

Spécial Actualité

i **En hommage à Nelson Mandela**
Peter STOREY

l **Éditorial**
D'une Église de membres à une Église de témoins
Laurent SCHLUMBERGER

Dossier : Relire David Bosch

- 5 **Introduction au dossier**
Jean-François ZORN et Christian DELORD
- 8 **David Bosch: parcours d'une vie, cheminement d'une œuvre**
Jean-François ZORN
- 25 **Du paternalisme**
Roger Mehl
- 35 **Le paternalisme missionnaire: une réponse à Roger Mehl (1984)**
David J. BOSCH
- 51 **Perspective sur la mission (1992)**
David J. BOSCH
- 63 **L'évangélisation : Courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui (1989)**
David J. BOSCH

Rubriques

Controverse

- 82 **A propos du changement de nom d'une revue : HMC**
Claude PRUDHOMME, Marc SPINDLER

Mémoire

- 87 **Bicentenaire de la naissance de Frédéric Ozanam (1813-1853)**
Jean-Marie AUBERT

Chroniques

- 89 **Un colloque sur l'esclavage (Paris, 18 septembre 2013)**
Jean-Luc BLANC
- 93 **Colloque du CREDIC à Yaoundé, Cameroun, 26-30 août 2013**
Bernadette TRUCHET

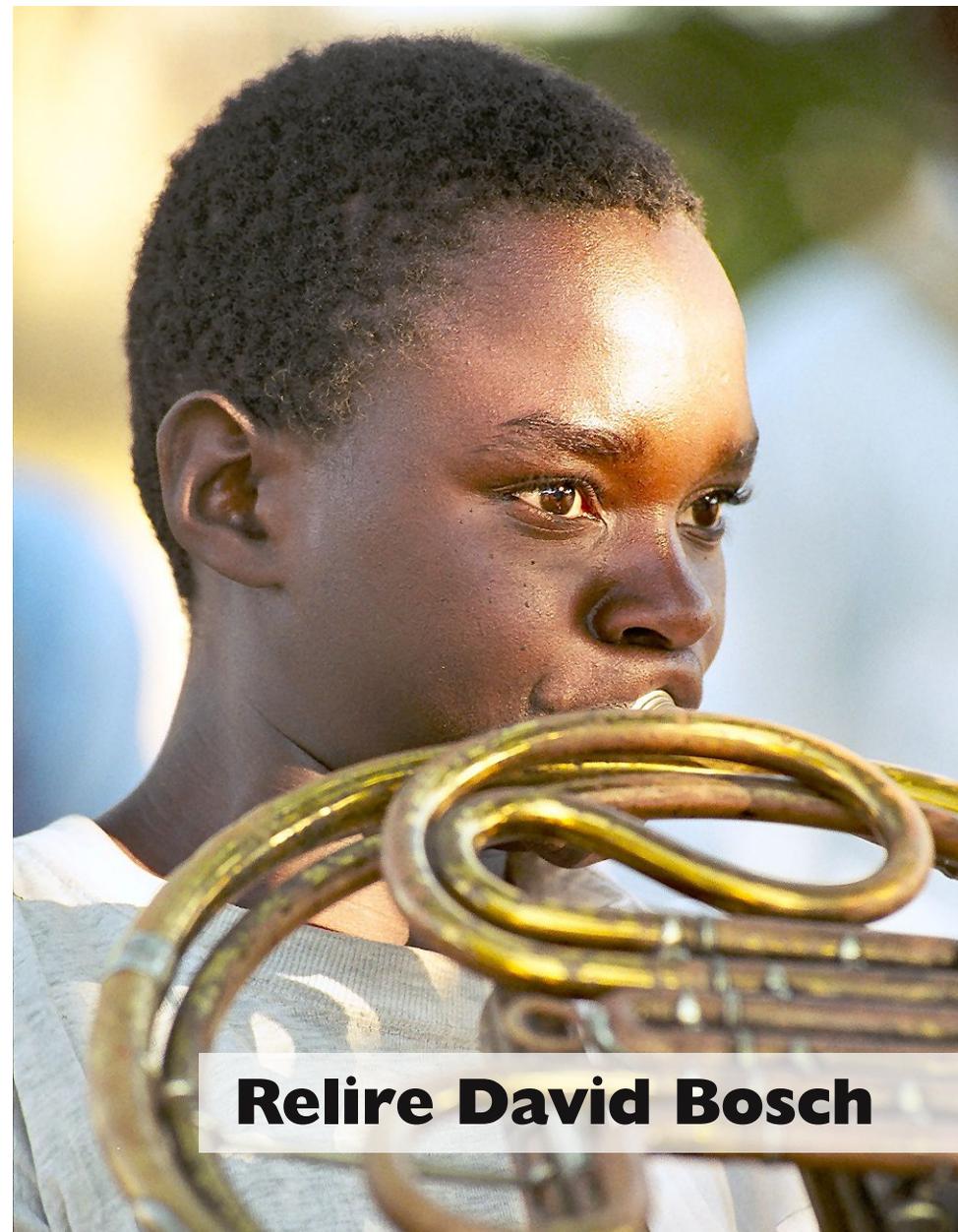
Lectures

96

Numéro préparé sous la dir. de J.-F. Zorn et Christian Delord

2013 • 2

Revue protestante de missiologie



Le Nelson Mandela que j'ai connu... et aimé

Voici exactement 50 ans que j'ai rencontré Nelson Rolihlahla Mandela, dans sa cellule de Robben Island. J'étais aumônier à temps partiel à la prison, récemment ordonné pasteur. Avec ses compagnons du procès de Rivonia (octobre 1963-juin 1964), il avait été condamné aux travaux forcés à perpétuité et emmené secrètement sur l'île. Les gardiens étaient très crispés à l'égard de ces nouveaux prisonniers, et déterminés à leur montrer qu'ils seraient intraitables envers ces « terroristes ». Le dimanche, le jour de ma visite, était leur unique jour de congé, mais ils étaient totalement confinés. Nous n'avions pas l'autorisation de rassembler les prisonniers pour un service religieux. Je ne pus que parcourir le couloir entre les cellules et tâcher d'établir un contact visuel avec chaque prisonnier enfermé dans sa cellule. Mis à part Ahmed Kathrada, un musulman, les prisonniers avaient tous suivi leurs classes dans des écoles missionnaires et étaient familiarisés avec les célébrations chrétiennes. Par ailleurs, les barreaux des cellules n'arrêtent pas la voix et les cantiques chrétiens, que les prisonniers connaissaient fort bien, résonnaient puissamment à travers les

couloirs de la prison, souvent repris par les prisonniers des secteurs voisins. Mon souvenir de Mandela est celui d'un homme dans la force de l'âge, au caractère fort et plein de vitalité, d'une énergie contenue. Il me regardait avec le sourire, plein de compréhension pour le dilemme d'un jeune pasteur qui s'efforce d'amener un peu d'humanité dans ce lieu de désolation, sous le regard froid des gardiens. Une seule fois, un jour de grand froid, j'ai réussi à persuader un gardien de me permettre de rassembler les prisonniers dans la cour, où nous nous sommes retrouvés dans un coin ensoleillé. Ce jour-là, j'ai utilisé le texte « Si donc le Fils vous rend libres, vous serez réellement libres », en jouant sur les mots « Si le Fils/le soleil » – les termes *Son* (Fils) et *Son* (soleil) étant phonétiquement identiques en anglais. Les prisonniers appréciaient la plaisanterie, mais pas les gardiens !

Étant donné ces limitations drastiques, j'ai parfois été assez embarrassé d'être présenté comme l'« aumônier de Mandela ». Pourtant, en repensant à ces moments, je réalise que de n'avoir eu comme unique ressource que le partage des paroles de guérison et de réconfort l'Écriture et les chants de la foi

chrétienne nous obligeait à placer toute notre confiance dans la puissance de l'Évangile, et en rien d'autre. Plus d'un prisonnier du groupe de Rivonia, dont Madiba, ont pu me dire plus tard ce que ce ministère (ainsi que celui de mes successeurs, car mon habilitation de sécurité m'a été brusquement retirée après quelques mois) avait signifié pour eux. Ahmed Kathrada, désormais l'unique survivant des condamnés du procès de Rivonia, et le seul musulman du groupe, a lui aussi témoigné de l'aide qu'a représenté pour tous, en ces premiers jours d'horreur de Robben Island, ces brefs moments d'humanité.

