dans son livre, *Messengers of Grace*, que les missionnaires maohi étaient considérés comme des « chefs sacrés » ou bien des « chefs guerriers » et que ces « chefs » furent les « missionnaires les plus autorisés et les plus sérieux parmi les *Maohi* »¹⁵.

Plusieurs *Maohi*, connus d'abord comme des *Haapii parau* – des apprentis de la Parole – sont envoyés dans différentes îles de la Polynésie et au-delà, comme, par exemple, les missionnaires : Puna et Mahamene à Rurutu en 1821 ; Papeiha et Vahapata aux Îles Cook en 1821 ; Porapora, Taute et Toropapera à Vava'u, Tonga en 1822 ; et aussi Hape et Tafeta à Nukualofa, Tonga en 1826 ; Auna à Hawaï en 1822 ; Arue, Taataori, Mœa et Umia à Savai'i, Samoa en 1830 ; Taharaa, Faarua et Hatai, aux îles Fidji en 1830¹⁶.

¹³ Rere TAIRA donne une description détaillée de Papeiha dans son livre, *The History of the Papehia Family*, Suva, 1977.

¹⁴ Patii fut envoyé en 1831 à Raivavae pour s'occuper de la communauté chrétienne après le retrait de Horoinuu, de Papetoai, en 1830. Son statut de prêtre de l'ancienne religion et de responsables chrétiens a aidé Patii dans sa tâche missionnaire. En voir le récit dans l'ouvrage de William ELLIS, *Polynesian Researches*, vol. II, p. 109, ainsi que le manuscrit du missionnaire LMS William Henry, *LMS South Seas Journal, 1829-1830*, n° 5, conservé au Mitchell Library, à Sydney.

¹⁵ Niel GUNSON, *Messengers of Grace. Evangelical Missionaries in the South Seas 1797-1860*, Oxford, U.P., 1978, p. 224 ; voir également l'ouvrage de Douglas OLIVER, *Ancient Tahitian Society*, Honolulu, The University Press of Hawaii, vol. 3, 1974, p. 759-65, 890-913.

¹⁶ Les *Maohi* ne furent pas uniquement envoyés à partir de Raiatea où se trouve la principale station de mission mais également à partir des autres îles, comme ce fut le cas, par exemple, à partir de Tahaa (Vaitoare), avec le missionnaire Robert Bourne ; à partir de Huahine (Pare), avec Charles Barff ; à partir de Bora-Bora (Vaitape), avec John Orsmond. On trouve dans l'*Appendice* de la thèse de l'auteur une liste de tous les *Maohi* ayant œuvré dans les îles du Pacifique.

Le succès de la « native agency »

Avec l'envoi des *Maohi* en mission, les missionnaires européens montrent qu'ils ont admis l'idée que l'efficacité et le succès de la mission ne peuvent reposer que sur une mission de *Maohi* à *Maohi* afin que les missionnaires locaux puissent « faire beaucoup de biens à ceux qui habitent dans des îles aussi dispersées, que leurs dieux puissent être détruits et que la puissance du Prince de la Paix puisse y régner¹⁷ ». Cette « forme de mission » connue des Européens comme la « native agency », a aussi été reconnue comme présentant plusieurs avantages, en raison notamment de l'utilisation par les insulaires de la langue maohi comme moyen de communication et par le fait aussi que tous les *Maohi* appartiennent à une même culture maohi. Les missionnaires ont également compris « qu'un missionnaire local rencontre beaucoup plus de succès dans la transmission de l'Évangile du Christ parmi les siens qu'un agent européen¹⁸ ». C'est dans cette optique que les *Maohi* ont été envoyés pour « casser » le système des croyances religieuses traditionnelles et le remplacer par le christianisme.

Une mission de christianisation et de civilisation

Dans leurs efforts pour proclamer la foi chrétienne parmi la population des îles du Pacifique, les *Maohi* ont transmis leurs connaissances religieuses selon deux axes principaux, ceux-là mêmes reçus de l'enseignement des missionnaires : prêcher/enseigner (christianisation) et introduire le style de vie européen (civilisation) en utilisant le *Fa'aMaohi* ou culture maohi¹⁹.

L'enseignement religieux des *Maohi* consiste, en premier lieu, dans l'apprentissage de la lecture et l'étude de textes déjà traduits en langue maohi : par exemple, une partie des Écritures Saintes (notam-

¹⁷ Lettre du Rev. John Davies, missionnaire à Tahiti, septembre 1830, Lettre IX, p. 284, manuscrit en possession du Professeur Niel Gunson. Les traductions des textes de référence en Français sont de l'auteur.

¹⁸ Bernard THOROGOOD, « After 200 Years. The LMS Legacy », *The Pacific Journal of Theology*, 1995, p. 9. Ce numéro spécial est dédié au Bicentenaire de la LMS.

¹⁹ *Le Fa'aMaohi*, culture *maohi*, est un concept utilisé notamment en Polynésie Centrale : à Tonga, le *FakaTonga*, culture Tongienne, et aux Îles Samoa, le *Fa'aSamoa*, culture Samoane. Voir la thèse de Sione HA'ALANGA, *FaaTonga and Christianity*, Thèse de Licence, Collège théologique du Pacifique, Suva, 1977.

ment l'évangile de Luc traduit en 1817) ou bien un catéchisme (rédigé en 1817), ou encore un dictionnaire tahitien/anglais (composé en 1807)²⁰. Il est à noter, cependant, que peu de moyens aussi bien humains que matériels sont mis à la disposition des missionnaires pour l'éducation des *Maohi*. Pour la plupart, la formation ne se fait que pendant une courte période – une année du moins –, et c'est « sur le terrain » que, selon les missionnaires, une plus grande expérience est acquise. Comme le dit John Williams dans une de ses correspondances, « nous faisons tout notre possible pour utiliser les missionnaires locaux qui sont des agents efficaces, à notre avis, pour la transmission de l'Évangile parmi les communautés de la région »²¹.

De grands « orateurs de la parole »

Durant l'une de ses visites à Huahine en 1820, Williams Ellis a noté l'attitude des *Maohi* pendant une session de formation au cours de laquelle « les traditions, les connaissances et les chants des *Maohi* étaient appris par cœur et ils [les *Maohi*] apprenaient très aisément les leçons enseignées en classe et cela a beaucoup facilité l'enseignement et le travail des missionnaires²² ». Cette facilité à apprendre n'est pas quelque chose de nouveau chez les *Maohi*. Elle reflète un aspect de leur tradition orale pratiquée bien avant la période de contact avec les Européens et qui consiste à transmettre récits ou histoire par le recours à la mémoire, ce que l'on appelle le *Aai* or *Tuatua*. Cette pratique a fait des *Maohi* de grands *Orero parau* – ou orateurs de la parole – parmi les Polynésiens. C'est également cette méthode, à travers l'usage du *Fa'aMaohi*, que les missionnaires locaux ont adopté pour leur tâche évangélique dans la région.

Cependant, l'enseignement donné aux *Maohi* ne s'est pas limité à la lecture et à l'apprentissage des textes mais a consisté également en l'acquisition de connaissances pratiques et techniques : comme, par exemple, apprendre à construire une maison de style européen ou bien à fabriquer un bateau de pêche sans balancier en utilisant du matériel local, ou bien encore apprendre de nouvelles techniques en matière d'agriculture (ou *Faaapu*) pour produire de meilleures récoltes sur une

²⁰ Voir l'ouvrage de Jacques NICOLE, *Au Pied de l'Écriture. Histoire de la traduction de la Bible en Tahitien*, Papeete, Haere Pô no Tahiti, 1988, p. 173.

²¹ WILLIAMS, *Missionary Enterprise*, p. 112-113 ; voir également l'ouvrage édité par D. COATES, John BEECHAN et William ELLIS, *Christianity the Means of Civilisation shown in the Evidence Given before a Committee of the House of Commons on Aborigines*, London, John Snow, 1837, p. 304-305.

²² ELLIS, *Polynesian Researches*, vol. I, p. 493.

période plus courte²³. L'historien tongien Sione Latukefu fait remarquer que « le travail des missionnaires du Pacifique ne consiste pas uniquement à étudier la Bible ou à faire des commentaires bibliques mais également à construire des infrastructures religieuses telles que temples, écoles ou maisons²⁴ ». Ces nouvelles méthodes font partie de la promotion de la civilisation européenne voulue par les missionnaires pour que les *Maohi* puissent vivre dans un cadre plaisant et dans de bonnes conditions.

De grands constructeurs d'édifices religieux

La construction d'édifices religieux – ou *Fare pure raa* – est sans nul doute le domaine où les *Maohi* ont le plus imprimé leur marque et se sont révélés comme de véritables « experts ». Dans chaque village, le *Fare pure raa* se distingue comme l'un des édifices les plus impressionnants, tant par sa grandeur que par sa beauté, témoignant du dur labeur accompli par la communauté locale avec l'aide des missionnaires. Ces édifices religieux sont le reflet des églises construites en Europe, en particulier en Angleterre, dont les missionnaires ont enseigné le modèle aux *Maohi*, modèle que ces derniers ont transporté avec eux lorsqu'ils se sont déplacés dans les îles du Pacifique. La construction de *Fare pure raa* constitue très souvent un travail collectif. Il est intéressant, cependant, de noter la façon particulière dont cette tâche est accomplie²⁵.

Les hommes s'emploient à extraire la roche de corail de la mer, puis ils la taillent sur la plage pour faire des murs ; ils brûlent aussi certains coraux pour les faire fondre et les mélanger avec du sable pour obtenir de la colle. Pour la construction du *Fare pure raa*, d'autres matériaux sont également utilisés, comme le bois de sapin ou *aito*, les troncs de cocotiers ainsi que les palmes ou bien les feuilles de pandanus. Le *Fare pure raa* donne l'image d'un nouveau marae érigé pour l'adoration du nouveau Dieu chrétien apporté par les

²³ Voir, par exemple, les activités de Puna, originaire de Raiatea et premier missionnaire à Rurutu en 1821, envoyé par John Williams, dans le journal de la LMS, *South Seas Journal, 1796-1860*, SOAS, « Notes on Activity of Puna at Rurutu ».

²⁴ Sione LATUKEFU, « Pacific Islander Missionaries », dans : Doug MUNRO et Andrew THORNLEY (eds.), *The Covenant Makers-Islander Missionaries in the Pacific*, Suva, Pacific Theological College et Institutes of Pacific Studies, University of the South Pacific, 1996, p. 22.

²⁵ Manuscrit de la LMS, *South Sea Incoming Correspondence, 1819-1822*, Box 3, Folder N° 7, SOAS.

missionnaires. Une nouvelle forme de liturgie se crée, proche de celle pratiquée dans les Églises « non-conformistes » en Angleterre, dans laquelle le *A'oraa* (sermon) et les *Himene* (chants religieux) occupent une place importante pendant le culte ²⁶.

Quant aux femmes, elles sont généralement occupées à préparer la nourriture composée essentiellement de produits du *fenua* tels que *Umara*, *Uru*, poissons, jus de cocos ²⁷... Un repas ou *tamaa raa* est souvent organisé pour marquer l'événement de la dédicace du lieu de *pure raa*, réunissant hommes, femmes et enfants. L'acceptation de la foi chrétienne ainsi que la construction de *Fare pure raa* ont contribué, parmi bien d'autres facteurs, à la disparition des *marae* de la société maohi.

Formation d'auxiliaires missionnaires locaux et codes de lois

Le rôle des *Maohi* ne s'est pas limité à construire des lieux de culte et à surveiller la vie et la croissance de la communauté chrétienne. Ils ont cherché également à motiver les *Maohi* pour qu'ils participent davantage à la vie même de l'Église et qu'ils aident, en l'occurrence, l'organisation-mère à Londres à financer la mission chrétienne éparpillée un peu partout dans le monde – notamment à Madagascar, en Afrique du Sud et dans le Pacifique – au moyen de contributions, gages de leur conversion. C'est ainsi que naquit une société locale d'Auxiliaires des missions, connue sous l'appellation de *Oro'a Mē* ou *Oro'a faatupu raa parau*. Dès lors, les *Maohi* ont pris l'habitude de « donner ». Concrètement, à l'époque, on donnait des produits du pays, tels que *umara*, taro, cochons cuits en bambous et bien d'autres encore. Cette pratique du *Oro'a Mē* existe depuis des décennies et a été largement suivie dans la communauté jusqu'à aujourd'hui ²⁸.

²⁶ Les premiers *Himene* pour le culte ont été utilisés et composés par John Davies en 1813 pendant le culte dans le *Fare pure raa* de Papetoai, Moorea ; voir DAVIES, *The History of the Tahitian Mission*, p. 168.

²⁷ Les récits relatant la construction d'un édifice religieux comme, par exemple, celui de Papetoai, Moorea en 1822, se trouvent dans le journal de la LMS, *South Seas Incoming Correspondence, 1819-1822*, Box 3, Folder No 7, SOAS, Londres.

²⁸ Cette fête du *Oro'a Mē* fut organisée à l'initiative des missionnaires de la LMS pour coïncider avec l'Assemblée annuelle de la LMS se tenant à Londres au mois de mai. Le premier *Oro'a Mē* fut organisé à Moorea, Papetoai, en 1818, avec le soutien du Roi Pomare II. LMS, *South Seas Incoming Correspondence, 1819-1822*, Box 3, SOAS.

Le code Pomare (1819), le code Tamatoa (1821)

La création de cette société locale d'Auxiliaires des missions a souvent été liée à la promulgation de codes législatifs tenant une place importante dans la mission des *Maohi*. La mise en place de ces codes nécessitait le soutien des chefs locaux, et ces lois portent le nom de ces chefs : c'est le cas à Tahiti du *code Pomare* promulgué en 1819 ou encore du *code Tamatoa* promulgué à Raiatea en 1821. Ces codes, selon le professeur Gunson, avaient un « rôle disciplinaire » et ils ont également contribué à la disparition des lois coutumières établies dans les îles par les ancêtres maohi ²⁹. Par ailleurs, ces codes ont servi, comme l'a admis Kirsteen Murray, de moyens « pour contrôler l'attitude des *Maohi* dans leur nouvelle vie comme chrétien ³⁰ ».

Le modèle de travail missionnaire des *Maohi* consiste donc, dans la plupart des cas, à édifier des temples où se pratique une nouvelle forme d'adoration, à construire des écoles où les indigènes apprennent à lire et à écrire, à se doter de maisons de style européen où les *Maohi* jouissent d'un certain confort, à introduire une forme de dons par laquelle chaque *Maohi* est encouragé à participer à la vie de la communauté et, enfin, à mettre en place un système de lois pour contrôler l'attitude des nouveaux chrétiens. L'ensemble de ces activités renvoient à l'image d'un Dieu puissant qui impose aux indigènes un changement de style de vie fondé sur le partage et l'esprit communautaire. Ce type de bagage chrétien reçu des missionnaires a constitué la base de ce que les missionnaires maohi ont emporté avec eux pour évangéliser les autres îles du Pacifique.

