

Table des matières

Éditorial – Quel héritage pour Édimbourg 1910 ?	
Gilles VIDAL	3
Dossier Afrique du Sud	
Introduction au dossier	
Claire-Lise LOMBARD	6
L'Église dans les mines d'or de Johannesburg, 1968-1972	
Daniel ROCHAT	8
Contexte sud-africain, missiologie universelle	
Église et mission chez David Bosch, face aux défis contemporains	
Timothy YATES	21
Confession des péchés et fin de l'apartheid	
L'Église Réformée d'Afrique du Sud (NGK)	
face à la Commission Vérité et Réconciliation	
Gilles TEULIÉ	37
De l'africanisation des Églises	
Dix thèses sur le christianisme africain	
Tinyiko Sam MALULEKE	47
Église et sida en Afrique du Sud – Évolution de l'implication	
des milieux chrétiens dans la lutte contre le sida	
Philippe DENIS	62
La Mission de Paris au Lesotho :	
un modèle entre ombres et lumières ?	
Alain RICARD	74
Quelques jalons dans	
l'évolution politique sud-africaine au 20^e siècle	85

Édimbourg 1910-2010

David T. Niles (1908-1970)	90
Jean Lavoisier Kotto (1918-1987)	93
Philip Alford Potter (1921-)	96
Desmond Tutu (1931-)	98
Épilogue	101

Appel commun de la conférence d'Édimbourg 2010	103
---	-----

BRÈVES

Recension	106
-----------------	-----

ASSOCIATION « PERSPECTIVES MISSIONNAIRES »

Convocation à l'Assemblée générale	112
--	-----

Éditorial

Quel héritage pour Édimbourg 1910 ?

Gilles VIDAL

Un père avait deux fils. Le plus jeune dit à son père : « Père, donne-moi la part de fortune qui doit me revenir. » Le père partagea son bien entre eux. » Nous connaissons tous cette parabole du « fils prodigue » tirée du chapitre 15 de l'Évangile de Luc. Je me suis souvent demandé en quoi consistait précisément cet héritage : de quels biens s'agissait-il ? Apparemment, il devait y avoir quelques terres puisque le fils cadet les convertit en argent, mais peut-être y avait il aussi des bêtes, un pressoir, voire des esclaves... ? Si tel est le cas, on comprend sans doute mieux la réaction du fils aîné lors du retour de son frère ruiné : c'est la moitié du patrimoine qui est parti en fumée. Il va donc falloir essayer de vivre comme avant, mais avec moitié moins !

L'on pourrait risquer une actualisation de cette parabole à la lumière de la commémoration de la conférence missionnaire d'Édimbourg de 1910. Où est passé l'héritage ? N'a-t-il pas été quelque peu dilapidé, dispersé, gaspillé ? Avant d'essayer de répondre, examinons brièvement quel est ce bien et quelle est sa valeur pour l'histoire et la théologie missionnaires¹.

En juin 1910, quelques 1200 délégués, surtout anglo-américains, reléguant au second plan leurs différentes dénominations, se rassemblèrent donc dans la ville écossaise pour faire le point sur l'action missionnaire dans le monde. Laissant de côté les questions dogmatiques, les délégués souhaitaient avant tout coordonner leurs efforts pour conquérir les dernières terres du monde où l'Évangile du Christ était encore « inouï ». Une distinction importante fut alors faite entre les terres où « la mission était pleinement réalisée » et celles où elle « n'était pas encore totalement réalisée ». Un atlas statistique donnait

¹ Une littérature abondante est parue depuis un an sur la Conférence d'Édimbourg. Signalons en français le dossier spécial : « La conférence missionnaire d'Édimbourg », Jean-François Zorn, Claire-Lise Lombard et Jacques Matthey, Histoire et Missions Chrétiennes, n°13, mars 2010. Voir aussi Mission, n°198, mars 2010.

même une prospective sur le nombre de chrétiens qui allait forcément croître de façon régulière et continue, jusqu'à l'avènement d'un monde chrétien... Notons encore que pour certains participants, les décisions de la conférence n'allaient pas assez loin, comme ces femmes américaines de la Women's Missionary Society. « On peut faire mieux » disaient-elles, et de fait, elles récolteront presque un million de dollars pour l'œuvre scolaire en Asie en organisant une tournée à travers tous les États-Unis !

Bien sûr, la première, puis la Seconde Guerre mondiale allaient refroidir ce bel enthousiasme et cette vision triomphaliste et paternaliste de la mission. Par exemple, des soldats tahitiens mobilisés en 1917 découvrirent, effarés, que la grande boucherie dans laquelle ils se retrouvaient impliqués si loin de chez eux était orchestrée par des nations très chrétiennes ! De même, les relations entre nations colonisatrices et missions à l'œuvre sur le terrain allaient jeter pour longtemps la suspicion sur les motivations – véritables ou supposées – sous-jacentes à tout mouvement d'évangélisation. Pourtant, missiologues et historiens d'aujourd'hui s'accordent à considérer la conférence d'Édimbourg comme un tournant inaugurant une vision réellement œcuménique de la mission. Peut-être faudrait-il parler d'aboutissement ou de paroxysme plutôt que de début d'un mouvement, car les suites de la conférence furent moins spectaculaires que ce qui était prévu.

C'est ici que les héritiers entrent en scène. « Un homme avait deux fils ». L'aîné, à qui on donnerait aujourd'hui le qualificatif « d'évangélique », poursuit tranquillement sa route, faisant de la proclamation de l'Évangile sa priorité absolue, l'arborant fièrement autour de lui comme l'avait fait son père et le père de son père, tandis que le second – qu'on dirait peut-être « œcuménique » – transforme sa part d'héritage : il quitte les sentiers battus, explore d'abord les voies d'un dialogue avec les autres cultures et religions du monde avant de proposer un témoignage de l'Évangile dans une perspective d'unité.

Les deux fils sont bien héritiers du même père, et chacun revendique le droit d'organiser séparément sa fête et son banquet : à Édimbourg même en juin 2010 pour le Conseil œcuménique des Églises, au Cap, en Afrique du Sud pour le Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde en collaboration avec l'Alliance évangélique mondiale. Mouvement « évangélique » et mouvement œcumé-

nique se partagent donc l'héritage, les uns prévoient d'être 4000 au Cap, les autres 200 à Édimbourg même.

De fait, deux stratégies missionnaires – déjà repérables en 1910 – semblent bien se faire face : l'une se focalisant sur la proclamation et l'autre sur les conditions préalables de cette proclamation. Toutes deux se réclament d'une « mission de Dieu » mais deux visions du monde en forment les soubassements antagonistes : le monde comme espace à conquérir d'un côté, et le monde comme « la tente de la rencontre » de l'autre. Si les deux sont bien dans la ligne de la conférence de 1910, une question mérite cependant d'être posée : cent ans après, comment continuer à faire comme si le monde n'avait pas changé ? Peut-on encore souscrire sans réserve à l'optimisme et au triomphalisme ? Comment ne pas s'apercevoir que la mondialisation du christianisme – déjà en germe en 1910 – complique sensiblement ce bien précieux qu'est l'évangélisation du monde ?

Décidément, c'est toujours le fils aîné de la parabole qui a le mauvais rôle ! Certes, sa constance l'honore, mais elle ne le fait pas moins passer à côté de l'amour et du pardon. Faut-il pour autant louer sans condition le fils cadet et ses expériences formatrices ? Le pasteur Daniel Lys plaidait pour débaptiser cette célèbre histoire racontée par Jésus : au lieu du « fils prodigue », il préférerait parler de la parabole du « Père admirable ». Et en effet, ce dernier pleure-t-il sur la moitié des biens qu'il a perdus ? Non, il pleure de joie au retour de son fils tant aimé. C'est cela, la « mission de Dieu », considérer la mission du point de vue du Père admirable.

Introduction au dossier

Afrique du Sud

Claire-Lise LOMBARD

Durant ce premier semestre de l'année 2010, l'Afrique du Sud a été sous le feu des projecteurs avec l'organisation de la Coupe du monde de football. L'occasion pour l'équipe de *PM*, après un numéro 57 construit depuis Madagascar et ses Églises, de proposer un dossier consacré à la réalité sud-africaine.

Le destin de l'Afrique du Sud exerce une certaine fascination. À hauteur des obstacles déjà franchis sur la route d'une société multiraciale, à hauteur du charisme d'un Nelson Mandela ou d'un Desmond Tutu (voir la rubrique Édimbourg). À hauteur des espoirs suscités par le changement de cap du début des années 90. Mais aussi, il faut le dire, à hauteur des défis et des difficultés qui assombrissent encore l'avenir. Difficultés, défis qui se posent aux communautés chrétiennes et à leur témoignage dans la société. Dans **Église et sida en Afrique du Sud**, **Philippe Denis** nous permet de découvrir de quelle façon a évolué l'implication des milieux chrétiens dans la lutte contre le sida. De son point de vue, « comme naguère l'apartheid, le sida est devenu un « signe des temps » pour les chrétiens d'Afrique du Sud ».

L'apartheid occupe une large place dans ce dossier. Faut-il s'en étonner près de vingt ans après son effondrement ? On n'efface pas d'un trait de plume, ce qui a mis tant d'années à prendre forme politique et sociale pour s'enraciner dans les mentalités, dans les cœurs et dans les esprits, et faire partie d'une histoire collective comme d'un vécu individuel. Revenant sur l'épisode le plus tragique de l'histoire de **la Mission de Paris au Lesotho** – la mort violente en 1920 du missionnaire et linguiste Edouard Jacottet –, **Alain Ricard** non seulement met en lumière le potentiel de contestation à l'œuvre au sein même de l'entreprise intellectuelle des missionnaires, mais dans le même temps dévoile les mécanismes du système de ségrégation encore en gestation.

Pour **Daniel Rochat**, aumônier dans les mines d'or arrivé du Mozambique à Johannesburg avec sa famille à la fin des années 60, le choc avec la culture d'apartheid est des plus violents. Il y a la réalité

du travail dans la mine, les conditions de vie effroyables pour des hommes exilés loin de leur famille, de leur pays. Mais, à côté de cela, il y a la découverte d'une réalité autre : **l'Église dans la mine**, cette Église qu'il reçoit comme un miracle, un cadeau où se vit un Évangile source d'une dignité reconquise pour beaucoup.

À la fin des années 90, l'apartheid, officiellement, n'est plus mais il est au centre des audiences que la Commission Vérité et Réconciliation consacre aux Églises et en particulier à l'Église Réformée d'Afrique du Sud (NGK). Dans « **Confession des péchés et fin de l'apartheid** », **Gilles Teulié** nous introduit aux discours de ces postulants à l'amnistie. La guérison des blessures – et donc la réconciliation – sont un long processus dans lequel les Églises sont toujours engagées.

S'il est vrai que l'apartheid n'apparaît pas explicitement dans la réflexion que **Tinyiko Sam Maluleke** nous propose au sujet de « **De l'africanisation des Églises** », néanmoins c'est bien le refus d'une nouvelle ségrégation, la crainte d'une mise sous contrôle qu'il exprime dans ses dix thèses sur le christianisme africain. Un christianisme qui serait problématique pour les uns, inquiétant pour les autres, objet exotique exerçant une quasi-fascination sur d'autres encore, en particulier en Occident. Un christianisme (ou plutôt des christianismes), pour lequel T. S. Maluleke revendique le droit à ne coller à aucune norme, aucune image préconçue car « Il est africain dans la mesure où il peut faire ce qu'il veut des traditions et de l'héritage euro-américains. Il est africain dans la mesure où il tente d'utiliser en son nom propre ses langages et modes d'expression ».

L'apartheid est au cœur du parcours intellectuel, théologique, social, humain, personnel d'un David Bosch, figure emblématique de la missiologie sud-africaine, lui-même pasteur et missionnaire élevé dans l'acceptation et la justification de ce système, ayant pourtant su rompre avec l'idéologie dominante. Dans « **Contexte sud-africain, missiologie universelle** », **Timothy Yates** nous familiarise avec le combat de cet homme dont les divers engagements témoignent d'une cohérence personnelle remarquable. Homme d'un contexte, mais soucieux de converser avec d'autres contextes, missiologue en route et qui nous met nous-mêmes en route, face aux défis de notre temps, de notre lieu.

L'Église dans les mines d'or de Johannesburg, 1968-1972

Daniel ROCHAT

Daniel Rochat, pasteur et missionnaire suisse, et son épouse, ont travaillé de 1961 à 1968 au Mozambique, alors colonie portugaise. Ils ont assumé des responsabilités pastorales, comptables, agricoles et de formation des femmes. Appelés en 1968 à renforcer l'aumônerie des ouvriers mozambicains travaillant dans les mines d'or de Johannesburg, ils s'installent avec leurs enfants à Carletonville, en plein bassin minier. Daniel visite régulièrement les 51 mines de sa paroisse, offrant aux communautés de mineurs un soutien spirituel et une formation biblique. Le texte ci-dessous qui raconte leur histoire est extrait de : *L'Enfer des mines d'or, terreau d'Évangile*, qui vient d'être publié par le DM-Échange et Mission, à Lausanne¹. Nous remercions très vivement son auteur pour nous avoir autorisés à le reproduire ici.

À la découverte du bassin minier

La ville de l'or

L'arrivée à Johannesburg en avion, au petit matin, est impressionnante : une ville immense (un million d'habitants) dont le centre est planté d'une multitude de gratte-ciels, avec des rues rectilignes, des autoroutes, des ponts. Au cœur de la cité se concentrent banques et commerces. Plus loin, une banlieue à perte de vue composée de milliers de villas entourées de jardins, arbres, piscines, habitations des Blancs sud-africains ou d'origine européenne. De l'autre côté,

¹ Ce livre est en vente auprès du secrétariat du DM-échange et mission à Lausanne, pour le prix de CHF 15.-, port en sus. Il est possible de le commander par téléphone au 021 643 73 99 ou par courriel à l'adresse suivante : <http://www.dmr.ch/echange/mission/dmr/commande-livre-brochure.html>

recouverte par une sorte de brouillard, Soweto, la ville africaine : 900 000 habitants, venus des Bantoustans pour travailler en zone blanche, dont Johannesburg fait partie. Enfin, à l'horizon, des pyramides, parfois tronquées, flanquées de hautes tours métalliques, surmontées de roues gigantesques : les mines d'or ! Ces tours desservent les ascenseurs descendant hommes et matériel dans le ventre de la terre. Recouvertes de végétation pour les plus anciennes, les pyramides, appelées « terrils », sont formées par les résidus du minerai traité en surface. [...]

Les mines

Une de mes impressions les plus marquantes fut la découverte, de nuit, d'une partie du bassin minier proche de notre lieu de résidence, Carletonville, à 70 km à l'ouest de Johannesburg. Peu de temps après notre arrivée, rentrant d'une séance, mon collègue Ariste Germiquet, arrête sa voiture au sommet d'une petite colline : « Viens ! D'ici, nous avons une vue panoramique de la plaine où se sont développées, depuis une vingtaine d'années, les nouvelles mines de l'ouest du Rand (secteur minier en forme de croissant au sud de Johannesburg). Ici, juste au pied de la colline, c'est Libanon, 3 puits, environ 12 000 mineurs africains ». J'écarquille les yeux. « Ça ? Ce n'est qu'une mine ? J'ai plutôt l'impression de dominer une véritable ville avec ses mille feux. » – « C'est vrai ! Mais chaque mine est, en elle-même, une cité industrielle. Regarde, plus loin, à environ 10 km, c'est West-Driefontein, une autre mine en plein développement : 4 puits, 16 000 mineurs. Là vit une importante communauté de chrétiens du Mozambique, très vivante ! À droite, cette tâche de lumière intense, Western Deep Levels, une des mines les plus profondes du monde (4800 m) appartenant à l'Anglo American Corporation du fameux financier Harry Oppenheimer. [...] Ainsi, sous mes yeux s'étale ce monde de l'or où ces hommes du Mozambique viennent s'enterrer pour gagner, et à quel prix, un maigre salaire pour faire vivre la famille. [...]. Jamais je ne me serais imaginé une organisation industrielle aussi poussée, puissante, monstrueuse.[...]

Le compound

Ce terme désigne le lieu d'hébergement des mineurs que je vais découvrir deux semaines après notre installation à Carletonville. Avec mon bus VW, je quitte la maison vers 15 heures. J'ai rendez-vous

avec le responsable de notre communauté chrétienne (presbytérienne) de Libanon. À l'entrée de la route qui conduit à la mine, trois hommes me font signe de m'arrêter. « C'est vous le nouvel aumônier Daniel Rochat, venu du Mozambique ? » – « Oui, je vous avais écrit la semaine passée que je viendrais aujourd'hui vous rencontrer à 16 heures. C'est bien vous le responsable Fernando Sitoye ? » – « Oui, c'est moi ! Je suis venu vous attendre au croisement avec deux autres chrétiens. Pouvons-nous monter ? » – « Bien sûr, c'est encore loin le compound ? » – « Non, encore 500 mètres, mais je dois d'abord vous présenter au policier qui garde l'entrée. » Ce premier dialogue, en tsonga, me rassure. Ils sont au rendez-vous.

Au portail, ils descendent, disparaissent dans une guérite. Ils reviennent avec un policier noir, baraqué, qui s'approche du véhicule : j'ouvre ma fenêtre. Il me dévisage, l'air menaçant. Va-t-il me fouiller ? Il me dit, en tsonga : « Bonjour pasteur. Bienvenue à Libanon ! Sitoye m'a averti que vous alliez venir aujourd'hui. Mais comme vous êtes Blanc, je ne peux pas vous laisser entrer sans autre. Vous devez d'abord aller vous présenter au grand chef du compound. C'est juste là-bas, le grand bâtiment en briques rouges. Vous pouvez parquer au pied de l'escalier. Je l'ai déjà averti. » Décidément, on n'entre pas dans une mine comme au marché. Mais le policier m'a rassuré. Lui aussi est un Tsonga.

Avant de monter les escaliers, je jette un coup d'œil circulaire. Un frisson me parcourt l'échine... Quel est ce bruit assourdissant qui s'échappe d'une énorme bâtisse ? J'apprendrai par la suite que ce vacarme est provoqué par les concasseurs géants qui broient la pierre aurifère pour la réduire en poussière. À côté se dresse le derrick avec, au sommet, 4 roues gigantesques qui tournent sans arrêt : le puits et ses ascenseurs. Des trax², des bulldozers transportant des matériaux vont et viennent. Des hommes, surtout des Africains, portant leur casque sur la tête : ils marchent à grands pas, en tout sens. Parfois un coup de sifflet qui vous perce les oreilles. Quelle fourmilière, le bruit en plus ! [...]

Nous approchons du hall central, la nuit tombe, les lumières s'allument partout. L'activité ralentit. Nous passons la porte... un choc ! Je m'attendais à rencontrer une quarantaine d'hommes. Ils sont au moins 200 à 300, alignés sur des bancs sans dossier. Je m'étonne :

² NDLR : pelles mécaniques.

« Il y avait une rencontre avant la nôtre ? » – « Non, non, ils t'attendent. Ils viennent tous du Mozambique, ce sont des chrétiens de diverses Églises ». Les bras m'en tombent. Tous ces yeux braqués sur moi. Ils dévisagent le Suisse qui débarque dans les mines. Tout à coup, ils se lèvent, et d'une seule voix à faire vibrer les tôles du toit « Hoyo-hoyo, Mufundzisi ! » (Bienvenue à notre pasteur) Quel accueil !

Alors le plus âgé, Fernando Sitoye, l'ancien de la communauté presbytérienne (Mission Suisse) se lève et s'adresse à l'assemblée qui s'est rassise. « Il est arrivé, c'est lui « Xibambavadjykayo » ! (mon surnom acquis au Mozambique et qui signifie « celui qui rassemble pour avancer sur le bon chemin »). Les applaudissements fusent. « Je l'ai connu dans ma paroisse de Chicumbane, avec sa femme et ses enfants, où il n'est resté que 3 ans. Maintenant je suis heureux de l'accueillir ici à « Joni » dans notre mine de Libanon ». À mon tour, je me présente, explique pourquoi nous avons quitté le Mozambique, salue l'assemblée de la part des chrétiens de Suisse... et le culte commence. Un premier chant... pas besoin d'orgue. Quatre voix d'emblée... à faire trembler le bâtiment. Quelle ferveur ! L'ancien enchaîne prières, lectures bibliques, un nouveau cantique et se tourne vers moi : « À toi maintenant. Tous attendent ton message dans leur langue... » Un silence total, une attention soutenue, personne ne s'assoupit malgré la fatigue... Ce premier culte œcuménique animé par des mineurs expatriés, loin des leurs, me laisse l'impression d'une vie spirituelle vécue en profondeur, avec les tripes, un cri d'espoir face à leur situation quotidienne. À la sortie, chacun me serre la main, vigoureusement, sans me regarder dans les yeux (signe de déférence). La joie illumine leur visage. Ils se réjouissent de ma prochaine visite dans deux mois.

L'ancien me conduit ensuite au compound situé à l'écart du centre industriel, à environ 200 m, construit sur une pente douce. Il fait nuit. J'aperçois alors des lignées de petites lumières pâlottes éclairant des sortes d'allées. « Chaque lampe indique l'entrée d'une chambre, me dit Sitoye. Toutes les chambres, une trentaine, identiques, en murs de briques et toits de tôle, s'ouvrent sur cette ruelle qui porte la lettre A. Nous, les Mozambicains, nous habitons tout en haut, aux rues S à Z ». Au fur et à mesure que nous grimpons, il m'indique les quartiers des ethnies : ici les Basothos, là-bas les Khosas, plus loin les gens du Malawi... quelle organisation, presque militaire ! Nous entrons dans

la ruelle T où vont et viennent des hommes qui reviennent des douches, un linge sur l'épaule. [...] Nous nous arrêtons au n° 12 : c'est la chambre de Fernando. La porte s'ouvre... un choc ! Je pensais trouver deux à trois lits... Il y en a 16 ! Superposés deux à deux tout le tour de la chambre qui fait environ 5 m sur 5... Au milieu, un poêle, une table, quelques chaises, pas d'armoire. Des habits pendent au-dessus des lits, contre la paroi. Par terre, sous les lits, des valises et des chaussures... Pas de fenêtre... [...] C'est donc là que vivent 16 hommes durant 18 mois ? C'est là qu'ils se reposent après leurs journées harassantes ? C'est là aussi que chaque soir, ils prient, chantent, vivent leur foi ? Et c'est aussi là que se partagent les nouvelles arrivées du pays par un nouveau venu... un enfant terrassé par la malaria, une épouse qui a accouché d'un garçon, la vache noire qui a péri... L'émotion m'envahit. Comment peut-on faire vivre des êtres humains dans de telles conditions ?

Dans la pénombre, je distingue alors des visages, une dizaine, les autres travaillent de nuit. Fernando me les présente : António, 17 ans, illettré, veut apprendre à lire. C'est la première fois qu'il vient travailler à la mine. Mario en est à son sixième contrat : il va rentrer demain à la maison. Il sera chargé de nombreuses lettres à distribuer aux familles des occupants de la chambre. Pedro suit le catéchisme. Les autres sont nouveaux. Ils ont demandé à être transférés ici car ils ne supportaient plus l'ambiance des chambres des non chrétiens.

Une tasse de thé et du pain me sont offerts. Fernando m'explique la vie dans le compound. « Nous sommes des milliers ici, obligés de vivre les uns sur les autres, sans aucune vie privée. Dans les chambres des non chrétiens, qui sont la grande majorité, sévit l'alcoolisme et l'homosexualité. Beaucoup ne supportent pas. Dans les chambres des chrétiens, environ une centaine, nous n'acceptons pas ces pratiques. Voilà pourquoi certains demandent leur transfert ». Il est déjà 20 heures ! [...] L'ancien et trois jeunes m'accompagnent jusqu'au portail. Arrêt devant le policier qui note mon heure de sortie. [...]

L'Église dans la mine

Les pionniers de la Mission romande, E. Creux et P. Berthoud, arrivés en 1875 en Afrique du sud, comprirent tout de suite l'importance d'apporter l'Évangile aux mineurs accourus de partout. Dès l'ouverture des mines d'or en 1886, d'autres Missions et Églises ont

senti la même nécessité d'évangéliser ces hommes coupés de leur milieu traditionnel. Cet élan général a porté des fruits : de nombreux mineurs, ayant rencontré le Christ dans le bassin minier, sont devenus, à leur tour, des témoins dans leur pays d'origine et ont fondé de nouvelles communautés chrétiennes.

En 1968, à notre arrivée à Carletonville, toutes les Églises institutionnelles de l'Afrique du Sud soutiennent des aumôneries parmi les mineurs. Le contingent mozambicain, qui dépasse 100 000 hommes, est lui aussi encadré par les Églises implantées au Mozambique, au nombre de huit. Chacune envoie des évangélistes ou des pasteurs sur place pour animer leur communauté.

La communauté presbytérienne mozambicaine

Après l'implantation de la Mission romande à Lourenço Marques vers 1876, l'Église issue de ce travail missionnaire a pris le nom d'Église Presbytérienne du Mozambique (IPM), toujours en relation avec le DM-échange et mission. Son principe de gouvernance repose sur le collège des Anciens qui, avec les pasteurs et les diacres, assument la gestion administrative et spirituelle de la communauté. Une Église identique s'est développée en Afrique du Sud, l'Église Presbytérienne Tsonga, issue aussi de la Mission romande, travaillant dans la même ethnie coupée en deux par la frontière séparant le Mozambique de l'Afrique du Sud. Depuis de nombreuses années, les quatre paroisses de cette Église, établies à Johannesburg, forment une entité ecclésiastique nommée « Presbytère » dotée d'une structure interne (comité exécutif, commission des finances, rencontres pastorales, etc.). Les missionnaires, pasteurs ou évangélistes exerçant leur ministère dans les mines, sont rattachés administrativement à ce Presbytère.

Responsable de la paroisse de West Rand, située essentiellement dans le bassin minier de l'ouest, j'assume également, avec les pasteurs T. Mfumu et H. Phelembe, le secteur minier de l'État libre d'Orange, à 200 km au sud, comptant une quinzaine de mines. Pour éviter des déplacements considérables, chaque trimestre, nous nous répartissons, durant une semaine, les 15 compounds à visiter autour de Welkom, le chef-lieu. Les 1500 membres de notre Église, tous originaires du Mozambique, vivent en petites communautés éparpillées sur une surface presque équivalente à la Suisse. Selon le principe presbytérien, chacune élit à sa tête un « ancien » (conseiller de paroisse) qui, avec

d'autres chrétiens chevronnés, porte la responsabilité de faire vivre la communauté formée de 10 à 80 mineurs occupant un ou plusieurs dortoirs.

Sans cesse renouvelées par le va-et-vient des mineurs, ces communautés de base forment le tissu vivant de l'Église exilée. Se soutenant les uns les autres dans un esprit de solidarité, les membres partagent tout : les nouvelles, bonnes ou mauvaises, qui arrivent par les nouveaux venus, le repas du dimanche préparé par l'un ou l'autre selon les recettes de la maison, les petits travaux d'entretien de la chambre, la lessive et le repassage des habits de sortie. Ceux qui rentrent pour quelques mois sont chargés de lettres et de petits cadeaux pour les familles. Les offrandes, destinées à soutenir l'Église au pays, transitent par l'aumônerie et la Mission suisse.

Le rôle des anciens

[...] Au rythme de 20 à 25 visites mensuelles, je comprends peu à peu combien l'équipe des anciens (un par dortoir et un autre pour toute la communauté) demeure la pierre angulaire de la présence de l'Église dans ce milieu avilissant.[...]

Dans ce monde de la migration sans cesse renouvelé par les contrats successifs, l'épine dorsale de l'Église est constituée par les anciens, non pas autoproclamés mais désignés par les membres présents. À chaque départ du responsable du dortoir, un autre lui succède après une large consultation en concertation avec l'ancien responsable de toute la communauté. Mon ministère d'aumônier dans les mines serait improductif sans la présence quotidienne de ces chrétiens engagés qui acceptent diverses responsabilités : veiller sur chacun, prier, lire la Parole de Dieu avec les autres, chanter et développer la solidarité. Le nom d'ancien, spécificité des Églises presbytériennes, correspond aujourd'hui, dans nos Églises réformées, au conseiller de paroisse. Dans les mines, les anciens forment le réseau de base de toute la vie de l'Église. Ils sont catéchètes, enseignants, prédicateurs, responsables des services funèbres et gardiens de l'unité spirituelle dans la chambre. Dans les cas de litige ou d'affrontement, ils jouent le rôle de médiateurs reconnus pour leur foi vivante, leurs compétences dans les relations humaines et leur savoir faire ; ils sont respectés et aimés par leurs frères dans la foi.

Ce rôle prépondérant des anciens définit les priorités de l'aumônier. La première consiste à soutenir et former ces hommes qui

assument de lourdes tâches en plus du travail journalier, et cela bénévolement. Chaque visite est l'occasion de discuter des aspects inhérents à toute vie en commun : insertion dans le groupe des nouveaux arrivés, répartition des tâches, règles diverses concernant l'hygiène, la propreté et l'ordre (en général, les armoires personnelles n'existent pas), en un mot, tout ce qui concourt au bien-être de chacun dans le dortoir. Vivre à 16 ou 20 dans un espace très restreint exige un respect mutuel constant.