Ce n'est que 20 ans plus tard que j'ai de nouveau entendu parler de Madiba. Il était encore en prison, et avait utilisé l'un de ses précieux droits à une lettre (au début de son incarcération, une seule par mois, plus tard, une demi-douzaine) pour me féliciter de mon élection à la tête de l'Église méthodiste en Afrique du Sud, et pour exprimer sa reconnaissance pour la manière dont l'Église avait pris soin de lui à travers son aumônier ainsi que de son épouse Winnie, condamnée au bannissement et souffrant entre les mains du « système ». C'est dans cette lettre qu'il se réfère à sa première rencontre avec l'Église méthodiste centrale de Johannesburg, dans les années 1940, où il a été frappé par l'inscription à l'extérieur de l'église : « La plus grande gloire de la vie n'est pas de ne jamais tomber, mais de se relever chaque fois qu'on tombe ». Ce message, disait-il avec sa manière typique de peu dire, « est de nature à vous armer

contre les innombrables traumatismes que vous allez devoir subir un certain nombre d'années plus tard. »

Dans les années qui ont suivi sa libération, nos pas se sont souvent croisés. De mon point de vue, je suppose que les occasions les plus marquantes ont été le centenaire de l'arrivée de Gandhi en Afrique du Sud, en 1993, où nous étions tous deux appelés à donner des conférences, et la première célébration du jour de la Liberté¹, où je lui remettais une sculpture faite du métal fondu de fusils collectés par l'organisation *Gunfree South Africa* (« Une Afrique du sud sans armes »), que je présidais à l'époque. Lors de ces deux occasions, nous avons apprécié l'ironie de la situation : un ancien commandant de l'armée de l'ANC s'était transformé en ouvrier de paix lors d'un événement résolument marqué par la non-violence.

Le Mandela que j'ai connu est devenu un être cher pour moi, non pas tellement pour ses gestes politiques – bien qu'il fût un maître en la matière – mais pour ses actions moins connues qui révèlent un authentique génie humain pour l'*Ubuntu* – la conscience que sa vie était inextricablement imbriquée

¹ NDLR : Le jour de la Liberté (en anglais *Freedom Day*, en afrikaans *Vryheidsdag*) est un jour férié en Afrique du Sud institué par Nelson Mandela en 1995, qui commémore la fin de la domination politique de la minorité blanche sud-africaine et la tenue des premières élections nationales multiraciales depuis l'abolition de l'apartheid.

avec celles de tous ses camarades humains, en particulier celle de ses ennemis. C'était un grand « inclusif », qui se plaisait à exercer son charme pour amener ses opposants à se lier d'amitié avec lui.

Cet homme, qui ne déviait pas d'un pouce dans sa détermination à gagner la liberté pour son peuple ni dans son refus de se laisser humilier par la cruauté de ses gardiens lorsqu'il était en prison, disait pourtant à ses camarades, dès leur arrivée sur l'île : « Les gars, ces Afrikaners sont sans doute des brutes, mais ce sont des êtres humains. Nous devons les comprendre, toucher l'être humain qui est à l'intérieur, et les vaincre. » Et c'est ce qu'il fit.

Cet homme, lorsque son épouse Winnie a fait honte au nom de Mandela par son implication dans le kidnapping de quelques jeunes hommes à Soweto et l'assassinat de l'un d'entre eux, s'est efforcé de comprendre le rôle de son Église dans ce drame et a critiqué nos actions de sa cellule de prison. Et plus tard, lorsque nous sommes parvenus à lui faire parvenir un rapport véridique sur ce qui s'était réellement passé, il a envoyé un message d'excuses à travers son avocat, dans lequel il « demandait pardon pour nous avoir mal jugés... ».

Cet homme, lors de son premier discours au parlement comme président, annonça que les mères qui s'occupent de leurs enfants et les enfants de moins de six ans devraient bénéficier des soins médicaux gratuits, « quel que soit ce qu'il faudrait faire pour en assumer la charge... ».

Cet homme, le jour où il avait invité les épouses et les veuves des anciens présidents et premiers ministres pour le thé et où il apprit que Mrs. Betsy Verwoerd, veuve du plus virulent raciste parmi eux tous, avait une « grippe diplomatique », décida de la surprendre dans son réduit réservé aux blancs, arriva chez elle en hélicoptère, frappa à la porte et se fit photographier avec elle avec un grand sourire...

Cet homme, le jour où il apprit par ses collaborateurs la décision de débaptiser le bâtiment du parlement, qui portait le nom du Dr Hendrik Verwoerd², a suggéré de surseoir à ce changement jusqu'au décès de sa veuve. « Il n'y a pas besoin de la blesser inutilement. Cela peut attendre... »

Cet homme, le jour où on lui a dit que l'un de ses gardes du corps avait été licencié en raison de ses liens avec un groupe raciste d'extrême-droite, a dit : « Je ne pense pas qu'il faille faire cela. C'est un jeune homme qui manque de maturité, et cela va le détruire. Donnons-lui une seconde chance... »

Cet homme, lorsque nous lui avons présenté notre liste des personnes nommées pour la Commission Vérité et réconciliation pour qu'il prenne la décision finale, a d'abord demandé : « Avons-nous suffisamment de femmes sur la liste ? Ils nous faut respecter l'égalité hommes-femmes. » Et lorsque nous lui avons dit que nous n'a-

² NDLR : H.F. Verwoerd a été le grand architecte de l'apartheid (1948-1958).

vions trouvé qu'un seul candidat intègre de la province du KwaZulu Natal, il a outrepassé le processus de nomination pour nommer lui-même un évêque méthodiste de la région, sachant que si la province n'était pas mieux représentée que par notre candidat, la commission ne serait pas acceptée dans cette province.

Cet homme, ce jour de 1994 où je conduisais une petite délégation pour le rencontrer et discuter de la crise des armes et des tueries qui se produisaient, arriva dans la grande salle de conférence, qui jouxtait le bureau présidentiel à Pretoria en traînant les pieds, chaussé de vieilles pantoufles, s'assit et prit la parole : « Je suis fatigué, Peter. La journée a été dure. S'il te plaît, prend la présidence de la séance ». Puis il ferma les yeux. Mais il ne dormait pas. À un moment, il consulta la liste des groupes religieux présents et demanda : « Où sont les Églises réformées hollandaises ? » J'ai expliqué qu'il avait été très difficile de les persuader de participer à la campagne de remise des armes. « Eh bien, dit-il, si vous voulez que je patronne la campagne, vous allez devoir les convaincre... »

Cet homme m'avait demandé un jour d'écrire le discours qu'il devait donner à une conférence d'Églises. Dans les passages où je faisais allusion au « rôle des Églises » dans la lutte pour la libération, dans les campagnes de protestation ou dans le souci pour les victimes, il a remplacé systématiquement le mot

« Église » par l'expression « communautés de foi », afin d'être plus inclusif vis-à-vis des autres convictions de foi dans le pays qu'il gouvernait maintenant.

Cet homme, qui n'a jamais essayé de cacher ses propres faiblesses, se sentait bien dans sa peau, et n'a pas raté une seule occasion de minimiser ses propres réussites, faisant rejaillir les éloges sur autrui...

Voilà un véritable être *humain* !

Heureux les doux...

Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice...

Heureux les cœurs purs...

Heureux ceux qui font œuvre de paix...

Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice...

Nous sommes si reconnaissants de ce que Dieu a créé Nelson R. Mandela, l'a purifié à travers la souffrance et l'a donné à notre pays divisé pour nous aider à devenir différents – à devenir ce que nous sommes appelés à être !

Nous sommes si reconnaissants qu'il repose maintenant en paix ! Il a toujours dit que les choses étaient entre nos mains. Elles le sont maintenant.

Peter STOREY
Cape Town, 7 décembre 2013

Éditorial

D'une Église de membres à une Église de témoins

Laurent SCHLUMBERGER

En contexte européen en particulier, beaucoup d'Églises sont amenées à repenser leur mission. Et puisque la mission détermine la structure d'une organisation, il est logique que ces évolutions se traduisent en changements dans le domaine institutionnel. Ces changements visibles peuvent alors être lus comme autant de signes du travail de prise de conscience qui s'accomplit, en profondeur et parfois insensiblement, chez les fidèles et les pasteurs, dans les communautés et les instances d'une Église. La création de l'Église protestante unie de France est un bon exemple de ces processus complexes, où l'on voit la préoccupation missionnaire remodeler le paysage ecclésial.

La chronologie est significative. En 2013, la création de cette nouvelle Église, qui est l'union – réalisée l'année précédente – de l'Église réformée de France et de l'Église évangélique luthérienne de France, a été célébrée avec une visibilité nationale et internationale inédite pour le petit protestantisme *mainline* français. Cinq ans plus tôt, la décision de réaliser cette union avait été scellée, sur le

fondement d'un désir de « mieux annoncer l'Évangile » et d'une espérance que ce témoignage soit « profondément renouvelé ». Six ans plus tôt encore, l'idée d'une union des deux Églises avait été relancée, au fil de motions votées par des assemblées générales paroissiales et des synodes.

Si cette unité du protestantisme français classique a pu cette fois se réaliser, alors qu'elle avait échoué auparavant à plusieurs reprises, c'est parce que la situation était mûre. À mon sens, cela tient principalement à la convergence de deux séries de causes, de très long terme d'une part, plus récentes d'autre part.