Obstacles et menaces

Pour autant, cette mission chrétienne ne s'est pas répandue sans rencontrer d'obstacles. L'incident, par exemple, qui s'est produit à Mangaia : le missionnaire Papeiha, pendant sa tournée dans l'île en 1823, faillit être étranglé par les indigènes – et perdre la vie –, en

²⁹ GUNSON, *Messengers of Grace*, p. 305.

³⁰ Kirsteen Jean MURRAY, « Missionary Kingdom of the South Pacific. The Involvement of Missionaries from the London Missionary Society in Law Making at Tahiti, 1797-1847 », PhD thesis, University of Edinburgh, 2000, vol. I, p. 102.

raison de conflits précédents entre ces derniers et les Européens³¹. Ou encore, l'attitude hostile du chef Finau de Vava'u, aux îles Tonga, interdisant aux missionnaires maohi de propager la nouvelle religion sur l'île, en 1822, de peur – selon Orsmond – « qu'il ne perde son autorité politique suite à l'introduction de la nouvelle foi chrétienne »³². Ou bien encore les menaces du chef Fidjien Niubalavu de Lakemba, aux îles Fidji, adressées aux *Maohi*, leur ordonnant « de quitter l'île sous peine d'être torturés³³ ». Autant d'exemples, parmi d'autres, qui décrivent les dangers et les menaces subies par les *Maohi* dans leurs efforts pour propager l'Évangile du Christ parmi les communautés du Pacifique.

Pionniers de la Mission

L'introduction du christianisme dans le Pacifique ainsi que du nouveau mode de vie voulu par les missionnaires et accepté par les *Maohi*, constituent les deux facteurs qui ont entraîné un profond changement dans le style de vie et le mode de croyance de la population indigène. Plusieurs éléments appartenant aux anciennes croyances et aux pratiques traditionnelles ont disparu, ou ont été du moins légèrement changés. Dans cette optique, Taaroa, dieu de la création du monde maohi, est devenu le Dieu Jéhovah. Le *marae*, lieu traditionnel du culte polynésien, a été abandonné et remplacé par le *Fare pure raa* ou temple. La pratique des sacrifices humains destinés à plaire aux dieux a été abolie, le sacrifice du Christ offert sur la croix une fois pour toutes et pour tous venant s'y substituer. Le *Orero* par lequel les *Maohi* s'adressaient aux dieux avec tout un art pour mémoriser la parole, a été remplacé par la prière chrétienne.

L'expurgation des anciennes croyances

Reste, cependant, une question fondamentale : jusqu'à quel point l'ancienne croyance des *Maohi* a-t-elle été affectée par le christia-

³¹ Les habitants de l'île ont mis un *Tiputa* – morceau de tissu – autour du cou de Papeiha pour l'étrangler. Seule l'intervention de John Williams a permis de disperser les indigènes. Cet incident est relaté dans le journal de Papeiha, *More Joy for Christians*, traduit en anglais par Williams. Voir note plus haut, ainsi que : TAIRA, *The History of the Papehia Family*, p. 11.

³² Manuscrit de John Orsmond, *LMS South Seas Journal*, 23 septembre 1823, n° 68, conservé à la Mitchell Library, Sydney.

³³ Voir l'article d'Andrew THORNLEY, « The Legacy of Siloam : Tahitian Missionaries in Fiji » dans : Doug MUNRO and Andrew THORNLEY (eds.), *Covenant Makers. Islander Missionaries in the Pacific*, Suva, Pacific Theological College et Institutes of Pacific Studies, University of the South Pacific, 1996, p. 101.

nisme lors de l'implantation des communautés chrétiennes dans la région ? Les *Maohi*, en effet, ne se sont pas contentés de choisir entre les deux types de croyances que sont le paganisme (pour utiliser le concept européen) et le christianisme. Ils ont établi des liens entre les deux systèmes sans méconnaître les bienfaits et les méfaits de leur ancienne croyance. Dans cette confrontation complexe, les *Maohi* ont choisi les éléments qui leur paraissaient profitables et rejeté les autres pour adapter leur nouvelle vie aux éléments chrétiens apportés par les missionnaires européens³⁴. Ils se sont efforcés de comprendre la nouvelle religion à la lumière de leur culture maohi, ce qui a contribué à la création du *Lotu Taiti*, l'Église Tahitienne. C'est ce *Lotu Taiti* qu'ils ont voulu partager avec les habitants des autres îles du Pacifique³⁵.

En décidant donc de partir vers d'autres lieux, les *Maohi* ont ouvert une mission de *Maohi* à *Maohi*. La vie traditionnelle des habitants a été changée de par l'action des missionnaires locaux ayant offert leur vie au service de la mission. Malgré une formation limitée et le peu de matériel, les *Maohi* ont transmis leur connaissance religieuse selon les enseignements reçus pour améliorer le style de vie des populations et transmettre la puissance du nouveau Dieu chrétien par la création de la communauté chrétienne avec tous les avantages qui en découlent.

Le désir d'aller voir ailleurs

D'autre part, les *Maohi* ont été motivés par une certaine curiosité : ils avaient le désir d'aller voir ailleurs, de rendre visite aux autres îles de la région et de rencontrer de nouvelles populations qui partageaient en principe une même langue et une même culture polynésiennes. Ces ressemblances culturelles partagées par un même peuple ont été des

³⁴ Le choix que les *Maohi* ont fait en acceptant le christianisme et en rejetant de ce fait les éléments contraires à la nouvelle religion – comme, par exemple, la pratique des sacrifices humains, l'infanticide ou l'adoration des anciens dieux – Tippet l'a défini par le terme d'*expurgation*, désignant ainsi le processus consistant à se débarrasser des éléments non profitables ou destructeurs pour les remplacer par de nouveaux éléments tels que la construction de temples, les chants religieux, la lecture de la Bible... (Alan TIPPET, *People Movements in Southern Polynesia-Studies in the Dynamics of Church Planting and Growth in Tahiti, New Zealand, Tonga and Samoa*, Chicago, Moody Press, 1971, p. 140.)

³⁵ Le *Lotu Taiti* – l'Église Tahitienne – est un concept bien connu en Polynésie Occidentale, dans les îles Samoa et Tonga, car il renvoie à la première Église établie dans ces îles par les missionnaires *maohi*.

facteurs déterminants ayant également contribué au succès de la mission dans les îles. Les *Maohi* ont été envoyés également dans des endroits où aucun Européen n'avait entamé de mission évangélique. Ils sont ainsi devenus les premiers à entreprendre une mission en Polynésie Orientale et Centrale et aux îles Fidji. Entre autres, ils ont dû affronter les dangers et périls de la mission sans aucune garantie de recevoir la visite de ceux qui les avaient envoyés. De ce fait, ils furent amenés à prendre des décisions par eux-mêmes avec le soutien des chefs des îles.

Des « royaumes chrétiens »

La mission consiste dans l'enseignement et dans la prédication de la Parole, ainsi que dans la construction d'édifices religieux comme autant de signes visibles de leur conversion au christianisme. Les *Maohi* ont transplante l'influence reçue des missionnaires au sein des communautés et ont rarement apporté d'innovations dans leur travail missionnaire. Cependant, leurs œuvres ont largement contribué à la fondation de communautés connues à l'époque comme des « Royaumes chrétiens » dans lesquels les chefs locaux ont joué un rôle prépondérant.

Conclusion

La mission des *Maohi* va toucher à sa fin en raison de l'arrivée, dans les années 1830, de missionnaires catholiques : cela crée une rivalité entre les deux grandes Églises traditionnelles, protestante et catholique, et entraîne le départ définitif du Pacifique des missionnaires de la LMS vers les années 1850. Pour ce qui est de la mission des *Maohi*, la relève sera alors prise par les missionnaires des autres îles du Pacifique, en provenance des îles Cook, de Tonga, de Samoa et de Fidji, qui s'aventureront, eux, dans les îles de la Mélanésie vers la moitié du XIX^e siècle.

Le rôle des *Maohi* dans l'évangélisation des îles de la région, aussi significatif qu'il ait été, est longtemps resté absent – comme « endormi » – dans la littérature traitant de l'histoire du Pacifique. Les études historiques entreprises sur ces insulaires ont permis de révéler, à partir d'écrits négligés jusque-là, le rôle qu'ils ont joué et la place qu'ils ont tenue lorsque l'Évangile est arrivé dans le Pacifique vers la fin du XVIII^e siècle, notamment à Tahiti d'où ils sont partis pour évangéliser, avec l'aide de leurs « mentors » européens, les autres îles de la région. Leur histoire est maintenant racontée et prend place aux côtés de celle des missionnaires des autres îles de la région, rééquilibrant ainsi la balance. On peut présentement trouver aux archives du

Collège théologique du Pacifique, à Suva, Fidji, la liste de tous les originaires des îles qui ont travaillé à la mission : pour que soit gravé à jamais dans nos mémoires le travail accompli par eux dans notre histoire et dans celle de la mission chrétienne dans notre région.

Pour aller plus loin

Cette attitude active des missionnaires de la région dans l'histoire de la mission chrétienne reste à méditer : l'Église, en l'occurrence l'Église Protestante *Maohi*, joue-t-elle toujours un rôle majeur en matière de mission chrétienne ? A-t-elle encore une perspective missionnaire face aux défis du monde moderne ? L'envoi en formation, tant au plan local qu'à l'extérieur de la Polynésie, de certains de ses serviteurs correspond-t-il à la volonté de promouvoir la mission initiée par le Christ ? Ou bien désormais l'Église est-elle surtout préoccupée par des questions d'organisation et de vie interne ? Les travaux du récent Synode de l'Église Protestante *Maohi* à Nouméa, en Nouvelle-Calédonie, qui se sont centrés sur divers thèmes de société spécifiques au contexte polynésien et à la région Pacifique, ouvrent un vaste champ à la réflexion. Un exemple parmi d'autres : la question des *Mahu*³⁶, de leur situation et de leur rôle au sein de l'Église, lorsqu'elle est abordée, tourne vite à la négation pure et simple du problème. L'Église doit pourtant se forger une identité tournée vers l'inclusion et non vers l'exclusion. Les enjeux sont également très importants sur bien d'autres thèmes de société : le sida, le suicide, les violences contre les femmes et les enfants. Il y va de la crédibilité du témoignage de l'Église aujourd'hui : accomplir sa mission exige d'elle qu'elle fasse face aux problèmes qui sont ceux de la société *Maohi* et au-delà.

³⁶ NDLR : Traditionnellement, les *Mahu* sont des garçons qui reçoivent une éducation particulière, dès l'enfance. Pour eux, ni guerre ni chasse : ils s'épilent, se travestissent. Une fois adultes, ils mangent à l'écart des hommes, s'habillent, chantent et dansent avec les femmes, deviennent souvent les domestiques de la noblesse. Exclues de la vie spirituelle – ils n'assistent pas aux cérémonies sacrées et ne peuvent jamais être sacrifiés aux dieux – mais parfaitement intégrés à la vie quotidienne, ils ont des relations sexuelles aussi fréquentes qu'admises avec les adolescents, libres de leur corps jusqu'à l'âge des fiançailles.

Marama Gaston TAUIRA est docteur en théologie. Il est professeur au Collège théologique du Pacifique (Pacific Theological College), à Suva, Fidji.

Sources archivistiques

Australie

— Université Nationale de Canberra

Lettres de John Davies, missionnaire à Tahiti traduites par le Révérend W.T. Owen.

Manuscrit du missionnaire John Orsmond, 'Notes on the Mission, Including the Old Orsmond Manuscripts.

Lettres de William Henry, Tahiti 1796-1856.

— Mitchell Library

Journal d'Orsmond, Lettres des Tahitiens, 1816-1826, microfilm 3946.

Journal d'Orsmond, 1840-48, Vol. I, Rouleau A 2605.

Angleterre

LMS, South Seas Personal, John Williams, Boîte 2, son histoire, sa mission, sa mort.

LMS, South Seas Incoming Correspondence, Boîte 3, 1819-1822, « L'envoi des *Maohi* en mission ».

LMS, South Seas Journal, 1817-1822, Boîte 4, « Salaire des missionnaires ».

LMS, South Seas Lettres, Boîte 1, 1835-39, « Civilisation ».

New Zealand

Microfilms sur les Rapports de la LMS, 1796-1906, n° 328 à 396 (Auckland).

Manuscrits de Papeiha, missionnaire maohi aux Îles Cook, 1817 n° 111 A, « E Tuatua no te taenga mai te Tuatua ma to Atua ki Rarotonganei. Récit de l'arrivée de l'Évangile aux Îles Cook » (Wellington).

Bibliographie

DAVIES (John), The History of the Tahitian Mission, 1799-1830, Written by John Davies, Missionary to the South Sea Islands With Supplementary Papers from the Correspondence of the Missionaries, C. NEWBURY (ed.), Cambridge, Hakluyt Society, 1961.

Daws (Gavan), A Dream of Islands-Voyage of Self-Discovery in the South Seas. New York, Norton, 1980.

ELLIS (William), Polynesian Researches During a Residence of Nearly Six Years in the South Sea Islands and Sandwich Islands, 4 vol, 2nd ed. London, Henry G. Bohn, 1831.

GARRETT (John), To Live Among the Stars. Christian Origins in Oceania, Geneva and Suva, World Council of Churches and Institutes of Pacific Studies, University of the South Pacific, 1982.

GUNSON (Niel), Messengers of Grace- Evangelical Missionaries in the South Seas, 1797-1860, Canberra, Australia National University, 1978.

HENRY (Teuira), Ancient Tahiti. Honolulu, Bernice P. Bishop Museum, 1928.

LATUKEFU (Sione) « The Impact of South Sea Island Missionaries on Melanesia » dans : J. A. Boutillier, Daniel T. Hughes et Sharon W. TIFFANY (ed.), Mission, Church and Sect in Oceania, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1978.

LOVETT (Richard), The History of the London Missionary Society, 1795-1895, 2 vols., London, Henry Frowde, 1899.

MURRAY (Kirsteen Jean), « Missionary Kingdoms of the South Pacific ? The Involvement of Missionaries from the London Missionary Society in Law Making at Tahiti », PhD Thesis, University of Edinburgh, 2 vol., 2002.

NICOLE (Jacques), Au Pied de l'Écriture. Histoire de la Traduction de la Bible en Tahitien, Papeete, Haere Pô no Tahiti, 1988.

TIPPETT (Alan), People Movements in Southern Polynesia. Studies in the Dynamics of Church Planting and Growth in Tahiti, New Zealand, Tonga and Samoa, Chicago, Moody Press, 1971.

Le dialogue interreligieux entre identité et altérité¹

Geneviève COMEAU

Le dialogue interreligieux est une réalité complexe, qui connaît des hauts et des bas. Les liens étroits entre religion et culture, le contexte social et politique, ont un impact qui n'est pas à négliger. Cependant, les rencontres interreligieuses comportent aussi une dimension existentielle qui leur donne tout leur prix. Car dialoguer, c'est écouter l'autre, lui faire une place dans son esprit et son cœur, et se risquer soi-même dans une parole. Comment donc vivre au mieux ces rencontres, pour qu'elles puissent devenir un vrai dialogue, sous le signe de l'Esprit ?