La seconde priorité touche à la formation biblique de ces conducteurs spirituels dont le niveau scolaire dépasse rarement l'école primaire. Vu la dispersion des compounds et la difficulté des transports, la paroisse de West Rand a été divisée en quatre zones groupant dans chacune d'elles des mines relativement proches. Chaque week-end, le bus VW se transforme en taxi, permettant de regrouper tous les anciens de la zone en un seul lieu. Après le recueillement vient l'échange de nouvelles d'un compound à l'autre, moment stimulant à cause de l'isolement dû aux distances. Suit une séance de conseil de paroisse local dans laquelle se traitent uniquement les affaires de la zone. La soirée du samedi est réservée à la convivialité. Le culte du dimanche, avec Sainte Cène, réunit tous les fidèles de l'Église presbytérienne du compound, y compris les sympathisants. Destinée aux anciens uniquement vient alors la formation biblique : étude de la Parole, exercices de prédication (avec critiques collectives), enseignement catéchétique, évangélisation. Ensuite peuvent se traiter certains thèmes dans lesquels les anciens sont impliqués : la prévention et les conséquences de l'alcoolisme, la prostitution, l'apartheid, etc. au gré des besoins ressentis par les anciens. Chacun a la liberté de mettre sur la table de discussion n'importe quel sujet qui le préoccupe. Cet échange informel constitue un des éléments essentiels de la formation continue. Il renforce le sentiment d'appartenance à un corps constitué de membres libres et responsables.

L'évangélisation

Lors de ma première visite à Libanon, j'avais été surpris de constater que les chrétiens de notre Église étaient tous regroupés dans quelques dortoirs, sorte de ghetto de la foi. Je me suis demandé pourquoi ils n'étaient pas disséminés dans les autres chambres pour être « le sel de la terre », donc des témoins du Christ parmi ceux qui ne le connaissaient pas. Pour les autres Églises, même constat :

chacune avait ses dortoirs de fidèles dans lesquels ils pouvaient vivre leur foi selon les pratiques de leur Église. Après de nombreuses discussions, j'ai compris que cette vision de l'évangélisation était impraticable dans les compounds. L'absence de vie privée, la promiscuité, l'abrutissement produit par un effort physique démesuré, l'alcool et la prostitution rendent la pratique de la foi impossible. Le chrétien, étant obligé de se soumettre à la loi du dortoir imposée par le chef, son témoignage se heurte à des obstacles insurmontables.

L'évangélisation de masse, avec appel à la conversion, pratiquée avec films aux diapositives, a souvent été utilisée autrefois dans les mines. Quelques essais en 1968, peu concluants, ont poussé l'équipe pastorale du presbytère de Johannesburg à explorer de nouvelles pistes, typiquement africaines. Vu la force des liens sociaux parmi les Tsongas, nous avons essayé de former les anciens et les croyants au témoignage personnel auprès d'autres mineurs proches par des liens de parenté (cousin, beau-frère), de clan, de voisinage au pays ou par le travail (même équipe). Cette piste du « un à un » a produit des résultats encourageants puisqu'environ 200 mineurs ont rejoint les rangs de l'Église entre 1968 et 1972.

Une autre forme d'évangélisation est apparue dans la vie collective du dortoir. De nombreux mineurs, prenant conscience d'une alcoolisation dangereuse, ont été attirés par l'abstinence des chrétiens de toutes les Églises. Boire un peu d'alcool au bar, le soir après le travail est une illusion. Apprendre à maîtriser sa consommation d'alcool est impossible dans un milieu où la tradition, depuis des siècles, favorise une alcoolisation collective (fêtes, mariages, pleine lune) qui joue le rôle d'un lien social très fort.

D'autres ont rejoint les chambres des chrétiens grâce au bouche à oreille. Sachant qu'ils y trouveraient une ambiance sereine et fraternelle, ils ont décidé de faire le saut : quitter les querelles et les bagarres pour entrer dans un milieu où règne un esprit d'entraide et de soutien mutuel qui favorise la résistance à l'abrutissement. Se sentir responsable les uns des autres à l'intérieur de la chambre développe un sentiment de sécurité et de paix. Le nouveau venu découvre peu à peu les valeurs chrétiennes qui forment le socle de la vie communautaire : celle-ci devient alors un terreau fertile propre à l'éclosion de la foi.

Diffusion de littérature

En 1968, le catalogue des éditions Sasavona³ était déjà impressionnant. Encouragé par les collègues œuvrant dans les mines, je reprends à mon compte cette diffusion littéraire qui me paraît essentielle dans le contexte minier. [...] Aujourd'hui, je me dirige vers Buffelsfontein, à 40 kilomètres de mon domicile. Parti à 15 heures, j'arrive juste pour le retour des mineurs à l'air libre. Grâce à mon bus, je peux emmener avec moi, à chaque visite, des Bibles en 7 à 8 langues, des cantiques, des catéchismes, soit toute une littérature chrétienne complétée par des livres scolaires et des brochures traitant des traditions et coutumes ancestrales rappelant leurs racines dans la terre des ancêtres.

Le directeur du compound, très compréhensif, m'autorise à parquer ma voiture entre le puits d'où sortent les hommes et le compound. Je fixe les panneaux sur un côté du bus pour y exposer la littérature disponible. Les premiers ouvriers, couverts d'une poussière blanche mêlée à la transpiration, m'aperçoivent. L'un s'approche : – « Bonjour, avez-vous une Bible en Khosa ? » me dit-il en anglais. – « Oui, j'en ai même plusieurs », réponse en tsonga. Il me regarde avec de grands yeux. – « Vous parlez tsonga ? Où l'avez-vous appris ? » – Au Mozambique, où j'ai travaillé 8 ans ». La glace est rompue. Comme il connaît quelques mots de tsonga, la conversation s'engage. « Je vais d'abord prendre une douche, après je reviendrai avec l'argent. Je dirai à tous que le « Blanc qui parle tsonga » est là ».

La nouvelle de mon arrivée se répand comme une traînée de poudre. Au bout d'une demi-heure, un essaim de mineurs, propres et changés, entourent le bus. Certains me demandent des Bibles dans des langues de pays éloignés, comme l'Angola ou le Malawi. Impossible de satisfaire tout le monde ! Par contre, les Tsongas sont aux anges : quelques-uns découvrent des brochures qu'ils ne connaissaient pas. Ce contact à l'extérieur, avant d'entrer au compound vers 18 heures,

³ Durant 39 ans (1952-1991), la maison d'édition Sasavona (d'après un prénom féminin qui signifie rendre beau) reprend l'idée des premiers missionnaires pour qui la communication de la Bonne Nouvelle passe par la parole et l'écriture. Voir la brochure passionnante de Marius Chapatte « Sasavona » publiée en 1997 par l'Association des missionnaires au pays, dans la collection « Mémoire vivante », qui retrace l'épanouissement étonnant de cette maison d'édition et de diffusion de littérature bantoue dans toute l'Afrique australe.

est l'occasion de discuter avec des inconnus assoiffés de littérature dans leur langue maternelle. Au culte œcuménique qui suit, plus de cent Mozambicains m'attendent. Parmi eux, des non-chrétiens qui viennent, par curiosité ou intérêt, écouter ce que le Blanc raconte. Comme je ne repasserai dans cette mine que dans deux mois, je laisse un petit stock au responsable de la communauté pour une diffusion graduelle. [...] Ce succès a une explication. Dans ce monde déshumanisé de la mine, où ils ne sont plus qu'un numéro matricule, les hommes ont besoin de puiser des forces dans les origines de leur ethnie. Bafoués par l'apartheid régnant jusqu'au plus profond de la mine, ils trouvent dans cette littérature, des raisons fortes de vivre coûte que coûte, de rester dignes et debout en pensant à leurs épouses et leurs enfants qui comptent sur eux pour leur propre survie.[...]

Œcuménisme

La présence permanente d'environ 100 000 mineurs mozambicains dans les mines d'or de l'Afrique du Sud a stimulé les Églises implantées au Mozambique sur le plan de la pastorale de ces exilés. Le Conseil Chrétien du Mozambique était formé, en 1968, de huit Églises : congrégationaliste, baptiste, nazaréenne, pentecôtiste, presbytérienne et trois Églises méthodistes (épiscopale, libre et wesleyenne). Dès leur création, ces Églises ont envoyé des pasteurs ou évangélistes prendre en charge leurs membres dans les compounds. À notre arrivée à Carletonville, les pasteurs indigènes et les missionnaires de ces Églises, environ une vingtaine, se retrouvent quatre fois par an pour discuter des difficultés rencontrées dans les compounds, l'organisation des célébrations en commun du Vendredi Saint et de la Pentecôte ainsi que des semaines d'évangélisation. À chaque visite de l'un des représentants de ces Églises, tous les fidèles se réunissent pour un culte œcuménique, un bon stimulant pour les membres des diverses communautés.

Un enfer terreau de l'Évangile

[...] Ce ministère d'aumônier dans les mines m'a fait prendre conscience de l'exploitation de populations défavorisées au profit des nantis de la planète.[...] Comment des hommes, agriculteurs pour la majorité, habitués à vivre à l'air libre, dans la nature, peuvent-ils accepter un travail aussi harassant dans le noir des entrailles de la terre ? Et pour des salaires misérables comparés aux bénéfices des

Sociétés minières. En plus ils découvrent, dès l'arrivée à Johannesburg, les contraintes de l'apartheid qui les réduisent à de simples manœuvres astreints aux tâches les plus dures. [...]

En fait, ces hommes savaient que toute révolte était vouée à l'échec. Ils préféraient courber l'échine, subir des outrages à leur dignité uniquement parce qu'ils se sentaient responsables de leur famille restée au pays. Ils savaient que leur sacrifice permettait à leurs enfants d'aller à l'école et de connaître, peut-être, un avenir meilleur. Si l'on estime que chaque mineur faisait vivre, par son salaire, au moins cinq personnes, cela représente plus de deux millions d'êtres humains qui dépendaient pour leur survie, des 400 000 esclaves de l'or en Afrique du Sud.

Comment se fait-il que l'Évangile ait pu s'enraciner dans des situations aussi désespérantes que celles de ces déracinés ? Un miracle permanent et inexplicable ! [...] Il est vrai aussi que nombre d'entre eux ont fini comme des épaves et sont décédés prématurément par accident, maladie ou alcoolisme. Mais ceux que j'ai côtoyés étaient devenus, grâce à une Parole de Dieu vécue sans tricherie, des hommes droits, debout, responsables, conscients de leur responsabilité d'enfants de Dieu. Le pire affront pour eux venait des railleries des Blancs chrétiens, bons pratiquants, dans les Églises réformées.

Il est vrai que, 20 ans plus tard, un Nelson Mandela va renverser l'hérésie de l'apartheid pour tenter d'introduire dans cet immense pays, aux richesses inépuisables, le respect des Droits Humains, basé sur la justice et l'égalité de tous devant la loi. Son combat est loin d'être terminé. Mais il reste un espoir pour toute l'humanité encore déchirée par les injustices, l'exploitation des pauvres et la lutte pour le pouvoir. Le mineur croyant, avec sa lampe frontale éclairant l'enfer, ne serait-il pas un signe d'espoir pour tous les déshérités de notre monde ?

Daniel ROCHAT, de retour en Suisse en 1972, a repris un ministère en paroisse. Il a également été secrétaire général de La Croix Bleue Internationale à Genève. En retraite depuis 1996, il est actuellement engagé dans un ministère auprès des réfugiés et requérants d'asile.

Bibliographie

- A. Grandjean, *La Mission romande 1872–1916*, Lausanne, G. Bridel, 1917.
- Alan P. Cartwright, *West Driefontein – ordeal by water*, [Johannesburg], J. G. Ince & Son, 1969.
- L'Actualité missionnaire*, 18e année, n° 1, janvier – mars 1973.
- Centro de Estudos Africanos, *O mineiro moçambicano*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane 1977.
- Patrick Harris, *Labour migration from Mozambique to South Africa : 1862-1897*, London, University of London, 1983.
- « Les conditions de travail et la sécurité dans les mines d'Afrique du Sud », *Revue Panorama*, n° 140, février 1984.
- Fédération des Églises protestantes de la Suisse, « Rapport de la délégation en Afrique du Sud » 24 novembre – 8 décembre 1985.
- Charles Biber, *Cent ans au Mozambique*, Lausanne, Editions du Soc, 1987.
- « Le secteur minier, témoin et acteur du changement en Afrique du Sud », *Revue Panorama*, n° 176, 1987.
- « My life as a miner », dans : *Weekly Mail* (Journal d'Afrique du Sud), July 29 to August 4, 1988.
- « Descent into the dark », dans : *Weekly Mail* (Journal d'Afrique du Sud), August 5 to August 11, 1988.
- Marius Chapatte, *Sasavona : aventures littéraires sud-africaines*, Association des missionnaires au pays, Collection « Mémoires vivantes », 1997.

Des archives de DM-échange et mission

Correspondance de missionnaires en charge de l'aumônerie des compounds :

- Robert Wilson : 1922 (date de la correspondance)
- Bernard Terisse : 1944
- Robert Lombard : 1950
- P. T. Leresche : 1954
- Charles Jacot : 1960
- Ariste Germiquet : 1964

Contexte sud-africain, missiologie universelle

Église et mission chez David Bosch, face aux défis contemporains¹

Timothy YATES



Bosch l'Afrikaner

David Bosch est marqué comme chacun de nous par son époque et son contexte. Né dans une famille de fermiers afrikaner, baptisé au sein de la Dutch Reformed Church (DRC)², il était accoutumé à ce que la fréquentation de l'Église soit une affaire sérieuse, impliquant de longs trajets le samedi et des efforts considérables le dimanche. Toute sa vie, il est resté membre de la DRC, en dépit même du fait que, sur le tard, il ait été privé du droit d'exercer le ministère de la parole au sein de celle-ci. La DRC représentait le principal héritier de la culture et des traditions afrikaner. Celles-ci, forgées dans le courant du dix-neuvième siècle, avaient donné naissance à une véritable identité, dans le rejet de l'identité britan-

¹ Cet article est la traduction de : David Bosch, South African Context, Universal Missiology – Ecclesiology in the Emerging Missionary Paradigm, paru dans : *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 33, n°2, April 2009. Traduit et publié avec l'aimable autorisation de l'éditeur d'IBMR. Seul le paragraphe d'introduction n'a pas été pris en compte ici.

² J. Kevin Livingston, The Legacy of David J. Bosch, *International Bulletin of Missionary Research*, 23, 1999, p. 26-27. Pour cet article, je suis redevable à la thèse de doctorat de J. K. Livingston (Université d'Aberdeen, 1989), *A Missiology of the Road : the Theology of Mission and Evangelism in the Writings of David Bosch*, 2 vol. Voir aussi du même auteur : « David Bosch, an Interpretation of some Main Themes in His Missiological Thought », in : *Mission in Creative Tension : a Dialogue with David Bosch*, ed. J. N. Kritzing and W. A. Saayman (Pretoria, Southern African Missiological Society, 1990), p. 2-16.

nique mais aussi sous l'effet d'événements historiques marquants tels que la bataille de Blood River de 1838 – au cours de laquelle 400 Bœers, leurs chars à bœufs disposés en cercle, avaient résisté aux assauts de 10 000 Zoulous – mais aussi le Grand Trek, qui vit le départ de nombreux Bœers du Cap, désireux d'échapper à la domination britannique et la constitution du Transvaal de l'autre côté du fleuve Orange (Orange river). La DRC était de théologie calviniste, mais aussi anti-britannique dans ses conceptions ; enfin elle était raciste, considérant les Noirs comme inférieurs. Durant le dix-neuvième siècle, alors que les pasteurs originaires de Hollande étaient peu nombreux, la DRC put renforcer ses rangs grâce à l'apport de ministres venus d'Écosse : Andrew Murray³ était l'un d'eux. Ce dernier incarnait un courant piétiste évangélique au sein de la vie de l'Église écossaise, quelque chose d'assez différent de ce que pouvait être la spiritualité de la DRC. Une bonne partie de la vie missionnaire et du dynamisme de la DRC prend sa source là et David Bosch en fut lui-même fortement influencé.⁴

Durant la guerre qui opposa les Bœers aux Britanniques (1899-1902), ces derniers eurent recours à la tactique de la terre brûlée dans leur lutte contre les fermiers Bœers et internèrent leurs familles dans des camps de concentration : 25 000 femmes et enfants trouvèrent la mort. Tout cela contribua à durcir l'attitude des Afrikaners et à accroître leur détermination de résister aux efforts déployés au cours du vingtième siècle pour angliciser leur peuple (Volk). Durant la jeunesse de Bosch, la DRC pouvait être décrite comme le Parti nationaliste en prière (elle se confondait avec lui). Le Parti, sous la présidence de D. F. Malan puis de Hendrik Verwoerd, parvint au pouvoir en Afrique du Sud au cours des années 40. En 1948, il fit passer trois lois qui consacraient l'apartheid comme le système politique : le *Race classification Act*, le *Group Areas Act*, et la loi sur les mariages mixtes (*Mixed marriages Act*). Onze ans plus tard, en 1959, ce que l'on allait appeler les homelands étaient mis en place sous l'effet du *Bantu Self-Government Act*.

³ NDLR : Andrew Murray 1828–1917) : écrivain, enseignant et pasteur sud-africain. Fils d'un missionnaire de la Dutch Reformed Church envoyé d'Écosse en Afrique du Sud, il étudia la théologie à Utrecht. Il fut l'un des artisans du Réveil qui eut lieu en Afrique du Sud en 1860. En 1889, il prit part à la création de la South African General Mission.

⁴ Livingston, *A Missiology of the Road*, vol. 1, p. 110-111.

Même si l'on remonte jusqu'en 1829, on constate que la DRC s'était toujours refusée à mettre en place une discrimination à l'égard des Africains dans les services de Sainte Cène. Pourtant, progressivement, des approches en direction de groupes ethniques distincts qui étaient essentiellement fondées sur des motifs d'ordre pratique acquièrent des justifications théologiques. Malheureusement un des éléments constitutifs de cette discrimination prenait appui sur l'enseignement du théologien luthérien allemand Gustav Warneck au sujet de ce que l'on pourrait appeler une missiologie ethnique⁵. Ce qui pouvait être vu, chez des gens comme Bruno Gutmann et Christian Keysser, comme une approche féconde de la mission tribale, pouvait aussi, chez d'autres, devenir une arme fatale destinée à renforcer la séparation ethnique : les Africains noirs se trouvaient traités comme un peuple (Volk) avec une identité ethnique séparée, plutôt qu'intégrés au sein d'une communion ecclésiale marquée par la diversité raciale. Ce potentiel nuisible explique les critiques que Bosch adressa ultérieurement à Warneck mais aussi à Donald McGavran pour son « principe d'unité homogène ».

Bosch et l'apartheid

Durant ces années de renforcement de la domination du Parti National, le parcours de Bosch est marqué par un travail de recherche doctoral sous la conduite d'Oscar Cullmann à Bâle en 1950. Dans une interview à Kevin Livingston, Bosch décrit comment, en dépit du fait qu'il partageait l'euphorie générale suscitée par le triomphe du Parti National en 1948 (un rêve devenu réalité), son attitude à l'égard des Africains noirs avait commencé à changer. En effet, dans le cadre de sa préparation au ministère au sein de la DRC, il était alors amené à conduire des célébrations pour des ouvriers agricoles : « Précédemment, je ne voyais en eux que des païens, au mieux à demi-sauvages [...], c'est seulement à dater de ce moment-là que j'acceptai les Noirs comme des êtres humains à part entière ».⁶ Pour lui, c'était une découverte majeure de voir réunis, au sein de la communauté noire (locale) des anglicans, des méthodistes, des chrétiens africains

⁵ Pour G. Warneck, C. Keysser, et B. Gutmann, voir : T. E. Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 34-56.

⁶ Livingston, *Legacy of David J. Bosch*, p. 26.

indépendants. Pendant sa période bâloise, aidé par un compatriote afrikaner également en Europe pour ses études, Bosch en vint à rompre avec l'idéologie de l'apartheid dans son ensemble.⁷ En 1957, il retourna en Afrique du Sud pour travailler comme missionnaire au milieu du peuple Xhosa (1957-1967) : sa maîtrise de la langue Xhosa en devint même légendaire, de la même manière que pour Lesslie Newbiggin sa maîtrise de la langue Tamil en Inde. Le temps qu'il passa comme missionnaire au Transkei l'amena à combiner *praxis* et missiologie. Frans Vertraelen, critique pénétrant de la théologie de Bosch, a écrit au sujet de cette période qu'elle témoigne « de façon convaincante [...] de son intégrité comme personne humaine [...], chrétien et missiologue ». ⁸ C'est également à cette époque qu'il acquit une expérience de l'œcuménisme par le biais du Conseil des Églises du Transkei (Transkei Council of Churches), au sein duquel des membres de la DRC mais aussi des méthodistes et des catholiques romains, et d'autres encore, lui apportèrent la preuve de la valeur de l'unité dans l'action.

Au cours de cette période au Transkei, se confirma en outre chez lui un changement d'attitude à la fois vis-à-vis des Africains et vis-à-vis du paternalisme blanc encore prédominant. Une anecdote relative à un mécanicien auto noir exprime cette prise de conscience : cet homme s'était révélé incapable de réparer sa voiture tant que Bosch le surveillait mais dès que ce dernier l'avait laissé tranquille, il avait réalisé le travail sans problème⁹. Bosch n'avait pas, comme Beyers Naudé, été membre de l'Afrikaner Brøderbond et, face à des événements tragiques comme le massacre de Sharpeville par la police en 1960, il n'avait pas eu à connaître les affres du rejet expérimenté par celui-ci, notamment lorsqu'en 1962 Naudé condamna le Brøderbond et les attitudes de la DRC dans un sermon resté célèbre¹⁰. Néanmoins, après une période d'enseignement dans une petite faculté de théologie du Transkei (1967-1972), Bosch accepta non sans

⁷ Livingston, *A Missiology of the Road*, vol. 1, p. 58.

⁸ Frans J. Vertraelen, « Africa in David's Bosch Missiology : Surveys and Appraisal », in : *Mission in Bold Humility : David Bosch's Work Considered*, ed. by Willem Saayman and Klippies Kritzingler, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1996, p. 10.

⁹ Livingston, *A Missiology of the Road*, vol. 1, p. 59, note 25.

¹⁰ International Commission of Jurists, Geneva, *The Trial of Beyers Naudé : Christian Witness and the Rule of Law*, London, Search Press, 1975.

beaucoup d'anxiété une chaire à l'Université d'Afrique du Sud (UNISA) à Pretoria : il était conscient qu'une telle acceptation contribuerait à l'éloigner encore des théologiens de la DRC qui considéraient déjà la faculté avec suspicion ; en raison du nombre élevé de ses étudiants externes, l'université avait conservé une certaine mixité raciale.

Au cours des années soixante-dix, la position critique de Bosch à l'égard de l'apartheid s'affirma. En 1979, il présida l'Assemblée des responsables chrétiens d'Afrique du Sud (South African Christian Leadership Assembly), une importante conférence qui rassembla pendant dix jours environ 5000 chrétiens et à laquelle participèrent des Africains noirs pour lesquels l'autorisation du gouvernement s'était faite attendre jusqu'au dernier moment. Bosch s'éleva contre l'usage de la violence comme méthode pour parvenir à un changement politique ; cette prise de position se trouvait pour lui en accord avec la voie suivie par Jésus ; adopter la violence signifierait pour l'Église adopter les méthodes du monde et rendrait en définitive son témoignage inutile¹¹. Dans les années 80, il fut l'une des figures de proue de l'*Ope Brief* (la Lettre ouverte), lettre signée en 1982 par un grand nombre de pasteurs sympathisants et qui cherchait à susciter un changement de cœur parmi les responsables de la DRC. En 1983, il apporta sa contribution à un ouvrage rassemblant des essais édités par John de Gruchy et Charles Villa Vicencio. Le livre avait pour titre général *L'apartheid est une hérésie*, et la contribution de Bosch « Rien d'autre qu'une hérésie ». Pour lui, le problème venait de ce que l'on faisait prévaloir l'identité raciale sur l'identité commune conférée à tous les membres de l'Église ; cette position contestataire rejoignait en gros celle formulée par Karl Barth et d'autres dans la *Déclaration de Barmen*, laquelle dénonçait l'acceptation par les « chrétiens allemands » de l'obligation faite par les nazis d'« aryaniser » l'Église en expulsant du ministère les chrétiens d'origine juive. Donner un tel statut à la race relevait selon Bosch de l'hérésie.

Il est important, lorsqu'on évalue la théologie de Bosch, de rappeler cet arrière-plan fait de lutte personnelle et qui le conduisit à évoluer d'une position d'approbation des attitudes afrikaner sur les

¹¹ Livingston, « David Bosch », p. 14-15, citant Bosch, *Theologia Evangelica*, « The Church in South Africa », n°9 (July-September 1976), p. 2-3. Pour les mêmes raisons, Bosch prend ses distances par rapport au document *Kairos* de 1986.

questions de race dans les premières années de son ministère à une opposition coûteuse après son retour d'Europe en 1957, et particulièrement dans ses années à l'UNISA après 1972. Selon la distinction opérée par John Mackay¹² entre le « balcon » et la « route », entre l'observateur détaché, avec son amour des idées et des universaux, et le participant engagé, Bosch est sans aucun doute (comme Livingston le nomme) « un missiologue de la route », lui dont le premier écrit sur la pertinence de la pensée de Paul pour la théorie et la pratique missionnaires avait pour titre : *A Spirituality of the road* (1979). Il préféra rester dans un lien de solidarité prophétique avec son Église, la DRC, même lorsque celle-ci l'eut interdit de prédication dans les années 1970, plutôt que de rejeter les siens, chrétiens afrikaner ; mais de la même manière, il refusa de battre en retraite et de se réfugier dans ce qui aurait pu constituer un « balcon académique », lorsqu'il se vit offrir une chaire au Princeton Theological Seminary aux États-Unis.

Approches critiques de la pensée de Bosch

Avant de nous concentrer sur les questions d'ecclésiologie, il importe de revenir sur les critiques auxquelles le corpus de Bosch a pu donner lieu. Frans Verstraelen est l'auteur d'une critique pénétrante de l'œuvre de Bosch dans son livre *Mission in Bold Humility*¹³. Concédonsons d'emblée que la théologie de Bosch s'inscrit dans la tradition classique d'une « théologie par le haut » et contraste fortement avec l'insistance mise sur la praxis et la contextualisation concrète par les théologiens de la libération. Bosch lui-même concédait ce point et ne s'en excusait pas¹⁴ ; il reconnaissait toutefois que la *praxis* a sa place avec la *theoria*, et dans l'intérêt d'un holisme à la fois humain et théologique, il y adjoignait une troisième dimension, la *poiesis*, à savoir la nécessité, pour une approche missiologique

¹² John A. Mackay (1889 – 1983) : théologien presbytérien, missionnaire et éducateur. Ardent promoteur du mouvement œcuménique et du christianisme mondial.

¹³ Verstraelen, « Africa in David's Bosch Missiology », p. 8-39.

¹⁴ David J. Bosch, *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1991, p. 425, 431. Voir l'édition française de cet ouvrage publiée sous le titre : *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé : Haho ; Paris : Karthala ; Genève : Labor et fidès, 1995.

et théologique vraiment satisfaisante, d'avoir le souci de la beauté et du culte. La même critique fut faite, sur le fond, (et avec une insistance toute particulière) par John de Gruchy et M. L. Daneel qui déploraient le fait que l'expérience missionnaire de Bosch fût absente de son livre *Witness to the World* (1980),¹⁵ un ouvrage dans lequel par ailleurs la théologie du Tiers-Monde ne figurait pas non plus, comme l'a souligné Orlando Costas.¹⁶

Le pentecôtisme est de fait généralement absent chez Bosch, comme l'a remarqué Willem Saayman,¹⁷ de même qu'on trouve peu de référence à la contribution des femmes dans la mission, absence notée par Dana Robert.¹⁸ Kirsteen Kim a enfin suggéré que l'approche de Bosch sur le sujet de l'Esprit saint était plus moderne que post-moderne : Bosch s'est montré conscient du fait que la conception orthodoxe relative à la procession du Saint Esprit permettait de considérer d'un œil plus positif les autres traditions religieuses, mais on ne sait pas s'il aurait suivi cette approche. De façon plus probable, il aurait considéré l'Esprit plus en lien avec la personne du Christ, comme dans la tradition occidentale.¹⁹ Sur un terrain plus proche de notre thème central, W. Nicol a accusé Bosch de docétisme dans son ecclésiologie : son exposition aux idées d'un théologien très marqué par l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*) comme Oscar Cullmann – chez qui le salut se trouve contenu dans l'Église et l'histoire sainte détachée du continuum historique général –, alliée à son adoption de l'idée d'Église comme « communauté alternative », un penchant qui devait beaucoup à J. H. Yoder et aux conceptions anabaptistes/mennonites de l'Église, pouvaient conduire sur ce point à une Église retirée du monde. Même son usage fréquent du terme

¹⁵ Livingston, *A Missiology of the Road*, vol. 1, p. 167 n. ; voir aussi p. 95.

¹⁶ Orlando E. Costas, recension de *Witness to the World*, par David Bosch, *International Review of Mission*, vol. 70, n° 278, 1981, p. 82-86, plus particulièrement p. 83.

¹⁷ Willem Saayman, « A South African Perspective on *Transforming Mission* », in : *Mission in Bold Humility*, ed. by Willem Saayman and Klippius Kritzinger, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1996, p. 51.

¹⁸ Dana L. Robert, « American Women and the Dutch Reformed Missionary Movement, 1874-1904 », in : *Mission in Bold Humility*, p. 94.

¹⁹ Kirsteen Kim, « Postmodern Mission : A Paradigm Shift in David Bosch's Theology of Mission ? » in : *International Review of Mission*, vol. 89, n° 353, 2000, p. 172-179.