Il faut d'abord voir dans la création de l'Église protestante unie un fruit du mouvement œcuménique. L'assemblée d'Édimbourg (1910), la déclaration de Barmen (1934), la création du Conseil œcuménique des Églises (1948), ou encore le concile de Vatican II (1962-1965), sont autant de jalons sur la route de la relativisation des identités confessionnelles devant l'impératif de la mission. La signature de la Concorde de Leuenberg, à laquelle la déclaration d'union de l'Église protestante unie de France se réfère explicitement, a été, en 1973, l'étape décisive, grâce au modèle dit de la diversité réconciliée qu'elle promet. Au fil du XX^e siècle, l'essor de l'ecclésiologie de communion a fait bouger les identités, les héritages, les traditions.

De manière plus récente et rapide, ensuite, les mutations du paysage socioreligieux européen, et tout particulièrement français, ont produit un effet déclencheur. Avec une brièveté que l'on voudra bien excuser, je mentionne ici trois aspects de ce bouleversement.

En France, les religions sont devenues minoritaires

Pour la première fois en 2008, les athées et les sans-religion-déclarée sont devenus majoritaires. Cette évolution, qui frappe le culte catholique plus que tout autre, va se poursuivre. Le protestantisme français, qui a toujours été une sorte d'alternative micro-minoritaire à un catholicisme dominant voire écrasant, et auquel il s'adossait en quelque sorte, se retrouve ainsi privé de sa principale ressource

identitaire. Lui qui se parait volontiers des atours de la modernité éthique et sociale, se retrouve même brutalement « ringardisé ».

Les modes d'affiliation religieuse sont mouvants et insaisissables

C'est un truisme de souligner que les appartenances sont devenues fluides, que les itinéraires sont « massivement individuels », que les transmissions ne se font plus guère verticalement au fil des générations mais transversalement au gré des réseaux. Pour un protestantisme minoritaire, qui a toujours encouragé l'appartenance forte et le tropisme familial, le défi est majeur.

La société n'a plus de lunettes pour lire ce paysage religieux « liquide »

L'ignorance religieuse croissante, soulignée avec force par exemple par le rapport Debray, laisse démunis les observateurs d'une réalité religieuse globalisée, complexe et pulvérisée bien au-delà des limites des cultes connus et estampillés (voir les dimensions religieuses prises par la consommation, le sport de masse, la communication ou le culte du corps, par exemple). Je vois dans cette inculture et cet impensé l'une des principales causes des raidissements laïques auxquels il nous arrive d'assister.

Dans ce contexte, le petit protestantisme *mainline* français découvre en somme l'obsolescence du modèle d'être-Église qu'il a développé, avec pertinence du reste, pendant toute son histoire : celui du « petit troupeau ». Par fidélité à l'Évangile dont il vit et qu'il veut partager, il lui faut donc opérer un changement de paradigme. Sur le mode de la proposition et non plus du quant-à-soi, de la dynamique attestataire et non plus de la posture identitaire, avec le souci d'habiter à nouveaux frais l'expression de sa foi et non plus de rabâcher des formules répétées de génération en génération, il s'engage dans un chemin qui le conduit du club au forum, de l'Église de membres à l'Église de témoins.

Pour la vieille et à la fois toute jeune Église protestante unie de France, avancer sur ce chemin suppose un travail de communion, de rencontre et de langage. Un travail missionnaire, en somme.

Laurent SCHLUMBERGER est pasteur et président du conseil national de l'Église protestante unie de France.

Dossier : Relire David Bosch

Introduction

Pendant une dizaine d'années, la revue *Perspectives Missionnaire* (PM) a ouvert ses colonnes aux éclairantes analyses de David Bosch, missiologue réformé sud-africain. D'abord publiés en anglais dans des revues sœurs, notamment *Mission Studies* et *International Bulletin of Missionary Research*, six articles de Bosch ont été reproduits dans PM entre 1981, année de la création de la revue, et 1994, alors que se préparait la traduction française du maître-livre de Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in the Theology of Mission* (1991) paru en 1995 sous le titre : *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*¹. On trouvera la liste de ces articles à la suite de cette présentation. Trois d'entre eux sont repris dans le présent dossier *Relire David Bosch* : ils concernent deux des trois domaines d'intérêt de Bosch, à savoir la missiologie et le mouvement missionnaire, le troisième étant l'Afrique du Sud en train de passer du régime de l'apartheid à celui de la réconciliation.

La missiologie – ses fondements, ses débats et ses applications – est à la base de toute l'œuvre de Bosch. Trois articles de lui paraissent dans PM, dont deux sont réédités dans ce dossier.

¹ Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995. Ce livre est une réalisation de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM) créée en 1994.

Le premier, publié en 1984 – le seul inédit – est une réponse de Bosch à un article de Roger Mehl, théologien et sociologue français, sur le paternalisme, notamment missionnaire². Tout en souscrivant à l'analyse de Mehl qui craint de voir les jeunes Églises du Sud se replier sur elles-mêmes si elles refusent de reconnaître qu'elles peuvent encore recevoir quelque chose des vieilles Églises du Nord, Bosch demande à ces dernières de s'interroger sur ce qu'elles peuvent recevoir en retour des Églises du Sud afin d'établir entre toutes des relations fraternelles, libres de toute domination³.

Le deuxième article, publié en 1992 – l'année de la mort de Bosch –, offre une « perspective sur la mission⁴ ». Il s'agit là, résumé admirablement en six points, du programme missiologique de Bosch, notamment en ce qui concerne l'évangélisation de l'Occident, question qui tenait à cœur au missiologue venu à Paris cette année-là pour lancer un programme de « missiologie de la culture occidentale ». Malheureusement, sa mort accidentelle juste après son retour en Afrique du Sud n'a pas permis à ce programme de voir totalement le jour. Cet article esquisse les contours du nouveau paradigme missionnaire post-moderne qui sonne le glas de celui des Lumières porté par la conscience que les Occidentaux avaient d'eux-mêmes et par leur manière de concevoir la religion.

Le mouvement missionnaire : *PM* contient notamment une rubrique mettant en dialogue les différents protagonistes – catholique, protestant évangélique et protestant œcuménique – du mouvement missionnaire. Trois articles sur ce sujet paraissent dans *PM* dont un est repris dans le présent dossier : « L'évangélisation : courants et contre-courants dans la théologie aujourd'hui » publié en 1989 alors que le Conseil Œcuménique des Églises (COE) et le Comité de Liaison pour l'Évangélisation Mondiale (CLEM) tiennent leur conférence mondiale respectivement à San Antonio et Manille. Bien que daté, cet article

² Roger Mehl, « Du paternalisme », *PM*, 1984, n°8, p. 4-13.

³ David Bosch, « Le paternalisme missionnaire – Une réponse à Roger Mehl », *PM*, 1984, n°8, p. 14-30.

⁴ *PM*, 1992, n°24, p. 64-77.

demeure d'actualité et s'avère utile pour la réflexion sur l'évangélisation.

Concernant l'Afrique du Sud, *PM* publie en 1989 un article qui transcrit une communication de Bosch donnée en 1985 à la *National Initiative for Reconciliation*, une conférence des Églises d'Afrique du Sud consacrée au dépassement de l'apartheid. Intitulé « Processus de réconciliation : douze thèses sur les exigences de l'obéissance », cet article a aujourd'hui valeur de témoignage. Il n'est pas repris dans notre dossier mais la position originale de Bosch sur la question de l'apartheid est développée dans la note biographique que nous lui consacrons en ouverture.

Jean-François ZORN et Christian DELORD

Articles de David Bosch publiés dans *Perspectives Missionnaires (PM)* :

- *PM* n° 2/1981, « Derrière Melbourne et Pattaya : une typologie de deux mouvements », p. 43-65.
- *PM* n° 8/1984, « Le paternalisme missionnaire : une réponse à Roger Mehl », p. 14-30
- *PM* n° 17/1989, « L'évangélisation : courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui », p. 12-32.
- *PM* n° 18/1989, « Processus de réconciliation : douze thèses sur les exigences de l'obéissance », p. 19-37.
- *PM* n° 24/1992, « Perspective sur la mission », p. 64-77.
- *PM* n° 27/1994, « L'exigence de la justice, enjeu capital de la mission », p. 5-28.

Ajoutons :

- Une recension de l'ouvrage de David J. BOSCH *Transforming Mission. Paradigm Shifts in the Theology of Mission*, *PM* n° 22/1991, p. 78-80.
- Un hommage de Hans KASDORF, « En hommage à David J. Bosch », *PM* n° 24/1992, p. 54-63.