Les conditions du dialogue

Le contexte social et politique peut favoriser plus ou moins de vraies rencontres. En fait, on peut vivre ensemble sans dialoguer, comme on peut dialoguer sans vivre ensemble. Ici nous parlerons surtout des relations interpersonnelles. Savoir écouter et être prêt à se laisser bousculer et déranger, est fondamental. Pour vivre cela de manière féconde, sans doute faut-il être bien enraciné quelque part, c'est le « pôle identité » du dialogue. Sans enracinement, les rencontres pourraient être l'occasion d'une fuite subtile hors de sa tradition. N'attendons pas non plus d'être parfaitement formés pour rencontrer l'autre, car c'est souvent la rencontre qui permet à chacun de devenir lui-même.

¹ Ce texte est une version aménagée pour la revue *Perspectives Missionnaires* du chapitre 2 « Comment dialoguer ? » du livre *Le dialogue interreligieux*, paru aux éditions Fidélité (Namur) en 2008.

Se laisser transformer par la rencontre

Dialogue et Annonce, n°47 :

« Le dialogue demande, de la part des chrétiens aussi bien que de la part des adeptes des autres traditions, une attitude équilibrée. Ils ne devraient être ni trop ingénus ni hypercritiques, mais bien plutôt d'esprit ouvert et accueillant (...) Il s'agit aussi d'être résolu à s'engager ensemble au service de la vérité et d'être prêts à se laisser transformer par la rencontre. »²

Ne pas prétendre détenir la vérité est une attitude importante. « Que celui qui détient la vérité la délivre », disait l'écrivain libanais Amin Maalouf, faisant un jeu de mots intéressant sur « détenir » au sens de « posséder » et au sens de « retenir en prison ». En effet la vérité « est en partage », selon l'heureuse expression du philosophe juif Franz Rosenzweig. Elle est à la fois un don, sur lequel on ne peut mettre la main, et le fruit d'un partage, d'une recherche commune. C'est le « pôle altérité » du dialogue, car la vérité n'est pas une chose que l'on possède, mais c'est, pour les chrétiens, une Personne qui vient à nous avec qui l'on est en relation. « On ne trouve la vérité qu'en pratiquant l'hospitalité », disait Louis Massignon, un des pionniers du dialogue islamo-chrétien. Dans le dialogue, il s'agit d'écouter l'autre, tout en étant soi-même : cette démarche d'hospitalité mutuelle est ce que vit le moine bénédictin Pierre-François de Béthune, engagé dans le Dialogue Inter-monastique. Il s'agit d'accueillir l'autre « chez soi », et d'être à son tour accueilli « chez lui », en dépassant les peurs et les *a priori*. Quand une rencontre permet ainsi de donner corps à l'accueil mutuel, elle a un goût d'Évangile. Cela ne signifie pas du tout que les partenaires vont tomber d'accord sur tout, et n'auront plus de questions à se poser, mais qu'ils renoncent à imposer leur point de vue, pour laisser celui de l'autre résonner en eux. C'est ici que l'identité s'articule à l'altérité dans l'hospitalité qui est donc plus que la tolérance ; elle suppose un

² Document du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples. Ce document préparé pour la rencontre interreligieuse d'Assise du 27 octobre 1986 a été présenté dans *Mission de l'Église*, juin-septembre 1992, n°96-97.

réel engagement, elle réserve des surprises. C'est une aventure qui suppose patience et confiance.

Une manière de vivre cela est la « communication des sources » : ainsi deux amis, une musulmane et un juif, travaillant à écrire ensemble un livre pour désamorcer les violences inter-communautaires dans les écoles, ont échangé pendant quelques mois leurs textes de référence. Laurent Klein a prêté à Mehrézia Maïza des livres sur Israël, et elle lui a prêté des livres sur la Palestine. Chacun a eu ainsi la possibilité d'intégrer en lui-même quelque chose du point de vue de l'autre, avant d'écrire ensemble *Abraham, réveille-toi, ils sont devenus fous*³.

Il s'agit donc de se laisser transformer par les rencontres, non pour y perdre son identité, mais pour devenir soi-même autrement, en étant élargi et enrichi par ce que vit l'autre, et en redécouvrant à frais nouveaux sa propre tradition. Vivre cela est un long chemin, qui ne va pas sans risques : si les rencontres sont trop rapides ou superficielles, on risque de réduire l'autre à n'être que le représentant de son groupe religieux. L'identité d'une personne est une alchimie subtile faite de plusieurs composantes ; et parallèlement une tradition religieuse est toujours plus riche et complexe que ce que tel ou tel en donne à voir ou à entendre, car elle témoigne toujours d'un Autre.

Dans les rencontres, il faut donc prêter grande attention à la manière de considérer l'autre, et à l'impact des *mass media*. Le développement d'Internet par exemple peut faciliter les contacts, mais aussi rendre la compréhension mutuelle plus difficile. Les frontières disparaissent, l'accès à toutes les opinions devient possible ; cela peut conduire à des simplifications où tout est vu en noir et blanc et où on perd de vue la complexité du réel. Un travail sérieux d'éducation et de vigilance est donc requis. Par exemple, il n'existe pas un « monde musulman » qui ferait face à l'Occident, identifié avec le « monde chrétien ». Il existe des islams, différents selon les aires culturelles et les courants religieux, de même qu'il existe différentes manières de vivre la foi chrétienne. Autre exemple : il est vrai que dans l'islam la religion a quelque chose à voir avec la politique ; mais ce lien peut être interprété aujourd'hui de façons diverses. Ainsi plusieurs musulmans contestent la nécessité d'un pouvoir ou d'un État musulman, pour pouvoir vivre en musulman quelque part.

³ Paris, éd. de l'Atelier, 2004

Quelques règles du jeu pour vivre les rencontres

1. Ne pas chercher à convertir l'autre. C'est la première règle. Si elle n'est pas respectée, la confiance fait défaut, et les rencontres risquent de se vivre sur le mode de l'agressivité ou de la méfiance.
2. Etablir la confiance et, si possible, l'amitié.
3. Ne pas parler à la place de l'autre. Ne pas prétendre connaître sa religion mieux qu'il ne la connaît lui-même.
4. Se mettre à l'écoute les uns des autres, sans vouloir « rectifier » tout de suite ce que disent les autres.
5. Etre enraciné dans sa propre foi, et en même temps ouvert aux interpellations des autres sans se sentir trop vite « menacé ».
6. Avoir un rapport sain à la mémoire. Dans les rencontres peuvent resurgir les vieilles querelles du passé (croisades, colonisation, statut de *dhimmi* imposé aux non-musulmans, etc.). Il faut savoir ne pas gratter les plaies et ne pas entretenir les rancœurs, mais aussi reconnaître les traces des blessures qui ont été infligées. Pour cela, resituer nos mémoires respectives dans une histoire où l'on cherche à dépasser les idées toutes faites et les simplifications.
7. Vivre la patience et l'espérance.

Parlons-nous la même langue ?

« Tout dialogue présuppose un langage commun, ou mieux : tout dialogue donne naissance à un langage commun. » (Hans Gadamer)

Au début des rencontres, les interlocuteurs ne partagent pas toujours un langage commun. Les mêmes mots peuvent renvoyer à des réalités différentes. La traduction se révèle insuffisante, quand il s'agit d'entrer dans un univers symbolique tout autre. Par exemple un hindou et un chrétien ne partagent pas la même vision du monde, du temps, de l'histoire... Les incompréhensions et les malentendus peuvent être fréquents. Le désir de faire des rapprochements trop rapides peut aussi être une impasse, tant que l'on n'a pas pris la mesure des différences. Au bout d'un certain temps, l'amitié et la confiance peuvent amener les interlocuteurs à faire des analogies suggestives entre leurs traditions, sans pour autant nier leurs différences.

Je suis ainsi engagée dans un dialogue avec un ami rabbin ; au cours d'un échange de lettres, nous nous sommes mis à aborder la question de la relation entre le Créateur et la créature, selon nos deux traditions ; il s'agissait de situer à la fois le socle commun qui nous unit, et les nuances qui font l'originalité de chacune de nos traditions. Prenant position par rapport au christianisme, cet ami rabbin m'écrivait : « Pour le judaïsme, la quintessence de l'amour de Dieu envers les hommes se traduit non pas par le fait qu'Il leur octroie *gracieusement* la vie et l'esprit mais par l'opportunité qu'Il leur offre de conquérir la dignité, de *mériter* leur existence, par ce qu'ils vont en faire. » J'ai à prendre en compte que cette théologie juive du mérite n'est pas de l'auto-justification (comme les chrétiens l'ont souvent cru, influencés par la lecture que Luther faisait des lettres de Paul) ; mais c'est une manière de croire en la grandeur de l'être humain, et en la confiance que Dieu fait à l'être humain. La foi chrétienne me fait dire que le salut vient du Christ, mais pas à la façon d'un *Deus ex machina*, qui sauverait l'homme quasiment sans lui : le salut est donné gratuitement, certes, mais l'être humain doit encore se l'approprier et répondre à l'appel reçu. L'échange avec cet ami rabbin est pour nous deux une occasion d'approfondir notre foi, grâce aux questions et réflexions de l'autre, qui est à la fois proche et différent.

Vivre la patience

« Je ne crois pas que nous soyons mûrs pour un dialogue inter-religieux, nous n'en avons pas les mots. Notre vocabulaire est commun mais le sens est différent. Il faut tout reprendre à la base, vivre ensemble. Pas seulement dans les mots et les livres, mais dans les mots vécus ensemble, des mots justes, une expérience partagée et pas seulement des concepts... Apprendre le poids des mots et balbutier ceux de la foi. » Pierre Claverie, évêque d'Oran⁴

On demande souvent : Pour une vraie rencontre, faut-il partir de ce que l'on a en commun, ou des différences ? Il paraît plus simple de partir de ce que l'on a en commun, mais le risque est alors de chercher à retrouver ce que l'on connaît déjà, ou de n'échanger que des demi-vérités en craignant les divergences qui blessent. Partir des différences

⁴ Cité par Jean-Jacques Pérennès, *Pierre Claverie : un Algérien par alliance*, Paris, Cerf, 2000, p. 390.

est une démarche honnête et courageuse, à condition de ne pas s'y enfermer pour s'exclure mutuellement. Il s'agit donc d'éviter à la fois les mauvais compromis, et les affrontements dogmatiques, par exemple sur la question « Jésus Fils de Dieu » entre chrétiens et musulmans. Autre exemple : On entend souvent dire que judaïsme, christianisme et islam sont des « religions du Livre ». Faut-il partir de ce point commun pour le dialogue ? Il convient sans doute d'affiner assez vite ce point commun, qui n'est qu'une demi-vérité. En effet le centre du christianisme n'est pas un Livre mais une Personne, le Christ. En outre, la Bible juive comme la Bible chrétienne sont des textes pluriels (on trouve ainsi plusieurs récits d'un même événement) ; cela fonde la pluralité des lectures et des interprétations, qui n'est pas présente de la même manière dans l'islam.

Pas de vrai dialogue sans un engagement existentiel – il ne s'agit pas de défendre des vérités toutes faites, mais de rendre témoignage de ce qui fait vivre les uns et les autres.

Un engagement

« Nous nous engageons à dialoguer avec sincérité et patience, ne considérant pas ce qui nous sépare comme un mur insurmontable, mais, au contraire, reconnaissant que la confrontation avec la diversité des autres peut devenir une occasion de plus grande compréhension réciproque. »⁵

La prise en charge solidaire d'un avenir commun est d'une grande aide pour se mettre à « parler la même langue ». Ainsi, dans la banlieue d'une grande ville, une association regroupant des gens de diverses origines et de diverses religions propose du soutien scolaire aux enfants en difficulté. La « langue » de la solidarité est comprise partout.

Dans les diverses situations de rencontres interreligieuses, identité et altérité se conjuguent. C'est bien souvent grâce à l'autre que l'on se connaît mieux soi-même. Ces rencontres, quand elles sont vécues

⁵ Extrait du « Décalogue d'Assise, Engagement pour la paix » de deux cents représentants de diverses religions du monde réunis à Assise le 24 janvier 2002.

en vérité, poussent chacun à approfondir la foi qui le fait vivre et à s'ouvrir à un Dieu toujours plus grand que ce qu'on imaginait.

Geneviève COMEAU est religieuse Xavière (de spiritualité ignatienne). Elle est professeur de théologie au Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, et a publié notamment :

- *Juifs et chrétiens. Le nouveau dialogue*, Paris, Editions de l'Atelier, 2001
- *Grâce à l'autre. Le pluralisme religieux, une chance pour la foi*, Paris, Editions de l'Atelier, 2004
- *Le dialogue interreligieux*, Namur, Editions Fidélité, 2008

Vers une nouvelle dynamique des communautés chrétiennes

Une nécessaire réciprocité

Albert ROUET

« On sait bien que vous n'avez pas de prêtre à nous donner ! Mais l'Église va-t-elle nous abandonner ? » Le maire qui parlait ainsi m'accueillait pour la première fois dans sa commune rurale alors que je découvrais le diocèse de Poitiers. Ce maire – et tous s'exprimaient de la même façon – évoquait la situation des campagnes éloignées. Les transports en commun (trains et cars) avaient été supprimés. Les commerçants fermaient boutique. Les médecins généralistes n'étaient pas remplacés et la Poste repliait ses bureaux sur les petites villes. Pour trouver alimentation ou médicaments, expédier un colis ou faire réparer un sac, il fallait donc se rendre au bourg où se concentraient les activités. Plus le centre s'animait, plus la périphérie dépérissait. Voilà ce que soulignait le responsable de la commune. C'était son souci majeur.

L'Église allait-elle prendre le chemin de la concentration ? Au cœur du village, depuis des siècles, la vieille église, même si elle n'était pas trop fréquentée, accompagnait la vie des habitants. Allait-elle rester obstinément fermée, sauf pour les obsèques – ce qui n'est pas un signe de grande vitalité ? Le maire constatait : « Vous n'avez pas de prêtre ». En effet, autrefois la grande majorité des vocations naissait dans les familles nombreuses de petits paysans. Un fils prêtre était une bénédiction pour ses parents qui, âgés, iraient vivre au presbytère. Être curé entourait de considération. Ce temps donnait des prêtres dignes et dévoués, vivant pauvrement et solidaires de leur peuple. En région chrétienne, un village avait donné cent prêtres. Dans un pays moins religieux, un autre village avait fourni cent instituteurs. Ces temps ne sont plus...