« l'Église » pouvait être perçu comme une manière pour lui de se réfugier dans des universaux et ainsi se distancer du « sale boulot » qui consistait à avoir à faire avec des entités ecclésiales bien réelles telles que la DRC. À cette critique, on peut opposer ce qui a déjà été souligné plus haut au sujet du choix de Bosch d'une « solidarité prophétique ». ²⁰

Église et mission chez Bosch

Que dire de l'approche par Bosch de l'ecclésiologie dans ses rapports avec la mission ? Tout d'abord, il était fermement convaincu que l'Église était essentielle pour la mission chrétienne.²¹ Sur ce point, il faisait appel à des autorités reconnues telles que Karl Barth, les documents de Vatican II, L. A. Høedemaker, et Emil Brunner²² pour nettement distinguer sa position de celle par exemple d'un J. C. Høekendijk : ce dernier ignore l'Église et positionne le monde au centre de la mission.²³ En contraste, la section que Bosch consacre à la théologie de la mission dans son guide, porte comme intitulé « Le caractère indispensable de l'Église ». ²⁴ Pour rendre justice à Høekendijk, après l'accent légitimement ecclésiocentrique qui s'était exprimé à Tambaram en 1938, la théologie avait ressenti l'influence de l'École de l'Histoire du salut (*Heilsgeschichte*) : l'œuvre de Dieu s'était ainsi vue, selon les critiques, confinée au salut par l'Église. Contre ces tendances ghettoïsantes, Høekendijk incarnait une violente réaction. Dans ses écrits, l'Église se trouvait marginalisée,²⁵ tandis que la vraie

²⁰ W. Nicol, « The Cross and the Hammer : Comparing Bosch and Nolan on the Role of the Church in Social Change », in : *Mission in Creative Tension*, ed. by Kritzinger and Saayman, p. 93-98 ; sur « Église », voir Verstraelen, « Africa in David's Bosch Missiology », p. 26-27.

²¹ Bosch, *Transforming Mission*, p. 416 ; voir aussi p. 386.

²² David J. Bosch, *Believing in the Future : Toward a Missiology of Western Culture*, Valley Forge (Pa.), Trinity Press International, 1995, p. 31-32.

²³ David J. Bosch, *Witness to the World : The Christian Mission in Theological Perspective*, Atlanta, John Knox Press, 1980, p. 176-177 ; pour Johannes Christian Høekendijk, voir par Høekendijk, *Church Inside Out*, ed. L. A. Høedemaker and Pieter Tijmes, London, SCM Press, 1967 ; et Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, p. 53-56.

²⁴ Bosch, Guide 1, MSR 201, « Theology of Mission », UNISA, 1975, p. 155.

²⁵ Pour Høekendijk, l'ecclésiologie n'est « rien d'autre qu'un unique paragraphe au sein de la christologie » (Bosch, *Witness to the World*, p. 176-177).

missio Dei prenait place dans le monde. Cela se trouvait résumé dans la phrase : « c'est le monde qui décide des questions à l'ordre du jour ». Cette tendance a été particulièrement marquée à Uppsala en 1968. Bosch, à juste titre selon moi, tout en n'identifiant jamais l'Église avec le Royaume de Dieu, voyait en elle l'agent de la mission, agent donné par Dieu, avec une interdépendance entre le rôle de l'agent et la mission que Brunner a décrit par cette formule fameuse : « l'Église vit par la mission comme un feu vit en se consumant.

Tout en s'opposant à toute forme de marginalisation de l'Église dans la mission, Bosch s'opposait également à des conceptions de l'Église de type ethniques (*Volkskirche*), des conceptions dont un Warneck s'était fait l'avocat et qu'avaient développées Gutmann et Keysser. Le *Sitz im Leben* de Bosch prend ici toute son importance. Ce qui pouvait être considéré comme un effort légitime pour incorporer les particularités ethniques et culturelles d'un peuple, comme les Chagga (Gutmann) et les Kate (Keysser), à la manière dont cela avait été esquissé par Warneck, se voyait utilisé par la théologie afrikaner en vue de favoriser une approche de séparation ethnique à l'égard des Africains noirs, approche contraire à la catholicité d'une assemblée racialement métissée et qui devint pour Bosch « totalement incompatible » avec la communauté de Jésus. Le Catéchisme de Heidelberg (réformé) affirmait que l'Église est, en tout temps et en tout lieu, l'unique peuple de Dieu, assemblé par Jésus Christ au moyen de l'Esprit saint et de la Parole (réponse 54 du Catéchisme) à partir de la totalité de la race humaine. La notion d'ethnicité, identifiée par Warneck dans le *panta ta ethne* (tous les peuples) de Matthieu 28, 18-20, constituait une catégorie culturelle et ethnique mais non théologique.²⁶ Pour Bosch, la même tendance pernicieuse à valoriser l'ethnicité aux dépens de la catholicité se trouvait présente dans les écrits de Donald McGavran. À son avis, l'obsession de McGavran quant au nombre de convertis portait atteinte au besoin encore plus grand de catholicité. Il faut être prudent sur ce point. Le principe dit « d'unité homogène » développé par McGavran, comme j'ai eu l'occasion de l'indiquer ailleurs²⁷, ne concernait en fait que le travail d'évangélisa-

²⁶ Bosch in : *Missionalia*, vol. 5, n° 2, 1977, p. 34 ; voir P. J. Robinson, « Mission as Ethics, Ethics as Mission », in *Mission in Creative Tension*, ed. by Kritzinger and Saayman, p. 164-165.

²⁷ David J. Bosch, *Witness to the World*, p. 208-209 ; Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, p. 216-219.

tion pionnier. De son point de vue, il était plus aisé d'atteindre les membres d'une classe sociale ou d'un groupe racial donné dans le contexte qui lui est propre, un point de vue qui a été démontré à maintes reprises selon moi. Mais une telle affirmation ne justifie en aucun cas une ségrégation qui s'appliquerait après la conversion, alors même que le principe de catholicité se trouve affirmé chez le converti, ce que McGavran ne contestait pas. Pour Bosch, sensibilisé aux conséquences d'une décision essentiellement pragmatique prise par la DRC dans les années 1820 de traiter les Africains séparément, toute tentative ultérieure pour justifier théologiquement une ségrégation sur une base ethnique devait être fermement rejetée.

Les marques de l'Église future

Quelles sont les marques de l'Église sur lesquelles Bosch souhaitait faire porter l'accent et qu'il considérait comme cruciales pour le témoignage futur de celle-ci ? Encore une fois, c'est le contexte de lutte propre à l'Afrique du Sud qui en fournit l'arrière-plan.

En tout premier lieu, la *justice* doit être une préoccupation centrale. Dans la monographie publiée de manière posthume sous le titre *Believing in the Future*, Bosch écrivait que la justice était « ce en faveur de quoi les chrétiens se positionnent » dans un monde où un cinquième de la population mondiale vit dans une absolue pauvreté²⁸. Ils ne peuvent séparer justice terrestre et justice [righteousness] spirituelle. Les deux sont intimement liées, sinon identiques²⁹.

Deuxième préoccupation pour l'Église selon Bosch : l'*unité*. L'expérience concrète d'œcuménisme que Bosch avait faite au sein du Conseil des Églises du Trankei avait bien montré au plan pratique l'importance de l'unité tant dans le témoignage que dans l'action mais il s'agissait également là d'une conviction théologique profondément enracinée. L'absence d'unité « n'est pas juste un problème, c'est un péché. L'unité n'est pas une simple option : nous ne devons jamais nous lasser de rechercher ce jour où les chrétiens en tout lieu pourront partager le même pain et boire à la même coupe »³⁰. Bosch lui-même

²⁸ Bosch, *Believing in the Future*, p. 34, 37.

²⁹ David J. Bosch, « The Scope of Mission », CMS Annual Sermon, 1982, p. 11-12 : mis à disposition via les Archives du Crowther Centre for Mission Education, CMS, Oxford, England.

³⁰ Bosch, *Transforming Mission*, p. 467.

s'était efforcé de rechercher cette unité entre les différentes branches de la famille réformée comme en témoignent sa *Ope Brief* [Lettre ouverte] de 1982 mais aussi les discours qu'il prononça cette année-là et en 1986, lesquels portaient tous sur le thème de l'unité.³¹

Troisièmement, l'Église doit être une *communauté de réconciliation*. Bien qu'il y ait peu de choses sur le thème de la réconciliation dans son livre *Transforming Mission* (traduit en français sous le titre : *Dynamique de la mission chrétienne*), l'accent mis sur une Église porteuse à la fois de jugement et de réconciliation était à ses yeux important,³² et il nous est permis de croire que la Commission Vérité et Réconciliation et l'archevêque Desmond Tutu, dans les efforts surhumains qu'il déploya au sein de celle-ci, auraient trouvé en Bosch un farouche supporter.

Quatrièmement, Bosch voulait souligner que l'Église était dans son *essence* même missionnaire. Il avait pris à son compte la conception de l'Église développée chez Barth – [communauté] rassemblée, édifiée et envoyée – comme il avait également fait sien la conception de Barth d'une interaction entre Église et mission, l'une l'autre s'engendrant mutuellement. Dans *Dynamique de la mission chrétienne*, Bosch avait réuni toute une série de citations tirées de *Ad gentes*, Hødemaker, Josef Glasik, Barth et d'autres dans le but de mettre en évidence, avec Friedrich Schleiermacher, le fait que « l'inverse de la thèse : « l'Église est essentiellement missionnaire », est bien : « la mission est essentiellement ecclésiale. »³³

Ensuite, Bosch tenait à souligner le caractère pleinement représentatif du *local* : « l'Église en mission est d'abord et avant tout l'Église locale partout où elle se trouve dans le monde »³⁴. Pour lui, pas de conflit ici à voir avec l'Église universelle car l'Église universelle trouve son expression la plus véritable dans les Églises locales. Avec J. H. Oldham, il savait que le local est réel, et il prenait à son compte le principe de Lesslie Newbigin selon lequel la seule herméneutique de l'Évangile, c'est une communauté d'hommes et de femmes qui croient en l'Évangile et vivent de lui. En effet, pour que le témoignage

³¹ Livingston, « David Bosch », p. 15-16.

³² Livingston, *Missiology of the Road*, vol. 1, p. 71.

³³ Bosch, *Transforming Mission*, p. 372 ; Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T and T. Clark, 1956, 4.1, p. 725-726 ; *Ad gentes*, section 9.

³⁴ Bosch, *Transforming Mission*, p. 378.

rendu soit crédible, il doit découler d'une communauté culturelle locale ; dans l'Église du futur, ce seront les laïcs qui, par leur témoignage, seront porteurs d'une plus grande crédibilité que la « corporation des pasteurs ». ³⁵

Pour finir, le *culte* doit être au centre de la vie de l'Église, et il doit s'agir d'une communauté *eschatologique*. Bosch voyait la théologie protestante œcuménique, avec son accent sur l'engagement dans le monde, reflétée dans la théologie de Vatican II, « à tel point que parfois il semble que l'Église comme communauté d'adoration ait disparu »³⁶. La mission est « ancrée dans l'acte d'adoration de l'Église, chaque fois que celle-ci se trouve réunie autour de la Parole et des sacrements »³⁷. L'Église ne peut donner que ce qu'elle a reçu de Dieu.³⁸ Les gens n'ont pas seulement besoin de vérité et de justice (*theoria, praxis*), « ils ont aussi besoin de beauté, des ressources infinies que représentent les symboles, la piété, le culte, l'amour, le respect et le mystère », ce qu'il appelle la dimension de la *poiesis*.³⁹ Bosch donne en outre une place importante à l'intercession de l'Église. L'élément eschatologique signifiera que l'Église n'est pas simplement liée à des projets humains, mais que dans un monde privé d'espérance, elle est précisément porteuse de cette composante vitale qu'est l'espérance. ⁴⁰

Bosch et l'Église actuelle et future

Dans son dernier essai missiologique, Bosch reconnaissait que de nouvelles formes d'expression de l'Église étaient en train d'émerger. Des rassemblements comme le Kirchentag en Allemagne – pour lequel Bosch notait en 1984 à Munich la participation de 140 000 jeunes – permettraient à des questions parmi les plus urgentes pour l'Église dans le monde d'être abordées plus facilement que dans des

³⁵ Bosch, *Believing in the Future*, p. 59

³⁶ Bosch, *Witness to the World*, p. 185.

³⁷ Bosch, *Transforming Mission*, p. 385.

³⁸ Bosch, Guide 1, MSR 201, pp. 155-156.

³⁹ Bosch, *Transforming Mission*, p. 431 ; pour intercession, voir : Guide 1, MSR 201, pp. 157.

⁴⁰ Bosch, *Transforming Mission*, p. 387, 499 ; D. J. Bosch, « The Church in South Africa – Tomorrow », in : *Pro Veritate*, vol. 14, n° 4, 1975 : p. 4-6 et n° 5, 1975 : p. 11-13, abstract in : *Missionalia*, vol. 3, n°3, 1975, p. 17

cultes dominicaux classiques.⁴¹ L'ecclésiologie fournissait l'antidote essentiel à un monde marqué par un individualisme hérité des Lumières et qui avait engendré les sociétés missionnaires comme expression missionnaire. L'interdépendance et le collectif fournissaient le moyen de contrer ce qu'il nommait « le refus monomaniac de l'Église empirique » tel qu'exprimé chez Høekendijk et d'autres ; « sans l'Église il ne peut y avoir ni évangélisation, ni mission » : c'était là l'opinion qu'il maintenait. ⁴²

David Bosch voyait dans l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité les marques traditionnelles de l'Église. Mais dans quelle mesure sa conception des marques de l'Église – telles que nous les avons ébauchées ci-dessus – pouvait-elle permettre de faire face aux questions à venir ? Le vingt-et-unième siècle met l'Église en face de défis bien spécifiques : par exemple le consumérisme, l'exploitation des ressources naturelles, et les menaces que ceux-ci font peser sur la planète. Avec la globalisation, il semble incontournable pour un organisme d'envergure mondiale de chercher à formuler des réponses à ces problématiques globales en se positionnant à un niveau autre que le niveau local et d'une autre façon qu'en se contentant d'actions fragmentées. C'est pourquoi tout en reprenant sans réserve à notre compte l'insistance très forte de Bosch sur l'Église locale, nous estimons que l'accent qu'il fait porter, bien que dans une moindre mesure, sur la nécessité pour la catholicité de se trouver également exprimée dans des entités plus larges et par le biais de réseaux, est destiné à gagner en importance. Concernant les Églises locales, j'ai écrit que « des formes indigènes du christianisme que l'on peut mettre sur le même plan que des [groupes pentecôtistes] avec leur accent sur la guérison, la prophétie et une expression culturelle exubérante incluant le parler en langues, ont émergé et constituent des expressions indépendantes et non dénominationnelles de christianisme local »⁴³ : c'est en particulier le cas des Églises locales nées sur le sol latino-américain ou africain. L'un des défis majeurs à relever par un organisme comme le Conseil œcuménique des Églises au cours du vingt-et-unième siècle est justement d'établir des ponts avec ces expressions locales du christianisme tout en faisant bénéficier celles-ci

⁴¹ Bosch, *Believing in the Future*, p. 45, 64 n.10.

⁴² Bosch, *Transforming Mission*, p. 416-417.

⁴³ Yates, *The Expansion of Christianity*, p. 181.

de sa contribution et de son influence. En effet, les grandes questions sont débattues au niveau conciliaire (au niveau des diverses plateformes regroupant les Églises) ; alternativement, si tel n'était pas le cas, on aboutirait à un témoignage extrêmement fragmenté qui risquerait de se révéler inefficace et de s'évanouir. Ce problème, l'Église catholique y a été confrontée en Amérique latine avec les communautés ecclésiales de base.

Kirsteen Kim avait souligné l'absence chez Bosch d'une prise en compte des enjeux écologiques mentionnés précédemment ; on les voit toutefois apparaître tardivement dans *Believing in the Future*. L'Église du vingt-et-unième siècle, dans la ligne de l'accent mis par Bosch sur la justice, a pour tâche de veiller à ce que les gouvernements et leurs responsables tiennent leurs engagements et se comportent équitablement vis-à-vis de la planète et de l'économie mondiale. La contribution d'Ulrich Duchrow à Buenos Aires en 1986 lors de la Conférence de l'IAMS a fourni l'occasion d'une réappropriation missiologique des défis économiques qui se posent pour l'avenir.⁴⁴ L'intendance de la planète – que le COE nous a appris à désigner sous le terme d'« intégrité de la création » – signifie que des nations aussi puissantes que les États-Unis et la Chine, qui détiennent à l'échelle mondiale un impact potentiel sur le changement climatique et sur l'environnement, auront besoin de la vigilance constante de l'Église au nom du bien-être de la race humaine, une vigilance qui ne se révélera efficace que si, dans une certaine mesure, elle s'exprime dans l'unité. En dépit de l'aversion que nos contemporains expriment à l'égard de toute forme de grand récit à prétention englobante et en lien avec une institution quelconque, l'Église a un devoir dans ce domaine et ne peut raisonnablement s'y soustraire. Une autre question relative à la justice qu'il est impossible de vouloir ignorer est la place des femmes dans les sociétés humaines après un siècle que l'on pourrait appeler leur siècle, avec les progrès réalisés pour parvenir à l'égalité dans de nombreux secteurs de l'activité humaine. Là encore, l'Église du vingt-et-unième siècle a un rôle à jouer, tout en continuant à débattre en interne de cette question.

⁴⁴ Ulrich Duchrow, « God or Mammon ? Economies in Conflict », in : *Mission Studies*, n° 13, 1996, p. 32-67.

Conclusion

David Bosch était un missionnaire d'une grande intégrité et d'une grande cohérence personnelle, qui a réussi à concilier – comme l'a écrit Andrew Walls – « les trois domaines publics » que sont l'engagement académique, l'engagement ecclésial et l'engagement social. Il s'agit là de différentes « dimensions de la même réalité » qui impliquaient de « faire une place à la rigueur intellectuelle, en particulier dans la vie de l'Église, et à la mise en œuvre pratique dans la vie sociale ». ⁴⁵ Comme A. Walls l'a écrit, cet effort l'a placé dans une « position très inconfortable » mais il ne s'est pas arrêté à cela. Dans ce survol, j'ai délibérément omis l'une de ses luttes, celle qui le vit aux prises avec des compréhensions différentes de l'Évangile, approches « œcuméniques » d'une part et approches « évangéliques » d'autre part, et dont il déclara qu'elle avait fourni le cadre pour son livre largement diffusé : *Witness to the world* (1980). Ici comme souvent, sa préoccupation primordiale était la vérité de l'Évangile, vérité traduite autant dans l'action sociale en direction du prochain que dans la proclamation de la grâce de Dieu manifestée en Jésus Christ, sans aucune préférence accordée à l'une par rapport à l'autre. C'est cette même intégrité qui, en 1980, le faisait se sentir un évangélique à la Conférence du COE pour la mission et l'évangélisation à Melbourne, et un œcuménique à la Conférence du Mouvement de Lausanne à Pattaya (les deux conférences avaient eu lieu la même année). Son souci pour la vérité pleine et entière de l'Évangile universel ne l'autorisait pas à laisser de côté d'autres intuitions elles aussi essentielles. Ainsi nous avons, en David Bosch, un missiologue qui fut aussi un missionnaire, un responsable œcuménique qui fut aussi un évangélique, un membre sa vie durant de la DRC, en

⁴⁵ Andrew F. Walls, « Missiologist of the Road : David Jacobus Bosch (1929-1992) », in : *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2002, p. 274. L'article de Walls, est paru initialement dans : Occasional Newsletter (of the British and Irish Association for Mission Studies), n° 2, Mars 1994, p. 1-5. Après la mort de Bosch le 15 avril 1992, l'*International Review of Mission*, publia une brève notice nécrologique : vol. 81, n° 323, juillet 1992, p. 362. Voir aussi, par Willem Saayman et Klippias Kritzing, les collègues de Bosch à l'UNISA : « David Bosch, the South African », in : *Mission in Bold Humility : David Bosch's Work Considered*, ed. by Willem Saayman and Klippias Kritzing, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1996, p. 1-7.

solidarité critique avec ses origines afrikaner, qui jamais ne rejeta les siens, les chrétiens afrikaner. Sur ces divers plans comme sur bien d'autres encore, nous pouvons voir en lui un témoin fidèle à notre égard à nous, qui sommes d'origines si diverses, bien au-delà des frontières de l'Afrique du Sud, à nous qui sommes redevables à ce « *missiologue de la route* ».

Traduit de l'anglais par Claire-Lise Lombard

Timothy YATES est docent en science des missions de l'Université d'Uppsala, Suède, et canon emeritus de la Cathédrale de Derby, Angleterre.

Confession des péchés et fin de l'apartheid L'Église Réformée d'Afrique du Sud (NGK) face à la Commission Vérité et Réconciliation

Gilles TEULIÉ



Lors de l'une des premières audiences de la Commission Vérité et Réconciliation (*Truth and Reconciliation Commission*) tenues en Afrique du Sud, un officier des Forces Spéciales a fait la déclaration suivante :

« Nous avons été élevés pour croire en l'apartheid. On nous a fait croire que l'apartheid était soutenu par Dieu par l'intermédiaire de notre Église. On nous a fait croire que notre participation aux forces de sécurité était justifiée pour maintenir l'apartheid. On nous a fait croire que les Noirs étaient inférieurs et que leurs besoins, leurs émotions et leurs attentes différaient des nôtres. On nous a fait croire que nous étions supérieurs et que ces différences justifiaient l'apartheid. Nous avons fini par comprendre que ces croyances étaient fausses¹. »

Cette déclaration particulièrement intéressante, faisait partie du programme de confession institué par Nelson Mandela après son élection en 1994 afin d'essayer de mettre un terme à l'héritage de l'apartheid. Elle met l'accent sur la manière dont le processus d'induction de l'idée d'apartheid dans l'esprit des gens fut mis en place en Afrique du Sud. Le recours à la voie passive au travers d'une litanie « on nous a fait croire », indique que l'intervenant rejetait la responsabilité sur un système qui prônait une manière de penser commune et qui ne laissait aucune place pour l'autonomie des

¹ Officier inconnu in : André Vanin, *La Commission de la vérité*, documentaire télévisé, La Sept, Arte, RTBF, 1999.

individus. Cette notion d'individu est importante car elle est au centre des fondements politiques et théologiques des Afrikaners. Comme le souligne la citation de l'officier sus-mentionnée, le moteur principal de ce qu'il présente comme une manipulation mentale, semble être la société dans laquelle il vivait du temps de l'apartheid, ses parents et probablement le système scolaire dans lequel il a été éduqué, en particulier lorsqu'il affirme « nous avons été élevés pour croire en l'apartheid ». De manière tout aussi intéressante, nous remarquons que la deuxième entité à la source de sa conception erronée de la situation sud-africaine est son Église.

Un processus difficilement acceptable par tous

Si l'on considère que la communauté afrikaner était connue pour être très croyante pendant cette période (les chiffres indiquent que 90 % de ses membres étaient aussi membres d'une Église) et que les Églises Réformées Hollandaises étaient proches du gouvernement, on comprend mieux du coup leur influence, et le sens des propos tenus par l'officier en question. Cependant, confesser en public n'a pas dû être aisé pour cet officier, habitué à questionner les gens plutôt qu'à être lui-même questionné. De plus, pour un membre de l'une des trois Églises Réformées Hollandaises d'Afrique du Sud², la notion de confession publique était une nouveauté. En effet, pour un protestant réformé, il n'y a pas de médiateur entre lui, en tant qu'individu, et Dieu. C'est ainsi que le général Tienie Grønewald a déclaré aux journalistes qui lui demandaient s'il allait se présenter devant la Commission Vérité et Réconciliation et son président l'archevêque anglican du Cap, Desmond Tutu : « Je me confesse à Dieu, pas à Tutu »³. Participer aux audiences de la Commission du côté des postulants à l'amnistie et non des victimes, ne relevait donc pas de la confession afin d'obtenir le pardon de Dieu, puisque ceci devait être

² Il existe en fait trois Églises Réformées afrikaners en Afrique du Sud : un schisme s'est produit au 19^e siècle qui a donné naissance à la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* (la plus importante, issue de l'Église Réformée Hollandaise, venue avec les colons en 1652), la *Nederduitse Hervormde Kerk van Afrika* (1853) et la *Gereformeerde Kerk in Suid Afrika* (1859). Voir sur ce sujet : Teulié, Gilles, « L'Église Réformée Hollandaise d'Afrique du Sud : une histoire du calvinisme afrikaner, 1652-2002 » in : *Études Théologiques & Religieuses*, Tome 77, 2002/4, pp.537-562.).

³ Cité dans Antjie Krog, *Country of my skull*, Vintage, London 1999, p.24.

fait de manière préalable et dans l'intimité. Pour les membres de la communauté afrikaner, c'est donc plus sur un plan social (et judiciaire) que l'acte de contrition se situait. On notera deux étapes distinctes dans ce processus : la confession du crime et une demande de pardon. Bien que ces deux aspects aient été globalement acceptés lors des travaux préparatoires de la Commission, certaines personnes ont souligné que des précautions devaient être prises afin de définir le cadre conceptuel dans lequel la Commission devait travailler : des différences entre les cultures conduisaient en effet à des différences de comportement. Hlengiwe Mkhize, par exemple, a déclaré que la culture africaine avait ses propres rituels de réconciliation et n'avait pas besoin de dépendre seulement de la terminologie de la confession et du pardon chrétiens⁴. Lorsque Desmond Tutu a rendu à Nelson Mandela son rapport final le 29 octobre 1998, beaucoup ont pensé que si, en effet, la confession des quelques 8000 postulants à l'amnistie (y compris des activistes noirs de l'ANC et de l'Inkhata Freedom Party) avait permis aux familles des victimes d'avoir accès aux informations concernant la disparition de leurs proches, la réconciliation quant à elle restait difficile : l'expression du regret était en effet souvent difficile à obtenir de la part de certains postulants. Ainsi, le potentiel rédempteur de la confession a été quelque peu terni par le manque de demande verbale de pardon.

Audiences des communautés de foi

C'est dans ce contexte que la Commission a demandé à entendre toutes les institutions de la société sud-africaine. Une commission d'enquête spéciale a été mise en place pour tous les groupes religieux et les Églises du pays afin de déterminer de quelle manière ceux-ci s'étaient comportés pendant l'apartheid. Cette commission s'est réunie du 17 au 19 novembre 1997 sous la dénomination d'Audiences des Communautés de Foi (Faith Communities Hearings). Elle était présidée par Desmond Tutu qui en a expliqué les objectifs afin d'aider ceux qui voulaient se soulager du fardeau de leur culpabilité.⁵ Pendant trois jours, les représentants des différents groupes religieux ont pu ou bien témoigner de ce qu'ils avaient fait pour combattre l'apartheid, ou bien confesser leurs péchés. Le porte parole de la Fédération Interna-

⁴ Cité dans Antjie Krog, *Country of my skull*, Vintage, London 1999, p.24.

⁵ Ibid.

tionale des Églises Chrétiennes a par exemple déclaré : « Nous confessons que notre silence dans ce domaine était un péché et que notre incapacité à agir résolument contre toutes les formes d'apartheid, nous ont rangés parmi les soutiens d'une idéologie politique inhumaine »⁶. Très souvent, c'est le silence contre l'apartheid qui est avoué comme étant le principal péché reconnu par les délégués. Bien que n'étant pas pro-gouvernement, les Églises autres que les Églises réformées, ont confessé avoir été trop passives. C'est le cas de l'Église anglicane : « L'Église d'Angleterre en Afrique du Sud, et en particulier les Blancs, doivent accepter leurs responsabilités pour leur participation aux injustices qui se sont déroulées dans le passé. Bien que largement ignorants des faits et ayant agi de manière involontaire, nous avons été toutefois passifs et complaisants »⁷. L'implication émotionnelle et la sincérité étaient l'une des clés du processus de réconciliation en Afrique du Sud. Être sincère et se repentir semblent avoir été au cœur de l'acte de confession. Desmond Tutu a aussi exprimé cette idée dans son discours inaugural lors de l'ouverture des travaux de la Commission, ce qui en soi était une forme de confession. Il a expliqué qu'aucune Église ne pouvait prétendre ne rien avoir à confesser⁸.