David Bosch (1929-1992)¹ Parcours d'une vie, cheminement d'une œuvre

Jean-François ZORN

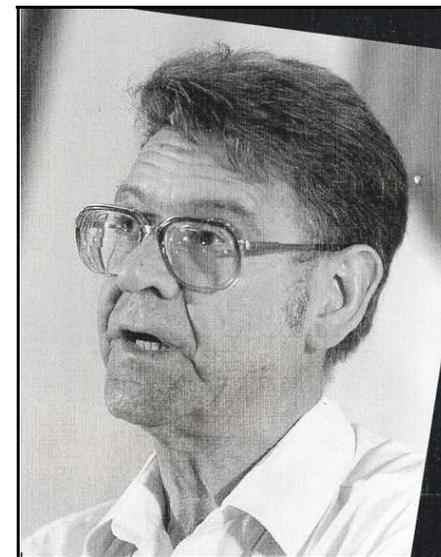
Parcours d'un jeune Afrikaner

David Jacobus Bosch est né en Afrique du Sud le 13 décembre 1929 dans une cité afrikaner proche de la ville de Kuruman au nord de la province du Cap. Ses parents étaient de pauvres mais fiers agriculteurs, des « gens simples de la campagne », membres fidèles de la *Nederduits Gereformeerde Kerk* plus connue sous son sigle NGK ou encore *Dutch Reformed Church*, l'Église réformée néerlandaise. Il reçoit une éducation « chrétienne nationaliste »

¹ Ce parcours biographique s'inspire largement :
- d'une traduction de la notice de Kevin Livingston, « Bosch, David Jacobus (1929-1992) », dans : *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 23, 1999, n°1, p. 26-32.
- de la notice de Marc Spindler, « Pour une missiologie réconciliée », dans : *Mission*, 167^e année, 1992, n°24, p.25-28.
- de la notice de Willem Saayman, « Bosch, David J(acobus) (1929-1992) », dans Gerald H. Anderson (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York, Simon & Schuster Macmillan, 1998, p. 80.

qu'il relate dans un article de 1979 intitulé *Prisonnier de l'histoire ou prisonnier de l'espérance ?*². Selon Bosch :

dès le plus jeune âge, nos esprits ont été influencés par des enseignants et d'autres meneurs politiques et culturels pour voir les Anglais comme les auteurs de toutes sortes de maux et les oppresseurs des *Afrikaners*. Nous lisions les poèmes de Totius et de Jan Celliers, tels que *Een eeuw van onrecht*



(*Un siècle d'injustice*) et étions convaincus sans l'ombre d'un doute, qu'aucun peuple n'était supérieur aux Anglais en matière d'arrogance, d'autosatisfaction et d'oppression brutale des autres. Après tout, ma propre mère aurait pu raconter des histoires au sujet des camps de concentration dans lesquels elle fut emmenée à l'âge de huit ans³.

Si les Anglais étaient devenus l'ennemi du jeune Bosch, les Noirs constituaient essentiellement la catégorie des « non personnes ». Ils étaient bûcherons et porteurs d'eau, « un élément du décor mais à peine une partie de la communauté humaine, écrit Bosch. [...] Ils appartenaient à la catégorie des « outils agricoles » plutôt qu'à celle des « compagnons de l'homme »⁴.

En 1948, l'année où Bosch entre à l'Université de Pretoria, le Parti national afrikaner, pro-apartheid, créé en 1914 et régulièrement réélu dans un gouvernement de coalition avec les travaillistes, emporte la majorité. Pour les Afrikaners, « c'était, écrit Bosch, comme un rêve devenu réalité, nous n'avions aucune

² David Bosch, « Prisoners of History or Prisoners of Hope ? », dans : *The Hiltonian*, March 1979, n°114, p. 14.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

réserve ». À l'Université, il s'engage dans l'Association chrétienne d'étudiants. En participant à un camp d'évangélisation de cette association, il acquiert la conviction que Dieu l'appelle à exercer un ministère. L'été suivant, de retour à la ferme de ses parents, Bosch organise un culte du dimanche pour les travailleurs noirs. Une grande foule se rassemble. Que s'est-il passé là ? Quelque chose qui ne peut pas être encore décrit comme une conversion :

Alors que j'arrivais tremblant sur les lieux de la réunion, écrit-il, tout le monde s'est avancé pour me serrer la main ! Ça a été un des moments les plus difficiles de ma vie. Quand ils ont vu mon hésitation, ils m'ont assuré que c'était tout à fait bien, en fait normal pour des chrétiens, de se serrer la main ! C'est alors seulement que j'ai découvert que beaucoup d'entre eux étaient des chrétiens : des méthodistes, des anglicans, des membres d'Églises africaines indépendantes. Auparavant, je les avais imaginés comme des païens et, au mieux, comme des semi-sauvages.

Un regard rétrospectif sur cet événement qui aujourd'hui [en 1979] date d'un demi-siècle, m'amène à dire que ce fut le début d'un tournant dans ma vie. Non que, dès lors, j'aie accepté de considérer pleinement les Noirs comme des êtres humains. Loin de là. Mais quelque chose a commencé à bouger en moi ce jour-là, et tout ce que je peux dire, c'est que, depuis cet instant, par la grâce de Dieu, le Noir n'a cessé de croître. Progressivement, d'année en année, mes horizons se sont élargis et j'ai commencé à voir des gens qui étaient différents de moi avec des yeux nouveaux, et ceci toujours de plus en plus clairement. J'ai commencé à découvrir la simple évidence que ce que nous avions en commun était plus important que ce qui nous divisait.⁵

De retour à l'université, Bosch réoriente son cursus et prépare deux diplômes : un *master* en langues (afrikaans, néerlandais, allemand) et un *bachelor* en théologie. Pendant ses études, il ressent un appel à être missionnaire et commence à avoir des doutes quant à la valeur du système d'apartheid. « Au début des années cinquante, écrit-il, plusieurs signes dérangent certains d'entre nous, particulièrement, l'élimination de gens de couleur des listes électorales communes. Ce fut le premier choc, la lune de miel avec le nouveau gouvernement du Parti national était passée ». Pendant sa dernière année d'études où il est président

⁵ *Ibidem*.

de l'Association des étudiants chrétiens de Pretoria, ceux-ci demandent à l'Université de Witwatersrand de Johannesburg de discuter de la légitimité morale de l'apartheid. Ainsi mis sous pression, Bosch réalise qu'il peut difficilement défendre ce système.

À Pretoria, Bosch est particulièrement touché par l'enseignement du professeur de Nouveau Testament Evert Philippus Groenewald (1905-2002), la première personne à ne plus défendre les fondements scripturaires de l'apartheid. Groenewald appuyait son enseignement sur les écrits d'Oscar Cullmann qui auront une profonde influence sur les orientations missiologiques de la théologie de Bosch⁶. Une fois diplômé, Bosch entreprend un doctorat à l'Université de Bâle, sous la direction de Cullmann. Sa thèse soutenue en 1956, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien*⁷ (La mission auprès des païens dans la vision d'avenir de Jésus. Etude de l'eschatologie des Évangiles synoptiques) sonde le lien entre la mission et l'eschatologie dans le ministère de Jésus. Bosch subit également l'influence de Karl Barth, dont l'impact n'apparaîtra que plus tard, dans ses tentatives de systématisation des fondements théologiques de la mission.

Pendant son séjour à Bâle, Bosch s'éloigne encore de l'apartheid, sans pour autant pouvoir fournir un paradigme de substitution de ce système. Il commence à se sentir en marge du courant dominant afrikaner.

Au moment où j'arrivai [en Suisse], écrit-il, il me restait désormais peu de doute sur le caractère immoral et inacceptable de l'apartheid. Si je dis que j'avais à ce moment-là rompu avec ce paradigme, il faut le prendre *cum grano salis* car je ne l'avais pas vraiment remplacé par un autre. C'était encore, pour moi, une très hésitante vérité. À mes débuts d'étudiant, mon point de vue était inarticulé, mais c'était déjà un passage hors du camp retranché (*Laager*)⁸.

⁶ Cf. David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 189. Marc Spindler, « Pour une missiologie réconciliée », p. 27.

⁷ Zürich, Zwingli Verlag, 1959.

⁸ Bosch utilise ce terme de *Laager* qui signifie le camp retranché de wagons que les Boers organisaient lors du Grand Trek de 1835-1840 pour se

La sortie progressive du *Laager*

En 1957, Bosch retourne en Afrique du Sud pour commencer à travailler comme missionnaire de son Église au sein du peuple Xhosa dans le Transkei. Pendant neuf ans, il est pasteur missionnaire à Madwaleni. Son travail consiste à évangéliser des villages et à procéder à l'implantation d'Églises dans une grande région reculée. Le pays est rude et accessible uniquement à cheval. Malgré des déceptions, Bosch rappellera toujours que « ces années avaient été les meilleures, des années absolument merveilleuses ».

Cette expérience interculturelle de ministère est significative de deux façons. Premièrement, tout en reconnaissant qu'il persistait à adopter une attitude généralement paternaliste vis-à-vis des Noirs, il estime que ses années missionnaires lui ont appris à faire confiance aux gens, particulièrement à ses collègues africains. L'appréciation de Frans Verstraelen est utile ici.

L'expérience missionnaire de David Bosch, parmi et avec les Xhosa au Transkei, lui a permis de découvrir ce qu'est la mission, comme service et partenariat, comme attitude d'empathie, d'humilité et de modestie vis-à-vis de personnes d'origines culturelles et religieuses différentes des siennes [...]. Ceci lui a montré de façon convaincante qu'il en allait de sa probité (*integrity*) d'être humain, de chrétien, de missionnaire, de missiologue⁹.