On ne regroupe bien que les cimetières

Une première réaction organise un diocèse sur les modèles de la société civile : tout recentrer dans les gros bourgs, eh bien, replions, concentrons, centralisons ! L'Église regroupe les paroisses en une grande unité. Mais cette concentration ne fait pas un chrétien de plus. Les rassemblements laissent de côté ceux qui ne peuvent se déplacer. Surtout, le modèle induit que pour vivre en chrétien, il faut agir comme pour faire ses courses : aller ailleurs. La périphérie meurt au profit d'un centre où les gens, venus de partout, ne se connaissent pas. Ce n'est pas le nombre des paroisses qu'il faut modifier ni leur taille, mais leur fonctionnement. Hier, une paroisse de moins de 300 habitants (soit 44 % des communes du diocèse) avait son curé, évidemment sous-employé, sans routes goudronnées ni téléphone. Actuellement, les moyens de communications sont performants. Le drame n'est donc pas qu'un prêtre desserve quinze clochers mais qu'il les gère comme s'il n'en avait qu'un seul. Tout tourne autour de lui, alors que nombre de chrétiens exercent par ailleurs de véritables responsabilités.

Une logique d'Église

La question qui se pose alors concerne directement l'Église. Il y a plus important que le quadrillage d'un terrain hérité de siècles compliqués et de rivalités : comment l'Église peut-elle aujourd'hui s'organiser de manière à signifier sa foi ? Comme faire voir que « *là où deux ou trois se trouvent réunis en mon Nom, je suis là au milieu d'eux* » (Mt 18,20) ? Comment faire toucher du doigt que « *dans le Christ nous sommes chacun pour sa part membres les uns des autres* » (Rm 12,5) ? Comment aider à découvrir que « *la manifestation de l'Esprit est donnée à chacun en vue du bien de tous* » (1 Co 12,7) ? Autrement dit, l'Église se structure à partir de sa mission pour les autres, pour l'Évangile dans le monde ; annoncer la foi, prier et servir la charité. Ces trois charges la spécifient.

Quel modèle concret ?

En 1993, un premier synode diocésain avait créé des secteurs pastoraux composés de 5 à 8 paroisses, pour devenir « l'unité pastorale de base » chargée d'impulser des orientations missionnaires, de faire vivre la communion et de prendre en charge des actions communes comme la pastorale des jeunes. Certes, mais comment faire sans regrouper ni anesthésier les localités éloignées ? L'exemple était à chercher ! L'Église Réformée, très présente en Poitou, connaissait

des difficultés semblables. La raréfaction des pasteurs, chargés du coup de nombreuses paroisses, évitait mal – nous semblait-il ! – les inconvénients d'une centralisation. Les « conseils presbytéraux » engageaient de nombreux fidèles avec le pasteur. Nos secteurs pastoraux avaient eux aussi un « Conseil Pastoral de Secteur ». Cette organisation ne répondait pas à nos soucis.

Que faisaient alors les Églises des pays du Sud ? Depuis le Congrès de Kinshasa (1975), la France découvrait les « Communautés de base » (Amérique latine), les « Communautés chrétiennes de quartier » (Afrique), les « Communautés chrétiennes locales » (Asie du Sud-est)... Des baptisés y prennent en main, sous des formes différentes, la vie de l'Église et l'annonce de l'Évangile. Un premier contact avec des prêtres africains se révèle décevant : ils avaient été formés par des missionnaires issus principalement des régions françaises les plus pratiquantes. Ils avaient donc reçu l'image d'une France entièrement catholique et pratiquante, avec un clergé nombreux et des paroisses dotées de tous les moyens souhaitables. Hélas ! Ce modèle n'avait pas résisté à la modernité. Il renvoyait à ce qui, chez nous, s'était effondré, c'est-à-dire à une image déjà ancienne. Il nous fallait donc regarder ailleurs.

Un modèle venu du Sud

D'autres contacts en Afrique et, surtout, un voyage en Amazonie, nous ont révélé la vie des communautés chrétiennes, avec leurs structures et leur fonctionnement : trois charges fondamentales (l'annonce de la foi, la prière, la charité) reconnues par la communauté, deux charges élues (la vie matérielle et le délégué pastoral dont la mission consiste à créer une équipe avec les quatre autres). Toute charge est reçue pour trois ans et est renouvelable une fois. Avec l'accord des conseils diocésains (pastoral, presbytéral), les communautés locales furent créées en 1995. Aujourd'hui, 320 fonctionnent, y compris en ville. Ce modèle nous vient d'ailleurs. D'autres prêtres africains ou asiatiques y retrouvent ce qu'ils vivent chez eux et leur expérience nous est profitable. Il a fallu un peu adapter. Un exemple : le territoire d'une communauté doit tenir compte des traces de l'histoire. Il arrive que deux villages ne se « fréquentent » pas depuis des siècles ! Il est vain de les forcer à collaborer. Mais deux communautés égales se mettent en dialogue. Il existe aussi des communautés non territoriales : vietnamienne, africaine... bâties sur le même

modèle. Le secteur devient ainsi le lieu de communion mettant des communautés en réciprocité les unes avec les autres.

Bienfaisante réciprocité

En fait, il n'est ici question que de mettre en œuvre l'orientation si ancienne des Églises, que Vatican II a restaurée. Une ecclésiologie de communion échappe autant à l'émiettement de paroisses autonomes qu'à la centralisation de vastes ensembles pastoraux. La communion, cette union dans la différence, suit la logique de l'Alliance et de l'incarnation. Elle exige deux conditions. D'abord une véritable reconnaissance de l'égale dignité des communautés entre elles. Il n'y a pas de « petite » ou de « grande » communauté. Un nombre imposant d'habitants ne dit rien de la vie évangélique. Ensuite, cette fraternité appelle un serviteur qui favorise les liens et ouvre les communautés à la dynamique de la rencontre. Tel est le ministère du prêtre : il agit au nom du Christ pour qu'une communauté ne se replie pas sur elle-même, dans le rêve de se satisfaire, mais qu'elle découvre en l'autre celui dont elle a besoin pour exister.

En ce sens, la réciprocité appartient à l'existence chrétienne. C'est parce qu'elle n'a pas tout, qu'elle n'est pas auto-suffisante, qu'en cet espace du désir et de la rencontre, une communauté devient symbole de l'Évangile. Elle est également pleine de signification pour les hommes qui l'entourent et la voit vivre. En cela, elle est profondément ancrée dans l'existence d'un peuple. Elle y est signe d'espérance.

Albert ROUET est archevêque de Poitiers depuis décembre 2002. Au sein de la Conférence des évêques de France, il est actuellement membre du Comité « Études et projets ». Il a publié de nombreux ouvrages de réflexion sur la foi chrétienne et sur l'Église.

Josef Lukl Hromadka (1889-1969)

Hromadka est né le 8 juin 1889 à Hodslavice en Moravie, région incorporée à l'empire austro-hongrois. Après des études de théologie successivement à Vienne, Bâle, Heidelberg et Aberdeen, c'est comme pasteur de l'Église évangélique luthérienne qu'il est consacré en 1912.



Il débute son ministère pastoral à Vsetin en Moravie. Très tôt le pacifisme en politique et l'unité de l'Église le passionnent. En 1918, il collabore à la fondation de la première république tchécoslovaque et participe à l'unification des luthériens et des réformés dans l'Église évangélique des Frères tchèques. Pendant la Première Guerre mondiale il est aumônier dans l'armée autrichienne sur le front est. En 1920, il commence un enseignement de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de l'Université Charles à Prague. En 1926, Hromadka contribue à la création de l'Union des Églises évangéliques de Tchécoslovaquie. À la même époque, il porte toute son attention aux travaux de l'Alliance Universelle pour l'Amitié Internationale par les Églises qui va fonctionner de 1914 à 1938 et participe à la deuxième conférence de Foi et Constitution à Édimbourg en 1937.

Après l'annexion d'une partie de la Tchécoslovaquie à l'Allemagne en 1938, il doit fuir son pays en 1939. Il vit en exil pendant la Deuxième Guerre mondiale : à Genève et Paris puis aux États-Unis où il enseigne d'abord à l'*Union Theological Seminary* (New York) puis au *Princeton Theological Seminary*. De retour dans son pays en 1947 au moment de l'instauration de la république socialiste, il reprend son enseignement universitaire. En 1948, il est élu au Comité central du Conseil Œcuménique des Églises. De 1950 à 1964, il est doyen de la Faculté de théologie protestante de Prague. De 1954 à 1964, il est vice-président de l'Alliance réformée mondiale. En 1956, il accomplit un voyage en Chine et ne condamne pas l'invasion de la Hongrie par les troupes du Pacte de Varsovie. En 1958, il est membre fondateur de la Conférence des chrétiens pour la paix qu'il préside jusqu'à la veille de sa mort. Il reçoit le Prix Lenine international.

Le parcours théologique et politique de Hromadka est assez analogue à celui de Karl Barth : d'abord marqué par l'école historico-critique et la théologie libérale puis renouvelé par la théologie dialectique, opposé au nazisme et favorable au socialisme.

Deux événements symboliques de la vie œcuménique du milieu du XX^e placent Hromadka au devant de la scène mondiale. Le 19 septembre 1938, quelques jours avant l'annexion des Sudètes par Hitler, Barth écrit à Hromadka une lettre restée célèbre dont une phrase disait : « Curieuse époque, mon cher collègue, que celle où l'homme sensé ne peut dire qu'une chose, c'est que la foi commande de rejeter au second plan la crainte de la violence et l'amour de la paix, et de placer résolument au premier plan la crainte de l'injustice et l'amour de la liberté ». Cette lettre suscita l'indignation jusque dans les rangs de l'Église confessante d'Allemagne. Elle voulait seulement dire que la paix sans la justice ne reflète pas l'amour du Christ, message qui fut constamment repris par Hromadka.

L'autre événement marquant se déroule lors de l'assemblée constitutive du COE à Amsterdam en août 1948 : un vif échange oppose le presbytérien américain John Foster Dulles, futur secrétaire d'État du gouvernement républicain de Eisenhower qui développera la politique anti-communiste des USA, à Hromadka qui demandait que l'on considère le communisme comme une vision de la société que l'Église et la civilisation occidentale avaient perdue. Du fait de son option pour le socialisme, Hromadka devint l'un des théologiens protestants les plus connus du XX^e siècle, notamment dans les pays de langue française. L'invasion de la Tchécoslovaquie par les troupes du Pacte de Varsovie le 21 août 1968, qui écrasait le Printemps de Prague – que Hromadka saluait encore comme « l'aube du socialisme » –, fut pour lui une lourde épreuve. Un an avant sa mort, malgré les pressions qu'il subissait de la part du gouvernement tchèque – lequel souhaitait obtenir son soutien –, il résista, tout en demeurant fidèle à ses convictions socialistes qu'il estimait enracinées dans l'Évangile.

Jean-François ZORN

Pour aller plus loin :

- « Les morts et la vie de J. L. Hromadka », dans *Christianisme social*, 1970,

- Ans Van der Bent, « The Vital Contribution of J.L. Hromadka to the Ecumenical Movement », dans *Communio Viatorum*, 1989, vol. 32, n°3.
- Milan Opocensky, *Sprung über die Mauer. Ein Hromadka-Lesebuch*, Wuppertal, Hammer, 1991.
- J. L. Hromadka, *Pourquoi je vis*, Paris, Cerf, 1968.
- Id. *Évangile pour les athées*, Paris, Les Bergers et les Mages, (1962¹), 1999.

Willem Adolf Visser't Hooft (1900-1985)

Né en 1900 à Haarlem aux Pays-Bas dans une famille de juristes, Willem Visser't Hooft grandit dans l'Église Réformée dite « des remonstrants », alors de tendance assez moderniste. Dès sa jeunesse, le mouvement étudiant des Unions Chrétiennes de Jeunes Gens (UCJG) est le centre principal de son univers théologique. C'est là qu'il reconnaît sa vocation à être pasteur et décide d'entreprendre ses études de théologie. Au cours de celles-ci, il découvre, à travers la lecture du Commentaire sur l'Épître aux Romains de Karl Barth (1922) l'autorité souveraine de la Parole de Dieu : il s'efforcera toujours d'en être le témoin.



Marié dès la fin de ses études, il s'installe en 1924 à Genève, ville où il demeurera jusqu'à sa mort. C'est là qu'en 1936 il est ordonné pasteur de l'Église réformée de Genève et qu'il est fait « citoyen d'honneur » de la ville de Genève. Arrivé comme secrétaire de l'Alliance universelle des Unions Chrétiennes de Jeunes Gens (UCJG), il devient en 1928 secrétaire général de la branche étudiante de celle-ci, la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants (FUACE). C'est dans cette fonction que Visser't Hooft noue de très nombreuses relations et amitiés internationales avec les responsables des mouvements nationaux qui s'étaient multipliés à travers le monde (d'abord occidental) et ne cessèrent de le faire. C'est en particulier le cas avec les responsables du mouvement allemand dans les années où l'Allemagne allait se trouver aux prises avec la montée du nazisme et son accession au pouvoir en 1933. Nombre de ces hommes devinrent les principaux acteurs de l'Église confessante, résistante à Hitler, tels Martin Niemöller, Reinhold von Thadden ou Hans Lilje. C'est dans ce contexte que se précise l'engagement de Visser't Hooft pour toute sa vie dans un témoignage chrétien œcuménique dans un monde traversé de soubresauts d'injustice, d'oppression et de révolte.

Et c'est aussi sous ce signe qu'en 1937 commence de se former le Conseil œcuménique des Églises à partir des deux mouvements « Life and Work » (Christianisme pratique) et « Faith and Order » (Foi et Constitution), héritiers, avec le Comité international des Missions, de la Confé-

rence d'Édimbourg. Mis en place dès 1938 avec Visser't Hooft comme Secrétaire général, un Comité provisoire conduira, après la guerre seulement, à la création officielle du COE. L'expérience qu'il avait acquise dans la FUACE et les qualités qu'il y avait montrées sur le plan de la pensée et de l'organisation avaient convaincu qu'il serait l'homme de la véritable préparation de ce Conseil.

La guerre veut que ses responsabilités soient plus grandes encore que prévu, puisqu'il doit y faire face avec un appareil minimum, dans l'isolement géographique et politique où il se trouvait à Genève de 1939 à 1944, et même si ses présidents et les autorités du Conseil en formation le soutenaient autant que possible de loin, notamment l'évêque Temple, le pasteur Bøegner ou John Oldham. Dans cette solitude relative, il parvient à maintenir tous les contacts possibles avec les futures Églises membres, à inventer et à mettre en œuvre les entraides réalisables. C'est par exemple en grande partie grâce à lui que la Cimade trouve les fonds nécessaires à l'action de ses équipiers dans les camps d'internement de Vichy, ou qu'elle peut organiser des filières d'évasion pour les Juifs vers la Suisse grâce à ses interventions auprès des autorités helvétiques. La guerre finie, son sens des urgences se manifeste tout de suite dans des initiatives visant aux réconciliations nécessaires. En octobre 1945, il se rend avec quelques représentants des Églises des Pays alliés à Stuttgart pour y tendre une main fraternelle au nouveau Conseil de l'Église évangélique en Allemagne et recevoir de lui une « Confession de culpabilité », qui constitue une page courageuse de l'histoire de l'Église.