Le parcours de la NGK au sein du monde réformé sud-africain

À la fin des trois jours, cela a été au tour des Églises réformées d'être auditionnées. La comparution de la principale de ces Églises, l'Église Réformée Hollandaise (NGK en néerlandais) devait être le point d'orgue des séances. Des tentatives avaient été menées pour attaquer le système d'apartheid au travers de la NGK. Avant 1994, celle-ci était en effet l'Église officielle de l'Afrique du Sud. Bien qu'ayant amorcé un processus progressif de rejet de l'apartheid depuis un certain temps, elle était toujours considérée comme l'alliée du régime d'apartheid. Aussi son audition était-elle attendue avec impatience. Déjà en 1990, lors de la libération de Nelson Mandela, la NGK avait reconnu que l'apartheid était un péché. Elle avait poursuivi

⁶ Site officiel de la Truth & Reconciliation Commission, *Faith Communities Hearings* p.131. Consulté en 2006. www.doi.gov.za/trc/special/faith/faith.htm

⁷ Ibid., p. 30

⁸ Ibid., p. 2

sur cette voie en publiant le 21 juillet 1997 un document émanant des travaux du synode national de l'Église et intitulé : « L'histoire du Voyage avec l'apartheid de l'Église Réformée Hollandaise, 1960-1994 : un témoignage et une confession ». Ce document était destiné à ceux qui voulaient connaître la position de l'Église sur les événements relatifs à la période de l'apartheid. Il se voulait à la fois un témoignage et une confession concernant la position de l'Église à propos des gens et des « races » depuis son synode national de 1962⁹. Mais ce document n'empêcha pas un bon nombre de personnes de penser que la NGK devait se présenter devant la Commission Vérité et Réconciliation. Rédigé sous forme de questions/réponses, le document de la NGK débute ainsi : « ce document est-il un témoignage ou une confession ? »¹⁰. Cette interrogation mérite que l'on s'y arrête, en particulier parce que nous nous intéressons à la rhétorique. Si ce document est un témoignage, cela veut dire que les membres de la NGK sont de simples témoins de l'apartheid ; si c'est une confession, ils sont des protagonistes actifs du système et doivent donc confesser leurs erreurs. La commission synodale de l'Église, qui a rédigé le document, a répondu qu'il s'agissait des deux à la fois. Dans le document, la confession qui fait suite au témoignage est un compte rendu clair et édifiant de jusqu'où peut conduire une mauvaise interprétation des Écritures : « Nous n'avons pas toujours compris correctement Ses paroles [les paroles de Dieu] pendant cette période, et nous n'avons souvent pas fait ce qu'il attendait de nous. Nous confessons cela devant lui. Nous confessons aussi sincèrement à nos voisins que nous les avons offensés »¹¹. Dans cette confession par laquelle l'acte de contrition est accompli, la NGK suit les préceptes de Calvin pour qui la confession à Dieu se doit d'être suivie d'une confession aux victimes¹². En Afrique du Sud, la confession était donc la condition *sine qua non* pour obtenir la réconciliation, et toutes les analyses qui portent sur les résultats de la Commission Vérité et Réconciliation cherchent à savoir si cela a bien été le cas.

⁹ Document publié sur le site de l'Église : http://www.ricsa.org.za/commiss/trc/drc_sub.htm, consulté en 2006.

¹⁰ Ibid., p.5

¹¹ Ibid.

¹² Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, Livre III, chapitre IV, paragraphe 10.

La justification de l'apartheid au travers de la Bible par les théologiens de la NGK a conduit une Église « sœur », l'Église Réformée Hollandaise des Missions, dont les membres sont principalement des non-Blancs, à exprimer son plus profond regret de devoir accuser la NGK d'hérésie et d'idolâtrie. À la suite de cette déclaration, le Synode national de l'Église Réformée Hollandaise des Missions a affirmé un *status confessionis*, c'est-à-dire un témoignage contre une situation qui selon eux mettait en danger les fondements de leur confession de foi¹³. La rédaction d'un *status confessionis* n'impliquait pas nécessairement l'adjonction d'un nouvel article de foi, mais dans le contexte de l'apartheid, cela a conduit à la rédaction d'une nouvelle confession de foi : la Confession de foi de Belhar adoptée en 1986¹⁴. Cette dernière stipule en particulier que ceux qui adhèrent à ce texte rejettent « toute idéologie qui légitimerait toute forme d'injustice et toute doctrine qui ne souhaiterait pas s'opposer à une telle idéologie au nom des Évangiles ». La NGK avait été exclue de l'Alliance Réformée Mondiale parce qu'elle faisait un mauvais usage des Évangiles et de la confession de foi réformée¹⁵. Comme nous le constatons, la confession de foi a constitué un champ de bataille important pour inciter la NGK à changer d'attitude envers l'apartheid. Sa confession des péchés était la dernière étape vers sa rédemption.

Étapes préalables avant le passage devant la Commission

Alors que l'idée suscitée par la Commission Vérité et Réconciliation selon laquelle la confession pouvait conduire au pardon faisait son chemin, la NGK a décidé de mettre en place sa propre commission. La Commission du Synode National avait décidé de ne pas se présenter devant la Commission Vérité et Réconciliation. Mais elle a tout de même admis qu'elle devait présenter quelque chose d'équivalent. C'est ainsi qu'elle a produit le document « Voyage avec l'apar-

¹³ Ibid. paragraphe 4.10.1.

¹⁴ NDLR : la traduction anglaise du texte de la Confession de foi de Belhar est accessible sur le site de la Reformed Church of America aux adresses suivantes : <https://www.rca.org/SSLPage.aspx?&pid=304&srcid=2552> ou <http://images.rca.org/docs/aboutus/belharconfession.pdf>

¹⁵ Document publié sur le site de l'Église : http://www.ricsa.org.za/commiss/trc/drc_sub.htm, paragraphe 4.13.1.

theid » – déjà mentionné – dans lequel sont abordées les principales questions concernant l'attitude de la NGK face au système d'apartheid. On y trouve par exemple les questions suivantes : « Quand est-ce que la NGK a justifié l'apartheid par les Écritures ? » (paragraphe 2.4), « Est-ce que la NGK a poussé le gouvernement à adopter ou amender les lois de l'apartheid ? » (2.5), « Est-ce que la NGK a reçu de l'argent du gouvernement pour promouvoir la politique nationale ? » (4.6), « Comment est-ce que la NGK a exprimé ses réserves au gouvernement concernant l'application de la politique nationale dans les années, 1960, 70 et 80 ? » (4.21) etc. Ce document a apporté des réponses à la plupart des accusations formulées à l'encontre de la NGK et de ses membres. L'acte de contrition se voulait sincère. Il y était répété inlassablement : « L'Église n'a pas toujours entendu la parole de Dieu correctement. Cela doit être confessé » (9.13).

Dans ce document, l'Église soulignait aussi qu'elle souhaitait éviter d'être isolée et pouvait montrer une attitude commune avec les autres Églises ; elle rejetait certaines idées la concernant, affirmant par exemple qu'elle condamnait toute forme de discrimination. Mais l'un des points les plus importants du document « Voyage avec l'apartheid » était peut-être le rappel que la NGK avait participé à la Conférence sur la Confession de Rustenburg¹⁶. Initiée par le président de l'Afrique du Sud de l'époque, F. W. De Klerk, cette conférence avait comme objectif de demander à toutes les Églises de se rassembler et de dire au gouvernement ce qu'elles souhaitaient à propos de la situation en Afrique du Sud. La conférence avait eu lieu en novembre 1990. Elle avait été l'occasion pour la NGK de faire une première confession officielle par l'intermédiaire du Professeur Jonker de la Faculté de théologie de Stellenbosch :

« Je confesse devant vous et devant Dieu, non seulement mon propre péché et ma propre culpabilité, ma responsabilité pour les injustices politiques, sociales, économiques et structurelles dont vous, ainsi que tout notre pays, souffrez, mais je parle aussi au nom de la NGK dont je suis membre et pour les Afrikaners. » (5.4.1)

Cette confession était en fait un avant goût de ce que la NGK allait exprimer de vive voix durant les audiences de la Commission Vérité

¹⁶ NDLR : la traduction anglaise du texte de la Confession de foi de Rustenburg est accessible à l'adresse suivante : <http://www.ngkerk.org.za/abid/dokumente/amptelikkestukke/Rustenburg%20Declaration%201990.pdf>

et Réconciliation. Ce que l'on peut remarquer dans ce discours est que ce qui était exprimé était reconnu et accepté. Le Professeur Jonker parlait pour lui-même dans ce discours (dans la tradition des confessions publiques), mais également pour la NGK, et donc, semble-t-il, pour la majorité des Afrikaners. L'auteur de ce discours avait pour objectif de montrer qu'il n'existait pas de dissensions au sein de la communauté afrikaner, mais c'est un point que l'on peut mettre en doute lorsqu'on connaît la réalité du terrain, comme nous le verrons.

La NGK devant la Commission Vérité et Réconciliation

La Commission du Synode National, instance dirigeante de la NGK (General Synod Commission), a, dans un premier temps, refusé de témoigner : à ses yeux, le fonctionnement de la Commission Vérité et Réconciliation ne permettait pas d'éprouver la validité des témoignages exprimés. Elle a toutefois changé par la suite d'avis et a préparé un nouveau document qui donnait le point de vue de l'Église. Ce document a été présenté devant la Commission par le pasteur Freek Swanepoel à East London en novembre 1997. Investi de l'autorité de la Commission du Synode National, le pasteur Swanepoel a dû faire face à plusieurs « confesseurs », qui avaient tous le pouvoir de questionner les personnes qui témoignaient, et dont aucun n'était membre de la NGK, bien entendu. Les interventions ne pouvaient dépasser les vingt minutes ; Swanepoel a donc été contraint de résumer les idées précédemment développées dans le « Voyage avec l'apartheid ». Il a commencé par rappeler à l'assemblée les liens très forts qui unissaient les Afrikaners à leur pays depuis plus de 350 ans¹⁷. Il a ensuite précisé que la NGK reconnaissait ses erreurs comme elle l'avait déjà fait en 1986 et en 1990. À la fin de la présentation, il y a eu un temps dévolu aux questions. Les questions devaient permettre de mesurer le degré de sincérité de la NGK. Le Révérend Mjogo a posé la première. Il voulait savoir si la NGK était prête à confesser et à demander pardon aux soi-disant « Églises sœurs » (c'est-à-dire les Églises réformées ségréguées pour les non blancs) et à lancer un

¹⁷ Site officiel de la Truth & Reconciliation Commission, *Faith Communities Hearings* p. 156. Consulté en 2006. www.doj.gov.za/trc/special/faith/faith.htm : id. pour toutes les références de pages mentionnées entre parenthèses dans la suite du texte.

processus de réconciliation ainsi que de réunification (p.159). Freek Swanepoel a expliqué que l'idée de se confesser pour obtenir une rédemption avait été acceptée. Il a admis que l'Église et ses membres devaient se confesser (p.159). Toutefois la question de la réunification (beaucoup de membres de l'Église étaient contre une telle réunification) était des plus épineuses : de toute évidence il y avait bel et bien des dissensions au sein de la communauté (p.159). Le Révérend Bongani Finca a ensuite expliqué qu'il était de notoriété publique en Afrique du Sud que la « communauté afrikaans [afrikaner] n'était pas entièrement convaincue par le travail de la Commission Vérité et Réconciliation » (p.159). Il a demandé pourquoi il en était ainsi. La réponse donnée indiquait qu'« un groupe de personnes » (p.160) au sein de la communauté afrikaner (non identifiées par Freek Swanepoel) pensait que la NGK était accusée de malveillance et que ce n'était pas juste. Il a admis que ce groupe représentait une majorité des membres de l'Église. La réalité avouée de l'état dans lequel se trouvait l'Église, a amené le rapporteur à contrebalancer l'image négative que la réponse à la question avait produite. Il a ainsi affirmé que ceux qui croyaient aux valeurs curatives de la Commission Vérité et Réconciliation faisaient de leur mieux au sein de la communauté pour changer les mentalités. Il a conclu sur une note d'espoir : « il est certain qu'un nombre important de personnes n'acceptent pas votre travail, toutefois un autre groupe prie pour que votre travail soit béni » (p.160). La seconde question du Révérend Finca est allée également au fond des choses et a fait ressortir cette absence d'unité. Il a fait remarquer que la plupart des postulants pour l'amnistie accusaient leur Église de les avoir égarés (comme le policier cité au début de cet article). Il a posé la question de savoir si la NGK se sentait responsable d'avoir induit ses membres en erreur (p.160). À la satisfaction générale, et à celle de Desmond Tutu en particulier, le pasteur Swanepoel n'a pas éludé la question et a répondu sans détours que les postulants pour l'amnistie pouvaient être pardonnés car l'Église était effectivement responsable d'avoir enseigné de manière erronée que l'apartheid était justifié par la Bible (p.160).

Pour conclure, Desmond Tutu a reconnu les efforts de la NGK : celle-ci s'était exprimée et avait répondu aux questions de la Commission. L'importance de la présence de la NGK aux travaux de la Commission Vérité et Réconciliation a mis en évidence les dissensions existant au sein des membres afrikaners de la NGK. Les

audiences, bien plus encore que le document « Voyage avec l'apartheid », ont contribué à révéler ces conflits. Bien qu'il s'agisse d'un problème interne à l'Église, la NGK a dû fortement s'engager sur la voie de la confession afin d'être crédible. Freek Swanepoel a ainsi réussi à convaincre les auditeurs de la Commission de la sincérité de la NGK ; la Commission du Synode national de la NGK était quant à elle la preuve vivante qu'il y avait des forces positives qui agissaient dans l'Église.

La cicatrisation des blessures de l'Afrique du Sud, que le président Nelson Mandela a appelée de ses vœux dès son discours inaugural en 1994, est un long processus. Les Églises chrétiennes travaillent à présent de concert pour tourner la page inique de l'apartheid.

Gilles TEULIÉ est professeur en Civilisation britannique et du Commonwealth à l'Université de Provence, Aix-en-Provence, France.

Bibliographie

Gilles Teulié et Mélanie Joseph-Vilain (éd.) *Healing South African wounds*, Montpellier, Presses Universitaires de La Méditerranée, 2009, (Les Carnets du Cerpac ; n° 7).

Gilles Teulié et Sylvie Mathé (éd.), *Cultures de la confession. Les formes de l'aveu dans le monde anglophone*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, 2006, (Mondes anglophones).

Sites internet :

Rapport de la Commission Vérité et Réconciliation :
<http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>

Minutes des audiences de la Commission Vérité et Réconciliation :
<http://www.justice.gov.za/trc/special/index.htm>

De l'africanisation des Églises Dix thèses sur le christianisme africain

Tinyiko Sam MALULEKE



Le problème de l'africanisation

Les Abeilles échappées

Pour de multiples raisons dont certaines ne sont pas évidentes, l'« africanisation » est une entreprise dangereuse. En 1957, l'un des employés dans les ruches du biologiste et éleveur d'abeilles brésilien, Warwick E. Kerr, relâcha par mégarde 21 reines tanzaniennes qui avaient été croisées avec des abeilles d'origine européenne¹. Kerr essayait d'obtenir un type d'abeille produisant davantage de miel et ceci sous des conditions tropicales. Alors que l'hybridation avait eu lieu dans un environnement contrôlé, ce n'était plus le cas après la fuite accidentelle des abeilles reines tanzaniennes. Les reines africaines s'accouplèrent avec 'n'importe quel' mâle. Le résultat fut l'émergence d'une nouvelle race d'abeilles à une échelle que Kerr n'avait jamais imaginée. Parties d'Amérique du Sud, ces 'abeilles africanisées' se sont répandues dans tout le sud et l'ouest des États-Unis et ont continué à essaimer. Depuis leur arrivée, les abeilles européennes et nord-américaines 'pacifiques' n'ont plus de paix. On dit que la nouvelle souche d'abeilles à miel est l'une des plus agressives jamais connues. La menace qu'elles représentent est telle qu'on les appelle les 'abeilles tueuses'. La plupart des États et municipalités du sud des États-Unis ont lancé des alertes, proposent des feuilles d'information et des sites internet sur les dangers des 'abeilles africanisées' et la façon de s'en protéger. Le mot d'ordre aujourd'hui est que les 'abeilles africanisées' représentent une menace non seulement pour leurs 'pacifiques' cousines européennes – qu'elles

¹ Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Africanized_bee.

ont entrepris d'éliminer par l'agression et l'accouplement –, mais aussi apparemment une menace pour les forêts primitives tropicales. Une petite expérience qui a mal tourné est en train de menacer tout l'édifice environnemental.

La morale de cette histoire vraie est que 'l'africanisation' n'est pas forcément propre et douce. Une fois les abeilles européennes 'africanisées', elles se sont changées en abeilles tueuses, également redoutées des humains et de leurs congénères. Bien sûr, ce n'est qu'une définition de l'africanisation. C'est une définition négative selon laquelle 'l'africanisation' est définie dans une perspective extérieure. Elle dit aussi que les abeilles prises en Tanzanie sont devenues définitivement les représentantes du deuxième continent du monde tout entier.

Si l'on doit traiter avec mille précautions les 'abeilles africanisées', qu'en est-il du 'christianisme africanisé' ? À peu près au moment où Warwick Kerr récoltait ses abeilles tanzaniennes, naissait un nouveau paradigme théologique, plus tard appelé théologie africaine. Autour de cette période, a émergé une conscience croissante que la réalité 'christianisme africain' ou 'christianisme en Afrique' était sur le point de voir le jour si elle n'était déjà là. L'évaluation initiale de cette entité émergente – qu'elle vienne de l'intérieur ou de l'extérieur – était rarement positive. La notion même de 'christianisme africain' tendait à décrire quelque chose qu'il fallait manier avec précaution et soupçon, sinon même rejeter en bloc. Les arguments contre étaient variés. Ils allaient de l'absence d'histoire, de culture et de traditions théologiques nécessaires pour que le christianisme prenne une identité africaine repérable à la suggestion que le christianisme était universel et donc n'avait pas besoin de la qualification 'africaine'. Et pourtant se posait une question lancinante quoique largement non exprimée. Le christianisme africain (ou le christianisme en Afrique) n'était-il pas une expérience qui avait mal tourné – très semblable à l'histoire des abeilles africanisées ? Ce qui avait commencé comme une expérience dans l'environnement contrôlé des postes de mission avait éclaté en un mouvement croissant de façon incontrôlée. Le christianisme africain avait échappé au contrôle de l'enseignement et des expériences des missions. Ce qui avait commencé comme une simple opération d'échange de terre contre la Bible – si l'on en croit les théologiens sud-africains – avait fini par inspirer une explosion massive d'Églises et de mouvements chrétiens aujourd'hui pleins de vigueur dans la

plupart des pays d'Afrique tropicale. Des recherches scientifiques récentes ont montré que le christianisme africain n'existe plus seulement sur le continent africain. Sa présence commence à se faire sentir sur d'autres continents comme l'Europe. La question lancinante et souvent non exprimée est de savoir si le christianisme africain est potentiellement 'dangereux' et doit donc être contrôlé par les autorités académiques et ecclésiastiques et 'théologiquement surveillé' par les chercheurs. Ma thèse est qu'une partie de la recherche scientifique sur le christianisme africain semble bien avoir un rôle de critique et de contrôle. Il semble que le christianisme africain, tout en étant attirant pour les chercheurs en raison de son exotisme, est considéré comme dangereux en raison de son indépendance. Pire encore, il se pourrait qu'on le juge dangereux en raison de son association avec le côté 'sombre' et 'arriéré' de l'Afrique et des 'traditions africaines'.

Dans plusieurs de mes travaux, j'ai soutenu qu'il y a une façon plus positive et plus constructive de comprendre le christianisme africain et la question de l'africanisation. Mais nous ne devons pas nous leurrer en pensant que l'interprétation positive de l'africanisation n'est pas suspectée ou contrecarrée, aujourd'hui encore. Nous avons donc toujours trois choses à faire en même temps : soutenir et défendre l'africanisation, soutenir et défendre le christianisme africain, soutenir et défendre le christianisme en Afrique.

L'afrophobie interne et externe et ses racines profondes

En raison de siècles de discours négatif sur l'Afrique, le discours actuel sur l'africanisation navigue sur un terrain historique, idéologique et théologique miné. Historiquement et idéologiquement, on a représenté l'Afrique comme 'le continent noir', représenté avec le plus de force dans le roman de Conrad *Au cœur des ténèbres*. D'un point de vue philosophique, Valentin Mudimbe offre l'une des discussions les plus profondes sur la représentation de l'Afrique dans l'art, la littérature, la métaphore et l'histoire – ce qu'il appelle 'les inventions' de l'Afrique². Encore plus récemment, l'Afrique n'a pas été présentée sous son jour le plus positif. On a employé l'expression *afrophobie* pour décrire des attitudes sceptiques ou même négatives envers l'Afrique. À la différence des grossières notions précédentes concer-

² Mudimbe, V. Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. London : James Currey, 1988.

nant le continent noir, l'afro phobie tend à employer un langage plus diplomatique qui est souvent camouflé en termes d'aide à l'Afrique – le continent perdu ou moribond. Ses formes les plus explicites se manifestent dans la méfiance générale, venant à la fois des Africains et des non Africains, envers les Africains et tout ce qui est africain.

Un exemple d'afrophobie externe a été la manière dont a été mise en doute la capacité de l'Afrique du Sud à accueillir la Coupe du monde de football. C'est ainsi qu'on a ressorti tous les incidents négatifs dans le domaine du football sur le sol africain depuis six ans, et qu'on les a avancés comme preuve que l'Afrique du Sud n'était pas capable d'accueillir cette coupe. D'autre part, alors que les cartes de crédit africaines peuvent librement traverser les frontières et être utilisées par internet, dans la plupart des pays, on tend à considérer les Africains comme des voyageurs suspects – spécialement en Europe et en Amérique – et les visas sont plutôt difficiles à obtenir. En Afrique même, on a assisté à des démonstrations très brutales d'afrophobie, par exemple lors des attaques dites xénophobes contre les Africains étrangers de la part des Sud-Africains en mai 2008³. La peur croissante du terrorisme international ainsi que le choc de la récession ont, pour leur part, intensifié l'afrophobie interne aussi bien qu'externe. Tandis que la peur du terrorisme international semble avoir entraîné des efforts plus importants de la part de certains pays européens et américains – en tous cas l'administration d'Obama – pour trouver une base de relations plus constructive, cet effort ne semble pas s'être étendu nécessairement aux Africains et aux pays africains. Il suffit d'examiner le ton et le contenu des deux discours d'Obama – l'un prononcé à l'université du Caire, en Égypte, et l'autre à Accra, au Ghana. Les deux discours sont sincères. Mais, dans le premier, Obama essaie de s'adresser au 'monde islamique' les yeux dans les yeux, tandis que dans de nombreuses sections de son discours d'Accra, il tend à regarder de haut l'Afrique et les Africains. Beaucoup de ses critiques sont fondées, mais ce qui manque est le même sens de considération respectueuse qu'il a manifestée en s'adressant au 'monde islamique' et en parlant de lui.

³ Hassim, Shireen ; Kupe, Tawana & Worby, Eric (Eds), *Go Home or Die Here, Violence, Xenophobia and the Reinvention of Difference in South Africa*, Johannesburg : Wits University, 2008.

Dans les études scientifiques, l'Afrique continue à être objet de travaux à sens unique sous forme de monologues par certains Européens et Américains. La conférence à laquelle j'ai participé à Stavanger, en Norvège, en avril 2010, rencontre de chercheurs en études africaines des pays nordiques, n'a pas fait exception. Au cours d'un atelier de deux jours, les intervenants ont l'un après l'autre traité d'un aspect de l'Afrique sans faire référence, ou très peu, à ce qui se passait dans leurs pays. Au cours de ces deux jours, les chercheurs n'ont pratiquement rien révélé de leurs propres contextes, se concentrant uniquement sur 'l'autre' dans un style détaché établi de longue date. Bien que non exprimé, le sentiment que l'Afrique était 'différente', si 'différente' qu'il fallait y porter un œil scientifique spécial et à part, traversait toutes les interventions. En tant qu'Africain, beaucoup de ce que j'ai entendu m'a semblé un ressassement des études anciennes que missionnaires et anthropologues avaient produites sur l'Afrique. Pourtant, les chercheurs ont persévéré dans leur non traitement – ou si peu – de leurs propres contextes européens, même à titre purement comparatif. C'est ainsi que j'ai passé deux jours avec un groupe de chercheurs nordiques, dans un pays nordique, sans rien entendre sur eux et leurs contextes.

Le christianisme africain : problématique

Le discours sur l'africanisation du christianisme est tenu dans le contexte plus large du discours sur la place et le statut de l'Afrique dans le monde. Nous ne devons donc pas supposer que l'africanisation du christianisme pourra n'être perçue que de façon positive – ce n'est certainement pas la seule perception du phénomène. Nous nous trouverons devant des perceptions négatives de l'idée d'africanisation. Plus que les connotations éventuellement négatives de cette notion, nous devons étudier sa complexité même.

Comme nous l'avons noté plus haut, l'idée même que le christianisme pourrait être africanisé a été considérée comme suspecte – soit parce qu'il est évident que le christianisme est universel ou que l'africanisation signifie un rabaissement des normes chrétiennes universelles pour les faire entrer dans quelque norme locale africaine. Ces conceptions sont souvent exprimées en langage plus sophistiqué.

L'autre problème est que la notion de christianisme africain est trop vaste pour être traitée de façon pertinente. L'Afrique est une entité géographique trop vaste et trop diverse pour que l'on puisse lui

appliquer des critères homogènes. C'est le deuxième continent par la taille et le nombre d'habitants – après l'Asie. Avec bientôt un milliard d'habitants, l'Afrique couvre 20 % de la surface de la terre et abrite près de 15 % de la population mondiale. On y trouve des milliers de langues, des centaines de cultures et des dizaines de religions. L'idée que l'Afrique constitue un pays et les Africains un seul et même peuple hier, aujourd'hui et demain, refuse de mourir et continue à refaire surface dans et hors de l'Afrique. Cela vient largement de la marginalisation et de la simplification historique de l'Afrique en vue de la soumettre – au sens propre et figuré. On peut aussi y voir une tentative malheureuse d'annuler les années de marginalisation par la construction d'une unité et d'une histoire artificielles.

La notion même de 'christianisme africain' est autant une tentative de forger un modèle d'uniformité entre les chrétiens africains que de décrire un phénomène existant. Parler de 'christianisme africain', c'est théoriser sur la possibilité qu'ont les chrétiens africains d'imprimer leur marque unique sur le phénomène chrétien dans le monde. Deux expressions ont émergé comme étant les plus populaires pour désigner le phénomène, à savoir 'christianisme en Afrique' et 'christianisme africain'. Bien que souvent utilisées de façon interchangeable, elles mériteraient peut-être être distinguées. La première semble faire référence à l'impact du christianisme sur l'Afrique et peut-être aussi de l'Afrique sur le christianisme. La seconde semble aller plus loin et suggérer qu'une forme africaine particulière de christianisme a vu le jour et est observable et descriptible en tant que telle. Il est important que les discussions sur le christianisme africain gardent à tout moment les deux sens en vue.

PM **Le christianisme africain dans le christianisme mondial**

52 Les notions de christianisme africain et/ou de christianisme en Afrique sont devenues des éléments d'un nouveau discours sur la notion également problématique de 'christianisme mondial'. Récemment, des chaires d'études missionnaires ou de missiologie ont été rebaptisées chaires de 'christianisme mondial', particulièrement en Amérique du Nord. Cela fait partie du même phénomène qui a vu l'éloignement de la notion connotée de 'mission' au point qu'en différents lieux, la mission et/ou la missiologie tend à être classée dans le département dialogue interreligieux ou interculturel ou l'équivalent. C'est ainsi que, dans une certaine mesure, et la notion plus large de

christianisme mondial et celle, plus restreinte, de 'christianisme africain' font partie d'une tendance à éviter la notion connotée de mission. Il n'y a pas si longtemps, on aurait considéré le christianisme africain comme faisant partie des études missionnaires, de l'histoire missionnaire ou de la missiologie. Mais le poids colonial du terme mission est devenu trop lourd. Si nous avons raison de suggérer que la notion de christianisme africain est un aspect de la notion de christianisme mondial, alors, il vaut la peine d'étudier quelques problèmes associés à la notion de christianisme mondial. Dans les programmes de théologie en tout cas, le christianisme mondial tend à être assimilé au christianisme hors des États-Unis et de l'Europe. Le christianisme mondial est aux principaux courants du christianisme ce que la 'musique du monde'⁴ est aux principaux courants de la musique commerciale. Il y a la musique classique, le jazz, la musique pop, le rock, la country, la soul music, le rhythm and blues et la musique ethnique, faite sur des instruments étranges et dans des langues bizarres – ce que nous appelons musiques du monde.

De la même façon, le christianisme mondial tend à désigner toutes ces formes de christianisme hors des catégories normales de catholique, protestant et orthodoxe – formes de christianisme qui ne peuvent être facilement classées dans ce qui est considéré comme le courant principal du christianisme. Dans les deux cas, on utilise les notions de 'monde' et 'd'Afrique' pour désigner ce qui n'entre pas dans le courant principal ou n'est pas conventionnel. Le problème avec cette définition c'est que 'christianisme mondial' et christianisme africain' sont définis par rapport à une norme principale non dite. Tandis que cette norme est identifiable en termes de théologie, il n'est pas aussi facile de l'identifier en termes de 'christianismes'. Quel est le christianisme qui est la norme aujourd'hui ? L'autre problème – qui a été relevé par plusieurs chercheurs en christianisme du Sud globalisé – est que ce 'christianisme mondial' est en train de rapidement devenir le christianisme de la majorité. On a donc l'impression que cette habitude de définir le 'christianisme mondial' à partir des catégories nord-américaines et européennes, c'est un peu le monde à l'envers !

À ce stade de notre réflexion, nous voyons donc émerger une évaluation plus positive des notions de christianisme mondial et

⁴ La paternité de l'expression 'World Music' a été attribuée à l'ethnomusicologue E. Brown, de la Wesleyan University dans le Connecticut (décédé en 2005).

christianisme africain. Cette position prend en compte non pas un seul christianisme normatif, mais un faisceau de christianismes différents. Dans cette perspective, alors que les chrétiens adhèrent à certains articles de foi fondamentaux, tels qu'ils sont exprimés dans les crédos et certains rituels et pratiques établis, le christianisme devrait toujours être pris au pluriel. Il y a des christianismes et non pas une seule forme normative de christianisme. Si nous acceptons cette logique, alors le christianisme africain devient l'une des nombreuses autres formes de christianisme. Certes, comme nous l'avons dit plus haut, le christianisme africain lui-même est une macro notion plutôt qu'une micro-réalité. Dans la mesure où il est conçu comme une macro notion homogénéisante, il n'est d'aucune aide. En réalité, il existe de nombreux christianismes africains concurrents, de même qu'il existe de nombreux christianismes européens et nord-américains.