Deuxièmement, le service missionnaire de Bosch l'a aidé à commencer à articuler théorie et pratique. Le jour, il est au milieu du peuple qu'il visite. La nuit, il étudie, en essayant d'articuler son expérience au Transkei avec les enseignements universitaires de différents anthropologues, théologiens et missiologues. Grâce à ses études, ses convictions théologiques initiales en viennent à changer du tout au tout. Bosch considère cette période d'activité missionnaire comme la décennie décisive de son évolution théologique. « J'ai commencé, écrit-il, avec un

protéger des attaques des Bantous et des Britanniques.

⁹ Frans Verstraelen, « Africa in David Bosch's Missiology : Survey and Appraisal », dans : W. Saayman and K. Kritzing (ed), *Mission in Bold Humility*, New York, Orbis Books, 1996, p. 9-10.

cadre théologique très conservateur et ne me suis engagé dans une approche plus large que vers la fin des années 1960 »¹⁰.

En 1961, paraît une étude *Die Messias lydende, en ons sendingmotief* (Jésus, le Messie souffrant, et notre motivation missionnaire), dans laquelle Bosch applique ses études de doctorat à la situation en Afrique du Sud, faisant valoir que la mission de Jésus ne peut être comprise qu'en termes de souffrances du serviteur du Seigneur qui, tel un grain de blé, doit mourir pour porter du fruit. Les rencontres de Jésus avec les païens témoignent de ce nouvel *ethos* inspiré des expériences de l'Église primitive. C'est avec le même esprit d'un service qui coûte que l'Église doit aujourd'hui assumer ses motivations missionnaires. Cette étude paraît à un moment décisif de la politique de l'apartheid en Afrique du Sud qui devait avoir un impact sur le travail missionnaire. En effet, pour mettre en place le système d'apartheid, une Commission parlementaire composée de très nombreux experts et dirigée par le professeur Tomlison, spécialiste d'économie rurale, est créée au début des années 1950¹¹. Elle dépose son rapport en 1955. Que dit-il en substance ? Qu'il faut regrouper les Bantous au sein de l'Union Sudafricaine en plusieurs régions dont la résidence sera interdite aux Blancs. Par ailleurs, il convenait de donner à ces régions l'armature nécessaire pour que cesse désormais l'attraction des Bantous vers les grandes villes où ils n'ont que des emplois subalternes et qu'ils trouvent dans lesdites régions nommées *Bantoustans* des possibilités d'emploi susceptibles d'élever leur niveau de vie en fonction de leurs caractéristiques ethniques, culturelles et linguistiques. Le rapport note en outre qu'un grand nombre de Noirs ne sont pas évangélisés. Les Églises sont donc invitées à œuvrer dans le cadre de l'apartheid, ce qui suscite un certain enthousiasme missionnaire dans les rangs de la *Dutch Reformed Church*. Le travail missionnaire était ainsi couplé à la défense du peuple (*Volk*) et la préservation d'un blanc-dominant en Afrique du Sud. Bosch s'élève contre ce système, discernant

¹⁰ David Bosch, « Mission and the Alternative Community : How My Mind Has Changed », dans : *Journal of Theology for Southern Africa*, décembre 1982, n°41, p. 6.

¹¹ Cf. Jean-François Zorn, « De l'apartheid à la réconciliation. La théologie protestante aux prises avec les droits de l'homme en Afrique du Sud », dans *Perspectives Missionnaires*, 2003, n°45-46, p. 70.

de nombreux facteurs non-théologiques à l'œuvre chez certains de ses partisans. Il écrit :

Quelle est la finalité missionnaire de ce projet ? Sert-il la préservation des personnes de race blanche en Afrique du Sud, ou est-il le fondement de l'Église du Christ ? Doit-il servir l'Afrique du Sud ou servir Dieu ? S'agit-il d'entendre ensemble la voix de notre propre sang, ou d'entendre ensemble le dernier commandement du Christ ?

Selon Bosch, il va désormais de soi que toute l'ardeur missionnaire doit être ordonnée par la vision d'une mission sur les pas du Christ qui est un chemin de la croix, aucunement une propagande religieuse manipulée sur le plan idéologique.

Alors que Bosch est encore loin d'avoir achevé son travail missionnaire, une blessure au dos le rend incapable de poursuivre le mode de vie spartiate exigée par ce type de travail. En 1967, on l'invite comme maître de conférences en histoire de l'Église et en missiologie pour assurer la formation des pasteurs et évangélistes noirs au séminaire théologique De Coligny à Umtata la capitale du Transkei, premier bantoustan à être devenu « indépendant » en 1976, mais non reconnu comme tel par l'ONU. Marc Spindler signale une étude importante de Bosch à cette époque, *Mission et parole en actes*, dans laquelle « il prend fait et cause pour un engagement social et économique de la mission. Cela se comprenait dans le contexte difficile de l'économie de subsistance qui caractérisait alors le Transkei, province totalement rurale située entre le Lesotho et l'Océan Indien »¹². Bosch éprouve du plaisir à enseigner, mais la portée limitée de l'œuvre (quatre enseignants, vingt étudiants) le pousse en 1971 à chercher d'autres voies de ministère.

C'est ainsi qu'il s'engage dans la formation du Conseil des Églises du Transkei, dont il devient le premier président. Ce conseil permet d'établir le contact avec plusieurs traditions ecclésiales, catholique et anglicane notamment. Pour Bosch, cette ouverture œcuménique s'inscrit en contraste frappant avec l'*ethos* de son Église marquée par une séparation stricte non seulement entre les ethnies, mais également vis-à-vis des autres traditions chrétiennes. Bosch note que, dans les années soixante, le Transkei était devenu le seul lieu pour la NGK où des pratiques

¹² Marc Spindler, art. cit. p. 26.

institutionnelles et des relations de travail avec des personnes d'autres confessions se développaient, permettant l'expression de contacts œcuméniques concrets.

Aussi bien dans ses engagements que dans ses écrits, Bosch abandonne donc définitivement les perspectives socio-politiques afrikaner. Mais cet abandon de l'« orthodoxie afrikaner » l'isole au sein même de son Église et il en souffre énormément car il ne veut pas quitter celle-ci. N'étant plus un Afrikaner en lutte, Bosch se voit même refuser un poste à la Faculté théologique de la NGK à Pretoria. Mais en 1972, il accepte l'invitation à devenir professeur de missiologie à la Faculté de théologie de l'Université d'Afrique du Sud (UNISA) à Pretoria. Avec sa femme Annemie, Bosch s'y engage non sans une certaine appréhension. Il écrit : « Nous sommes retournés à Pretoria, avec la peur des Afrikaners et des personnes blanches. Nous faisons un retour à la maison en quelque sorte, mais ce retour se faisait dans une situation très différente de celle que nous avons quittée au début des années 1950 ».

L'UNISA se distingue des autres établissements universitaires d'Afrique du Sud. C'est une université « interracial » (comme on disait à l'époque) tant au niveau de son encadrement que de ses étudiants ; tous les groupes ethniques d'Afrique australe y sont représentés, beaucoup d'enseignements se faisant à distance. L'UNISA est également unique en raison de sa Faculté de théologie décrit par J.H.P Serfonteil, auteur d'un livre sur l'évolution de l'apartheid à la NGK, comme une « Faculté en exil de théologiens anti-apartheid, et anti-Broederbond »¹³. Bosch occupe le poste de professeur de mission et directeur du département de missiologie de 1972 jusqu'à sa mort prématurée dans un accident d'automobile en 1992.

Angoissé par la situation sud-africaine et le défi que le système de l'apartheid représentait pour la crédibilité de l'Évangile et la mission de l'Église, Bosch refuse par deux fois de quitter son pays suite à des appels pour occuper une chaire de missiologie et d'œcuménique, en 1972 au *Princeton Theological Seminary* aux États-Unis et, en 1974 à l'Université de Leyde, aux Pays-Bas.

¹³ J.H.P Serfontein, *Apartheid, Change, and the NG Kerk*, Taurus, Emmarentia, 1982, p. 193. Le Broederbond est une société secrète afrikaner de réflexion en faveur de l'apartheid.

Comme je l'ai déjà dit, il demeure membre de la NGK, malgré sa marginalisation et une certaine incompréhension de ses amis, blancs, noirs ou métis qui, eux, ont pris des positions anti-apartheid ouvertes dans les autres Églises. Nous y reviendrons en tâchant de cerner la position difficile et originale de Bosch, fondée sur une théologie de la réconciliation et de l'Église alternative¹⁴.

Bosch : l'intellectuel engagé

La dimension essentielle de l'héritage théologique de Bosch est sa contribution à l'étude « scientifique » de la mission chrétienne, autrement dit la missiologie vue comme effort raisonné pour comprendre la mission. Comme on l'a vu, Bosch a reçu une formation supérieure classique selon la tradition européenne. Sa connaissance des langues, l'afrikaans, l'anglais, l'allemand, le néerlandais, un peu de français, le xhosa, lui a permis de devenir un bâtisseur de ponts entre divers univers théologiques et culturels. Comme missiologue systématien, Bosch est un écrivain prolifique. En une trentaine d'années, il écrit six livres, dont quatre dans le cadre de l'UNISA, sept brochures majeures, et plus de 160 articles de revues et contributions à des ouvrages couvrant presque tous les aspects de la théorie et la pratique de la mission. Plusieurs de ses ouvrages ont été traduits ou écrits directement en anglais.