Vient ensuite l'Assemblée d'Amsterdam où Visser't Hooft est confirmé avec enthousiasme comme secrétaire général, fonction qu'il occupera jusqu'à sa retraite en 1966. Dès le début, le COE porte la marque de Visser't Hooft et de son cheminement, dans le souvenir encore proche du combat de l'Église confessante allemande et avec la volonté de le poursuivre dans un monde toujours menacé d'injustice et de matérialisme déshumanisant.

Il faut encore mentionner l'énergie, la persévérance et l'inventivité de Visser't Hooft en ce qui concerne la relation du COE avec l'Église catholique romaine avec par exemple la création à Rome d'un Secrétariat pour l'Unité, devenu par la suite « Conseil pontifical pour l'Unité Chrétienne », création préparée par un profond dialogue entre le Cardinal Bèa, puis Monseigneur Willebrands, lui aussi néerlandais, et Visser't Hooft, et décidée par Jean XXIII. Sur cette question de l'œcuménisme, Visser't Hooft lui-même publie juste à la veille de sa mort, le 4 juillet 1985, une note dans laquelle il écrit : « Le monde sceptique, mais aussi les

millions de membres de nos églises ne nous prendront réellement au sérieux que lorsque le Conseil œcuménique des Églises et l'Église catholique romaine parleront et agiront ensemble au nom du Christ pour apporter une nouvelle espérance à un monde menacé par l'absurdité, l'autodestruction, la violence et la pauvreté ».

Jacques MAURY

Pour aller plus loin

- W.A. Visser't Hooft, *Les exigences de notre vocation commune*, Genève, Labor et Fides, 1960.
- Id., *L'Église face au syncrétisme*, Genève, Labor et Fides, 1964.
- Id., *Le temps du rassemblement : mémoires*, Paris, Seuil, 1975.
- Ans J. van der Bent (dir.), *Voices of Unity. Essays in Honour of Willem Adolf Visser't Hooft on the Occasion of His 80th Birthday*, Genève, WCC, 1981.
- Jacques Maury (dir.), *W.A. Visser't Hooft, pionnier de l'œcuménisme Genève-Rome*, Paris/Lyon, Cerf/Les Bergers et les Mages, 2001.

James Edward Lesslie Newbiggin (1909-1998)

E. Lesslie Newbiggin est une grande figure du mouvement œcuménique et l'un des missiologues les mieux connus du XX^e siècle. Il grandit dans le nord de l'Angleterre dans un milieu presbytérien. Il entreprend des études de géographie et d'économie et entre en contact avec le *Mouvement chrétien d'étudiants* où il découvre sa vocation pastorale. S'estimant véritablement converti, il peut se tourner vers les études de théologie qu'il entreprend au *Westminster College* de Cambridge.



Consacré au ministère pastoral dans l'Église presbytérienne d'Ecosse en 1936, et après s'être marié, il est envoyé par son Église comme missionnaire à Madras en Inde. En 1947, il est nommé évêque du diocèse de Madura et Ramnad de la nouvelle Église de l'Inde du Sud née de la fusion des Églises anglicane, congrégationnaliste, méthodiste et presbytérienne. Pendant cette période, il s'engage dans la formation des adultes dans la perspective d'une diminution de la dépendance de son Église vis-à-vis de l'étranger et se consacre à l'étude des religions.

Parallèlement Newbiggin s'implique de plus en plus au niveau mondial, dans le mouvement *Foi et Constitution*, et participe à la première assemblée du *Conseil œcuménique des Églises* (COE) à Amsterdam en 1948. En 1961, il est nommé secrétaire général du *Conseil international des Missions* (CIM) jusqu'à l'intégration de celui-ci dans le COE à l'occasion de la troisième assemblée à New Delhi en 1959. Newbiggin poursuit dans cette fonction jusqu'en 1965 comme secrétaire général du Département pour la mission et l'évangélisation du COE. Sollicité, il décline l'offre de devenir secrétaire général du COE. En revanche, il accepte d'être à nouveau élu évêque de l'Église de l'Inde du Sud à Madras en 1965.

De retour au Royaume-Uni pour sa retraite en 1974, il commence un enseignement d'œcuménisme et de missiologie au *Selly Oak College* de Birmingham, ministère qu'il poursuit durant cinq ans. Il occupe également le poste de modérateur de l'Église Réformée Unie d'Angleterre et

termine sa vie active comme pasteur dans un quartier défavorisé de Birmingham.

Newbigin a construit une missiologie résolument christologique et s'est engagé pendant toute sa vie pour l'unité de l'Église. Son « existence œcuménique » est attestée par ses nombreuses publications et par la reconnaissance qu'il reçoit tant du *Conseil œcuménique des Églises* que du *Mouvement de Lausanne* ou encore de l'*Alliance Évangélique Mondiale*. L'intérêt actuel des évangéliques pour son œuvre est surprenant car la participation de Newbigin à l'intégration du CIM dans le COE, qui avait suscité tant de critiques de la part des œuvres missionnaires conservatrices de l'époque, a été déterminante. L'influence de Newbigin traverse donc tous les milieux confessionnels du protestantisme. Elle est par exemple visible dans l'œuvre du missiologue réformé David J. Bosch. Attribuer le titre de missiologue à Newbigin pourrait cependant ne pas correspondre tout à fait à la réalité. En effet, il s'est plutôt déclaré missionnaire et, en tant que tel, théologien. Newbigin vient de la mission et écrit pour la pratique de la mission. La théologie et la pratique missionnaires sont liées l'une à l'autre d'une manière réciproque. Lors de son retour définitif dans le monde occidental, Newbigin a posé la question programmatique suivante : « L'Occident peut-il se convertir ? ». Son cheminement personnel traduit ainsi l'une des questions missiologiques les plus urgentes et actuelles. Il a vécu en tant que missionnaire la croissance des « jeunes Églises » dans les pays émergents et a observé conjointement le déclin des Églises occidentales. Cette question d'une missiologie pour le contexte occidental – dans un contexte anciennement christianisé – constitue une préoccupation majeure de son œuvre.

Jean-Georges GANTENBEIN

PM
80

Pour aller plus loin :

Par Lesslie Newbigin :

- *La mission mondiale de l'Église*, Paris, SMEP, coll. Présence de la mission, 1959.
- (coll.), *Mission et Église à New-Delhi*, Paris, SMEP, coll. Présence de la mission, 1963.
- *L'universalisme de la foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides, coll. œcuménique, n° 1, 1963.
- *Une religion pour un monde séculier*, Tournai, Casterman, 1967.
- *Unfinished Agenda : an Autobiography*, Genève, WCC Publications, 1985.

- « L'Occident peut-il se convertir ? », *Perspectives missionnaires*, n° 29, 1995, p. 7-26.
- *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, Genève, W. B. Eerdmans Publishing Co., coll. WCC Mission Series n° 6, 1986.
- *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, coll. WCC Publications, 1989.
- *En mission sur le chemin du Christ*, Aubonne, Ed. du Moulin, 1989.
- *Truth to Tell : The Gospel as Public Truth*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1991, coll. WCC Publications, 1991.
- *The Open Secret. An Introduction to the Theology of Mission*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1995².

Sur Lesslie Newbigin :

- George R. Hunsberger, *Bearing the Witness of the Spirit. Lesslie Newbigin's Theology of Cultural Plurality*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1998.
- Geoffrey Wainwright, *Lesslie Newbigin : A Theological Life*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Thomas F. Foust *et alii* (éd.), *A Scandalous Prophet, The Way of Mission after Newbigin*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 2000.
- Jürgen Schuster, *The Significance of the Kingdom of God in its Eschatological Tension for the Theology of Mission of Lesslie Newbigin*, thèse de doctorat, Deerfield, Trinity International University, 2006.

PM
81

Johannes Christian Høekendijk (1912-1975)

Théologien protestant hollandais d'envergure internationale, Høekendijk a été une grande voix dans le débat œcuménique sur l'Église et mission. En 1945, nazisme et fascisme étaient vaincus, mais la guerre laissait des champs de ruines. Pour Høekendijk, les Églises et les missions aussi étaient en ruine. Dès lors, le bon choix était de tout raser, pour construire autre chose sur de nouvelles bases. De fait, Høekendijk a mis en chantier de nouveaux modèles missionnaires et œcuméniques. Dans le monde francophone, sa postérité missiologique se situe dans le mot d'ordre *Vers une Église pour les autres* (1966), mis à l'honneur par l'Assemblée du COE à Uppsala en 1968.



Hans Høekendijk était un homme du sérail missionnaire. Il était le septième enfant du pasteur Cornelis Johannes Høekendijk, missionnaire aux Indes Néerlandaises de la Nederlandsche Zending Vereeniging (NZV). Cette origine correspond en milieu francophone à la mouvance des Églises libres, refusant le libéralisme implicite des Églises nationales. Høekendijk a hérité de cet esprit anti-institutionnel et combatif.

Né le 3 mai 1912 à Garut, ville moyenne au sud de Bandung, dans un massif montagneux qui fait penser à la Suisse, dans la partie ouest de Java, il est resté, profondément attaché à son pays natal, parlant sa langue à côté du néerlandais. Il voulait y retourner comme missionnaire. À l'école néerlandaise de Bandung puis à Rotterdam, après le retour de la famille en Hollande en 1925, il apprit aussi l'anglais, l'allemand et le français. D'où son aptitude presque innée aux fonctions internationales qu'il exercera plus tard. Sa vocation missionnaire se confirme et il entre à l'École des missions à Egstgeest (faubourg de Leyde) en 1930. Il y reçoit une formation théologique et pratique complète, qu'il poursuit à l'université d'Utrecht de 1936 à 1941, obtenant une maîtrise en phénoménologie des religions, avec accent sur l'islam, ayant appris l'arabe entre temps. La guerre bloque son départ en mission pour les « Indes ». Il se met à écrire une thèse de doctorat sur la missiologie allemande, perd son manuscrit dans les déménagements en Hollande et à Genève où le

gouvernement néerlandais en exil à Londres le charge de s'occuper des réfugiés. La thèse est enfin prête et soutenue à Utrecht en 1948. Tous les modèles missionnaires allemands y sont passés au crible et condamnés pour leur proximité idéologique supposée avec le nazisme, même avant l'avènement de ce régime abominable. Høekendijk critique notamment le projet missionnaire d'enraciner les Églises nouvelles dans « le sol national » et d'en faire des avatars des groupes ethniques dits traditionnels, repliés sur eux-mêmes, au lieu d'être des communautés eschatologiques, relais de l'espérance du Royaume de Dieu. On retrouvera dans tous ses articles ultérieurs ces façons péremptoires d'utiliser des concepts classiques de la théologie tels que *kerygma*, *diakonia*, *leiturgia*, *koinonia*, *diaspora*, *shalom*, *Exodusgemeinde*, etc. Il fallait mettre le vin nouveau dans des outres neuves !

En 1945, les armées alliées ayant libéré « l'Indonésie » de l'occupation japonaise recrutent Høekendijk pour servir d'officier de liaison avec les Églises et les missions durement éprouvées. Il revoit enfin son pays natal mais sa mission tourne court pour raisons de santé. Rapatrié en 1946, il devient secrétaire général du Conseil des missions protestantes néerlandaises, dont il développe le pôle recherche. Il reçoit en 1949 un appel du Conseil Œcuménique qui vient d'être créé, pour mettre en place son Département d'évangélisation. Il s'établit à Genève et voyage beaucoup. Il s'intéresse aux nouveaux modèles d'évangélisation en France, fait l'éloge du Père Montuclard et des prêtres-ouvriers. Pour lui, l'évangélisation ne peut être une sorte de cabotage au bord des rivages traditionnels, il faut aller au large, s'immerger dans le monde du travail, comprendre les enjeux sociaux, économiques et politiques de la « Grande Société ». L'évangélisation doit être la mise en œuvre de l'espérance eschatologique du Royaume, du *shalom*.

C'est en 1953 que débute la carrière académique proprement dite de Høekendijk. Il est nommé professeur à l'université d'État d'Utrecht, mais démissionne en 1965 pour aller occuper une chaire de missiologie à l'*Union Theological Seminary*, à New York, une fondation de l'Église presbytérienne, institution prestigieuse où se sont illustrés Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, John Macquarrie, Raymond E. Brown et bien d'autres. Il est très bien accueilli et les étudiants se pressent à ses cours et séminaires. Il donne des conférences dans le monde entier à l'invitation des universités et des Églises. Mais bientôt la vague révolutionnaire envahit les universités et Høekendijk est pris de court. Dans le même temps, sa santé se dégrade et il meurt d'une crise cardiaque le 25 juin 1975.

Les Pays-Bas ont une dette envers Høekendijk sur un point particulier. Après H. Kraemer, c'est lui qui mit en demeure les missions et les Églises de « penser » sans se laisser englober par les urgences et bercer par les modes. Il conçut en 1962 le plan d'un institut de recherche fondamentale sur la mission et l'œcuménisme, plan qui s'est concrétisé en 1969 par la création de l'Institut interuniversitaire de recherche missiologique et œcuménique (IIMO), soutenu par les universités néerlandaises publiques et privées, les conseils missionnaires catholiques et protestants, le Conseil œcuménique des Églises aux Pays-Bas et quelques autres associations œcuméniques.

Marc SPINDLER

Pour aller plus loin :

Sources principales :

- *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap* [Église et peuple dans la missiologie allemande], thèse de doctorat à l'université d'Utrecht, Amsterdam 1948. Traduction allemande abrégée mais suivie d'un complément : *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft* (Anhang : Zur Frage einer missionarischen Existenz), München, Kaiser Verlag, 1967, 9-295 + 297-354 p.
- « Evangelisation », article en allemand, synthèse de la pensée d'Høekendijk sur le sujet, in : *Weltkirchen Lexikon. Handbuch der Ökumene*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1960, col. 378-384.
- *The Church Inside Out*, London, SCM Press, 1967 (Version anglaise de 10 articles célèbres).

En traduction française :

- « La mission et le nationalisme », *Le Monde non chrétien (MNC)*, n°4, décembre 1947, 390-405.
- « L'appel à l'apostolat », *MNC*, n°14, 1950, p. 224-238.
- « La mission et l'œcuménisme », *MNC*, n°19, 1951, p. 327-340.
- « L'Église dans la pensée missionnaire », *MNC* n°20, 1951, p. 415-433.
- « Plan d'étude sur la théologie de l'évangélisation et de la mission », *Revue de l'évangélisation*, n°84, juillet-août 1959, p. 227-240.
- « En route vers le monde de demain », *La communauté des disséminés. Bulletin du Département des laïcs*, COE, n°11, septembre 1961.
- « Remarques sur la signification de mission(-naire) », in : *Vers une Église pour les autres. À la recherche de structures pour des commu-*

nautés missionnaires, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 12-20 = *Concept [édition bleue]. Documents du Département d'études sur l'évangélisation*, COE, n°5, septembre 1963.