Dix thèses sur le christianisme africain

1. Le christianisme est devenu une religion mondiale

Jusqu'ici, nous avons évoqué quelques-uns des usages peu utiles de la notion de christianisme mondial. Il est temps de nous tourner vers des aspects plus positifs. S'il fut un temps où le christianisme avait un centre repérable, nous sommes maintenant à une époque où il est vraiment devenu une religion mondiale : a) il est présent dans tous les continents ; b) il peut se propager à partir de tous les continents et dans toutes les parties du monde ; c) la distinction entre sujets et objets, entre agents et récepteurs de la mission chrétienne n'est plus tenable. C'est dans ce contexte qu'a émergé le christianisme africain. Ce n'est qu'une dimension de la réalité de notre temps, à savoir l'émergence d'un christianisme vraiment global. Si nous comprenons le christianisme africain comme faisant partie de ce phénomène, nous le verrons alors dans son contexte, non comme une forme de déviation de la norme, mais comme une expression de celle-ci. Néanmoins, ce qui le rend africain c'est qu'il est capable d'exister et existe vraiment sans le patronage ou l'accord de l'Europe et de l'Amérique. Il est africain dans la mesure où il peut faire ce qu'il veut des traditions et de l'héritage euro-américains. Il est africain dans la mesure où il tente d'utiliser en son nom propre ses langages et modes d'expression.

2. Le monde est plein de christianismes

Le christianisme africain n'est ni une aberration, ni une nouvelle religion exotique. C'est l'un des christianismes qui enrichissent le monde chrétien aujourd'hui. Il fait partie d'un ensemble de christianismes jaillissant dans le Sud et est un élément de ce qu'on appelle le déplacement du centre de gravité du christianisme. Certains de ces christianismes n'ont même pas besoin de définition ou de publicité : ils se contentent d'exister tant est forte leur présence. Comme le riche de la parabole de 'Lazare et l'homme riche' (Luc 16, 19-31), certains christianismes n'ont pas besoin de nom : leurs vêtements parlent d'eux-mêmes. D'autres se battent pour faire entendre leur voix – parfois de façon très spectaculaire et choquante. Le fait est qu'on trouve là un festival de christianismes ! Il y a cent écoles de pensée et de pratique chrétienne qui y fleurissent. Mais tout n'y est pas rose et beau. La diversité n'est pas toujours belle. Il y a de la contestation dans l'air. Il y a de la contradiction. Il y a de l'injustice et des relations de pouvoir inégalitaires. La globalisation du christianisme n'est pas une chose facile. Tous les christianismes sont égaux – mais certains sont plus égaux que d'autres ! Et pourtant, l'inégalité et les querelles entre les différents christianismes ne doivent pas nous induire à penser qu'il n'y a qu'un christianisme normatif.

3. Le christianisme africain est pluriel et non singulier

Le christianisme africain n'est ni parfait ni meilleur que les autres. Ce n'est qu'un christianisme dans un monde (chrétien) plein de christianismes. Ce n'est pas le plus puissant des christianismes. C'est l'un des plus jeunes. La majorité de ses adeptes sont des femmes et des pauvres. Mais c'est l'une des armes les plus puissantes dans les mains de ces adeptes. En tout état de cause, c'est un bouquet coloré et cacophonique de christianismes en compétition – s'abritant tous derrière le vocable singulier 'christianisme africain'. Nous devons nous détromper quant à l'idée d'une Afrique homogène et d'un christianisme africain homogène. Les observations actuelles révèlent une riche et croissante diversité de christianismes en Afrique. Les tentatives des chercheurs pour analyser et systématiser le phénomène ne doivent pas être prises trop à la lettre. Et les chercheurs ne devraient pas prendre trop à la lettre leurs découvertes préliminaires. Il reste beaucoup de recherches à faire. Les experts devront aussi se

démarrer des anciens programmes de recherche sur l'Afrique – ces programmes de contrôle et d'exploitation.

4. Le christianisme africain existe et a toujours existé en dialogue

Comme il en était dans le monde gréco-romain et le monde médiéval, le christianisme africain existe en dialogue, dans la comparaison et l'échange. Les christianismes africains croissent sur le terrain de la religion africaine et en dialogue avec elle. Ils jaillissent en dialogue avec l'islam, le catholicisme, le protestantisme et les mouvements charismatiques plus récents.⁵ Il n'y a pas de christianisme africain pur. Y-a-t-il un 'christianisme pur' ? Le christianisme africain n'existe donc qu'au confluent de courants venus de la religion africaine, de l'islam, du catholicisme et de diverses branches du protestantisme. En ce sens, le christianisme africain est mobile, dynamique et prend de multiples visages. Il emprunte des expressions et métaphores à son environnement. Il contextualise dans le moment même où il est contextualisé. Il combat tout en étant combattu. Il prend tout comme on lui prend. Le christianisme africain existe au milieu de contestations culturelles, politiques et économiques – sans cesse les modelant et modelé par elles. La quête d'un christianisme africain pur et non altéré par l'environnement est condamnée d'avance. Mais chercher à comprendre les mouvements dynamiques du christianisme africain est légitime.

5. Les pauvres et les marginalisés constituent une majorité écrasante du christianisme africain

Tandis que la voix des pauvres ne fait sans doute pas autorité dans le christianisme africain, leur nombre même en fait la face vivante de ce christianisme. S'ils sont très silencieux dans les théologies du christianisme africain, ils sont d'autant plus présents dans le culte et les assemblées de prière. Ce sont leurs chants et leurs prières qui résonnent. Ils *sont* le christianisme africain ! Cela signifie que le christianisme africain est un christianisme des pauvres, des femmes, des Noirs et des classes les plus basses de la société. C'est un christianisme de l'ironie au sens où son nombre fait son orgueil, mais

⁵ Mika Vähäkangas and Andrew A. Kyomo (eds), *Charismatic Renewal in Africa. A Challenge for African Christianity*, Nairobi : Acton.

ce sont les moins puissants qui gonflent ses rangs. Il est important d'utiliser les travaux des intellectuels et théologiens africains pour comprendre les christianismes africains. Beaucoup de ces théologiens sont proches du front de taille de ces christianismes. La biographie de nombre d'entre eux en traverse les frontières internes. Il est cependant important de garder en mémoire qu'en dernier ressort, le christianisme africain est le christianisme des pauvres et des marginalisés.

6. La Bible, l'Esprit Saint et Jésus sont des réalités clefs pour comprendre le christianisme africain

Comment comprendre ce qu'il en est du christianisme africain ? Nous avons deux ou trois siècles d'histoire – principalement une histoire difficile. Nous avons aussi l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord. Nous avons soixante ans de théologie africaine écrite. Mais ce que nous avons surtout, ce sont des groupes de chrétiens revendiquant un accès direct à la Bible elle-même, accès autorisé, inspiré et validé principalement par l'Esprit Saint. Certes, cette caractéristique n'est pas réservée aux christianismes africains. Elle appartient aux christianismes du Sud globalisé. Ces christianismes sont jeunes. Ils sont pratiques et subversifs. Si nous voulons commencer à les comprendre, nous devons goûter leurs conceptions et usages de la Bible et de l'Esprit Saint – car ce sont les textes de légitimité les plus importants pour ces christianismes. Pour comprendre ces christianismes, nous devons comprendre leurs christologies vécues. Cela signifie faire un peu plus que des études bibliques, de la théologie systématique et des études missionnaires traditionnelles telles que nous en avons généralement fait. En effet la seule théologie s'est déjà révélée inadéquate pour nous aider à comprendre le phénomène du christianisme africain.

7. Le christianisme africain n'est pas confiné à l'Afrique ni aux Africains

Bien que l'on ne puisse ignorer la géographie, le christianisme africain ne concerne pas seulement les christianismes dans les limites du continent africain. On trouve le christianisme africain partout où sont présents des Africains et où se fait sentir l'influence africaine. Cela inclut le Sud globalisé aussi bien que l'Europe et l'Amérique du Nord. Il ne concerne pas non plus seulement les personnes d'origine africaine. Le christianisme africain est une manière d'être chrétien qui

prend au sérieux le dialogue et le contexte. C'est une façon de concevoir la Bible, l'Esprit Saint et Jésus. Cela se passe à Johannesburg, Cela peut se passer à Sao Paulo. Cela se passe à Paris. Le christianisme africain ne concerne plus la couleur de peau, l'origine ou la situation géographique de ses pratiquants. C'est une façon d'être chrétien dans le monde aujourd'hui.

8. Bien que les christianismes africains ne doivent pas être confondus avec les théologies africaines, ces dernières sont une fenêtre importante sur les premiers.

Les théologies chrétiennes africaines constituent l'une des rares réflexions intellectuelles sur le christianisme africain. Mais d'autres champs, en particulier l'anthropologie, l'histoire et la sociologie ont aussi apporté leur voix. Ce n'est pourtant en aucune façon une réflexion d'ensemble. Le christianisme africain, comme une bonne partie du christianisme du Sud, reste une des formes de christianisme les moins étudiées au monde. Une partie du problème réside dans le fait que la théologie traditionnelle n'a peut-être pas les outils nécessaires à cette analyse. Cependant, pour l'instant, les théologies africaines – du Sud, orientales, occidentales, et concernant les femmes – sont encore le meilleur point de départ. Cela signifie que la théologie africaine retrouve son importance, à la foi pour ses pratiquants et pour ceux qui l'étudient. Je soutiens que les théologies africaines, noires, féministes, de la libération, loin d'avoir perdu leur pertinence, sont devenues des points de vue importants pour comprendre les théologies africaines ou autres.

PM
58

9. Le christianisme africain, comme les autres christianismes du Sud, est à la fois un allié potentiel et une entrave possible face aux défis les plus importants que le monde affronte aujourd'hui.

On ne peut attaquer en profondeur la plupart des problèmes les plus cruciaux qu'affronte le monde d'aujourd'hui sans que soient impliqués les peuples et tous les moyens des christianismes du Sud, africain et autres. Cela va des changements climatiques aux problèmes de dégradation environnementale, en passant par le virus du Sida, la pauvreté, la violence et les autres problèmes sociaux. Cette affirmation, je la fais non seulement en raison du nombre très important de

membres des mouvements chrétiens africains, mais parce que leur influence s'étend bien au-delà de leurs affiliés proprement dits. C'est moins l'aspect quantitatif que l'impact qualitatif sur la manière dont les peuples se voient eux-mêmes et imaginent le monde dans lequel ils vivent qui rend ces mouvements importants. C'est à notre propre péril que nous ignorons les ressources de ces mouvements quand nous nous trouvons devant quelques uns des défis les plus pressants de notre monde.

10. L'humain est l'africain dans le christianisme africain

Cela peut paraître banal à dire, mais les Africains sont des humains avant d'être des Africains, tout comme les hommes sont des humains avant d'être des hommes. Donc ce qui est le plus unique concernant le christianisme africain est que ce soit un christianisme humain. Ce qui est africain dans le christianisme africain, c'est l'humain. La quête *pour* et la quête *d'*un christianisme africain est la quête d'un christianisme plus humain et empreint de plus d'humanité. Le combat du christianisme africain est le combat pour un monde plus humain et meilleur. Il n'est donc d'aucune aide d'étudier le christianisme africain en dehors de cette quête d'une humanité meilleure au service de Dieu.

En conclusion

Les implications des questions soulevées dans cette réflexion sur la mission sont nombreuses. On ne peut contredire l'adage que le christianisme est missionnaire dans sa nature même. Mais dire cela n'est pas fermer les yeux sur les abus coûteux qui ont été commis au nom de la mission chrétienne. Ce n'est pas non plus nier la complicité des missionnaires dans de nombreux cas d'expropriation. Et pourtant le travail d'universitaires tels qu'Andrew Walls⁶, Kwame Bediako⁷ et Lamin Sanneh⁸ nous ont aidés à comprendre la dynamique du christianisme et de la mission chrétienne au-delà des clichés histori-

PM
59

⁶ Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll: Orbis, 1996.

⁷ Kwame Bediako, *Jesus and the Gospel in Africa*, Maryknoll: Orbis, 2004.

⁸ Lamin Sanneh and Joel Carpenter, *The Changing Face of Christianity. Africa, the West and the World*, Oxford: University Press, 2005.

ques. Leur travail nous a aidés à mieux comprendre le phénomène du christianisme africain. Le christianisme est non seulement une religion missionnaire, mais elle est engagée dans la mission de façon diverse, à partir de différents lieux et par l'intermédiaire d'une bande improbable de nouveaux 'joueurs' du Sud. Cela n'a évidemment rien à voir avec le travail habituel en ce qui concerne la mission. Ce n'est pas l'activité missionnaire d'un poste de mission. Et cette mission n'est pas forcément sous le manteau et la protection de l'empire. C'est la mission comme dialogue, émancipation et survie. Pour reprendre la métaphore avec laquelle nous avons ouvert cette réflexion, les 'abeilles africanisées' du christianisme africain ont échappé à l'environnement contrôlé dans lequel elles étaient enfermées. Elles essaient et se multiplient dans le monde entier. Nous devons étudier et non craindre les christianismes africains. Notre tâche est d'étudier et non de suspecter ou contrôler le christianisme africain.

Traduit de l'anglais (Afrique du Sud) par Edith BERNARD

Tinyiko Sam MALULEKE est professeur de théologie africaine et directeur de recherche à l'Université d'Afrique du Sud (UNISA), à Pretoria. Il est également l'actuel président du Conseil des Églises d'Afrique du Sud (SACC).

Bibliographie par T. S. Maluleke

- The Bible among African Christians : A Missiological Perspective, in : Teresa Okure (ed.), *To Cast Fire upon the Earth. Bible and Mission collaborating in today's Multicultural Context*, Pietermaritzburg : Cluster, 2000, p. 87-111.
- A Historical Quest for a Black Presence that Walks, in : Philippe Denis (ed.), *Orality, Memory & the Past. Listening to the Voices of Black Clergy under Colonialism and Apartheid*, Pietermaritzburg : Cluster, 2000, p. 229-250.
- Theology in (South) Africa : How the Future has Changed, in : Macglory Speckman and Larry Kaufman (eds), *Towards and Agenda for Contextual Theology. Essays in Honour of Albert Nolan*, Pietermaritzburg : Cluster, 2001, p. 364-389.

- African Ruths, Ruthless Africas : the Reflections of an African Mordecai, in : Musa Dube (ed.), *Other Ways of Reading : African women and the Bible*, Atlanta : Society of Biblical Literature, Geneva : WCC, 2001, p. 237-251.
- What If We Are Mistaken About Bible and Christianity in Africa, in : Justin S. Ukpong et al. (eds), *Reading the Bible in the Global Village*. Cape Town & Leiden : Society of Biblical Literature & Brill, 2002, p. 151-172.
- A Rediscovery of the Agency of African, in : P. Kanyandago (ed.), *Marginalized Africa. An International Perspective*, Nairobi : Pauline press, 2002, 165-190.
- Fifty Years of African Christian Theologies : Reaching Back, Looking Forward, in : Ford, David & Muers, Rachel (eds), *The Modern Theologians and introduction to Christian Theology since 1918*, Cambridge : University Press, 2005, p. 485-501.
- African Christianity as African Religion : Beyond the Contextualization Paradigm, in : Michael Battle (ed.), *The Quest for Liberation and reconciliation*. Essays in Honor of Deotis Roberts, Westminster : John Knox, 2005, p. 116 -126.

Église et sida en Afrique du Sud ¹

Évolution de l'implication des milieux chrétiens dans la lutte contre le sida

Philippe DENIS



Près de 80 % des Sud-Africains se reconnaissent chrétiens. Avec hésitation dans les premières années de l'épidémie, puis résolument durant la dernière décennie, les Églises chrétiennes ont multiplié les initiatives dans l'aide aux victimes du sida et à leurs familles. Elles ont cependant échoué dans le domaine de la prévention. La principale cause de transmission en Afrique subsaharienne est le multi-partenariat sexuel. Si les croyants suivaient les normes de comportement sexuel prescrites par leurs Églises, l'épidémie n'aurait pas atteint les mêmes proportions. Il est vrai que les communautés de foi ne peuvent contrôler la progression de l'épidémie qu'en étroite coopération avec les organes de l'État et la société civile. Contrairement à l'Ouganda par exemple², cette synergie a mis près de deux décennies à se mettre en place, en raison notamment des positions négationnistes du président sud-africain Thabo Mbeki. Mais, même ainsi, pourquoi le taux de séroprévalence est-il si élevé en Afrique du Sud ?

Les premiers cas avérés de sida en Afrique du Sud remontent à 1982. Deux agents de bord de la South African Airways ont presque

¹ Version revue d'un article publié sous le titre « The church's impact on HIV/AIDS prevention and mitigation in South Africa », in : *Journal of Theology for Southern Africa*, n° 134, juillet 2009, p. 66-81.

² Voir James Putzel, « Histoire d'une action d'État : la lutte contre le sida en Ouganda et au Sénégal », dans : *L'épidémie du sida en Afrique subsaharienne. Regards historiques*, sous la dir. de Philippe Denis et Charles Becker, Paris, Karthala, 2006, p. 245-272.

certainement été contaminés par contacts homosexuels aux États-Unis. En 1987, des analyses sanguines révélèrent que les taux de séroprévalence étaient huit fois plus élevés chez les Noirs, majoritairement hétérosexuels, que chez les Blancs et qu'ils doubleraient tous les six mois. L'épidémie atteignit son plus haut niveau dans la province du KwaZulu-Natal, au sud-est du pays à la fin des années 1990, mais les autres provinces et les pays voisins ont maintenant des niveaux d'infection comparable. On estime à cinq millions et demi le nombre de personnes séropositives en Afrique du Sud et dans les régions les plus touchées la proportion d'adultes sexuellement actifs porteurs du virus est d'un tiers.³

Culpabilité et compassion

Empêcher ou freiner la diffusion d'une maladie et réduire ses effets sont deux choses différentes. Historiquement les Églises sud-africaines ont mieux réussi à apporter assistance aux malades du sida et à leur entourage qu'à faire œuvre de prévention. Leur apport principal, cependant, réside moins dans ce qu'elles ont fait (ou n'ont pas fait) en réponse au sida que dans la manière dont leurs croyances et leurs pratiques ont influencé les représentations de la maladie. Pour reprendre les termes de l'anthropologue français Jean-Pierre Dozon⁴, les institutions religieuses ont fortement contribué aux « réseaux de significations » et à la « mise en sens » de l'épidémie par leur proximité avec la population. Elles modèlent les représentations sociales du sida et filtrent les messages de prévention.

Les institutions religieuses ont influencé le discours sur le sida de deux manières : en l'individualisant et en le moralisant. Elles individualisent le sida dans la mesure où elles renforcent l'idée, commune dans les milieux de la santé publique, que la maladie résulte d'une prise de risque individuelle qu'une meilleure information et un meilleur jugement auraient pu éviter. Cette représentation du sida

³ Pour une histoire du sida en Afrique du Sud, voir : Gerald M. Oppenheimer and Ronald Bayer, *Shattered Dreams ? An Oral History of the South Africa AIDS Epidemic*, New York and Oxford : Oxford University Press, 2007.

⁴ Jean-Pierre Dozon, « Des appropriations sociales et culturelles du sida à sa nécessaire appropriation politique », dans : *Vivre et penser le sida en Afrique – Experiencing and understanding AIDS in Africa*, sous la dir. de Charles Becker, Jean-Pierre Dozon, Christine Obbo et Moriba Touré (Paris : Karthala, 1999), p. 682.

laisse dans l'ombre des phénomènes tels que la violence sexuelle, les guerres, les migrations, les inégalités sociales et la pauvreté qui empêchent les individus d'exercer un contrôle sur leur vie sexuelle. En Afrique du Sud par exemple on sait que les travailleurs migrants ont plus de chances que les non-migrants de contracter des maladies contagieuses et que le système de travail migrant a joué un rôle déterminant dans la diffusion du sida.⁵

Mais les institutions religieuses moralisent aussi le discours sur le sida. Malgré les efforts menés par de nombreux théologiens et militants pour mettre en avant les facteurs socio-économiques et culturels de la transmission du sida et pour repenser la théologie du péché et de la rédemption dans le contexte de l'épidémie⁶, le discours dominant dans les Églises est que le sida est affaire de responsabilité individuelle. Les institutions religieuses ont puissamment contribué à la moralisation du discours sur le sida. Sous sa forme extrême, ce discours affirme que la maladie est une punition divine.⁷ Parce qu'il est la cause première de toute chose, Dieu est supposé être la cause du sida. Seule la repentance des pécheurs peut empêcher la progression de l'épidémie. Mais la moralisation du sida peut prendre des formes plus subtiles. De nombreux prédicateurs et théologiens sont d'accord pour dire que Dieu n'a pas voulu le sida. Mais, ajoutent-ils, c'est la transgression des normes de comportement sexuel prescrites par Dieu (dans la Bible) qui provoque l'épidémie. Comme le relevait

⁵ Simone Horwitz, « Migrancy and HIV/AIDS : A Historical Perspective, » dans : *South African Historical Journal*, 45 (2001), p. 103-123.

⁶ Ronald Nicolson, *AIDS. A Christian Response*, Pietermaritzburg : Cluster Publications, 1995, p. 39 ; Philippe Denis, « Sexualité et sida en Afrique du Sud », dans : *Revue d'éthique et de théologie morale (Le Supplément)*, n°223 (décembre 2002), p. 63-79 ; Alison Munro, « Responsibility : The Prevention of HIV/AIDS, » dans : *Responsibility in a Time of AIDS. A Pastoral Response by Catholic Theologians and AIDS Activists in Southern Africa*, sous la dir. de Stuart Bate, Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2003, p. 41-42.

⁷ Voir par exemple John White, « Aids, judgment and blessing, » dans : *Themelios*, 15/2 (janvier-février 1990), cité dans : R. Nicolson, *AIDS. A Christian Response*, p. 28. Les Églises catholique et protestantes ont depuis longtemps renoncé à cette théologie punitive, mais elle reste pratiquée dans certaines Églises pentecôtistes, voire à l'échelon local dans des paroisses protestantes ou catholiques.

le théologien sud-africain Charles Ryan⁸, on ne peut pas nier que l'Église – il songeait à l'Église catholique, mais son propos vaut aussi pour les Églises protestantes et pentecôtistes – a toujours enseigné que l'acte sexuel est réservé aux gens mariés. L'implication est que toute personne contaminée par le sida est d'une manière ou d'une autre coupable de méconduite sexuelle.⁹ Récemment j'ai demandé à un groupe de séminaristes et de religieux à qui j'enseignais quelle était leur première pensée quand ils entendaient que quelqu'un était séropositif. La réponse unanime fut : « Comment a-t-il attrapé le sida ? » Un autre jour, alors que je partageais avec un groupe de prêtres mes efforts pour empêcher les étudiants de culpabiliser le sida, ils devinrent silencieux, puis l'un d'eux déclara : « Mais les victimes du sida ne sont-elles pas coupables ? »

En Afrique du Sud, la réaction initiale des Églises au sida a été plutôt négative. Les homosexuels, des hommes blancs le plus souvent, étaient accusés de diffuser le virus par ce qu'un pasteur de l'Église réformée néerlandaise appelait « une forme déviante de sexualité »¹⁰. Très vite, cependant, les Églises ont compris que leurs membres, et non un Autre éloigné, étaient touchés par l'épidémie et elles ont changé leur discours, mettant l'accent sur le besoin de prendre soin des « victimes » du sida et de les traiter avec amour et compassion. Dès 1990, une « théologie du sida » a commencé à se développer, inaugurée par un article de Daniel Louw¹¹ sur « le ministère pastoral et l'entretien d'aide aux personnes atteintes du sida » dans le *Journal of Theology for Southern Africa*. Deux livres – par Willem Saayman

⁸ Charles Ryan, « AIDS and Responsibility : the Catholic Tradition, » dans : *Responsibility in a Time of AIDS*, p. 6.

⁹ Ibid.

¹⁰ Cité dans : Phillips, Howard. « HIV/AIDS in the Context of South Africa's Epidemic History : Preliminary Historical Thoughts », in : *South African Historical Journal*, 45, nov 2001, p. 14.

¹¹ Daniel Louw, « Ministering and counselling the person with HIV/AIDS, » in : *Journal of Theology for Southern Africa*, 71, June 1990.

et Jacques Kriel¹² et par Ron Nicolson¹³ – et une demi-douzaine d'articles ont paru dans les cinq années qui ont suivi. Depuis la production théologique sur le sida n'a cessé de croître. L'Église catholique, par exemple, a organisé trois symposiums sur le sida, en 1998, 1999 et 2002 respectivement, le troisième faisant l'objet d'une publication¹⁴. La dernière décennie a été particulièrement prolifique comme on peut s'en rendre compte en consultant la bibliographie compilée par le Collaborative for HIV and AIDS, Religion and Theology (CHART) de la *School of Religion and Theology* (SORAT : École de religion et de théologie) de l'Université du KwaZulu-Natal.¹⁵

L'émergence d'un débat théologique ouvert et contradictoire sur le sida change peu au fait que, sur le terrain, le discours sur l'épidémie demeure moralisateur comme si les domaines de la prévention et de l'aide aux victimes étaient complètement séparés. Les Églises entretiennent un climat de suspicion sur la moralité des personnes touchées par le sida et – dans le cas de l'Église catholique et de plusieurs Églises pentecôtistes – elles freinent les efforts de prévention en s'opposant aux campagnes de promotion du préservatif.¹⁶ Mais elles entourent les victimes de l'épidémie de leur sollicitude dès qu'elles tombent malades.

La prise en charge des malades du sida

L'Afrique du Sud compte un important réseau d'ONG, héritier de la tradition associative du mouvement anti-apartheid. Dès 1993, plus

¹² Willem Saayman and Jacques Kriel, *AIDS : The Leprosy of our Time ? Towards a Christian Response to HIV/AIDS in Southern and Central Africa*, Johannesburg : Orion, 1992.

¹³ Ron Nicolson, *AIDS. A Christian Response*, Pietermaritzburg : Cluster Publications, 1995. Du même auteur, voir aussi : *God in AIDS : A Theological Enquiry*, London : SCM Press, 1996.

¹⁴ Bate, op. cit.

¹⁵ Collaborative for HIV and AIDS, Religion and Theology, « The Cartography of HIV and AIDS, Religion and Theology. A partially annotated Bibliography », Pietermaritzburg, 2009. Accès en ligne : www.chart.ukzn.ac.za.

¹⁶ En 2001, la Conférence épiscopale catholique d'Afrique australe condamna vigoureusement les campagnes de promotion du préservatif dans une lettre pastorale intitulée « Message of Hope ». Pour une discussion de ce document, voir l'article cité plus haut de Philippe Denis.

de 800 associations étaient engagées dans la lutte contre le sida.¹⁷ Parmi elles, beaucoup étaient d'origine chrétienne. Les Églises institutionnelles, cependant, n'ont pas répondu immédiatement au défi du sida. Dans leur livre *AIDS. The Leprosy of Our Time*, Saayman et Kriel affirmaient en 1992 que « pas une seule Église sud-africaine » ne disposait d'un centre de documentation ou de formation sur le sida¹⁸. C'est sans doute un peu exagéré. En juin 1984, Ted Rogers, un jésuite zimbabwéen et militant social, a animé un atelier de sensibilisation au sida lors d'une réunion de la conférence interrégionale des évêques d'Afrique australe (IMBISA) à Harare et dans la foulée Denis Hurley, l'archevêque catholique de Durban, a créé un comité diocésain du sida en juin 1986 avec l'assistance de Rogers. Rebaptisé Sinosizo Home-based Care, ce projet encadre désormais un grand nombre de volontaires dans la région de Durban.¹⁹ En mars 1991, le Conseil des Églises sud-africaines a organisé une consultation sur le sida à laquelle ont participé, outre des membres d'ONG et des médecins, plusieurs méthodistes et un représentant de l'agence œcuménique de Durban Diakonia.²⁰ La même année, Neil Oosthuizen, un ministre méthodiste, a fondé le Hillcrest AIDS Centre près de Durban, un centre de formation et d'aide individuelle pour le sida qui a inspiré de nombreux projets similaires dans les années qui suivirent.²¹

À mesure que l'épidémie progressait, les initiatives de groupes religieux dans les domaines de la sensibilisation au sida, du dépistage, de l'aide économique, du soutien psychologique, du traitement médical et de la prise en charge des orphelins, souvent à l'initiative d'individus entrepreneurs et avec peu de soutien de la part des Églises institutionnelles, n'ont cessé de se développer. En août 1993, l'Armée du Salut a établi Bethesda House, un home pour enfants abandonnés de mères séropositives à Soweto. En 1995, le McCord Hospital, un

¹⁷ John Iliffe, *The African AIDS Epidemic. A History*, Oxford : James Currey, 2006, p. 99.

¹⁸ Saayman and Kriel, *AIDS : The Leprosy of Our Time*, p. 6.

¹⁹ Information communiquée par le cardinal Wilfred Napier à Stephen Joshua le 15 octobre 2007 à Durban. Stephen Joshua prépare une thèse sur l'action de l'archevêché de Durban dans le domaine du sida (1984-2007).

²⁰ Witswatersrand University, William Cullen Library, SACC Archives, AC 623, 12.34 : *Minutes of Church Consultation on AIDS*.