Bosch participe, en 1968, à la fondation de la société sud-africaine de missiologie *Southern African Missiological Society* (SAMS), un type de société savante multi-ethnique et œcuménique composée de spécialistes de la mission, comme il en existe plusieurs dans le monde. Bosch en est le secrétaire général depuis sa création jusqu'à sa mort. La SAMS édite une revue *Missionalia*, créée par lui en 1973 et dont il sera le rédacteur en chef jusqu'à sa mort.

16

Sa contribution la plus significative a été écrite en 1991 : *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*¹⁵ dans laquelle Bosch utilise la théorie des paradigmes telle que l'a

¹⁴ David Bosch, *L'Église, une société alternative*, Lausanne, Presses bibliques universitaires, 1983.

¹⁵ Maryknoll, New York, Orbis Books, 1991.

développée, dans les sciences dures, Thomas Kuhn et, dans la théologie, Hans Küng. C'est une tentative visant à démontrer comment et pourquoi la compréhension et la pratique de la mission ont changé (muté) sur près de vingt siècles d'histoire missionnaire chrétienne. *Transforming Mission* est une mine de connaissances historiques et théologiques ; le livre a été qualifié à sa sortie par Lesslie Newbigin de « sorte de *Summa Missiologica* qui va devenir le fondement incontournable de l'enseignement de la missiologie dans les années à venir ». Il a été traduit en français en 1995 sous le titre *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*¹⁶. C'est l'œuvre de l'Association Francophone Œcuménique de missiologie, créée un an auparavant¹⁷. Il a immédiatement rencontré un grand succès dans la zone francophone d'Europe et d'Afrique. Une 2^e édition a vu le jour en 1998. Le livre est aujourd'hui épuisé et en voie de réédition. Avant d'y revenir, tentons de repérer les apports essentiels de cet intellectuel qui est avant tout un théologien missiologue. D'après Kevin Livingston, elles sont au nombre de trois :

1 – *Tout d'abord, Bosch révisé de manière fondamentale la question des fondements bibliques de la mission*¹⁸.

Bosch critique les approches bibliques traditionnelles de la mission qui cherchent à justifier certaines conceptions de la mission par « extraction » des textes bibliques du type « mots d'ordre », tels que Matthieu 28, textes qui fonctionnent alors comme des justifications de la mission, mais qui, souvent, sont sortis de leur contexte scripturaire et historique. Au lieu de cela, Bosch préconise une redécouverte de la nature intrinsèquement missionnaire de l'Église, fondée sur le témoignage biblique. La question n'est pas tant de savoir si une justification adéquate de la mission se trouve dans la Bible, mais comment la Bible peut aider l'Église à vivre sa vocation essentiellement missionnaire dans le monde. La Bible est évidemment la source à partir de

¹⁶ Genève/Lomé/Paris, Labor et Fides/Haho/Karthala, 1995.

¹⁷ Cf. le site : www.afom.org.

¹⁸ Cf. David Bosch, « Reflections on Biblical Models of Missions », dans : James Philips and Robert T. Coote (eds), *Toward the 21st Century in Christian Mission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 175-192.

17

laquelle l'Église comprend son identité en Christ, par conséquent la source de paradigmes ou de modèles à la base de l'engagement missionnaire actuel dans le monde.

2 – Deuxièmement, Bosch cherche à clarifier théologiquement la question de la relation de la mission et de l'évangélisation.

Il fait cette tentative de deux manières.

Tout au long des années 1980, il participe à des conférences missionnaires des deux mondes protestants alors en forte tension : le monde « évangélique », qui s'organise à travers le mouvement de Lausanne, lequel prend forme en 1974 en partie contre les prises de position théologiques et politiques du monde « œcuménique » incarné par le Conseil œcuménique des Églises, en faveur des théologies de la libération. Bosch tente d'argumenter en vue d'une réconciliation des deux mouvements en mettant en perspective leurs tensions dans un livre important : *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective*¹⁹. Sur cette question, on dispose en français de quelques articles de Bosch traduits par la revue *Perspectives Missionnaires*²⁰ : « Derrière Melbourne et Pattaya : une typologie de deux mouvements » (PM n°2, 1981, p. 43-65) et « L'évangélisation : courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui » (PM n°17, 1989, p. 12-32).

On a l'impression, écrit Marc Spindler, que David Bosch a renoncé à son ambition de proposer une troisième voie aux deux camps qui s'affrontent [...]. En effet il a pu constater la vanité de cette typologie simplifiée : ce n'est pas deux, c'est au moins dix-huit théologies de l'évangélisation qu'il identifie aujourd'hui ! Il est donc urgent d'élargir le débat, de sortir des schémas bi-polaires, et de dialoguer pour de vrai, non pas peut-être à la recherche de convergences, mais dans une conscience accrue que l'unité se fait par la diversité²¹.

18

La deuxième manière consiste à revisiter la fameuse distinction entre mission et évangélisation. Bosch commence par définir la mission. Toute compréhension chrétienne de la mission doit,

¹⁹ London, Marshall, Morgan & Scott, 1980.

²⁰ Cf. le site : www.perspectives-missionnaires.org

²¹ Marc Spindler, *art. cit.* p. 28.

selon lui, refléter l'intégralité de l'Évangile du Christ et l'étendue du témoignage biblique. « "Mission", écrit Bosch, est plus et autre chose, qu'un enrôlement au nom de notre drapeau religieux, c'est alerter les gens de l'universalité du Règne de Dieu »²².

La Mission a lieu là où l'Église, dans son engagement total avec le monde, porte son témoignage sous la forme d'un service, en référence à l'incroyance, l'exploitation, la discrimination et la violence, mais aussi en référence au salut, à la guérison, la libération, la réconciliation et la justice²³.

Si la mission a cette dimension mondiale, l'évangélisation n'a pas, comme c'est souvent le sens qu'on lui donne, une dimension locale mais une dimension personnelle : l'évangélisation consiste à appeler des gens à la foi personnelle et à l'engagement au service du Christ dans la communion de l'Église ; la mission consiste à appeler ces gens à traverser toutes sortes de frontières afin de communiquer le salut au monde.

3 – La troisième perspective théologique nouvelle (la moins connue), est l'apport de Bosch à la question de la communication de l'Évangile en Afrique.

Dès 1972, Bosch prend conscience de l'importance du mouvement de la théologie noire du théologien James Cone, venue des États-Unis, et qui a une grande influence sur des leaders sud-africains tels que Steve Biko et Manas Buthelezi. À travers des publications telles que *Het Evangelie en afrikaans gewaad* (L'Évangile en habits africains), « Théologie missionnaire en Afrique », et *The Problem of Evil in Africa: A Survey of African Views of Witchcraft and the Response of the Christian Church* (Le diable en Afrique. Une enquête sur l'opinion africaine concernant la sorcellerie et la réponse de l'Église chrétienne), Bosch témoigne d'une grande connaissance des théologiens d'Afrique et du mouvement qu'ils représentent.

²² David Bosch, *Believing in the future*, Valley Forge, Pa, Trinity Press, 1995, p. 33.

²³ David Bosch, « Mission, an Attempt at a Definition », dans : *Church Scene*, April 1986, n°25, p. 11.

19

4 – Vers une missiologie de la culture occidentale

Pourtant, son orientation contextuelle reste plutôt celle de l'Occident et de l'Europe du Nord en particulier. C'est pourquoi, aux trois apports de la pensée de Bosch indiqués par Kevin Livingston, il faut en ajouter un quatrième qui concerne la missiologie en Occident. C'est ainsi qu'en janvier 1992 à Paris, Bosch était l'intervenant principal d'une consultation internationale sur la question d'une « missiologie de la culture occidentale » réunissant des théologiens de toutes confessions en Europe. C'est là que j'ai eu personnellement l'occasion de connaître Bosch et de travailler avec lui. Mais, quelques semaines après son retour en Afrique du Sud, le 15 avril, il mourait dans un accident de la route. L'intervention remarquée de Bosch à Paris a pour titre *Believing in the Future : Toward a Missiology of Western Culture*²⁴. C'est sa dernière œuvre, parue à titre posthume en 1995 et publiée en français la même année : *Croire en l'avenir. Vers une missiologie de la culture occidentale*²⁵. Ce texte peut être aujourd'hui considéré comme un chapitre supplémentaire de *Dynamique de la mission chrétienne*.

La perspective d'« une missiologie réconciliée »

Pour terminer cette introduction biographique, je voudrais revenir sur une période marquante de la lutte anti-apartheid en Afrique du Sud dans les années 1980, période au cours de laquelle Bosch a apporté une contribution marquante et originale. De l'avis de Kevin Livingston, avec le recul d'aujourd'hui, on peut dire que cette contribution a permis à l'Afrique du Sud de sortir de l'apartheid de manière relativement non violente. Mais Bosch n'aura pas eu la joie d'assister à l'effondrement de ce système en 1994.