- « Fondamentalisme morphologique », in : *Vers une Église pour les autres*, p. 76-78.
- « À propos du prosélytisme », in : *Vers une Église pour les autres*, 94-102 = *Lettre mensuelle sur l'évangélisation*, COE, n° 3-4, 1961.

Sur Høekendijk :

Plusieurs thèses, entre autres :

- Pieter Van Gorp, *Kerk en zending in de theologie van J.C. Høekendijk*, Haarlem, AcaMedia, 1989.

J'ai moi-même situé Høekendijk dans le débat missiologique :

- Marc Spindler, *La mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1967, p. 82-93.

BRÈVES

I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

ÉVÉNEMENTS À VENIR

Le 31^e Colloque du CREDIC (Centre de recherche européen sur la diffusion et l'inculturation du christianisme) aura lieu à Brives du 30 août au 3 septembre 2010 sur le thème « Concurrences en mission : propagandes, conflits, coexistences (XVI^e-XX^e siècle) ». Argumentaire, programme et inscription : <http://credic.blogspot.com>.

Le KADOC (Centre de Documentation et de Recherche sur la Religion, la Culture et la Société de l'Université catholique de Louvain) organise du 8 au 10 novembre 2010 un colloque international sur le thème : « Religion, colonisation et décolonisation au Congo, 1885-1960 ». Pour plus d'information : http://kadoc.kuleuven.be/pdf/stu/cfp_congo2010.pdf

Événements en lien avec Édimbourg 2010 :

Le Groupe Yale-Édimbourg sur l'histoire du mouvement missionnaire et du christianisme dans le monde non-occidental (*Yale-Edinburgh Group on the History of the Missionary Movement and Non-Western Christianity*) organise du 1^{er} au 3 juillet 2010, à l'Université d'Édimbourg, une conférence internationale sur le thème : « Consultation et coopération dans l'histoire des missions ». Pour plus d'information : http://www.library.yale.edu/div/yale_edinburgh/2010y-einfo.htm.

PM

86

« Edinburgh revisited », conférence internationale qui se tiendra au *Centre for Mission Studies* de l'*Union Biblical Seminary*, à Pune en Inde du 13 au 15 janvier 2010 : contribution, dans perspective indienne, aux débats actuels sur la Conférence d'Édimbourg par une actualisation des 9 thèmes à l'ordre du jour de la Conférence de 1910.

II – OUVRAGES REÇUS

Jean-Pierre DOZON, *L'Afrique à Dieu et à Diable : états, ethnies et religions*. – Paris : Ellipse, 2008. – ISBN 978-2-7298-3801-0

Jean-Paul WILLAIME, *Le retour du religieux dans la sphère publique : vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. – Lyon : Olivétan, 2008. – (Convictions et société). – ISBN 978-2-35479-025-7

Pieter N. HOLTROP, Hugh MCLEOD (éd.), *Missions and missionaries*. – Woodbridge, UK : Ecclesiastical history society, 2000. – 229 p. – (Studies in Church history. Subsidia series). – ISBN 0-7734-9157-0

Hans DE WIT, Gerald O. WEST (éd.). – *African and European readers of the Bible in dialogue : in quest of a shared meaning*. – Leiden ; Boston : Brill, 2008. – 229 p. – (Studies of religion in Africa : supplements to the Journal of religion in Africa ; 32). – ISBN 978-90-04-16656-1

James Henry Owino KOMBO, *The doctrine of God in African Christian thought : the Holy Trinity, theological hermeneutics and the African intellectual culture*. – Leiden ; Boston : Brill, 2008. – 298 p. – (Studies in reformed theology ; 14). – ISBN 978-90-04-15804-7

Rhonda Anne SEMPLE, *Missionary women : gender, professionalism and the Victorian idea of Christian mission*. – Woodbridge, UK : the Boydell press, 2003. – 285 p. – ISBN 1-84383-013-2

Christopher HARDING, *Religious transformation in South Asia : the meanings of conversion in colonial Punjab*. – Oxford : Oxford university press, 2008. – 298 p. – (Oxford historical monographs). – ISBN 978-0-19-954822-4

Norman ETHERINGTON (éd.). – *Missions and empire*. – Oxford ; New York : Oxford university press, 2007. – 332 p. – (Oxford history of the British empire : companion series). – ISBN 978-0-19-925348-7

Knut HOLTER, *Yaweh in Africa : essays on Africa and the Old Testament*. – New York ; Bern ; Frankfurt-am-Main : Peter Lang, cop. 2000. – 162 p. – (Bible and theology in Africa ; 1). – ISBN 0-8204-4934-2

Dinorah B. MENDEZ, *Evangelicals in Mexico : their hymnody and its theology*. – Bruxelles ; Bern ; Berlin : Peter Lang, cop. 2008. – 326 p. – (Gods, humans and religions ; 14). – ISBN 978-90-5201-433-3

Bruce J. EVENSEN, *God's man for the gilded age : D. L. Moody and the rise of modern mass evangelism*. – New York : Oxford university press, 2003. – 232 p. – ISBN 0-19-516244-7

Eric SIDENVALL, *The making of manhood among Swedish missionaries in China and Mongolia, c. 1880-c. 1914*. – Leiden ; Boston : Brill,

PM

87

2009. – 189 p. – (Studies in Christian mission ; 36). – ISBN 978-90-04-17408-5

Jan Sihar ARITONANG, Karel STEENBRINK (éd.). – A history of Christianity in Indonesia. – Leiden ; Boston : Brill, 2008. – 1004 p. – (Studies in Christian mission ; 35). – ISBN 978-90-04-17026-1

Lorenzo CANAS BOTTOS, Old colony mennonites in Argentina and Bolivia : nation making, religious conflict and imagination of the future. – Leiden ; Boston : Brill, 2008. – 216 p. – (Religion in the Americas series ; 7). – ISBN 978-90-04-16095-8

Maurice SAKWA MATENDECHERE, Bible and poverty in Kenya : an empirical exploration. – Leiden ; Boston : Brill, 2008. – 211 p. – (Empirical studies in theology ; 16). – ISBN 978-90-04-16462-8

Agbonkhanmeghe E. OROBATOR, Theology brewed in an African pot. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2008. – 162 p. – ISBN 978-1-57075-795-2

A. H. Mathias ZAHNISER, The mission and death of Jesus in Islam and Christianity. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2008. – 268 p. – (Faith meets faith series). – ISBN 978-1-57075-807-2

Roger P. SCHROEDER, What is the mission of the Church : a guide for Catholics. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2008. – 159 p. – ISBN 978-1-57075-810-2

Robert L. GALLAGHER, Paul HERTIG (éd.), Landmark essays in mission and world Christianity. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2009. – 272 p. – (American society of missiology series ; 43). – ISBN 978-1-57075-829-4

Frans WIJSEN, Seeds of conflict in a haven of peace : from religious studies to interreligious studies in Africa. – Amsterdam ; New York : Rodopi, 2007. – 282 p. – (Studies in world christianity and interreligious relations ; 44). – ISBN 978-90-420-2188-4

Mario AGUILAR, Theology, liberation and genocide : a theology of the periphery. – London : SCM press, 2009. – 143 p. – (Reclaiming liberation theology). – ISBN 978-0-334-04190-0

Harvey J. SINDIMA, The gospel according to the marginalized. – New York ; Bern ; Frankfurt-am-Main : Peter Lang, 2008. – 250 p. – (Martin Luther King Jr memorial studies in religion, culture and social development ; 6). – ISBN 978-0-8204-2685-3

Peter HOCKEN, The challenges of the pentecostal, charismatic and messianic Jewish movements : the tensions of the spirit. – Farnham, UK ; Burlington, Vt. : Ashgate, 2009. – 156 p. – (Ashgate new critical thinking in religion, theology and biblical studies series). – ISBN 978-0-7546-6746-9

Karel STEENBRINK, Dutch colonialism and Indonesian Islam : contacts and conflicts, 1596-1950. – Second revised ed. – Amsterdam ; New York : Rodopi, 2006. – 174 p. – (Currents of encounter : studies on the contact between Christianity and other religions, beliefs and cultures ; 7). – ISBN 978-90-420-2071-7

Pieter VERSTER, A theology of Christian mission : what should the church seek to accomplish. – New York : The Edwin Mellen Press, 2008. – 201 p. – ISBN 978-0-7734-5024-0

Jehu J. HANCILES, Beyond Christendom : globalization, African migration, and the transformation of the West. – Maryknoll (N.Y.) : Orbis books, 2008. – 430 p. – ISBN 978-1-57075-790-7

Kjethil FRETHEIM, Rights and riches : exploring the moral discourse of Norwegian development aid. – Bern : Peter Lang, cop. 2008. – 438 p. – (European university studies. Theology ; 867). – ISBN 978-3-03911-662-1

Komi Ahiatroga HIAGBE, Reconciled to reconcile : an African view of John Calvin's doctrine of salvation. – Frankfurt-am-Main : Peter Lang, cop. 2008. – 230 p. – (European university studies. Theology ; 864). – ISBN 978-3-631-57166-8

Dunstan M. MBANO, Ecclesiological trends in the Catholic and Protestant churches and their significance for the Church in Africa : a study of selected texts. – Frankfurt-am-Main : Peter Lang, 2008. – XV-308 p. – (European university studies. Theology ; 886). – ISBN 978-3-631-58497-2

Hiheon KIM, Minjung and process : minjung theology in a dialogue with process thought. – Bern : Peter Lang, 2009. – 189 p. – (European university studies. Theology ; 885). – ISBN 978-3-03911-735-2-2

Yang-Cun JEONG, Koreanische Immigrations-Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland : die Entstehung, Entwicklung und Zukunft der koreanischen, protestantischen Immigrationsgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland seit 1963. – Frankfurt-am-Main : Peter Lang, cop. 2008. – 237 p. – (Etudes d'histoire interculturelle du christianisme ; 145). – ISBN 978-3-631-57713-4

Jan A. B. JONGENEEL, Peter Tze Ming Ng, Chong Ku Paek, Scott W. Sunquist, Yuko Watanabe (éd.), Christian mission and education in modern China, Japan and Korea : historical studies. – Frankfurt-am-Main : Peter Lang, cop. 2009. – XIII-177 p. – (Etudes d'histoire interculturelle du christianisme ; 148). – ISBN 978-3-631-58862-8

Richard R. GAILLARDETZ, Ecclesiology for a global Church : a people called and sent. – Maryknoll, N.Y. : Orbis books, 2008. – 312 p. – (Theology in a global perspective). – 978-1-57075-769-3

Sandra BREITENBACH, *Missionary linguistics in East Asia : the origins of religious language in the shaping of christianity ?*. – Frankfurt-am-Main : Peter Lang, cop. 2008. – 221 p. – (Studies in the intercultural history of Christianity)

Kathleen MCGARVEY, *Muslim and christian women in dialogue : the case of Northern Nigeria*. – Oxford : Peter Lang, 2009. – 450 p. – (Religions and discourse ; 42). – ISBN 978-3-03911-417-7

Brian K. JENNINGS, *Leading virtue : a model for the contextualisation of Christian ethics*. – Frankfurt-am-Main : Peter Lang, 2009. – 145 p. – (Etudes d'histoire interculturelle du christianisme ; 147). – ISBN 978-3-631-59300-4

Jacques HAERS, Norbert HINTERSTEINER, Georges de SCHRIJVER (éd.), *Postcolonial Europe in the crucible of cultures : reckoning with God in a world of conflicts*. – Amsterdam ; New York : Rodopi, cop. 2007. – 253 p. – (Currents of encounter : studies on the contact between Christianity and other religions, beliefs and cultures ; 34). – ISBN 978-90-420-2238-6

John A. ANONBY, *The Kenyan epic novelist Ngugi : his secular reconfiguration of biblical themes*. – Lewiston, N. Y. ; Queenston, Ont. ; Lampeter, UK : Edwin Mellen, 2006. – 218 p. – ISBN 978-0-7734-5496-5

Karl-Wilhelm WESTMEIER, *The evacuation of Shekomeko and the early Moravian missions to native North Americans*. – Lewiston, N. Y. ; Queenston, Ont. ; Lampeter, UK : Edwin Mellen, cop. 1994. – 444 p. – (Studies in the history of missions ; 12). – ISBN 0-7734-9141-4

Martin OTT, *Frauen in Afrika : Beispiele afrikanischer und christlich-afrikanischer Kunst*. – Frankfurt-am-Main : O. Lembeck, 2009. – 242 p. – (Christliche Kunst weltweit ; 2). – ISBN 978-3-87476-592-3

Félix MUTOMBO-MUKENDI, *Le Fils de l'homme apocalyptique : sa trajectoire dans l'attente juive et chrétienne*. – Frankfurt-am-Main : O. Lembeck, 2009. – 256 p. – ISBN 978-2-296-10157-9

Paulin POUCOUTA (Dir.), *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix : colloque international en préparation de la 2^e Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Evêques, Yaoundé, du 18 au 21 novembre 2008, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2009, 340 p.* – ISBN 2-84849-045-4.

III – RECENSION

Maurice PIVOT. – *Au pays de l'autre, l'étonnante vitalité de la mission*, Ivry-sur-Seine, Éd. de l'Atelier, 2009, 192 p, 16 .

Maurice Pivot, rédacteur en chef de la revue *Mission de l'Église*, en collaboration avec Geneviève Eguillon et Jean-Paul Eschlimann qui tous deux ont longuement travaillé à la revue *Spiritus*, nous apporte ici un point de vue catholique sur la mission. Il s'agit d'un point de vue documenté sur les récents chantiers ouverts de la mission pour le dialogue, l'hospitalité et la réciprocité, dans le contexte d'un monde en globalisation, soulignant particulièrement la mission en Europe et en Afrique.

Le point de vue est catholique mais ouvert aux perspectives protestantes. Le dialogue qui marque la mission est d'abord un dialogue œcuménique. Le croisement des traditions théologiques des différentes Églises chrétiennes féconde la réflexion missiologique pour aujourd'hui : on peut se reporter par exemple à ce qui est dit sur l'intérêt de l'ouvrage *Appel à témoins* publié il y a quelques années par l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie concernant les défis de la mission en Europe occidentale (cf. p 55).

Notons juste quelques points parmi d'autres. La nécessité de garder vive la tension entre la pastorale et l'action missionnaire. La mission *ad gentes* (pour les peuples) et *ad vitam* (pour la vie) féconde la pastorale « ordinaire » et l'ouvre à la dynamique missionnaire. Le Concile Vatican II souligne que, par nature, durant son pèlerinage sur la terre, l'Église est missionnaire.

Le dialogue appelle l'accueil de l'autre et la solidarité, tout comme l'ouverture eschatologique au Royaume qui vient. La reconnaissance de l'altérité est nécessaire au dialogue de même que la prise de conscience d'un critère commun au creux des différences (la dimension religieuse, par exemple, ou encore l'engagement éthique) et aussi la dimension espérance qui évite de refermer sur le présent.