²¹ Sur le Hillcrest AIDS Centre, voir : www.hillAIDS.org.za.

hôpital d'inspiration chrétienne à Durban, a ouvert une clinique pour patients de jour où était offerte une aide médicale, économique, psychologique et spirituelle intégrée. Il a fallu attendre l'an 2000 pour qu'un service spécialisé pour malades du sida soit créé au King Edward Hospital, le plus important hôpital civil de la ville.²² En 1996, des membres de l'Église morave ont mis sur pied un programme intégré de réponse au sida appelé Masangane dans plusieurs zones rurales de la province du Cap oriental. Ce programme associe traitement antirétroviral, soutien aux orphelins et sensibilisation au sida dans les communautés locales.²³ En 1997, Africa School of Missions (ASM), un centre de formation interconfessionnel dans la province de Mpumalanga, a créé le Masoyi Home-Based Care Project, un programme novateur qui a rapidement fait des émules dans la région. Caractérisée par un fort esprit missionnaire, cette école donne à des volontaires en uniforme une formation de plusieurs mois qui leur confère un grand prestige dans la population.²⁴

La question de savoir si la foi chrétienne est la motivation première de tous ces militants du sida mérite d'être posée. Dans certains cas, aucun doute n'est permis. Gerald Oppenheimer et Gerald Bayer, qui ont interviewé soixante-treize docteurs et infirmières entre 2003 et 2005 pour une histoire orale du sida en Afrique du Sud, ont forgé l'expression « médecine sacerdotale » pour décrire la manière dont certains professionnels de la santé mettaient leur foi chrétienne au service des patients, « quelquefois en guise de consolation pour ceux à qui la médecine n'avait plus rien à offrir, mais aussi [pour] des motifs religieux plus profonds ». ²⁵ On prendra pour exemple Helga Holst, la surintendante du McCord Hospital. Dans une interview, elle décrit la fondation de Sinikithemba, la clinique de jour pour malades du sida, en ces termes :

« On voit ici des quantités de malades du sida en phase terminale. Ils arrivent en disant : « Nous avons été à cet hôpital, puis à celui-là » et ils font la liste de tous les hôpitaux et cliniques où ils seront rendus et chaque fois

²² Oppenheimer and Bayer, *Shattered Dreams ? An Oral History of the South Africa AIDS Epidemic*, p. 96.

²³ Liz Thomas, Barbara Schmid, Malibongwe Gwele, Rosemond Ngubo and James Cochrane, « Let us embrace » : *Masangane Case Study – A Comprehensive, Integrated FBO Response to HIV and AIDS*, Cape Town : ARHAP, 2006.

²⁴ Iliffe, *The African AIDS Epidemic*, p. 98.

²⁵ Oppenheimer and Bayer, *Shattered Dreams*, p. 110

ils s'entendent dire : « On ne peut rien faire pour vous ! ». Comme chrétienne, je cherchais des réponses dans la Bible. Et la chose qui me frappa le plus c'est la similitude entre le sida et la lèpre dans la Bible, comment les malades du sida étaient rejetés de leurs familles de la même manière que les lépreux étaient jetés dehors et forcés de vivre à part de leurs proches, une sonnette à la main quand ils s'approchaient des gens. Je me suis alors tourné vers Jésus. Il fit quelque chose d'étonnant pour son époque. Il s'approcha des lépreux et les toucha. Je me suis rendue compte que nous, hôpital chrétien, et moi, médecin chrétien, nous devions suivre l'exemple de Jésus. Et même si nous ne pouvons guérir ces gens, il y a des tas de choses que nous pouvons faire pour les aider et les soutenir ainsi que leurs familles. J'ai parlé de tout cela à notre conseiller et ensemble nous avons décidé de créer cette clinique qui, à l'époque, était ouverte une fois par semaine ». ²⁶

Dans les années 1990, les associations de lutte contre le sida d'inspiration chrétienne étaient de taille modeste et géographiquement dispersées. Au cours de la décennie suivante, leur nombre a augmenté exponentiellement et, grâce à d'importants financements, elles ont touché une plus grande quantité de bénéficiaires. Deux facteurs ont contribué à cette évolution. Le premier est la médiatisation de l'épidémie, par suite de la conférence internationale du sida de juillet 2000 à Durban notamment. La polémique provoquée par les prises de position négationnistes du président Mbeki a également contribué à attirer l'attention sur la gravité de l'épidémie, alors que les chiffres de séroprévalence atteignaient des sommets. Les Églises chrétiennes ont suivi le mouvement. Responsables ecclésiastiques, monde associatif, théologiens, paroissiens, tous ont compris que le sida était une réalité à laquelle nul ne pouvait échapper. Désormais, il n'était quasiment plus une famille dans la population noire qui n'ait perdu au moins un membre en raison du sida.

Le second facteur était l'engagement croissant des mouvements évangéliques conservateurs aux États-Unis dans la lutte contre le sida et la décision prise par le gouvernement républicain, à leur instigation, de financer des projets d'inspiration chrétienne en Afrique et ailleurs dans le monde. Les chrétiens évangéliques ont changé de politique peu après les élections présidentielles de 2000. Jesse Helms, un député conservateur connu pour s'être opposé au financement des programmes de lutte contre le sida soi-disant parce qu'ils encourageaient la perversité homosexuelle, a déclaré qu'il n'était plus possible d'ignorer

²⁶ Ibid., p. 96-97.

la crise mondiale du sida. En 2002, Samaritan Purse, une organisation caritative proche du mouvement évangélique, a invité à Washington plusieurs centaines de chrétiens engagés dans la lutte contre le sida dans le monde pour faire pression sur le Congrès. Un an plus tard le President's Emergency Plan for AIDS Relief (PEPFAR) a été créé avec une dotation d'un milliard de dollars pour la prévention du sida, son traitement et la prise en charge des orphelins. Les ONG, majoritairement chrétiennes, figuraient parmi les bénéficiaires. Jamais dans l'histoire un fonds de développement gouvernemental ne s'était montré aussi généreux envers des projets d'inspiration religieuse.²⁷ PEPFAR, bien sûr, n'était pas le seul fonds public à financer ces projets.

L'Union européenne et Onusida, pour ne mentionner qu'eux, ont aussi compris l'importance stratégique des projets d'inspiration religieuse dans la prise en charge du sida. En Afrique du Sud et ailleurs, des sommes d'argent considérables sont désormais gérées par des programmes de lutte contre le sida liés aux Églises. Des superstructures telles que le bureau du sida de la conférence épiscopale catholique d'Afrique australe ou l'AIDS and Healthcare Trust de l'Église anglicane distribuent des fonds à de multiples associations de lutte contre le sida.

Les associations d'inspiration religieuse sont particulièrement actives dans le domaine de la prise en charge des malades. En s'inspirant de modèles zambiens et ougandais²⁸, elles ont mis en place d'importants dispositifs de soin à domicile, confiés essentiellement à des volontaires, qui fournissent une aide médicale et psychosociale à des patients qui n'ont pas accès régulièrement aux centres de soin de santé. Selon le ministère de la santé, en 2004 l'Afrique du Sud comptait 892 centres de soins à domicile desservant plus de 50 000 personnes.²⁹ Un grand nombre de ces programmes sont gérés par les Églises.

Un second domaine dans lequel les Églises ont multiplié les initiatives durant la dernière décennie est la prise en charge des orphelins. Nous avons vu que dès 1993 l'Armée du Salut gérait des homes pour enfants séropositifs. La même année, Thea Jarvis, une

²⁷ Epstein, *The Invisible Cure*, p. 185-186.

²⁸ Iliffe, *The African AIDS Epidemic*, p. 105-106.

²⁹ Ibid., 108.

laïque catholique d'origine pentecôtiste a fondé le Love of Christ Ministries, un projet pour orphelins du sida à Johannesburg. À Durban, Sinosizo Home-Based Care a démarré un projet de soutien aux orphelins en 2000. L'un après l'autre tous les diocèses du pays ont suivi cet exemple. Aujourd'hui de nombreuses Églises ou groupes liés aux Églises prennent en charge des orphelins. Certains bénéficient du soutien d'organisations internationales telles que Hope Worldwide, Save the Children ou PEPFAR et procurent assistance à de grands nombres d'enfants. D'autres opèrent à l'échelon local et n'ont qu'une structure réduite.

Troisièmement, les associations d'inspiration religieuse ont joué un rôle pionnier dans l'administration de traitements antirétroviraux aux personnes séropositives.³⁰ Ce n'est que dans les derniers mois de 2003, après une longue polémique, que le gouvernement sud-africain a mis finalement en place un plan national de distribution des antirétroviraux. Un programme pilote a été mis au point par Médecins sans frontières (MSF), en association avec la province du Cap occidental (alors gérée par un parti d'opposition) à Khayelitsha près du Cap en février 2000.³¹ Ce modèle a ensuite été imité à St Mary's Hospital à Mariannhill près de Durban et dans le réseau Masangane dans le Cap oriental, deux initiatives de l'Église catholique et de l'Église morave respectivement. Ces essais visaient à prouver la praticabilité des traitements antirétroviraux en milieu de grande pauvreté. Quand, en 2004, le ministère de la santé a pris le relais en créant des sites de distribution d'antirétroviraux dans toutes les provinces, le rôle des Églises a diminué mais il reste important. La conférence épiscopale catholique d'Afrique australe gère un programme de distribution d'antirétroviraux dans plusieurs diocèses du pays.

³⁰ Pour un aperçu historique sur le traitement antirétroviral en Afrique, voir : Iliffe, *The African AIDS Epidemic*, p. 140-157.

³¹ Médecins Sans Frontières, Infectious Disease Epidemic Unit, School of Public Health and Family Medicine, University of Cape Town, *Activity Report*, 2003.

Le christianisme, obstacle ou atout dans la lutte contre le sida ?

Les experts en santé publique et les décideurs sont en train de découvrir – ou plutôt de redécouvrir car leurs prédécesseurs de l'époque coloniale le savaient déjà³² – que les religions, et la religion chrétienne en particulier, sont un atout, et pas nécessairement un obstacle,³³ dans la lutte contre les épidémies. Mais le rôle des Églises demeure controversé. Ce bref exposé montre qu'en Afrique du Sud comme ailleurs en Afrique leur contribution au discours public sur le sida peut être problématique. Les appels à l'abstinence et à la fidélité dans le couple peuvent non intentionnellement renforcer le déni, le silence et la stigmatisation quand même il est démontré que l'adhésion aux normes de conduite sexuelle chrétiennes réduit significativement le risque d'infection. Dans des sociétés où l'abstinence et la fidélité sont difficiles sinon impossibles à maintenir pour des raisons socio-économiques et culturelles, un message qui crée la honte risque de freiner la prévention, l'accès au soin et la prise en charge des orphelins.

L'appui des institutions religieuses à la prise en charge des personnes vivant avec le sida et de leurs familles pose, lui, moins question. Les premières initiatives remontent à la fin des années 80 et au début des années 90 mais il a fallu attendre le début du vingtième-et-unième siècle pour que l'ensemble des Église chrétiennes, y compris celles de la mouvance pentecôtiste, prenne au sérieux l'épidémie. Dans trois domaines, les soins à domicile, la prise en charge des orphelins et les traitements antirétroviraux, les institutions

religieuses ont joué un rôle déterminant. Comme naguère l'apartheid, le sida est devenu un « signe des temps » pour les chrétiens d'Afrique du Sud.

Philippe DENIS est professeur à la School of Religion and Theology (École de religion et de théologie) de l'Université du KwaZulu-Natal. Il enseigne l'histoire du christianisme.

³² Voir par exemple : Bryan Callahan and Virginia Bond, « The Social, Cultural, and Epidemiological History of Sexually Transmitted Diseases in Zambia, dans : *Histories of Sexually Transmitted Diseases and HIV/AIDS in Sub-Saharan Africa*, sous la dir. de Philip W. Setel, Milton Lewis et Maryinez Lyons, Westport, Connecticut : Greenwood Press, 1999, p. 186.

³³ Jusqu'à une période récente les organismes de santé publique considéraient les acteurs religieux avec beaucoup de méfiance. Voir : Rob Garner, « Safe Sects ? Dynamic Religion and AIDS in South Africa, » in : *Journal of Modern African Studies* 38/1, 2000, p. 47 ; et Baffour Takyi, « Religion and women's health » in : Ghana : Insights into HIV/AIDS preventive and protective behavior, » in : *Social Science & Medicine*, n° 56, 2003, p. 1224.

La Mission de Paris au Lesotho : un modèle entre ombres et lumières ?¹

Alain RICARD



François-Xavier Fauvelle-Aymar note, dans son *Histoire de l'Afrique du Sud* (2006) que, à l'échelle de l'Afrique australe, le complexe sotho-tswana (aujourd'hui onze millions de locuteurs en Afrique du sud, plus quatre millions au Botswana et au Lesotho) est le plus important spatialement. Il est celui qui couvre la plus vaste étendue de territoire, même si les Nguni (le complexe xhosa-zoulou) sont plus importants démographiquement. Est-ce un hasard si nous retrouvons là aussi la longue durée : W. Bleek avait fait une thèse sur le tswana, à Bonn en 1851, et Livingstone utilisa cette langue tout au long de ses explorations, menées avec un groupe de Makololo, dont la langue était un dialecte tswana.

L'intérêt particulier des documents et des travaux de la Mission de Paris est de couvrir une période très longue, de 1830 jusqu'en 1929, et d'offrir pour toute cette période un ensemble de textes accessibles, souvent à Paris, en français et encore peu étudiés. De plus, cette Mission n'a pas été périphérique dans le contexte sud-africain, mais au contraire centrale. Disons même que l'intensité de la crise qui la frappa et que je vais relater est un indice supplémentaire de son importance ! Ces missionnaires ne sont pas des marginaux : ils sont au cœur du dispositif de l'Empire britannique, en ce début du ^{xx}^{ème} siècle. Le contrôle de la rivière Orange, puis celui des mines de diamants de Kimberley et ensuite de la Rhodésie ont fait de tout ce qui

¹ La Mission de Paris est l'un des noms utilisés pour désigner la Société des Missions évangéliques de Paris (1822-1971). Voir : Jean-François Zorn, *Le grand siècle d'une mission protestante : la Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala /Les Bergers et les mages, 1993.

se passait sur le plateau central, le pays sotho-tswana, de l'Afrique australe des enjeux essentiels dans cette région du monde, et en fait en Afrique. Le livre de Jean et John Comaroff sur la London Missionary Society (LMS) auprès des Batswana, *Of Revelation and Revolution* (vol. 1 : 1991, vol. 2 : 1997), offre une perspective tout à fait complémentaire à la nôtre, en même temps qu'un modèle. Ils font l'anthropologie de la Mission et de la relation, pas seulement celle des peuples africains rencontrés. Le rapport à l'Afrique a changé non seulement les missionnaires mais aussi la Grande-Bretagne. Cette interaction est pour eux la conversation qui vient en grande partie suppléer la conversion, plus rare ; la révélation qu'ils apportent est aussi l'occasion d'une révolution des modes de vie mais pas seulement chez les Africains. Ce n'est pas un hasard si Hannah Arendt étudie en détail l'œuvre de Cecil Rhodes, inventeur de l'impérialisme moderne, qui voulait relier par le rail Le Cap au Caire (1950). Le projet impérial est de contrôler l'Afrique, à partir et sur le modèle, du Sud.

Le travail de la Mission de Paris m'a intéressé depuis longtemps par la priorité donnée au texte, recueilli, traduit, puis créé par écrit. Nous pouvons traiter Basotho et Batswana comme un ensemble unique et par exemple comparer nos propres documents avec le travail des Comaroffs ². Ce travail est un modèle utopique de productivité textuelle, fondé sur un projet de traduction et le refus du protectionnisme culturel. Je fais aussi l'hypothèse que ce travail permet de comprendre, par sa continuité et sa cohérence, d'autres projets coloniaux missionnaires, dans la mesure où il représente le véritable modèle d'une entreprise de connaissance conduite avec constance et intelligence, au sein de laquelle a écrit et a été publié le premier romancier africain, Thomas Mofolo, dont les livres sont encore lus et commentés. Cependant cette entreprise ne pouvait éviter de se trouver mise en cause par l'histoire et fut doublement victime de son moment et de sa situation. Du fait de son antériorité – le premier tiers du ^{xix}^{ème} siècle –, le projet a été en partie exclu des débats de la fin du siècle et de la constitution de l'anthropologie comme discours scientifique. De plus, produit dans un contexte missionnaire, il a souffert du discrédit dont cette production scientifique était affectée. Ainsi il n'a pu bénéficier de l'effet généraliste que la décontextualisation scientifique,

² *Of Revelation and Revolution*. vol 1 : Christianity Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago/Londres : University of Chicago Press, 1991.

le passage à des énoncés universels, validés par des institutions de savoir, auraient pu lui valoir au moment de l'invention des sciences sociales à la fin du XIX^{ème} siècle. En un sens, leur marginalité a préservé ces travaux des récupérations hasardeuses, puisque le savoir sur l'Afrique fut plutôt utilisé pour valider l'entreprise coloniale et le racisme. Casalis et Jacottet étaient des candidats parfaitement recevables pour la fondation des études ethnologiques et linguistiques sur l'Afrique, mais ils sont restés associés à une institution que la Troisième République triomphante, coloniale et laïque, avait plusieurs raisons d'ignorer. Le Lesotho ne faisait pas partie de l'Empire colonial français et la mission chrétienne n'était pas la mission civilisatrice de la République. De même, alors que les études sur l'Afrique étaient menées en Afrique du Sud, et que ces travaux linguistiques et littéraires, reconnus sur place, auraient pu connaître une nouvelle légitimité, ils ont été relégués dans une indifférence, contaminée par une sorte de boycott intellectuel. Les études bantoues ont souffert de l'éducation bantoue que mit en place le régime de l'apartheid. De plus la crise qui frappa spécifiquement la mission de Morija, fut à mon sens plus qu'un épiphénomène, mais bien une tragédie d'ampleur historique.

Rappelons brièvement le travail historique de la Mission de Paris au Lesotho. David Frédéric Ellenberger (1834-1920) avait publié des tableaux généalogiques dans son livre d'histoire en 1912, année de fondation de l'ANC, à Blœmfontein, à 140 km du Lesotho. Il avait mis en schémas ce que lui racontaient les Basotho. Pourquoi avait-il fait cela ? Il ne le dit pas clairement, mais la réponse est maintenant simple, si nous prenons en compte le moment : pour démontrer l'ancienneté, donc l'antériorité, – par rapport aux Blancs, de la présence bantoue au sud de l'Afrique. Une telle antériorité pouvait conférer des droits : en 1913 la loi foncière spolie les Noirs, 80 % des terres vont aux Blancs qui ne représentent que 13 % de la population. La démonstration était largement en avance sur les théories de son époque et a souffert de sa méthode trop avant-gardiste (collecte orale), mais elle est aujourd'hui acceptée, voire validée. Le travail de Jan Vansina lui a donné, un demi-siècle plus tard, une respectabilité académique.³

³ Vansina, J., *De la tradition orale*, Tervuren : MRAC, 1961

J'ai eu la chance d'avoir accès aux traductions de Victor (fils de David-Frédéric), décédé en 1972 à l'âge de 88 ans, et de connaître son petit-fils, Paul Ellenberger (aujourd'hui, en 2009, âgé de 90 ans !). Trois générations de savants et d'écrivains, qui étaient aussi pasteurs, connurent une longévité exceptionnelle et ont laissé une production scientifique d'une cohérence et d'un intérêt extraordinaires. Comment en finir avec la condescendance et la négligence dont ces travaux étaient victimes ? Leur publication en sesotho manifestait l'avancée de la littérisation de la langue, mais que pouvait amener la publication en français ? Elle fut victime de la guerre et d'un manque de constance (pilonnage par l'éditeur Gallimard de l'édition originale de la traduction de *Chaka* en 1940, oubli des autres textes). La possibilité d'accéder à un corpus complet des œuvres publiées en sesotho entre 1907 et 1929 était une source d'information remarquable et je me suis interrogé sur le rapport de ces textes avec l'apartheid. Une bibliographie récente des travaux de la Mission de Paris porte sur les années 1830-1929.⁴ Les premiers missionnaires arrivent en 1830 et c'est en 1929 que la Mission, après la crise qui l'a frappée en 1920, signale qu'il n'est pas question qu'elle fusionne avec l'Église réformée sud-africaine, soutien de l'apartheid. Une telle précision en dit long sur l'état de siège qui se met à prévaloir au Lesotho, et qui durera jusqu'en 1994,- et sur la difficulté à faire entendre un message original ! Le système de l'apartheid se mettait en place clairement dès 1913, sous forme d'un ensemble de lois que la prise du pouvoir par les Nationalistes en 1948 organisa, alors que les pratiques de discrimination et d'exclusion étaient déjà là, et depuis longtemps. Le livre de François-Xavier Fauvelle-Aymar (2005) est clair sur ce point : la première décennie du siècle a vu la préparation systématique de l'apartheid. Le livre de Solomon Plaatje est d'une admirable lucidité (*The Native land problem*, 1916), mais il n'est pas traduit en français.

« Traduire c'est aussi offrir l'hospitalité » (Paul Ricœur). Quelques pionniers originaux ont lutté contre la mise en place d'un monde fermé, qui allait proscrire la traduction, jusqu'à aujourd'hui : on peut compter sur les doigts d'une seule main les traductions de textes non oraux sud africains (de langues autres que l'anglais ou l'afrikaans). J'ai lu les textes de romans traduits du sesotho, non comme des

⁴ Ambrose, David, *Paris Evangelical Missionary Society (1830-1929)*, Lesotho Annotated Bibliography, section 41. House 9 Publications, Roma : National University of Lesotho, 2009.

exercices futiles et périphériques, des efforts de bienveillance culturelle, mais des réflexions originales sur un état de l’Afrique qui, en s’installant, mettait en cause l’existence même de la Mission et de son message. Les traduire, c’était aussi lutter contre l’apartheid, même si cela n’était pas dit ainsi.

Morija en 1920 : une étrange tragédie

L’histoire de la Mission est venue sur le devant de la scène avec le livre de Tim Couzens, *Murder at Morija* (2003). Ce dernier, historien de la littérature sud-africaine, avait produit des éditions des textes des écrivains noirs Plaatje et Dhlomo. Il avait ainsi contribué à écrire à nouveau l’histoire de la littérature de l’Afrique du sud. Il nous retrace, dans son dernier ouvrage, la mort d’Edouard Jacottet, directeur de l’école de théologie, mais aussi l’un des grands linguistes de son temps, empoisonné dans des circonstances troubles en 1920. L’histoire de ce drame aide à comprendre les relations entre l’apartheid, qui se mettait en place tout autour du Lesotho, les activités d’édition et de traduction supervisées par Jacottet, et certaines des impasses dans lesquelles se trouvait la Mission. Le livre, écrit après une décennie d’enquêtes, est venu organiser les documents que je possédais sur la mission et mettre en perspective les entretiens et les correspondances que j’avais eues avec ses représentants. Il a aussi proposé une interprétation convaincante d’une forme d’impasse historique, celle du système de l’apartheid. Lisons, par exemple, dans *Turbott Wolfe*, roman de William Plomer (1925), le sentiment de cette impasse !

John Coetze indique dans la postface de *Mittee* (1991) les deux directions du roman sud africain. Le roman a longtemps été une affaire de femmes en Afrique du sud et Coetze oppose les romancières qui, à la suite d’Olive Schreiner et de Pauline Smith, s’attaquent aux questions morales et politiques et aux problèmes humains fondamentaux de l’Afrique australe coloniale à celles qui à la suite de Gertrude Millin (par exemple) exploitent dans des buts commerciaux les traits les plus violents de la vie sud africaine⁵. Le travail historique sur Morija de Tim Couzens est aussi, à sa manière, un roman qui appartient à la première veine : c’est une histoire qui met en question les fondements éthiques sur lesquels se bâtissait la société. Le livre

⁵ Coetze, John, in : D. Rooke, *Mittee*, Londres : Penguin, 1991, p. 206.

comporte de nombreuses photos ; on voit les élèves de l’École de Théologie de Morija, on nous apprend que Mofolo est assis à côté de Mme Casalis et qu’il tient une canne à la main ; on entrevoit Segøete. Ces photos prennent leur sens quand l’on sait que des livres ambitieux qui racontent le monde moderne et essaient de le relier au monde ancien sont sortis ou vont sortir des presses ; il y a là un effort considérable, organisé, qui suscite l’admiration et dont une grande part du crédit revient sans doute pour nous à Edouard Jacottet, héros malheureux du livre, dont nous connaissons le travail linguistique, théologique et ethnographique. Rappelons brièvement les faits : Edouard Jacottet meurt à la Noël 1920, empoisonné ; l’enquête désigna sa fille cadette comme coupable, mais l’affaire fut étouffée, les principaux protagonistes disparurent, aucun procès ne put établir les faits avant l’enquête de dix ans menée par Tim Couzens, au moment où le pays changeait (depuis 1994), où les « placards » s’ouvraient, laissant entrevoir les honteux secrets.

Couzens, historien de la littérature, se fait romancier pour nous faire percevoir ce qui ne pouvait être dit à l’époque et ce qui, au moins dans la Mission et les milieux qui l’entourent, n’a pas été dit. Il ne s’agit pas d’une simple et sordide histoire de meurtre et d’adultère, mais d’un drame qui frappe l’une des plus anciennes missions de l’Afrique australe, l’une des plus intellectuellement et spirituellement renommées, dont le directeur de l’école de théologie est l’un des plus grands linguistes et philologues de l’époque. Cette Mission est un centre éditorial de première importance. On peut parler d’une « école de Morija » qui comprend, outre Mofolo, Segøete, Mangøela, Motsamai, auxquels viendra se joindre plus tard Machobane. Il est étrange de noter qu’après 1920 un long silence a frappé la Mission et que, par exemple, Mofolo n’a plus donné de texte alors qu’il a continué à avoir une vie politique et économique très active.

Le drame de 1920 a été étouffé sans doute parce qu’il était porteur de toutes les contradictions du monde de l’époque. Le travail de Tim Couzens a visé à mettre au jour tout ce qui avait été mis à l’arrière plan, tout ce que l’on avait voulu oublier, sans y réussir vraiment et qu’il a voulu faire resurgir avant que les protagonistes ne disparaissent à tout jamais. Son propos est d’abord les relations raciales à la Mission, la place des femmes, leurs désirs, leur vie, leurs frustrations. Pour conquérir leur liberté, les filles Jacottet – deux des sœurs agirent de concert – n’ont trouvé comme voie que cette terrible solution :

l'empoisonnement de leur père ! Tout le roman, et j'emploie le mot à dessein, que construit Couzens est une quête de la vérité des relations sociales, familiales, sexuelles, à la Mission. Le fait divers terrible lui permet de mettre au jour une structure tragique, présente depuis le début de la mission. Rappelons nous : le premier missionnaire de la LMS, au début du XIX^e siècle, à Bethelsdorp, à côté de Port Elizabeth, est celui qui a épousé une ancienne esclave, qui a franchi en qualité de missionnaire, le *colour bar* non écrit, non officiel qui excluait le mariage avec les indigènes. Van der Kemp, en franchissant cette barrière, inventait une autre société, qui s'est faite tant bien que mal, en dépit des institutions officielles et surtout sans que l'exemple de « ce pionnier de l'égalité raciale », nom qui le désigne aujourd'hui,⁶ fasse école, au moins à la Mission. Les Bastards, les Griqua, les Métis sont aujourd'hui le premier groupe de locuteurs de l'afrikaans, mais tout au long du XIX^e siècle, la question des relations sexuelles entre les races a été en quelque sorte taboue. Les missionnaires allaient chercher des épouses blanches dans la bonne société du Cap. Les missionnaires noirs pouvaient aller chercher des épouses blanches, mais en Europe : ce fut le cas de Tiyo Soga. Le drame de Jacottet fut d'avoir trois filles à marier au moment du plus grand massacre de jeunes hommes de l'histoire, la Première Guerre mondiale ! Et ces trois filles étaient entourées de jeunes gens de qualité, brillants étudiants, compagnons fort plaisants, mais ces jeunes gens étaient noirs.

L'enquête de Tim Couzens fait émerger l'énorme répression qui s'opposait à une union entre une femme blanche et un homme noir, en Afrique. Une telle union aurait pu être reconnue dans l'Église mais Jacottet, on l'a vu, se trouvait défendre la séparation des Églises, au nom de la nécessaire affirmation de l'Église noire. Une innovation comme le métissage ne semble pas lui avoir traversé l'esprit ! Il ne se voyait sans doute pas en train de présider une cérémonie de mariage entre sa fille et un pasteur noir. Ce grand traducteur était aussi partisan d'une certaine forme de séparation des groupes ethniques, d'un point de vue pratique, alors que rien ne lui faisait sûrement plus horreur que la sanction théologique d'une telle séparation : son point de vue avait,

⁶ Enklaar, Ido H., *Life and Work of Dr. J. Th. Van Der Kemp 1747-1811, Missionary pioneer and protagonist of racial equality in South Africa*, Le Cap /Rotterdam : Balkema, 1988.

pour l'époque, une cohérence politique. Le livre de Tim Couzens invite à de tels développements. Il est clair que la question des relations sexuelles entre blanches et Noirs a été largement exclue de la littérature sud africaine, avant 1950, et que l'apartheid institua des lois pour la réglementer. Il fallut attendre Lewis Nkosi avec son livre *Le sable des blancs* (*Mating Birds*, 1986) ou Daphne Rooke avec *Mittee* (1951) pour que la question se pose ouvertement dans des textes et souvent tragiquement. Tim Couzens ajoute un chapitre à cette histoire et nous permet de comprendre mieux les rapports entre la science, le roman et les races ! L'histoire a comme protagoniste Sam DUBY, directeur de l'imprimerie de la Mission, engagé dans une aventure extra conjugale avec la plus jeune des sœurs Jacottet, au grand dam de son père, qui somme les intéressés de mettre fin à leur liaison. Elle fait comme victime Edouard Jacottet empoisonné et répète de façon autrement violente ce que Thomas Mofolo a vécu : le drame de l'adultère, la honte publique qui frappe celui qui est pris en flagrant délit de contradiction entre ses paroles et ses actes.