En 1984, le régime sud africain tente de sortir de l'apartheid en créant un parlement ouvert aux Indiens et Métis mais pas aux Noirs. Devant la protestation de ces derniers, l'état d'urgence est proclamé en 1986, alors que des sanctions économiques et politiques internationales isolent le pays. Dès 1985, 151 pasteurs

²⁴ Valley Forge, Trinity Press International, 1995.

²⁵ Lettre InterÉglises, n° 69-70, 1995/2, Paris, Centre de Recherche Théologique Missionnaire.

et prêtres de 23 dénominations différentes, anglicane, catholique, protestantes, notamment les Églises réformées de couleur, dont la plupart sont membres du *South Africa Council of Churches* (SACC) fondé en 1968, signent le document *Kairos*. Celui-ci se présente comme « un commentaire chrétien biblique et théologique de la crise politique en Afrique du sud »²⁶. Il se compose de trois parties : tout d'abord une critique de la théologie de l'État, ensuite une critique de la théologie de l'Église, enfin une proposition d'une théologie prophétique. La critique de la théologie de l'État entend dénoncer la justification théologique de l'État-apartheid qui, écrit le document *Kairos*, « tord les concepts théologiques et les textes bibliques en faveur de ses idées politiques »²⁷. Mais ce n'est pas l'utilisation des textes de l'Ancien Testament, notamment la notion d'alliance traditionnellement appliquée aux relations entre Dieu et le peuple afrikaner qui est critiquée, mais l'usage qui serait fait par les partisans de l'apartheid du texte de Romain 13, 1-7 pour légitimer une attitude d'obéissance aveugle et de servilité absolue envers l'État. Puis le document *Kairos* refuse ce qu'il appelle la théologie de l'Église qui prône la réconciliation par la non-violence. Il considère que le conflit sud africain n'est pas un malentendu historique qu'on pourrait seulement lever en se parlant, mais qu'il relève de « la lutte entre la justice et l'injustice, le bien et le mal, Dieu et le diable »²⁸. Le document demande aux Blancs la repentance en déclarant que « l'enseignement biblique sur la réconciliation et le pardon est très clair : personne ne peut être pardonné et réconcilié avec Dieu à moins qu'il ou qu'elle ne se repente de ses péchés »²⁹. Dans la troisième partie du document, on lit que la sortie d'Israël du pays d'Égypte est une histoire de libération de l'oppression et que Dieu, puis Jésus, prennent le parti des opprimés. Le problème est que les Afrikaners ont fait exactement la même lecture de ce récit mais en se l'appropriant à eux-mêmes, ce qui tend à montrer que l'appropriation de la libération par un autre peuple que l'Israël biblique porte en

²⁶ *Peuples... Théologiens de la libération*, Trois documents « Kairos » un défi pour l'Europe, Lyon : TEL/Cimade/Temps Présent/Cultures et Foi, 1990. Le document *Kairos* d'Afrique du sud se trouve aux p. 11-36.

²⁷ *Ibidem*, p. 13.

²⁸ *Ibidem*, p. 19.

²⁹ *Ibidem*, p. 20.

germe toutes sortes de distorsions des textes bibliques. Le document *Kairos* est un texte militant, visant à amener les partisans de l'apartheid devant un grand tribunal. Il n'est pas étonnant que la NGK le rejette comme « une utilisation fallacieuse du Christ à des fins politiques »³⁰.

La même année 1985, Bosch est invité à faire une conférence dans le cadre d'une initiative pour la réconciliation organisée par les Églises. Il édicte douze thèses sur les exigences de l'obéissance dans le processus de réconciliation³¹. Après avoir avoué les réticences qu'il avait eu d'accepter cette conférence du fait qu'il appartient au camp des accusés et que, de sa part, parler de réconciliation pouvait être compris comme une mystification, il tente de montrer que tous les Sud-Africains sont prisonniers de leur histoire et que tous sont mis au défi — s'ils se réclament du Christ — de se présenter comme des « prisonniers de l'espérance » selon la formule du prophète Zacharie adressée aux captifs juifs qui attendaient leur libération (Zach 9, 12). C'est donc en assumant ensemble les fautes et les grandeurs de leur histoire que tous les Sud-Africains pourront la transformer et marcher à la rencontre de leur espérance. Mais il note qu'ils sont actuellement opposés les uns aux autres au nom de deux Christs différents, tous deux très « musclés ». Et si l'un de ces Christs devient plus fort que l'autre, ce dernier se muscle encore plus et c'est l'escalade de la violence au nom même du Christ, ce qui est scandaleux. Implicitement Bosch décrit là un des aspects des théologies inversées des deux camps qui s'affrontent au nom souvent des mêmes principes. Il désire aider ces camps à sortir de leur affrontement stérile. « Si le Christ devient un Christ musclé — écrit-il —, il n'est plus l'homme du Calvaire : la marque des clous disparaît dans l'épaisseur de sa puissance »³². Ainsi peut-il aborder les conditions d'une réconciliation qui ne soit pas « à bon marché » — selon la formule de Bonhoeffer — mais qui touche au plus profond de chacun des aspects auxquels il est difficile et pourtant indispensable de renoncer. Pour les

³⁰ Cf. Gilles Teulié, « L'Église réformée hollandaise d'Afrique du Sud : une histoire du calvinisme afrikaner, 1652-2002 », *Études théologiques et religieuses*, 77, 2002, p. 558.

³¹ David J. Bosch, « Processus de réconciliation. Douze thèses sur les exigences de l'obéissance », *Perspectives Missionnaires*, 18, 1989, p. 19-37.

³² *Ibidem*, p. 26.

Afrikaners, il s'agit d'un certain nombre de privilèges et il annonce que déjà certains consistoires de la NGK commencent à confesser leur culpabilité devant l'incompatibilité du système d'apartheid avec les principes bibliques d'amour et de justice du prochain. Et il s'écrie : « Voici le processus engagé. Priez pour nous qu'il prenne de la vitesse ! »³³. Enfin, il développe le thème d'une réconciliation comme don de Dieu, qui admet que les humains ne peuvent compter sur leurs propres forces pour se réconcilier. Mais il fait le pari que des chrétiens déjà au bénéfice de la réconciliation en Christ doivent pouvoir être facteurs de ponts entre les hommes dans la société. Dans ce combat de Bosch contre les démons de sa propre Église, on retrouve sa passion pour la réconciliation, passion qu'il avait déjà manifestée à propos du conflit entre les deux tendances du protestantisme, évangélique et œcuménique : Marc Spindler va jusqu'à parler de « manie de réconcilier les gens qui ne lui attirait pas que des amis »³⁴.

Peut-on dire, pour autant, que Bosch aura été entendu sur ce plan ? Sans doute au regard des événements à venir : fin 1989 le réformiste afrikaner Frederik de Klerk est élu président de la République par un collège électoral qui ne comprend pas encore de Noirs. Peu de temps après il lève l'état d'urgence, autorise l'*African National Congress* vieux parti nationaliste créé en 1912 et, en février 1990, libère Nelson Mandela emprisonné depuis 1962. Il s'engage ainsi dans un programme de démantèlement total de l'apartheid. Au même moment, le Synode de la NGK de 1989 admet, pour la première fois officiellement, que justifier l'apartheid en s'appuyant sur la Bible est un péché. Mais de quel ordre est ce péché ? Herméneutique ou spirituel ? Il semble que le terme doive être compris dans les deux sens : l'apartheid est le produit d'une erreur herméneutique historique et, de ce fait, il est une hérésie, c'est-à-dire une doctrine reconnue aujourd'hui injustifiable bibliquement et théologiquement. Mais c'est aussi une faute spirituelle, un péché en ce sens qu'ayant séparé les relations humaines au nom de la race, l'apartheid est contraire au principe biblique de justice et d'amour envers le prochain. Ce sont donc ces termes de péché et d'hérésie qui sont repris pour

³³ *Ibidem*, p. 33.

³⁴ Marc Spindler, *art. cit.* p. 25.

dénoncer l'apartheid au cours d'une conférence réunissant en novembre 1990 quatre-vingts Églises d'Afrique du sud qui publient ensemble « La déclaration de Rustenburg » (Transvaal). Les Églises du SACC, auxquelles s'étaient joints une délégation de la NGK et un représentant du président de Klerck déclarent :

Nous confessons notre péché et reconnaissons notre rôle hérétique dans la politique de l'apartheid qui a causé une souffrance si grande à tant d'habitants de notre pays. Nous dénonçons l'apartheid pour son intention, sa mise en application et ses conséquences comme politique du mal. La pratique et la défense d'un apartheid qui aurait été bibliquement et théologiquement légitimé est un acte de désobéissance à Dieu, un reniement de l'Évangile de Jésus-Christ et un péché contre notre unité en l'Esprit Saint³⁵.