L'ouvrage souligne, dans le cadre de l'Église catholique, la relative nouveauté de cette pratique dialogale dans la relation aux autres Églises, religions ou convictions, comme dans la vie même des communautés chrétiennes.

Le contenu de la mission, c'est « le service du bonheur » (chapitre 5) : l'heureuse annonce que l'amour de Dieu est pour tous les hommes et toutes les femmes venus en ce monde, à commencer par les plus faibles. Cette annonce implique que le missionnaire lui-même soit un témoin d'un tel amour par la charité en acte qui prend forme de solidarité (cf. p 86).

La mission aujourd'hui convoque l'Église sur le lieu du sens (l'Évangile permet au croyant de donner sens à sa vie en relation avec Dieu et les autres), sur le lieu des Droits de l'homme (invitant l'Église à articuler justice et amour dans sa pratique comme dans sa vocation prophétique) et sur le lieu du lien social (la mondialisation à base de consommation mal maîtrisée favorise l'émergence d'un individu coupé de sa relation avec les autres). Ce sont trois défis actuels pour la mission des Églises en Europe mais aussi, avec des variantes, sur les autres continents du fait de la mondialisation.

La conclusion porte pour titre : « ouverture », et décline la mission de l'Église sous le signe du pèlerinage, de l'accueil de l'étranger (les migrants par exemple), à la suite des témoins qui nous ont précédés. Celui qui a vécu « au pays de l'autre », qui a fait l'expérience du déplacement géographique, est peut-être mieux placé pour ce déplacement spirituel en forme de pèlerinage.

Ces quelques pistes manifestant « l'étonnante vitalité de la mission » sont bien ébauchées et documentées. Elles n'en sont pas moins une invitation à poursuivre la réflexion. La missiologie aussi est pèlerinage.

Jean-Marie AUBERT

IV – SOMMAIRES DE REVUES

Exchange n° 2, 2009 [eng]

Jan A. B. Jongeneel, Messianisme en contexte linéaire et cyclique, pp. 117-133. Emanuel Gerrit Singgih, Y-a-t-il place pour le Christ en Asie ? Discussion, sur la base de statistiques, à propos de la « prochaine chrétienté » (the « next christendom ») et de son lieu géographique, pp. 134-146. – Frans Wijzen, Christianisme global : une perspective européenne, pp. 147-160. – Ruy Llera Blanes, Se remémorer et souffrir : mémoire et changement d'allégeance dans l'Église tokoïste en Angola, pp. 161-183.

Exchange n° 3, 2009 [eng]

Jason Dean, Donner une valeur plus forte au principe de catholicité (universalité) : attitudes de l'Islam primitif à l'égard du christianisme et des chrétiens, pp. 201-225. – Bernard Adeney Risakotta, Les catastrophes naturelles ont-elles un sens ? Les constructions de la culture, de la religion et de la science, pp. 226-243. – Lucien van Liere, Les manifestations de l'Esprit du mal : interpréter la violence en lien avec la religion en Indonésie après le 11 septembre, pp. 244-270. – Jim Harries, Le nom de Dieu en Afrique et autres questions et réflexions théologiques et linguistiques contemporaines, pp. 271-291. – Solomon Zwana, Un échec de l'œcuménisme ? : le développement des universités confessionnelles au Zimbabwe, pp. 292-312.

Forum Mission, 2009

Thème : Migration : défi à l'identité religieuse II

Ernstpeter Heiniger, Pas d'« étranger » qui ne puisse devenir patrie, pas de patrie qui ne puisse devenir « l'étranger » [ger], pp. 12-44. – Rifa'at Lenzin, Loyauté et appartenance : réflexion sur l'identité musulmane en Europe [eng], pp. 45-58. – Francisco Claver, Travailleurs immigrés philippins : un défi à leur identité religieuse [eng], pp. 59-67. – Ruth Scoralick, « Au bord des fleuves à Babylone... » (Psaume 137, 1) [ger], pp. 68-88. – Walter Kirchschläger, À l'Ouest... Remarques sur le parcours du christianisme dans le monde gréco-romain à l'époque du Nouveau Testament [ger], pp. 89-112. – D. Betty Govinden, Pandita Ramabai en situation de diaspora chrétienne indienne au début du 20e siècle : « déchiffrer les fragments d'une géographie éclatée » [eng], pp. 114-132 p. – Bernhard Walpen, « Sais-tu ce que c'est qu'un être humain ? J'en connais seulement le prix » : thèses sur la migration dans le néolibéralisme [ger], pp. 133-154. – Robert Schreiter, Des espaces pour la religion et pour l'identité religieuse des migrants [eng], pp. 155-170. – Christina Landman, L'identité religieuse des travailleurs agricoles immigrés à

Hoedspruit en Afrique du Sud [eng], pp. 171-185. – Hans Waldenfels, La multiculturalité détruit-elle le noyau de l'annonce chrétienne [ger], pp. 186-204. – Hansjörg Vogel, Migration et religion, deux clés de l'identité humaine [ger], pp. 205-216. – Chika Uzor, Transformation épistémique d'un théologien africain en Europe : « la migration, un défi à l'identité religieuse » : récit personnel [eng], pp. 217-240. – Lucho Pérez Haas, Des chrétiens latino-américains dans l'est de la Suisse [spa], pp. 241-261.

Histoire et missions chrétiennes, n° 9, 2009 [fre]

Dossier : La mission en France des années 1930 aux années 1970 : nouvelles approches :

Paul Coulon, De la France, pays de missionnaires, à la France, pays de mission, pp. 3-8. – Tangi Cavalin, Nathalie Viet-Depaule, Des prêtres-ouvriers au mouvement missionnaire français : bilan historiographique et nouvelles perspectives, pp. 9-42. – Michèle Rault, Femmes missionnaires en banlieue rouge. – André Caudron, Roubaix : les Petits frères de Jésus au « cœur des masses », pp. 43-56 - Tangi Cavalin, Nathalie Viet-Depaule, En mission dans la plaine de Meaux ou deux types de mission rurale dominicaine, pp. 75-96. – Catherine Berger, Entre terre et mer, la difficile alliance de l'Action catholique et de l'élan missionnaire à la Maison de la Mer (1945-1959), 9pp. 7-112. – Éric Belouet, Quand la solution était le problème : la JOC face à la fièvre missionnaire de l'après-guerre, pp. 113-130. – Charles Suaud, En conclusion : Pour une socio-histoire d'un phénomène religieux : le renouveau missionnaire français au XXe siècle, pp. 131-133.

Varia : Jean-François Zorn, Le monde professionnel, nouveau lieu de la mission ?, pp. 137-148. – Rafaël Herzstein, Les pères jésuites et les Maronites du Mont Liban : l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, pp. 149-175.

Histoire et missions chrétiennes, n° 10, 2009 [fre]

Dossier : *Action française, décolonisation, Mgr Lefebvre – Les Spiritains et quelques crises du XXe siècle*

Claude Prudhomme, La mission au XXe siècle : triomphe, crise et mutations du côté catholique, en particulier à travers l'exemple des Spiritains, pp. 9-32. – Paul Airiau, Le séminaire français de Rome, pp. 33-68. – Jacques Prévotat, La condamnation de l'Action française et les Spiritains : le cas du Séminaire français, pp. 69-94. – Michel Legrain, La querelle du *Devoir de décolonisation* autour du Père Joseph Michel et de l'aumônerie des étudiants d'outre-mer (1954), pp. 95-118. – Auguste Owono-Kouma, La riposte des leaders de l'UPC aux vicaires apostoliques du Cameroun : analyse historico-littéraire de la réaction des nationalistes camerounais à La *Lettre commune* d'avril 1955, pp. 119-138. – Luc

Perrin, Mgr Lefebvre, d'une élection à une démission (1962-1968), pp. 139-172. Varia : Les cartes missionnaires, miroir déformant de l'apostolat ?, pp. 177-202.

IBMR, n° 2, 2009 [eng]

Paul V. Kollman, Se remémorer l'évangélisation : l'option préférentielle pour les pauvres et l'histoire de la mission, pp. 59-64. – Heinz Hauser-Renner, Pasteur « obstiné » et historien pionnier : l'impact de l'idéologie de la mission de Bâle sur la pensée de Carl Christian Reindorf, pp. 65-71. – Timothy Yates, David Bosch : le contexte sud-africain, la missiologie universelle : une ecclésiologie dans le paradigme missionnaire émergent, pp. 72-78. – John P. Bowen, « Que s'est-il passé ensuite ? » Vincent Donovan, trente-cinq ans plus tard, pp. 79-82. – Harold Kurtz, Mon pèlerinage en mission, pp. 83-87. – Clemens U. Gütl, L'héritage de Franz Mayr [missionnaire catholique parmi les Zoulous au début du 20^e siècle], pp. 88-91. – Richard Gribble, L'héritage de Vincent J. McCauley [prêtre catholique de la Congrégation de la Sainte Croix, missionnaire en Asie (Est du Bengale) et en Afrique (Ouganda), 1906-1982], pp. 92-95.

IBMR, n° 3, 2009 [eng]

Edward Rommen, Les choses dernières : les dimensions eschatologiques de l'Église, pp. 115-119. – David W. Shenk, Musulmans et chrétiens : eschatologie et mission, pp. 120-123. – Susan Perlman, Eschatologie et mission : le point de vue des missions pour les juifs, pp. 124-128. – Michael Pocock, L'influence de l'eschatologie prémillénariste sur la théorie et la pratique missionnaires évangéliques depuis la fin du 19^e siècle jusqu'à aujourd'hui, pp. 129-136. – Colin Chapman, Théologie prémillénariste, sionisme chrétien et mission chrétienne, pp. 137-143. – Dale T. Irvin et Akintunde E. Akinade, Un hommage à Kosuke Koyama : « se réjouir en espérance », pp. 138-139. – Andrew F. Bush, Les implications du sionisme chrétien pour la mission, pp. 144-150. – John Hubers, Les perceptions des missionnaires pionniers de l'ABC FM [American Board of Commissioners for Foreign Missions] au sujet de l'islam et des musulmans (1818-1850), pp. 151-154.

Interkulturelle Theologie (Zeitschrift für Missionswissenschaft), 2009, n° 1-2

Thème : Musique et mission :

Katin Kusmierz, Perspectives bibliques sur le chant : *Le Seigneur de la danse* de Sidney Carter, pp. 3-6. – Thomas Staubli, L'héritage musical du monde biblique-levantin dans le christianisme, pp. 7-16. – Benedict Schubert, À propos du chant dans le travail missionnaire, pp. 17-29. – Simeï Monteiro, Le patrimoine musical au sein du mouvement œcumé-

nique : les accents de la mission sur les six continents, pp. 30-43. – Gotthard Fermor, La musique comme phénomène transculturel et interculturel d'une pratique religieuse, pp. 44-58. – Benjamin Cartens, La genèse de la musique chrétienne indigène en Papouasie-Nouvelle Guinée, de Zahn et Keysser jusqu'à aujourd'hui, pp. 59-75. – Rolf Hocke, Le chant d'Église indien et sa naissance, pp. 76-97. – Veit Arlt, De la danse des chrétiens au boom de l'Évangile : christianisme et musique populaire au Ghana au 19e et 20e siècles, pp. 98-110. – Erika Eichholzer, Se faire entendre par le moyen de la musique : observations au sein des communautés de migrants ghanéens, pp. 111-125. – Esther Handschin, Le cantique missionnaire classique et la difficulté de le chanter aujourd'hui : une perspective hymnologique, pp. 126-144. – Dave Dargie, Les chants du prophète : rencontres avec la musique de Ntsikana, pp. 145-159.

IRM, 2009, n° 388 [eng]

Thème : L'éducation théologique et la mission :

Mark Laing, Retrouver une ecclésiologie missionnaire [ou axée sur la mission] dans l'enseignement théologique, pp. 11-24. – Ofelia Ortega, Contextualité et communauté : les défis à relever par l'enseignement et la formation œcuménique, pp. 25-36. – Petros Vassiliades, Contextualité et catholicité : la tâche de la théologie orthodoxe dans l'enseignement théologique œcuménique, pp. 37-48. – Konrad Raiser, Le futur de l'enseignement théologique en Europe centrale et orientale : les défis d'un apprentissage œcuménique au 21^e siècle, pp. 49-63. – Wati Longchar, Par delà les quatre murs des campus : des modèles d'enseignement théologique œcuménique sur les questions de l'interreligieux en Inde, pp. 64-76. – Henry S. Wilson, La théologie de la reconstruction en Chine : l'accompagnement œcuménique des efforts faits en vue de proposer une réflexion théologique contextuelle au sein de la formation théologique, pp. 77-93. – Huang Po Ho, Vers un paradigme pertinent de l'éducation théologique pour une mission chrétienne efficace en Asie du Sud Est, pp. 94-104. – Isabel Apawo Phiri, Les défis majeurs relevés par les théologues africains dans l'enseignement théologique (1989-2008), pp. 105-119. – James Nathaniel Amanze, Changement de paradigme dans l'enseignement théologique en Afrique du sud et en Afrique centrale et sa pertinence pour la formation ministérielle, pp. 120-131. – Peter Nyende, Etudes ethniques : un besoin urgent dans l'enseignement théologique en Afrique, pp. 132-146. – John S. Pobebe, Voyage à travers les méandres de la mémoire : les programmes relatifs à la formation théologique au sein du Conseil Œcuménique des Églises, pp. 147-155. – Dietrich Werner, La grande charte pour la formation œcuménique dans l'enseignement théologique au XXI^e siècle : dix convictions-clés, pp. 161-170.

Missiology, 2009, n°2 [eng]

Jonathan Y. Rowe, La dimension de responsabilité dans un partenariat chrétien par-delà les frontières culturelles, pp. 149-164. – Alexander Hwang et Lydia Kim, La lettre de soie de Alexander Sayông Hwang [appel de 1801 à l'évêque de Pékin en faveur des chrétiens coréens persécutés : introduction et traduction abrégée], pp. 165-180. – Robert Hunt, L'identité chrétienne dans un monde pluraliste, pp. 181-208. – Karen A. Wrobbel, Des enfants de missionnaires dans les écoles publiques [du pays d'accueil] : une option viable ?, pp. 209-221. – Douglas D. Tzan, *Arioi* pour Christ : une exploration des premières missions par les insulaires des Îles de la Société [Tahiti] au début du 19^e siècle, pp. 221-236. – Joseph Jung, Renouveler l'Église pour la mission : une compréhension holistique du renouveau pour les Églises protestantes coréennes, pp. 237-263.

Mission de l'Église, n° 163, 2009 [fre]

Les visages de la Mission :

Une dynamique de confiance dans l'échange entre Églises, Jean-Paul Avrillon, pp. 13-17. – Croire en ses propres forces, SEDA Charles Bawiena, pp. 18-22. – La richesse des échanges entre membres d'Églises, Joël Dautheville, pp. 23-25. – Le volontariat, une pratique d'espérance, Brigitte de Panthou, pp. 26-29.