Tim Couzens apporte des éclairages nouveaux sur ce drame. Le récit propose une reconfiguration de l'histoire de la mission en fonction d'une réalité politique et sexuelle, aussi réelle que les constructions théologiques. Non seulement la plus jeune des trois sœurs, Marguerite, était la maîtresse de DUBY, mais sa sœur aînée, Marcelle, aurait eu une aventure avec un étudiant noir de l'école biblique. Ces compléments d'information ont été apportés à Tim Couzens par le dernier représentant des missionnaires suisses à avoir vécu au Lesotho, Albert Brutsch. Il était arrivé au Lesotho pendant la guerre, soit vingt ans seulement après ces faits, et j'ai eu l'occasion de le rencontrer en 1990. L'histoire de l'amant noir est rapportée par Brutsch⁷ qui la tient de la cuisinière de Jacottet vingt ans après les faits. Il n'y avait donc pas que la liaison de Marguerite et DUBY : il y a aurait eu une liaison amoureuse entre Marcelle et un étudiant de l'école biblique⁸ et le fruit de leurs amours aurait abouti à un avortement. « Les attitudes missionnaires en ces années étaient telles que le mariage entre une fille de missionnaire et un Mosotho était virtuellement impossible. Marcelle avait été enceinte et avait subi un avorte-

⁷ Couzens, Tim, *Murder at Morija* ; Johannesburg : Random House, 2003, p. 391.

⁸ *Ibid.*

ment, avec l'aide d'une ngaka, une faiseuse d'anges locale. Cette épreuve l'avait rendue très amère envers les missionnaires »⁹. Il fallut l'enquête de Tim Couzens, ses nombreux séjours au Lesotho, trois-quart de siècles après les faits, pour que cet éclairage soit apporté sur l'affaire qui avait endeuillé la mission. Le drame supplémentaire de l'avortement est resté caché mais il était central : il n'était connu que des femmes de la mission. Cette solidarité féminine, mettant en jeu la femme de DUBY, les sœurs Jacottet et leur cuisinière noire, expliquerait le soutien de Marcelle, l'aînée, à sa jeune sœur : en somme les deux filles étaient victimes de la loi patriarcale que leur père imposait. Divorcer était aussi impensable qu'avoir un enfant métis hors des liens du mariage. La question des relations sexuelles entre les races est liée aux théories sur la dégénérescence ; le métissage est source de tragédie pour Gertrude Millin¹⁰. Pourtant le livre qui fit scandale en Afrique du sud, peu après, œuvre d'un très jeune homme, William Plomer, *Turbott Wolfe* (1926) porte sur ce thème et situe le conflit dans le cadre d'une mission, l'un des rares lieux où cohabitaient Blancs et Noirs. Le livre porte sur le mariage mixte, et le personnage principal, déclare : « Je pense que le travail de la Mission est d'encourager le métissage », ce que fait l'héroïne du livre¹¹ en disciple provocatrice des filles Jacottet. L'horreur suscitée par la « miscéogénération » s'opposait à l'utopie d'un monde métissé nouveau, d'une nation arc-en-ciel, à laquelle un jeune écrivain sud-africain voulait donner une figure : les filles Jacottet vécurent, elles, un conflit tragique, que *Murder at Morija* restitue et nous aide à comprendre.

De plus, l'affaire judiciaire, étrangement, ne peut se conclure : quelle juridiction appliquer ? Le crime est commis au Basutoland où les Blancs hormis les missionnaires ne peuvent résider. Mais de qui dépendent-ils ? Faut-il exécuter la sentence au Basutoland, protectorat britannique, ou à Blœmfontein, dans l'Union sud africaine, où l'enquête est menée ? Dans le cas d'une condamnation (qui implique la pendaison), l'administrateur britannique se voit mal pendre une, voire deux ! femmes blanches. De surcroît, ces femmes sont les filles de ces missionnaires détestés depuis leur arrivée par les Boers, les habitants du Free State... Les faire juger au Basutoland est impensa-

⁹ Ambrose, *op. cit.* p. 252.

¹⁰ Coetze, Postface in : D. Rooke, *Mittee*, Londres : Penguin, 1991, p. 208.

¹¹ Plomer, W., *Turbott Wolfe*, Londres : The Hogarth Press, 1925, p. 123.

ble : quel tribunal instituer pour les condamner ? Et faut-il pendre aussi leur complice, Sam DUBY¹². En somme, il valait mieux étouffer et oublier l'affaire...

La Mission de Paris était un modèle de travail intellectuel et éditorial. Mais la vie de l'esprit ne peut trop se séparer de la vie matérielle et des conditions pratiques d'existence. Les avancées extraordinaires dans la connaissance des sociétés africaines, dans l'histoire sotho, la production littéraire d'un livre comme *Chaka*, toute l'œuvre accomplie à la mission ne pouvait s'accompagner d'une modification des relations raciales. La tragédie est là : la modernité du travail intellectuel de la Mission entrainé en conflit avec l'archaïsme du système de l'apartheid, en train de s'installer dans les institutions, mais déjà présent dans les esprits de beaucoup. Les filles Jacottet ont vécu tragiquement cette contradiction. Il nous aura fallu près d'un siècle pour le comprendre grâce à Tim Couzens.

Alain RICARD est directeur de recherche au CNRS où il a fondé le groupe de recherche sur les langues et littératures d'Afrique noire.

Bibliographie

- Ambrose, David, *Paris Evangelical Missionary Society (1830-1929)*, Lesotho Annotated Bibliography, section 41. House 9 Publications, Roma : National University of Lesotho, 2009.
- Cassin, B., Cayla, O., Salazar, P.-J. (éds.), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Paris : Le Genre humain/Le Seuil, 2004, 365 p.
- Comaroff, Jean et John, *Of Revelation and Revolution*. vol 1 : Christianity Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago/Londres : University of Chicago Press, 1991.
- Comaroff, Jean et John, *Of Revelation and Revolution*, vol 2 : the Dialectics of Modernity on a South African Frontier, Chicago/ Londres : University of Chicago Press, 1997.
- Coetze, John, Postface in : D. Rooke, *Mittee*, Londres : Penguin, 1991.
- Couzens, Tim, *Murder at Morija*, Johannesburg : Random House, 2003

¹² Ambrose, *op. cit.*

- Dhlomo, H., *Collected Works*. Edités par N. Visser et T. Couzens, Johannesburg : Ravan Press, 1985.
- Draper, J., The Bishop and the Bricoleur : Bishop John Wiliam Colenso's Commentary on Romans ans Magma kaMagwaza Fuze's The Black People and Whence they Came, in *The Bible in Africa*, éd. par G. West et Musa W. Dube, Leiden : Brill, 2000, pp. 415-454
- Ellenberger, D. F., *History of the Basuto*, texte édité par Stephen Gill, Morija : Morija Museum and Archives (Première édition : 1912), 1992.
- Enklaar, Ido H., *Life and Work of Dr. J. Th. Van Der Kemp 1747-1811, Missionary pioneer and protagonist of racial equality in South Africa*, Le Cap /Rotterdam : Balkema, 1988.
- Fauvelle- Aymar, François-Xavier, *Histoire de l'Afrique du sud*, Paris : Le Seuil, 2006.
- Krog, A., *La Douleur des mots* (Country of my skull, 1998), Arles : Actes Sud, 2003
- Krog, A., *Begging to be Black*, Le Cap : Random House, 2009.
- Nkosi, Lewis, *Le sable des blancs* (Mating birds, 1986), Paris : Dapper, 2002
- Plaatje, S.T., *Native Life in South Africa*, Londres : King, 1916.
- Plomer, W., *Turbott Wolfe*, Londres : The Hogarth Press, 1925.
- Mofolo, Thomas, *Chaka, une épopée bantoue* (éd. en sotho 1926), Paris : Gallimard, 1940, 272 p. Nouvelle édition avec une préface de J.M.G. Le Clézio, 1981.
- Mofolo, Thomas, *L'homme qui marchait vers le Soleil levant* (éd. Sotho 1906), Bordeaux : Confluences (13, rue de la Devise, 33 000), 2003, (collection Traversées de l'Afrique) : première traduction française de ce texte publié en 1906, qui est le premier roman africain.
- Schœman, K., *Retour au pays bien aimé* (Na Die Geliefde Land, 1972). Paris : Phébus, 2006.
- Tutu, D. (éd.), *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, édités par P. Salazar. Paris : Le Seuil, 2004. Vansina, J., *De la tradition orale*, Tervuren : MRAC, 1961

Quelques jalons dans l'évolution politique sud-africaine au 20^e siècle

- 1907 : Ordonnance, promulguée par le gouvernement de l'Union sud-africaine, membre du Commonwealth, n'autorisant l'emploi de gens de couleur qu'à titre de manœuvres. Apparaît pour la première fois la notion de « barrière de couleur » (colour bar) réservant aux seuls Blancs les emplois qualifiés ou nécessitant une formation supérieure.
- 1920 et suivantes : La forte dépression économique au sein des nations occidentales provoque l'effondrement des cours de l'or, la moitié des sociétés minières travaillent à perte. La Chambre des Mines décide de licencier 4000 employés blancs pour les remplacer par des noirs pour des salaires très inférieurs.
- 1922 : Grève gigantesque : 20 000 salariés blancs mettent à feu et à sang la ville de Johannesburg. L'ordre n'est rétabli que grâce à la police et à l'armée appelée en renfort. Bilan : 214 morts, un des plus lourds de l'histoire minière. Suite à cette catastrophe, le gouvernement promulgue une nouvelle loi sur l'apprentissage réservant aux seuls Blancs la formation professionnelle, espérant ainsi rétablir la paix civile.

1922-1945

- Création des quartiers noirs, appelés « Locations » à la périphérie des villes blanches dans lesquelles viennent travailler chaque jour les habitants de ces quartiers (par exemple Soweto).
- Entrée en vigueur du « pass », carte d'identité exigée des Noirs pour avoir le droit de travailler en zone blanche le jour, avec obligation de passer la nuit dans la location.
- Adoption, en 1925, de l'afrikaans comme seconde langue officielle du pays après l'anglais.
- L'interdiction des mariages entre Blancs et Noirs existait depuis longtemps. Elle devient force légale afin de préserver la race blanche minoritaire. Le recensement de 1911 indiquait 4 millions de Noirs, 1,3 million de Blancs, 525 000 métis et 150 000 Indiens.

1946-1968

- 1948 : Le parti nationaliste (Herengigde Nasionale Party) devient majoritaire en sièges au Parlement de Pretoria. Première loi votée : interdiction des mariages entre Blancs et Noirs.
- 1950 : Le « Population Registration Act » stipule que tout Sud-Africain appartient, dès sa naissance à un groupe racial déterminé : blanc, noir, indien ou métis. Ce sera la pierre angulaire du nouvel « apartheid » (ségrégation raciale).
- 1950 : Le « Group Areas Act » détermine le lieu d'habitation selon la race. Il s'en suit d'innombrables déménagements forcés ou d'expulsions selon les nouvelles zones définies. Hendrick Verwoerd, ministre des Affaires indigènes, renforce la législation sur le « pass ». Désormais, toutes les femmes noires sont astreintes à porter sur elles ce document qui limite considérablement le mouvement des populations noires. Sa perte entraîne la prison pour des centaines de milliers de Noirs.
- 1953 : Le « Separate Amenities Act » prévoit la séparation des lieux publics entre Blancs et « non-Blancs ».
- 1953 : Proclamation du « Bantu Education Act » qui sépare totalement le système scolaire des Blancs de celui destiné aux Noirs.
- 1958 : Verwoerd, appelé l'architecte de l'apartheid, est élu Premier ministre. Dès lors, malgré les protestations venues de l'intérieur ou internationales, il met en place le système des « Bantoustans » destiné à parquer les Noirs dans des réserves ethniques sous le couvert d'un altruisme bienveillant : « Les Noirs de ce pays ont droit à leur territoire pour gérer leurs propres affaires, pratiquer leur langue et leur culture comme ils l'entendent ». Le gouvernement dessine alors 10 régions, une par ethnie, ne représentant au total que le 13 % du territoire national. Ces Bantoustans sont dépourvus d'infrastructures et d'industries. Désormais, chaque Noir vivant en zone blanche sera considéré comme citoyen d'un Bantoustan, ce qui facilitera son expulsion, si nécessaire, vers sa région d'origine. Les autorités se dotent de mesures radicales pour museler les syndicats ou éloigner les opposants par la détention préventive, l'assignation à résidence ou l'exil intérieur. L'ANC (African National Congress), créé en 1923, devient le principal parti d'opposition noir à tout cet arsenal de lois et règlements racistes. Membre de ce parti depuis sa jeunesse, Nelson Mandela, né en 1918, en deviendra le leader dès 1955 avec un manifeste en 10 points qui prône le respect des Droits de l'homme, l'hostilité au

- racisme et au sexisme, l'égalité devant la loi, l'éducation identique pour tous et le salaire égal à travail égal. Ce texte sera signé par un million de personnes.
- 1960 : Le massacre de Sharpeville, une des locations de la banlieue industrielle de Vereeniging à 50 km au sud de Johannesburg, le 21 mars, fait 69 morts et 160 blessés noirs. C'est le début de la confrontation violente. Le gouvernement réagit par la force, décrète l'état d'urgence et interdit l'ANC. Les militants sont arrêtés par centaines. Nelson Mandela plonge dans la clandestinité. L'Afrique du Sud se retrouve au ban des Nations.
- 1961 : Au vu des critiques qui pleuvent de partout, Verwoerd accentue les sentiments nationalistes en proposant de se détacher du Commonwealth dont « l'Union sud-africaine » créée en 1910, faisait partie suite à la victoire des Anglais sur les Boers. Le 31 mai, la « République Sud-Africaine » (RSA), entièrement autonome, voit le jour. L'ANC déclenche alors la lutte armée qui sera soutenue pendant 20 ans par l'URSS.
- 1962 : Nelson Mandela est arrêté avec 8 autres dirigeants de l'ANC. Echappant à la peine de mort, ils sont condamnés au bannissement dans le pénitencier de Robben Island, une île au large du Cap. Des années de prospérité s'ensuivent, l'immigration européenne est largement encouragée, l'industrie, en particulier de l'armement, se développe avec l'appui des USA qui considèrent la pointe de l'Afrique comme un solide rempart contre l'avancée du bloc soviétique. Par contre, la population noire subit la politique de ségrégation à outrance : des villages entiers sont déplacés vers des campagnes nues afin que les bonnes terres puissent être exploitées par des fermiers blancs. Les travailleurs de l'industrie (autre que minière) doivent signer des contrats de 11 mois et vivre à proximité des villes blanches dans des « hostels » insalubres. Leurs familles, restées dans les Bantoustans souvent à des centaines de kilomètres, ne les voient plus qu'un mois par an.
- 1963 : Le Transkei, région natale de Mandela, est incité à l'autonomie par le gouvernement blanc. D'autres Bantoustans suivront dans cette voie impraticable.
- 1966 : Assassinat de Verwoerd, remplacé par John Vorster qui poursuivra l'œuvre de son prédécesseur.
- 1968 : révocation du mandat sud-africain sur le Sud-Ouest africain.

1969-1991

- 1969 : Schisme au sein du NP suite aux aménagements à l'apartheid proposés par John Vorster. Création du Herstigte Nasionale Party (HNP) par Albert Hertzog, fils du général boer et ancien premier ministre James Barry Hertzog, et ancien ministre des gouvernements de Verwoerd et Vorster.
- 1974 : Exclusion de l'Assemblée Générale des Nations unies.
- 1975 : Indépendance de l'Angola et du Mozambique. Engagement de l'armée et des services secrets sud-africains au côté des mouvements rebelles antimarxistes angolais comme l'Unita de Jonas Savimbi.
- 1976 : Émeutes dans le township de Soweto contre l'enseignement obligatoire en afrikaans. La répression est féroce. Indépendance du Transkei non reconnue par la communauté internationale.
- 1977 : Assassinat par la police de Steve Biko, chef de la Conscience noire. Indépendance du Bophuthatswana, non reconnue par la communauté internationale.
- 1978 : Vorster démissionne suite à un scandale politico-financier. Son ministre de la défense Pieter Botha, un conservateur pragmatique, lui succède au poste de Premier ministre.
- 1979 : L'Afrique du Sud teste sa première bombe nucléaire dans le désert du Kalahari.
- 1982 : Schisme au sein du NP suite aux réformes proposées par Pieter Botha. Création du Parti conservateur par Andries Treurnicht, ancien ministre des gouvernements de Vorster et Botha.
- 1984 : Nouvelle constitution. Création du parlement tricaméral ouvert aux Indiens et Métis, validé par référendum.
- 1985 : Révolte des townships.
- 1986 : État d'urgence. Guerre civile au Natal entre mouvements noirs. Abolition des lois symboliques de l'apartheid comme le passeport intérieur. 30 septembre 1986 : Nomination d'un ambassadeur noir américain en Afrique du Sud par le président Ronald Reagan. 2 octobre 1986 : Vote de sanctions économiques par le Congrès des États-Unis, en dépit du veto du président Reagan
- 1988 : accord de cessez le feu en Angola. Retrait des troupes sud-africaines et cubaines.
- 1989 : 15 août 1989, Pieter Botha, affaibli par la maladie, démissionne et laisse le pouvoir à Frederik De Klerk.

- 6 septembre 1989, élection du nouveau Parlement tricaméral (une Chambre blanche, une métisse, une pour les Indiens)
- 1990 : février 1990 : Légalisation de l'ANC, du parti communiste sud-africain et de tous les mouvements noirs. Libération de Nelson Mandela. 21 mars 1990 : Indépendance accordée à la Namibie.
- 1991 : Abolition officielle de l'apartheid en juin.

Époque post-apartheid

- 1992 : Référendum par lequel 68 % des Blancs approuvent les négociations constitutionnelles avec l'ANC.
- 1993-1994 : Négociations constitutionnelles sur fond de tensions dans les townships et des menaces de l'extrême-droite blanche. Mars 1994 : Soutien de l'extrême-droite au Bophuthatswana dans sa tentative (sans succès) pour ne pas être réintégrée dans l'Afrique du Sud. 27 avril 1994 : Début des premières élections multiraciales de l'histoire du pays.
- 1994 : Premières élections générales multiraciales remportées par l'ANC. Nelson Mandela devient le premier président noir de l'Afrique du Sud. Nouveau gouvernement multiracial et d'union nationale, nouveau drapeau, recomposition de l'hymne national, redécoupage administratif des provinces, des municipalités...
- 1995 : Mise en place de la Commission vérité et réconciliation
- 1996 : Adoption de la nouvelle constitution. Le Parti national quitte le gouvernement et entre dans l'opposition.
- 1999 : Thabo Mbeki devient le second président noir d'Afrique du Sud. L'ANC accroît sa prépondérance aux élections générales.

Sources

Pour la période allant de 1907 à 1968, nous sommes redevables à Daniel Rochat, dans son livre, *L'Enfer des mines d'or, terreau d'Évangile*, Lausanne : DM-Échange et Mission, 2010.

Pour la période plus récente (1969-1999) :

http://fr.wikipedia.org/wiki/Chronologie_de_l'Afrique_du_Sud

Daniel Thambyrajah (D. T.) Niles (1908-1970)

Évangéliste, figure marquante du mouvement œcuménique, D. T. Niles est né le 4 mai 1908 près de Jaffna, sur l'île de Ceylan, aujourd'hui le Sri Lanka, au sein d'une famille de chrétiens tamouls convertie depuis quatre générations. Son grand-père était pasteur méthodiste, son père avocat. Après une scolarité au collège de sa ville natale, Jaffna, il part en Inde poursuivre de 1929 à 1933 des études de théologie au sein de ce qui deviendra l'United Theological College de Bangalore.



Très tôt il s'implique dans le Mouvement des étudiants chrétiens pour l'Inde, la Birmanie et Ceylan, début de son engagement dans le mouvement œcuménique. Il participe en 1928 à la réunion du Comité général de la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (FUACE) à Sofia (Bulgarie), puis travaille durant une année au sein de l'équipe au siège de la FUACE à Genève.

Consacré pasteur au sein de l'Église méthodiste en 1936, il est évangéliste de district pendant trois ans. En 1938, il prend une part importante à la rencontre du Conseil International des Missions à Tambaram (banlieue de Madras) où il est le plus jeune délégué et où il remplit la fonction de secrétaire de la section sur l'« Autorité de la Foi ». Il a l'occasion de se rendre en Europe où il occupe pour une année, de 1939 à 1940, le poste de secrétaire à l'évangélisation au sein des Unions Chrétiennes de Jeunes Gens (YMCA) à Genève.

De retour chez lui, il sert de 1941 à 1945 comme secrétaire général du tout nouveau Conseil national chrétien. Dès 1942, il organise des conférences théologiques annuelles auxquelles il invite des catholiques. Il est choisi pour faire partie du comité de négociation en vue de l'unité des Églises dans le pays (une entreprise qui reste à ce jour encore en suspens). Il s'investit également dans le dialogue interreligieux : la relation de l'Évangile avec les autres religions sera désormais au cœur de ses préoccupations.

De 1953 à 1960, il est président de la FUACE. Avec Philippe Maury, à l'époque secrétaire général du mouvement, ils mettent sur pied et mènent à bien un programme ambitieux intitulé « La vie et la mission de l'Église ». Ils organisent dans ce cadre une Conférence à Strasbourg qui sera le lieu d'un débat animé sur le rôle de l'Église dans la mission, avec en particulier l'appel lancé par le théologien néerlandais Johannes Hoekendijk à « désacraliser l'Église » et « à considérer celle-ci comme une fonction de la mission plutôt que l'inverse ».

D. T. Niles sera l'orateur principal de la session inaugurale du Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam en 1948. Il prend également la parole lors des Conférences d'Evanston en 1954 et d'Uppsala en 1968. Au sein du COE, il occupe le poste de président du département de la jeunesse de 1948 à 1952, puis exerce les fonctions de secrétaire exécutif du Département pour l'évangélisation de 1953 à 1959. Enfin, il sera par la suite l'un des six vice-présidents du COE.

Convaincu de l'importance d'enraciner le mouvement œcuménique au niveau local, il joue en 1957 un rôle déterminant dans la création du Conseil chrétien pour l'Asie de l'Est dont il est le premier secrétaire général ; il en assurera la présidence à partir de 1968. Cette même année 1968, il se voit confier les rênes de l'Église méthodiste de Ceylan dont il préside la conférence pendant deux ans ; il aidera cette Église à faire face à de nombreux défis et encouragera nombre de ses membres à s'engager dans la mission.

Ces liens permanents entre engagements internationaux, et engagements locaux caractérisent bien le parcours de D. T. Niles.

D. T. Niles a été influencé par des personnalités aux sensibilités très diverses comme Willem Visser t'Hooft, Karl Barth, Emil Brunner, Reinold Niebuhr, John Mott. Il est par ailleurs redevable à Hendrik Kraemer et Paul Devanandan sur la question du rapport du christianisme avec les autres religions. Peu sensible aux oppositions de la théologie occidentale entre orthodoxie et libéralisme, il cherchera plutôt à réconcilier qu'à opposer ces courants. Lui-même n'hésitait pas à combiner les richesses de la tradition orthodoxe orientale, du protestantisme occidental, avec un héritage traditionnel asiatique. Plus qu'un théologien systématique, D. T. Niles a d'abord et avant tout été un évangéliste et un prédicateur, « un témoin du Christ vivant et sauveur personnel ». Il définissait sa tâche en ces termes : « un mendiant disant à un autre mendiant où trouver à se nourrir ». La conversion au Christ impliquait

pour lui « la conversion à la communauté chrétienne ainsi qu'aux idées et idéaux chrétiens », « la foi étant toujours la foi d'une communauté ».

Écrivain, il a publié de très nombreux ouvrages, notamment études bibliques, aides à la prédication et hymnes. Il a reçu plusieurs doctorats à titre honorifique d'universités américaines et britanniques.

D.T. Niles est mort à Vellore, Inde, le 17 juillet 1970.

Claire-Lise LOMBARD

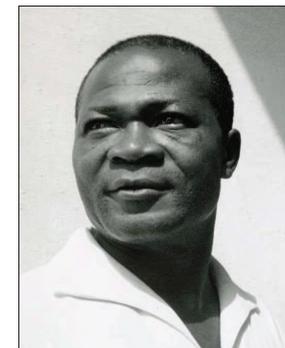
Bibliographie par D. T. Niles

- D. T. Niles, *Sur la terre : La mission de Dieu et de son Église*, traduction par Cécile Bodmer-de-Traz et Étienne de Peyer de *Upon the earth*, Genève : Labor et Fides, 1965.
- D. T. Niles, *Le contexte de notre prédication : deuxième conférence annuelle du Foyer John Knox, 6 juillet 1956*, Genève, Association du Foyer John Knox, 1957, 16 p.
- *Buddhism and the Claims of Christ*, John Knox press, 1967.
- *That they may have Life*, 1951
- *In the Beginning. Biblical essays based on the Book of Genesis*, 1958
- *Preaching the Gospel of the Resurrection : The Bevan memorial lectures of Adelaide*. 1953
- *Upon the Earth : The mission of God and the missionary enterprise of the churches*, 1962.
- *Whereof we are witnesses*, 1965.
- *The message and its messengers*, 1966.
- *The power at work among us : A series of Lenten meditations* - 1968.
- *The Preacher's Calling to be Servant*, 1959.
- *The preacher's task and the stone of stumbling* (The Lyman Beecher lectures), 1958.

Sur D. T. Niles :

- Lesslie Newbigin, « Niles, Daniel Thambyrajah », in : Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, et al. (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva : WCC Publications ; Grand Rapids : Eerdmans, 1991, pp. 729-731.
- Crighton Lacy, « D. T. Niles 1908-1970 : Evangelism, the Work of disrupting People's lives », in : Anderson, Coote, Horner et al. (ed.), *Mission legacies*, Maryknoll, N. Y. , Orbis Books, 1994, pp. 362-370.

Jean Lavoisier Kotto (1918-1987)



Né en 1918, le pasteur Jean Kotto est consacré au ministère pastoral le 23 décembre 1954. Il fut, avec Eugène Mallo et Isaac Mbonjo, l'une des personnalités les plus influentes de l'Église Évangélique du Cameroun (EEC) de l'Après Deuxième Guerre mondiale. Comme plusieurs ouvriers d'Église de cette époque, il commence sa carrière comme instituteur, avant d'embrasser le ministère pastoral. Esprit vif et brillant, Kotto fut secrétaire général (1957-1977), puis président (1957-1987) de son Église. Jusqu'à ce jour, il est le responsable resté le plus longtemps à la tête de l'EEC.

Il est l'un de ceux qui ont combattu pour l'autonomie de l'Église au Cameroun. En 1956 au Synode de Foumban, il formule, avec ses collègues Mallo et Mbonjo, la demande officielle de l'autonomie de l'Église encore sous tutelle de la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP). Après plusieurs péripéties, le 10 mars 1957, l'autonomie est concédée au temple du Centenaire à Douala en présence du pasteur Charles Westphal, vice-président de la SMEP et de la Fédération Protestante de France d'une part, et du pasteur Paul Jocky, président de l'EEC de l'autre. Le même jour et au même endroit, l'Union des Églises Baptistes du Cameroun (UEBC), également sous tutelle de la SMEP au Cameroun, « recevait » aussi son autonomie.

Kotto avait une vision évangélique de la liberté chrétienne et le sens de l'unité du corps de Christ. Bien que réclamant l'autonomie de l'Église africaine et partant le respect et la dignité du chrétien africain, il n'était pas de ceux qui souhaitaient la rupture des relations avec les missionnaires occidentaux. Il ne voulait pas d'une Église africaine repliée sur elle-même, mais ouverte sur le monde. C'est probablement cette vision qui fera de lui l'un des principaux concepteurs puis fondateurs de la Communauté Évangélique d'Action Apostolique (CEVAA). Le processus démarre au début des années 1960 à Douala où, dans le cadre du Conseil des Églises Baptistes et Évangéliques du Cameroun (CEBEC), ces dernières se concertent pour savoir ce qui adviendra de la société

missionnaire à présent que les anciens champs missionnaires sont devenus autonomes. Lors de l'assemblée générale de la SMEP de 1964, Kotto interpelle son président, le pasteur Marc Bægner, en lui demandant « d'élargir l'espace de sa tente », en d'autres termes, de repenser les relations devant désormais exister entre l'ancienne « mère » et ses nouvelles « filles ». Le processus se poursuit par des consultations en Afrique, dont celle de Douala en 1965 qui adopte le principe des Actions Apostoliques Communes dont deux verront le jour au Pays Fon (Dahomey) en 1967 et dans le Poitou (France) en 1970. D'autres consultations aboutiront en 1971 à la création de la CEVAA, une communauté d'Églises rassemblant les Églises nées de la mission (au Sud) et celles qui l'ont soutenue (au Nord). L'on est ainsi passé d'une relation marquée par l'époque coloniale à un véritable partenariat dans la mission.

Au Cameroun, la personnalité de Jean Kotto a dépassé le cadre de son Église, puisqu'il fut aussi président du CEBEC, de la Fédération des Églises et Missions Évangéliques du Cameroun (FEMEC – aujourd'hui CEPCA), président du Conseil d'administration de la Faculté de théologie protestante de Yaoundé (aujourd'hui Université Protestante d'Afrique Centrale). Son influence dépassait aussi le cadre ecclésiastique. Sans s'engager dans la politique, il avait pourtant une grande influence dans les questions sociopolitiques. Il a par exemple, au début des années 1970, interpellé le président de la république de l'époque, le tout-puissant Ahmadou Ahidjo (de confession musulmane), lorsque certains extrémistes musulmans persécutaient des chrétiens et brûlaient des temples dans le nord du Cameroun. Kotto obtint la libération des chrétiens emprisonnés et la reconstruction des temples détruits.

Sur le plan international, Kotto a non seulement participé à la création et au comité exécutif de la CEVAA, mais a aussi été secrétaire général de la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (CETA) et membre du Comité Central du Conseil Œcuménique des Églises (COE). Internationaliste, œcuméniste convaincu et intellectuel éclairé, il faut cependant retenir que Kotto n'était pas favorable à l'admission des femmes au ministère pastoral. Il est cependant unanimement admis que c'est sous sa direction que les œuvres diaconales de l'Église (écoles et hôpitaux notamment), ont connu leur plus grand essor. Pour ce faire, il a favorisé la formation de plusieurs types d'ouvriers autres que les pasteurs, dont l'Église avait besoin pour son épanouissement. Il est aussi admis qu'il n'était pas du tout tribaliste. Certains membres de l'ethnie *sawa*, dont il était originaire,

l'accusent même de les avoir lésés au profit de l'ouverture aux autres tribus.

Kotto quitta la direction de l'EEC lors du Synode de Dschang en 1987, suite à ce que certains ont présenté comme une « trahison » de ses proches collaborateurs ! Il aurait confié à ses proches son intention de se retirer si les chances de sa réélection n'étaient pas garanties. Ses proches l'auraient sciemment induit en erreur. Sa défaite surprise face à un *outsider* inconnu après trente années sans interruption à la tête de l'Église, l'aura profondément affecté. Son décès brutal quelques mois après avoir quitté la tête de l'Église semble confirmer ces spéculations. Kotto demeure une grande figure du protestantisme et de l'Église au Cameroun, en Afrique et dans le monde.

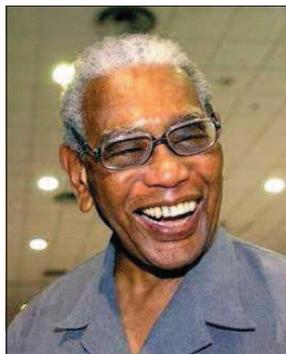
Samuel Désiré JOHNSON

Pour aller plus loin :

- Jean Kotto, « L'Église évangélique du Cameroun et l'Union des Églises baptistes du Cameroun », dans Jean Kotto *et Alii* (coll.), *Voie nouvelle*, Paris, SMEP, collection Présence de la mission, 1961, p. 11-33.
- Charles Bonzon et Jean Kotto, *Face à l'avenir*, Paris, SMEP, 1964.
- Pierre Cadier, « Les missions protestantes vers de nouvelles voies. Les actions apostoliques communes », dans Maurice Cheza et alii (dir), *Nouvelles voies de la mission 1950-1980*, Actes de la session du CREDIC de Gentinnes en 1997, Lyon, CREDIC, 1999, p. 291-304.
- Jean-François Zorn, « L'action apostolique commune : un nouveau modèle missionnaire pour les années 1960 », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Actes de la session du CREDIC de Québec en 2001, Paris/Québec, Karthala/Université de Laval, 2002, p. 305-327.
- Emmanuel Tchuidjang, « Jean Kotto Lavoisier : inspirateur de l'Action apostolique commune », dans Jean-Paul Messina et Jaap van Slageren (dir), *Histoire du christianisme au Cameroun : des origines à nos jours*, Paris/Yaoundé, Karthala/CLE, 2005, p. 270-274.

Philip Alford Potter (1921-)

Philip Alford Potter est né le 19 août 1921 à Roseau, capitale de la Dominique, une île de l'archipel des Caraïbes située entre la Guadeloupe et la Martinique. Elevé dans une famille chrétienne, avec une mère protestante et un père catholique, Potter est très tôt actif dans l'Église méthodiste comme prédicateur laïc alors qu'il s'initie au droit dans une étude d'avocat. En 1944, il commence des études de théologie au *Caenwood Theological Seminary* de Kingston en Jamaïque. En 1947, il représente la section britannique et irlandaise du *Student Christian Movement* à la Conférence mondiale de la jeunesse chrétienne d'Oslo. Il poursuit ses études de théologie à Londres où il obtient sa licence en 1948 et sa maîtrise en 1954. Pasteur de l'Église méthodiste dès 1950, il exerce son premier ministère sur l'île Niévès (Petites Antilles) puis auprès de personnes pauvres de langue créole en Haïti.



La longévité œcuménique de Potter est remarquable. Dès l'assemblée mondiale constitutive du Conseil œcuménique des Églises (COE) à Amsterdam en 1948, puis à celle d'Evanston en 1954, il est délégué de la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants. En 2006, la dernière assemblée mondiale du COE à Porto Alegre lui faisait une ovation. Le secrétaire général d'alors, le pasteur Samuel Kobia, lui rend hommage en relevant les principaux apports de son ministère : « Parmi les plus mémorables se trouvent la sortie du document de consensus œcuménique *Baptême, Eucharistie, Ministère*, la lutte contre le racisme dans le monde et la campagne contre l'apartheid en Afrique du Sud, le débat sur la nature de la mission chrétienne à l'ère post-coloniale, les efforts pour la paix au sein des tensions Est-Ouest et du péril nucléaire, l'exploration de nouvelles formes de spiritualité, de célébration et de musique tirées des diverses traditions d'Églises ». À 85 ans, Potter est sans doute un des seuls hommes à avoir participé à toutes les assemblées mondiales du COE depuis sa création !

En 1954, Potter avait été appelé à Genève pour travailler au Département jeunesse du COE. Puis, en 1960, il rejoint la direction de la

Methodist Missionary Society à Londres, comme secrétaire pour l'Afrique de l'Ouest et les Caraïbes. Parallèlement, il est président de la Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants jusqu'en 1968. En 1967, Potter revient à Genève au COE où il est nommé directeur de la *Commission mission et évangélisation*. En 1972, il succède à Eugene Carson Blake au poste de secrétaire général, poste qu'il occupe jusqu'en 1984.

Dans un exposé marquant intitulé d'« Édimbourg à Melbourne » prononcé lors de la Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation de Melbourne en 1980, il déclarait : « Ce fut là un long pèlerinage d'Édimbourg à Melbourne, mais il le fallait bien, parce que le mouvement missionnaire a été à l'origine de bien des événements importants dans le monde des peuples et des nations et dans celui des Églises. Ce qui est remarquable, avec cette période, c'est l'étonnante hardiesse, le courage, la courtoisie, la foi et l'amour dont on fait preuve tous ceux qui ont été engagés dans ce grand mouvement ».

En 1985, Potter retourne en Jamaïque où il est aumônier des étudiants. En 1986, il reçoit le prix de la fondation japonaise Niwano en reconnaissance de son engagement, basé sur sa conviction religieuse, en faveur de la paix, des droits de l'homme et du développement.

Jean-François ZORN

Pour aller plus loin

- Walter Müller-Römhald, *Philip Potter. Ein ökumenisches Lebensbild*, Evangelischer Missionsverlag, 1972.
- Ans Joachim van der Bent, *Présence du Conseil œcuménique dans le monde. Une interview du pasteur Philip Potter*, Genève, COE, 1979.
- Philip Potter, « D'Édimbourg à Melbourne », dans Jacques Matthey (dir), *Que ton Règne vienne ! Perspectives missionnaires*, Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation, Melbourne, 12-25 mai 1980, Genève, Labor et Fides, 1982.
- Philip Potter, *Life in All Its Fullness. Reflection on the Central Issues of Today's Ecumenical Agenda*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- Samuel Kobia, *A tribute to Philip Potter on his 85th birthday*, World Council of Churches, 18 août 2006.

Desmond Tutu (1931-)

Desmond Tutu naît le 7 octobre 1931 à Klerksdorp, petite ville du Transvaal occidental, non loin de Johannesburg. Son père était alors directeur d'une école primaire méthodiste et sa mère une employée de maison qui n'avait fréquenté que l'école primaire. En 1943, la famille déménage à Munsieville, le quartier noir de Klerksdorp. Soigné pour une tuberculose, il rencontre à l'hôpital le père Trevor Huddleston qui deviendra un fervent opposant anglican à l'apartheid. C'est aussi à l'hôpital que le christianisme s'ancre fermement dans la personnalité de Desmond Tutu. En 1943, tous les membres de la famille rejoignent l'Église anglicane. Dans le but de devenir instituteur comme son père, il intègre en 1950 l'École normale bantoue (*Bantu normal College*) près de Pretoria.



Devenu enseignant, il ne peut que constater les effets de l'apartheid sur le système éducatif réservé aux Noirs : manque de moyens, enseignement des matières manuelles au détriment des matières intellectuelles... En 1955, il décide de mettre fin à sa carrière d'instituteur. Déjà très imprégné de religion, il s'oriente vers la théologie et commence ses études au *St. Peter theological College* de Rosettenville. En 1960, il obtient sa licence et est ordonné diacre, un an avant d'accéder à la prêtrise à la cathédrale anglicane de Johannesburg. En 1962, il se rend à Londres pour continuer ses études de théologie au *King's College*. Il y obtient sa maîtrise et devient vicaire de l'Église de St. Alban, à Golders Green près de Londres.

De retour en Afrique du Sud en 1966, il enseigne la théologie et devient l'aumônier de l'Université de Fort Hare, l'une des seules universités pour les Noirs d'Afrique du Sud. À Fort Hare comme à Alice, séminaire au sein duquel il enseigne, il demeure proche des étudiants, des enseignants et de leurs préoccupations face aux effets des lois de l'apartheid. C'est là qu'il assiste également à l'élaboration d'une théologie noire proche de celle élaborée aux États-Unis. En 1970, Desmond Tutu est professeur d'université à Roma au Lesotho. En 1972, il retourne en

Angleterre et devient le vice-directeur du *Theological Education Fund of the World Council of Church* (TEF) dans le Kent. En 1974, il est nommé doyen de la cathédrale de Johannesburg. Il est le premier noir à occuper ce poste.

À l'été 1976, il devient évêque du Lesotho. Quelques mois avant cela, il avait pris sa première initiative politique publique en adressant une lettre ouverte au premier ministre Vorster dans laquelle il prévoyait un bain de sang si aucune réforme n'était faite. En 1978, il revient en Afrique du Sud et devient le secrétaire général du *South African Council of Church* (SACC), structure créée en 1948 et qui réunit en son sein la plupart des Églises missionnaires chrétiennes présentes dans le pays. C'est au sein du SACC que Desmond Tutu exprime le plus souvent sa contestation du régime d'apartheid. En mars 1980, après avoir prôné une lutte non-violente avec des moyens comme le boycottage, Desmond Tutu se voit retirer son passeport. Il le récupère l'année suivante. Afin de porter à la connaissance du monde les effets de l'apartheid et de mobiliser les Églises, il débute une tournée de plusieurs semaines en Europe et en Amérique du Nord. À son retour, son passeport lui est de nouveau supprimé. En 1983, sur autorisation exceptionnelle du gouvernement, il se rend à la 6e assemblée du Conseil Œcuménique des Églises (COE) à Vancouver dont une des questions au programme porte sur la justice et la dignité humaine.

Le 16 octobre 1984, Desmond Tutu reçoit le prix Nobel de la Paix. Lors de la réception organisée en son honneur au siège du SACC deux jours plus tard, il se qualifie lui-même de « petit pion d'un peuple dont le nez est frotté chaque jour dans la poussière [...] ». En 1985, il devient évêque de Johannesburg et le 7 septembre 1986, il est nommé archevêque du Cap. Il le restera jusqu'en 1996. En 1995, Nelson Mandela alors président du pays lui demande de diriger les travaux de la commission Vérité et Réconciliation (*Truth and reconciliation commission, TRC*) mise en place afin d'enquêter sur les violations des droits de l'homme commises pendant l'apartheid.

Il continue aujourd'hui à lutter vigoureusement pour le respect des droits de l'homme dans tous les coins du monde. Il dénonce notamment le silence de son pays envers le régime de Robert Mugabe au Zimbabwe voisin. Il s'implique également dans le conflit israélo-palestinien, militant pour la création d'un État palestinien aux côtés d'Israël. En 1998, sa femme Leah et lui fondent *The Desmond Tutu peace Centre* œuvrant pour la résolution des conflits dans le monde par la promotion du dialogue. En

2005, il est nommé par le secrétaire général de l'ONU Kofi Annan, membre du Haut Conseil pour l'Alliance des Civilisations travaillant à la lutte antiterroriste, au dialogue culturel et à la lutte contre les inégalités économiques et sociales. En mai 2008, Desmond Tutu s'est exprimé au sein du COE, le remerciant de sa solidarité et de son soutien à l'époque de l'apartheid. Son charisme, son engagement, ses talents d'orateur ont joué un rôle essentiel dans la prise de conscience des Églises vis-à-vis de l'apartheid.

Christelle ORTOLLAND

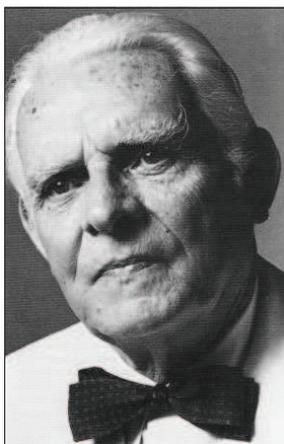
Pour aller plus loin :

- Desmond Tutu, Bruno Chenu : *Prisonnier de l'espérance*, Paris, Le Centurion, 1984, 157 p.
- Desmond Tutu : *Dieu fait un rêve*, Montréal, Desclée de Brouwer et Novalis, 2008, 150 p.
- John Allen : *Rabble-rouser for peace, the authorized biography of Desmond Tutu*, New-York, 2006, 481 p.
- Shirley Du Boulay : *Desmond Tutu, la voix de ceux qui n'ont pas la parole*, Paris, Centurion, 1989, 347 p.

Erratum

Dans notre dernier numéro (Perspectives missionnaires n° 58, p. 83, rubrique Édimbourg 2010), nous avons publié par erreur une photo d'un autre personnage sous la notice biographique de Johannes Christian Hoekendijk, et nous en excusons auprès de nos lecteurs et auprès de Marc Spindler, auteur de la notice.

Voici la vraie photo de **Johannes Christian Hoekendijk**.



Épilogue d'une rubrique : « Édimbourg 1910-2010 »

Depuis le numéro 55 (2008/1), *Perspectives Missionnaires* a tenu une rubrique de vingt portraits de figures marquantes de la vie de la mission chrétienne dans l'anglicanisme et le protestantisme au XX-XXI^e siècle. C'était, écrivions-nous dans ce numéro, une façon modeste de s'associer au mouvement initié depuis 2005 sous l'intitulé « En route vers 2010 : la mission au XXI^e siècle » en vue de préparer le centenaire de la Conférence universelle des missions d'Édimbourg en 1910. Cette rubrique s'achève dans le présent numéro 59 (2010/1) de la revue alors que ladite Conférence s'est tenue à Édimbourg du 2 au 6 juin derniers.

Pour clore cette rubrique, nous vous indiquons le nom et les titres des auteurs des notices biographiques, non sans les avoir remerciés d'avoir toujours spontanément répondu à notre invitation à les rédiger. Nous avons pensé utile aussi de vous indiquer quelques-uns des ouvrages de référence (encyclopédies, dictionnaires, etc.) dans lesquels nos auteurs ont probablement puisé certaines de leurs informations en plus de la brève bibliographie qu'ils ont fait figurer à la fin de leurs rubriques.

Auteurs

- Christian DELORD, ancien missionnaire, pasteur de l'Église réformée de France : Wilfred Monod (1867-1943).
- Philippe FROMONT, doctorant conjoint de l'Institut Protestant de Théologie et de l'Université Paul-Valéry, pasteur de l'Église réformée de France : Hendrik Kraemer (1888-1965).
- Samuel-Désiré JOHNSON, docteur en théologie, Secrétaire exécutif de la Cevaa – Comité des Églises en mission : Jean Kotto (1918-1987).
- Jean-Georges GANTENBEIN, doctorant de l'Université de Strasbourg : Leslie Newbiggin (1909-1998).
- Claire-Lise LOMBARD, licenciée en théologie, bibliothécaire du Défap – Service protestant de Mission : Samuel Vedanayagam Azariah (1874-1945), Nathan SÖDERBLOM (1866-1931), Strenopoulos Germanos (1872-1951), William TEMPLE (1881-1944), Daniel Thambyrajah Niles (1908-1970).
- Jacques MAURY, ancien président du Conseil national de l'Église réformée de France et du Conseil de la Fédération protestante de

France, pasteur de l'Église réformée de France : Willem Visser't Hooft (1900-1985).

- Christelle ORTOLLAND, docteur en histoire contemporaine de l'Université de Lyon II : Desmond Mpilo Tutu (1931-).
- Antoinette SPINDLER, ancienne missionnaire, historienne : Suzanne de Diétrich (1891-1981).
- Marc SPINDLER, ancien missionnaire, professeur des Universités de Leyde et d'Utrecht : Jan Christian Høekendjik (1912-1975).
- Jean-François ZORN, professeur d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut protestant de théologie de Montpellier : John Mott (1865-1955), Alfred Bøegner (1851-1912), Charles Brent (1862-1929), Marc BØEGNER (1881-1970), Madeleine Barot (1909-1995), Josef Hromadka (1889-1969), Philip Potter (1921-).

Encyclopédies, dictionnaires

- ANDERSON, Gerald H. (ed), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York, Macmillan Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, 1997.
- BRIA, Ion, CHANSON, Philippe, GADILLE, Jacques, SPINDLER, Marc, (dir) *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Cle, 2001.
- GISEL, Pierre (dir) *Encyclopédie du protestantisme*, Articles « Mission, Sociétés missionnaires, etc. », Paris/Gnève, Puf/Labor et Fides, 2006.
- MÜLLER, Karl und SUNDERMEIER, Theo, *Lexicon Missions-Theologischer Grunbegriffe*, Berlin, Reimer, 1987.
- LOSSKY Nicholas *et alii* (dir), *Dictionary of the ecumenical Movement*, Genève, WCC, 1991.
- REYNAL, Gérard *et alii* (dir), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard/Centurion, 1998

Édimbourg 2010 Appel commun

Rassemblés à l'occasion du centenaire de la Conférence mondiale des missions qui s'est tenue en 1910 à Édimbourg, nous croyons que l'Église, signe et symbole du Règne de Dieu, est appelée à témoigner du Christ aujourd'hui en participant à la mission divine d'amour par la puissance transformatrice de l'Esprit Saint.

1. Accordant notre confiance au Dieu Trine et plus que jamais conscients de l'urgence de la situation, nous sommes appelés à incarner et proclamer la Bonne Nouvelle du salut, du pardon du péché, de la vie en abondance et de la libération apportée à tous les pauvres et opprimés. Nous sommes mis en demeure de témoigner et d'évangéliser en apportant une démonstration vivante de l'amour, de la justice et de l'équité que Dieu veut pour le monde entier.
2. Nous rappelant le sacrifice du Christ sur la croix et sa résurrection pour le salut du monde, habilités par l'Esprit Saint, nous sommes appelés à dialoguer authentiquement avec les personnes appartenant à d'autres religions et celles qui n'en ont aucune, à nous affirmer respectueusement devant elles et à témoigner humblement, à leur intention, du caractère unique du Christ. Notre démarche se caractérise par une audacieuse confiance dans le message de l'Évangile : elle noue des liens d'amitié, elle recherche la réconciliation et elle pratique l'hospitalité.
3. Sachant que l'Esprit Saint souffle sur le monde selon sa volonté, rétablissant les liens au sein de la création et apportant une vie authentique, nous sommes appelés à devenir des communautés de compassion et de guérison dans lesquelles les jeunes participeront activement à la mission et où les femmes et les hommes partageront équitablement le pouvoir et les responsabilités, œuvrant avec un zèle renouvelé pour la justice, la paix et la protection de l'environnement, et où une liturgie nouvelle reflètera les beautés du Créateur et de la création.
4. Préoccupés par les asymétries et les déséquilibres de pouvoir qui nous divisent et nous troublent dans l'Église et dans le monde, nous sommes appelés à nous repentir, à porter un œil critique sur les

systèmes de pouvoir et à employer de façon transparente les structures de pouvoir. Nous sommes appelés à trouver des manières pratiques de vivre en tant que membres d'un Corps Unique, sachant bien que Dieu rejette les orgueilleux, que Christ accueille et habilite les pauvres et les affligés et que la puissance de l'Esprit Saint se manifeste dans notre faiblesse.

5. Affirmant l'importance des fondements bibliques sur lesquels repose notre engagement dans la mission, et chérissant le témoignage des apôtres et des martyrs, nous sommes appelés à nous réjouir des expressions de l'Évangile que l'on trouve dans de multiples nations du monde. Nous nous félicitons du renouveau que nous font vivre les mouvements de migration et de mission dans toutes les directions, de la manière dont les dons de l'Esprit Saint rendent toute personne capable de mission, ainsi que de l'appel que Dieu ne cesse de lancer aux enfants et aux jeunes à propager l'Évangile.
6. Reconnaissant qu'il est indispensable de former une nouvelle génération de responsables convaincus de la nécessité de la mission dans un monde marqué par les diversités en ce 21^e siècle, nous sommes appelés à collaborer en pratiquant un enseignement de la théologie qui revêtira des formes nouvelles. Du fait que tous les êtres humains sont à l'image de Dieu, ces formes nouvelles s'appuieront sur les charismes que toute personne a en propre, elles nous imposeront de croître dans la foi et l'intelligence, de partager équitablement les ressources dans le monde entier, de faire participer l'être humain dans sa totalité ainsi que toute la famille de Dieu, et de respecter la sagesse de nos anciens tout en encourageant la participation des enfants.
7. Ayant entendu Jésus nous appeler à faire des disciples de tous les êtres humains – pauvres, riches, marginaux, ignorés, puissants, porteurs de handicap, jeunes et vieux –, les communautés de foi que nous constituons sont appelées à faire de la mission de tout lieu vers tous les lieux. Dans la joie, nous entendons l'appel qui nous est fait de recevoir les uns des autres dans notre témoignage en paroles et en actes, dans les rues et les champs, les bureaux, les foyers et les écoles, proposant la réconciliation, manifestant de l'amour, proclamant concrètement la grâce et énonçant la vérité.
8. Nous rappelant Christ, maître de maison qui offre un banquet, et résolu à rechercher l'unité pour laquelle il a vécu et prié, nous

sommes appelés à coopérer en permanence, à discuter de problèmes qui sont entre nous sources de controverses et à tenter d'arriver à une vision commune. Il est impératif que nous nous accueillions les uns les autres dans notre diversité, que nous affirmions appartenir tous, par le baptême, au Corps Un du Christ, et que nous admettions que, dans la mission, nous avons besoin d'établir entre nous des échanges mutuels et des relations de partenariat, de travailler ensemble et de constituer entre nous des réseaux – afin que le monde croie.

9. Nous souvenant de la manière dont Jésus a pratiqué le témoignage et le service, nous croyons que nous sommes appelés par Dieu à suivre cette voie dans la joie, inspirés, oints, envoyés et habilités par l'Esprit Saint, et nourris par les disciplines chrétiennes dans la communauté que nous formons. Attendant la venue de Christ dans la gloire et pour le jugement, nous vivons sa présence parmi nous dans l'Esprit Saint, et nous invitons tout le monde à s'associer à nous qui participons à la mission transformatrice et réconciliatrice d'amour pour la création tout entière.

Édimbourg, le 6 juin 2010

Cette traduction officielle du texte original anglais est aussi accessible à l'adresse suivante : http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/conference_docs/Common_Call_Edinburgh_2010_French.pdf

RECENSION

Christian DELORD

John PARRATT (éd). *An introduction to Third World Theologies*, Cambridge University Press 2004. – 189 p. – (Une introduction aux théologies du Tiers Monde). – ISBN 0-521-79335-1

Les occidentaux, tant Européens qu'Américains ignorent souvent que les pays qui ont été pendant des siècles sous leur domination aient pu donner naissance à des théologies originales. Pourtant les Églises des pays extérieurs aux grandes puissances ont donné naissance à des théologiens qui se sont efforcés de penser la foi chrétienne dans le contexte culturel et les situations socio-politiques particulières de ces pays. En quoi les cultures traditionnelles, les histoires coloniales, les dominations économiques, les contacts avec d'autres religions, les affrontements politiques, les guerres internationales ont-ils influé sur la réflexion théologique dans les divers continents ?

C'est pour répondre à ces questions que John Parrat, professeur de « Théologies du Tiers Monde » à l'université de Birmingham en Angleterre, a publié cette introduction destinée à des non spécialistes. Pour Parrat, le terme de Tiers Monde ne doit pas être pris ici dans un sens péjoratif. Il fait plutôt référence au nom de « l'Association Œcuménique des théologiens du Tiers Monde » qui rassemble des théologiens issus de pays gravement affectés par l'héritage colonial.

Six théologiens (dont trois femmes) ont été mis à contribution. Chacun d'eux expose à sa façon, en une trentaine de pages très denses, les principales tendances théologiques récentes et parfois plus anciennes dans quelques grandes aires géographiques où le christianisme est bien implanté. C'est d'abord l'Amérique latine (Par Jose Miguez Bonino), puis l'Inde (Kirsteen Kim), l'Asie de l'Est (Edmond Tang), l'Est et l'Ouest de l'Afrique (Diane Stinton), l'Afrique Australe (Isabel Apawo Phiri), et les Caraïbes (George Mulrain).

John Parrat s'est réservé l'introduction et la postface. Il y souligne d'abord que le déplacement vers le « Sud » du centre de gravité du christianisme justifie le fait qu'on s'intéresse à sa production théologique. Ce qui rassemble la plupart des régions évoquées dans cet ouvrage, c'est l'héritage colonial, et la dette de bien des pays vis à vis des puissances économiques occidentales. Un autre point commun souligné par les

théologiens du Tiers Monde, la « pauvreté anthropologique » qui affecte bien des peuples quand leur culture et leur langue ne sont pas respectées. Le plus souvent, ces théologiens souhaitent se démarquer des théologies traditionnelles occidentales, même si le christianisme est d'implantation récente. Ce qui leur importe au premier chef, c'est de faire de la théologie à partir de leur contexte. Chacune des grandes régions développe une perspective particulière : en Amérique latine, la libération, en Afrique la spécificité des cultures et religions traditionnelles, en Asie, la nécessité de faire de la théologie dans un contexte de pluralisme religieux.

L'auteur reconnaît que le cadre de cet ouvrage n'a pas permis une présentation exhaustive à l'intérieur de chaque section. Bien des situations n'ont donc pu être évoquées, comme celles des contacts entre le christianisme et le bouddhisme ou l'islam. Pour J. Parrat, un des principaux apports des théologies du Tiers Monde est qu'elles insistent sur l'importance du contexte de leur réflexion, et soulignent que la théologie est « communication », non réservée aux chrétiens, mais au bénéfice de tous, en particulier des plus pauvres. Ces théologies, dans leur diversité, permettent de découvrir de nouvelles façons de comprendre Dieu et le monde.

Voilà donc un ouvrage particulièrement utile : il s'agit d'une synthèse qui permet de découvrir un panorama assez complet de la réflexion théologique et de son évolution dans ces cinq régions. Un regret cependant : la quasi absence de référence aux théologiens francophones, même dans le chapitre sur l'Afrique de l'Est et de l'Ouest. Seul Jean-Marc Ela et Bénézet Bujo (tous deux catholiques) sont mentionnés.

ASSOCIATION « PERSPECTIVES MISSIONNAIRES »

Aux membres de l'Association

Genève/Montpellier/Paris, le 19 juillet 2010

Convocation

Cher(e)s ami(e)s,

Nous avons le plaisir de vous convoquer à l'Assemblée générale des membres de l'Association « Perspectives Missionnaires ».

Elle se tiendra le **samedi 11 septembre** de 14h à 17h
au Défap (Service protestant de mission), 102 Bd Arago, 75014-PARIS

Comme vous le savez, étant constitués en association selon la loi française dite de 1901, nous devons donc nous réunir légalement une fois par an. Nous espérons que vous manifesterez votre intérêt pour notre revue par votre présence.

Ordre du jour

1. Lecture du PV de l'assemblée générale de 2009.
2. Rapport d'activité du président du Conseil d'administration (Jean-François Zorn).
3. Rapport du trésorier (Olivier Labarthe) : présentation et adoption des comptes de l'année 2009, information sur les comptes de l'année en cours, projet de budget pour l'année 2011 et adoption.
4. Rapport de la rédaction (Claire-Lise Lombard) : (n^{os} 58-59), projets rédactionnels (n^{os} 60-61), débat.
5. Clôture de l'assemblée et fixation de la date de l'AG 2011.

L'Assemblée sera suivie d'un verre de l'amitié.

PM
112
Avec nos salutations les plus cordiales,
Jean-François Zorn (Président), Claire-Lise Lombard (Vice-présidente),
Olivier Labarthe (Trésorier)

Vote par procuration : bulletin à renvoyer par courriel ou par la poste à
Olivier Labarthe : ch. Hironnelles 4, CH 1226, Thônex, Suisse

Je soussigné(e) :

adresse :

empêché(e) de participer à l'Assemblée générale ordinaire de l'Association « Perspectives Missionnaires » du 11 septembre 2010,

donne mon pouvoir à :

Fait à : Le Signature