Réflexions :

Démocratie et confiance, Jean-Pierre Rosa, pp. 30-36. – Choisir la confiance et l'espérance, Maurice Pivot, pp. 37-41.

Dossier : Coopération Missionnaire : Les Œuvres Pontificales Missionnaires – Coopération Missionnaire, Pierre-Yves Pecqueur, pp. 42-50. – Nouvelles manières de coopérer – À la lumière des documents *Ad gentes* et *Redemptoris missio*, Pierre Diarra, pp. 51-57. La coopération missionnaire dans la pastorale diocésaine, Jean-Paul Avrillon, pp. 58-61.

Mission de l'Église, n° 164, 2009 [fre]

Les visages de la Mission :

Pentecôtismes et néo-pentecôtismes en Belgique, Olivier Servais, pp. 12-14. – Salut et guérison dans le film *Congo River*, Sylvain Kalamba, pp. 15-17.

Réflexions :

Le théologien face au ministère de guérison, Maurice Pivot, pp. 18-23. – La guérison dans le contexte africain, Constantin Panu-Mbendele, pp. 24-28. – Église et santé en Afrique, Pierre J. Welsch, pp. 29-34. – En Amérique latine, dénonciation des idoles, Luis Dominguez, pp. 35-39. – Internet et les addictions sexuelles, Bruno Feillet, pp. 40-45.

Dossier : Sénégal :

Toute rencontre enrichit, Bernard Maillard, pp. 46. – Présentation du Sénégal, pp. 47-48. – Interview du Mgr Ndiaye, évêque de Kaolack, pp. 49-56. – « Celui qui ne voyage pas ne connaîtra jamais là où il fait mieux vivre », Michel Didierlaurent, pp. 57-63. – Dialoguer : une œuvre d'amour, Marcel Pichonnaz, pp. 64-66.

Mission de l'Église, n° 164 Hors-Série, 2009 [fre]

Dossier : « On nous croyait chrétiens »

La question et les enjeux :

Notre Dame de Guadalupe et le messianisme mexicain, Agnès de Fraissinette, pp. 2-5. – Identité et appartenances : le messianisme polonais ?, Rémy Kurowski, pp. 6-10. – Inculturations et transformations socio-culturelles, Paulin Poucouta, pp. 11-13. – Se convertir aujourd'hui en 2009, Maurice Pivot, pp. 14-16.

Orientations bibliques et théologiques :

Évangile et exercice du pouvoir, Jacques Turck, pp. 17-20. – Bolivie : l'évangélisation en monde Aymara, François Donnat, pp. 21-23. – Évangéliser en profondeur en Asie, René Dupont, pp. 24-26. – « Les pauvres sont évangélisés », Cardinal Stephen Kim, pp. 27-29. – Moins de chrétiens pratiquants en Europe ? Quels défis missionnaires ?, Georges Pontier, pp. 30-33.

Défis lancés à nos Églises chrétiennes :

Échanges entre Églises et communion. Critères d'un « devenir chrétien », Georges Fonghoro, pp. 34-49. – « Trop occupé pour rencontrer Dieu », Jacques Gros, pp. 40-42. – Violence, guerre et repli sur soi... : quel Évangile proposer ?, René Malaba, pp. 43-50.

Conclusion et synthèse :

« On les croyait chrétiens », Maurice Cheza, pp. 51-53.

Mission Studies, 2009, n° 1 [eng]

J. Kwabena Asamoah-Gyadu, Bediako l'Africain : un théologien et un enseignant hors du commun de la fin du 20^e siècle, pp. 5-16. – Philomena Njeri Mwauri, Identité humaine et évangile de la réconciliation : un programme pour la réflexion missiologique et la pratique missionnaire au 21^e siècle : point de vue africain, pp. 17-30. – Miklos Tomka, L'identité religieuse et l'évangile de la réconciliation : point de vue d'Europe centrale, pp. 31-44. – C. René Padilla, Réponse à Miklos Tomka, pp. 45-48. – Lalsangkima Pachuau, L'identité ethnique et l'évangile de la réconciliation, pp. 49-63. – « Betsy » Glanville, Réflexions missiologiques sur la différence : fondements dans l'évangile de Luc, pp. 64-79. – Brian Stanley, Mission et identité humaine à la lumière de la Conférence missionnaire d'Édimbourg 1910, pp. 80-97. – Robert Schreiter, Une réponse à Brian Stanley, pp. 98-102.

Sedos Bulletin, 2008, n° 11-12

High McMahon, Quelques questions sur la mission à partir du champ de mission [eng], pp. 275-277. – Thomas Menampampil, L'Évangile en Asie : le rôle du religieux dans la mission d'évangélisation de l'Église [eng], pp. 278-291. – Judette Gallares, Non-violence et douceur [eng], pp. 292-295. – John Mallare, Un voyage multi facette sur le sujet de la conversion : point de vue d'un missionnaire parvenu à la dernière étape de sa formation initiale [eng], pp. 296-302. – Martin Bayamba Kasonga, L'art de vivre ensemble à l'épreuve de la mondialisation [fre], pp. 303-306. – Pierre Diarra, Eau, air, terre, feu : d'une anthropologie à une quête de justice [fre], pp. 307-310.

Sedos Bulletin, 2009, n° 1-2 [eng]

Thème : Comique et humour dans la mission

Maria Theresia Hörnemann, La mission comme « sainte folie », pp. 3-4. – Nestor Inacio Schwerz, Les comtemplatives en mission, pp. 4-10. – Maria Burke, Humour et compassion, pp. 11-16. – Antonio M. Pernia, Humour et communion missionnaire, pp. 17-29. – Boire aux sources de l'humour dans les autres cultures, pp. 37-45.

Sedos Bulletin, 2009, n° 3-4

Michael McCabe, Nouvelles perspectives sur le Jésus historique et sa mission [eng], pp. 51-53. – José Cristo Rey Garcia Paredes, Les énergies de l'amour dans la mission : vers une civilisation de l'amour [eng], pp. 54-64. – Lode L. Wostyn, Trajectoires de renouveau dans la vie religieuse et la mission [eng], pp. 65-73. – Albert-Désiré Ngelese Nangaa, L'Église active dans l'histoire des hommes [fre], pp. 74-81. – Indunil Kodithuwakku, Mission, dialogue et conversion : le cas sri-lankais [eng], pp. 82-91. – Hélène Mbuyamba, Les femmes dans l'Église d'Afrique : réflexions d'une missionnaire [fre], pp. 92-95.

Social sciences and missions, 2009, n° 2

Thème : Missions et Marxisme

Introduction par Éric Morier-Genoud et Wendy Urban-Mead, pp. 127-130. – Donald L. Donham, La dialectique religion et politique dans la révolution éthiopienne : pour une ethnographie historique de la révolution marxiste [fre], pp. 131-167. – Susan M. Rigdon, Le communisme ou le Royaume : 'Sauver' la Chine, 1924-1949 [eng], pp. 168-213. – Malik Tahar Chaouch, Réseaux missionnaires et théologie de la libération en Amérique latine (1960-1990) : entre la conversion et la défiance au marxisme [fre], pp. 214-256. – David Henry Anthony III, Max Yergan : marxisme et mission pendant la période de l'entre-deux guerres en Afrique du sud [eng], pp. 257-291. – Jaroslaw Rozanski, Les autorités

communistes et les activités missionnaires en Pologne, 1945-1990 [eng], pp. 292-310. – Michael Löwy, Marxisme, christianisme, théologie de la libération : recensions [fre], pp. 311-316

SMT (Swedish missiological themes), 2009, n° 2 [eng]

Thème : Perspectives globales et contextuelles dans le domaine de la traduction et de l'interprétation de la Bible :

Thor Strandenoës, Contextualiser les engagements et les préoccupations du Dr Karl Ludwig Reichelt au 21^e siècle, pp. 127-140. – John S. Mbiti, Les défis du langage, de la culture et de l'interprétation dans le processus de traduction du Nouveau Testament, pp. 141-154. – Thor Strandenoës, Comment « se négocie » le christianisme en République populaire de Chine : l'impact de la Bible chinoise sur la langue chinoise Han, telle qu'elle se trouve présentée dans les dictionnaires, pp. 165-196. – Anne-Lise Matre, Le rôle des musulmans du Mali dans la traduction de la Bible, pp. 197-210. – Kari Storstein Haug, Surmonter la stigmatisation liée au virus du Sida et affirmer la vie en contexte africain : le rôle de la théologie, pp. 211-228, Kalemba Mwambazambi, Un regard missiologique sur la théologie de la libération sud-africaine [fre], pp. 229-244. – Humphrey Mwangi Waweru, La dot dans un mariage africain : une voix alternative, pp. 245-262. – Torstein Jorgensen, Une critique académique de la thèse de doctorat « La seconde conversion » : de la Mission suédoise aux dénominations africaines dans les champs de mission de la Mission Örebro en Afrique centrale, 1914-1962, pp. 263-272.

Spiritus, 2009, n° 195

Dossier : Interpellations venues d'Asie

Michael Amaladoss, Des ciels nouveaux, une terre nouvelle, pp. 151-167. – Sulak Sivaraksa, Un nouveau vivre ensemble entre les religions : une perspective bouddhiste, pp. 167-173. – Swani Agnivesh, Religion et justice sociale : un point de vue hindou, pp. 174-186. – Asghar Ali Engineer, Islam, libération et dialogue, pp. 187-199. – Jean-Jacques Gabut, Le regard d'un franc-maçon sur la religion et la mission, pp. 200-210. – Joseph Doré, Sur la mission de l'Église, pp. 211-222.

Spiritus, 2009, n° 196

Dossier : Le Deuxième Synode africain

Léonard Santedi Kinkupu, Un *kairos* et un *kainos* ; la deuxième Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Evêques, pp. 281-290. – Paulin Poucota, Paul et le service de la réconciliation, pp. 291-302. – Anne-Béatrice Faye, Le potentiel de la femme pour la construction d'une Afrique juste, pacifiée et réconciliée, pp. 303-317. – Félicien Mwanama Galumbulula, Église et gestion des conflits : apport du droit canon à une

culture de justice, pp. 318-330. – Josée Ngalula, Parole et diaconie réconciliatrices pour une Afrique violentée, pp. 331-345. – Léonard Santedi Kinkupu, Rassembler dans la convivialité : une tâche pour le deuxième synode africain, pp. 346-358.

V – INFORMATIONS DIVERSES

« Traduire l'intraduisible »

C'est le thème du numéro 147, juillet-septembre 2009 de la revue *Archives des Sciences sociales de religions*. Parmi les articles au sommaire : Nicole Gueunier, Deux moments-clés dans l'histoire de la traduction biblique, pp. 21-40. – Noël Gueunier, Les traductions bibliques et l'évolution du malgache contemporain, pp. 81-104. – Claudia Mattalucci, Traduire les noms de Dieu : les missionnaires d'Afrique face à la religion Haya (Tanzanie), pp. 105-124. – Philippe Chanson, « Rien n'est plus fort que le Bon Dieu ! » : quand le conteur crée convoque et traduit le Dieu colonial, pp. 125-146.

Les rapports des commissions préparatoires à la Conférence d'Édimbourg suivis des débats lors de la Conférence (textes en anglais) ont été numérisés dans leur intégralité par la Bibliothèque de l'Université du Michigan. Ils sont accessibles à l'adresse suivante : <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=genpub;idno=1936337>

Le Répertoire des Archives et Manuscrits détenus par la *Yale University Divinity Library* peut être consulté sur : <http://www.library.yale.edu/div/colgarch.html>

Lancement d'un Centre sur le christianisme contemporain (*Centre for Contemporary Christianity*) à Bangalore, en Inde, sous les auspices du *Consortium for Indian Missiological Education* et de l'*Indian Institute of Missiology Research Centre*. Ce centre offrira un programme d'études doctorales dans les domaines théologique et missiologique. Pour en savoir plus, contacter le professeur Siga Arles : sigaarles@gmail.com

Ressources sur le christianisme en Chine :

Biographical dictionary of Chinese Christianity : www.bdconline.net

Global China Center : www.globalchinacenter.org

VI – PERSONALIA

Kosuke Koyama (1929-2009)

Né à Tokyo dans une famille chrétienne depuis plusieurs générations, Kosuke Koyama est baptisé à l'âge de quinze ans : en pleine guerre de 39-45, il adopte la « religion de l'ennemi ». Au cœur de son expérience les bombardements américains et les dizaines de milliers de morts qu'ils font. Ces événements contribuent à donner forme à sa compréhension de l'histoire, de l'idolâtrie du pouvoir, et de la souffrance de Dieu. Après la guerre, il entreprend des études de théologie au Tokyo Union Theological Seminary d'où il sort diplômé en 1952. Il part alors poursuivre ses études dans le New Jersey à la Drew Theological School puis au Princeton Theological Seminary en 1959 pour son doctorat.



Après avoir soutenu une thèse sur l'interprétation des Psaumes par Luther, Koyama est envoyé par son Église d'origine (United Church of Christ in Japan) comme missionnaire au sein de la Church of Christ en Thaïlande. Il exerce un ministère pastoral au nord du pays. C'est au contact des fermiers travaillant avec les buffles d'eau dans les champs de riz de cette région qu'il développe ce qui deviendra la « théologie du buffle d'eau » (water buffalo theology), une forme contextuelle de la théologie du 20^e siècle. Durant cette période, il publie plusieurs ouvrages en langue thaï. Mais c'est la publication en anglais de *Water Buffalo Theology* (SPCK puis Orbis books), collection de méditations et de présentations académiques données entre 1960 et 1968, qui fait sa notoriété.

En 1968, il quitte la Thaïlande pour Singapour où il devient doyen de la South East Asia School of Theology créée deux ans auparavant. En 1974, il est nommé professeur en phénoménologie des religions à l'Université d'Otago à Dunedin, Nouvelle-Zélande. Et six ans plus tard, il accepte de répondre à un appel de l'Union Theological Seminary de New York pour occuper la chaire d'« œcuménisme et christianisme dans le monde » ainsi que les fonctions de directeur du Centre œcuménique. Durant cette période à UTS, il contribue à un rapprochement des études missionnaires, des études œcuméniques et de l'étude des religions. Bien avant que le pluralisme religieux ne soit devenu une problématique en

vogue, il enseigne à ses étudiants à se mettre à l'écoute des autres traditions religieuses. Lui-même met pleinement en pratique ce dialogue entre les religions, en équilibre entre bouddhisme et christianisme, ou encore entre eschatologie et cosmologie.

(Extrait de l'hommage de Dale T. Irvin et Akintunde E. Akinade dans *IBMR*, n° 3, juillet 2009)

[Koyama a publié une vingtaine d'autres titres parmi lesquels *Theology in contact*, *No Handle on the cross*, *Three-Mile-an-Hour God*, *Mount Fuji and Mount Sinai*, *The Agitated Mind of God*. Il n'en existe pas de traduction française.]