Il est aisé d'imaginer que cette déclaration ne passe pas comme une lettre à la poste et suscite des remous dans les paroisses de la NGK quand elle est communiquée ; mais elle ne provoque aucun schisme. En fait, elle tombe à un moment où l'apartheid est en train d'être aboli, et elle utilise un langage ayant, certes, des conséquences politiques, mais très différent de celui du document *Kairos*. Elle s'adresse à la conscience de chaque chrétien : le souci des victimes de l'apartheid y tient une grande place et une demande de pardon à Dieu et aux prochains est clairement formulée. Cette déclaration considère que les chrétiens ont été lents à reconnaître leur péché et que c'est ce qui a conduit l'État lui-même à se tromper. Elle invite chacun à renoncer au péché du racisme omniprésent dans les esprits et les structures. On peut évidemment trouver cette déclaration culpabilisante, mais elle put sans doute être mieux reçue par des réformés que le discours militant du document *Kairos*. En fait, elle disait en filigrane que les Sud-Africains étaient tous « malades de l'apartheid » ; un appel était lancé à un travail simultané de prière et de réparation. C'est exactement la position que Bosch avait développée quelques années auparavant.

³⁵ « La déclaration de Rustenburg » (extraits), dans : *Mission*, 166, 1991/9, p. 16.

Du paternalisme (1984)

Roger MEHL

Le terme de paternalisme désigne à la fois un système institutionnel qui, sous prétexte de protection, confie l'autorité et le contrôle à un homme censé jouer le rôle de père et l'idéologie qui fonde ce système. Il est symptomatique que le terme soit apparu dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et soit donc contemporain du développement de la grande industrie moderne : le patron (terme qui est un doublet de celui de père) revendique au sein de l'entreprise une autorité absolue sur ses employés, mais prétend en revanche leur apporter sécurité et protection, non seulement par le paiement d'un salaire, mais aussi par des mesures sociales, par exemple en les logeant. Il prétend aussi les éduquer en leur enseignant, à eux et à leurs familles, les règles de l'hygiène, la sobriété, l'épargne, etc.

L'idéologie qui soutient ce système postule que les hommes se divisent en deux catégories : les patrons-pères qui, étant adultes et cultivés, possédant le sens des responsabilités, doivent naturellement exercer l'autorité et ... les autres qui, quel que soit leur âge, ne sont jamais tout à fait des adultes, ont besoin d'être surveillés, guidés, contrôlés, au besoin sanctionnés.

Le colonialisme n'est pas autre chose qu'une projection, sur le plan mondial, de la notion de paternalisme. Il existe deux catégories de nations : celles qui sont les héritières de « la

civilisation », qui possèdent à la fois puissance matérielle, technique et scientifique, et celles qui sont encore dans un état de barbarie, assimilé à un état d'enfance. Il en résulte que les premières nations doivent prendre en charge la destinée des autres nations, les éduquer, les conduire à l'âge adulte. La conférence de Berlin (1885) et de Bruxelles (1889), qui ont partagé entre les nations européennes les territoires à coloniser, le disent très clairement. Comme l'écrivait le regretté Louis Joubert, les participants à ces conférences s'affirmaient : « ... comme les nations civilisées, appelées à promouvoir à travers le monde les règles de la civilisation, investies de la charge de développer et d'amener à leur niveau les autres groupes lointains qui n'ont pas encore connu l'importance du régime politique et social issu de la Révolution française et de l'idéologie qui l'a préparée au cours du XVIII^e siècle. Le moyen le plus rationnel pour assurer ce développement leur semble être le lien colonial entre les États arrivés à leur maturité et les autres. Ces conférences définissent donc les règles d'une expansion, en particulier à travers l'Afrique¹ ».

Que les entrepreneurs capitalistes aient effectivement possédé un degré de culture et un sens de l'accumulation du capital bien supérieur à ceux de leurs ouvriers, que les nations colonisatrices aient effectivement possédé un capital scientifique et technique bien supérieur aux peuples colonisés, ces deux faits sont incontestables. Mais l'erreur des premiers fut de ne pas s'apercevoir de la responsabilité qui était la leur dans la misère matérielle, intellectuelle et morale de leurs ouvriers et de s'imaginer qu'ils étaient eux-mêmes des patrons-pères par droit de naissance ou qui sait, en vertu d'une disposition providentielle de la nature. L'erreur des seconds a été de croire que la science, la technique et la puissance matérielle constituaient le vrai noyau de la civilisation et de ne pas s'apercevoir qu'il y avait chez les peuples d'outre-mer des valeurs et des civilisations d'une grande richesse et d'une grande variété et non pas du tout un vide culturel qualifié de barbarie.

¹ Louis Joubert, « Le fait colonial et ses prolongements », dans : *Le Monde non chrétien*, n°15, juillet-septembre 1950.

De plus, la disgrâce commune au paternalisme capitaliste et au paternalisme colonialiste, c'était de ne pas voir que les enfants grandissent et qu'ils deviennent adultes. Le système capitaliste a voulu se prolonger sans changement jusqu'au jour où il a trouvé face à lui un syndicalisme ouvrier bien organisé, bien encadré, constitué d'hommes capables d'avoir une vue d'ensemble de l'économie ou à tout le moins d'une organisation de l'entreprise. La naissance du syndicalisme, c'est la révolte des enfants devenus adultes contre les pères abusifs. Le système colonialiste a voulu se prolonger sans changement notable jusqu'au jour où il s'est trouvé en présence de peuples ayant repris conscience de leurs racines culturelles comme de leur pouvoir économique et militaire et de leur capacité à se diriger eux-même.

Le vice commun du capitalisme industriel et du colonialisme, c'est de prétendre maintenir ouvriers et colonisés dans un état d'enfance et de crier à l'ingratitude au jour de la révolte. Ils ne se posent pas la question de savoir s'ils ont vraiment fait tout ce qu'il était en eux pour sortir ouvriers et colonisés de leur état d'enfance. Les entrepreneurs ont-ils favorisé la promotion professionnelle, avant d'y être, dans une certaine mesure, contraints par l'État ? Ont-ils donné à leurs ouvriers la possibilité d'être associés au pouvoir de décision ? Les colonisateurs ou tout au moins la plupart d'entre eux, ont-ils développé dans les pays dont ils assumaient la responsabilité autre chose qu'un enseignement élémentaire ? Ont-ils ouvert aux colonisés la possibilité d'accéder aux formes plus hautes de la culture ? Et dans la mesure, très restreinte, où ils l'ont fait, ont-ils eu le souci de promouvoir la culture indigène, ou se sont-ils bornés à promouvoir une culture et une langue étrangères imposées aux indigènes ? La réponse à ces diverses questions ne fait hélas pas beaucoup de doute.

En fait, c'est par eux-mêmes qu'ouvriers et colonisés ont pris conscience de leur véritable identité et se sont engagés dans une lutte contre le patronat et dans une lutte contre la puissance colonisatrice. Syndicalisme d'une part, nationalisme d'autre part ont été les armes de cette lutte qui n'est d'ailleurs pas achevée et dont les conquêtes demeurent souvent précaires. Ces luttes ont tout naturellement conduit à ce que les psychanalystes ont appelé « le meurtre du père ».

Qu'il y ait souvent des excès dans cette révolte contre le père, que cette révolte ne se soit pas produite au moment opportun, mais parfois trop tôt, lorsque l'enfant n'avait pas encore atteint sa stature d'adulte, c'est l'évidence même. Certains États africains se sont libérés de la puissance coloniale pour retomber immédiatement sous le joug d'une dictature indigène, apparemment indépendante, mais obéissant en fait aux stratégies des pays occidentaux (néocolonialisme). À l'intérieur de ces États africains, le paternalisme a le plus souvent subsisté sous sa forme tribale, ce qui signifie que les membres de la tribu ou de la famille n'ont pas bénéficié de l'accès à l'âge adulte (c'est vrai en particulier pour les femmes, même si le paternalisme prend alors la forme de la soumission absolue à la belle-mère).

Mais ces « bavures », pour importantes et parfois dramatiques qu'elles soient, ne sauraient nous faire oublier que nul ne saurait s'instituer, de son propre chef, juge du moment où un être (individuel ou collectif) devient adulte. Des parents peuvent estimer que leur enfant est encore immature, mais si cette immaturité ne présente pas de caractère pathologique, force leur est de se soumettre à la loi de leur pays qui fixe l'âge de la majorité. Dans la parabole du fils prodigue, le Père n'a pas hésité à faire droit à la revendication d'autonomie de son enfant, bien qu'il connût son immaturité et les risques qu'il allait courir et auxquels il succomba effectivement. Les nations colonisatrices auraient voulu retarder le moment de l'indépendance des pays colonisés ou du moins régler elles-mêmes une émancipation progressive. Mais au nom de quel droit et de quelle sagesse auraient-elles pu prendre une telle décision, alors qu'elles avaient été incapables d'éviter deux guerres mondiales particulièrement meurtrières, où elles avaient, de surcroît, entraîné de gré ou de force les nations colonisées, alors qu'elles s'étaient révélées impuissantes à fixer de façon stable les cours des matières premières en provenance des colonies et qu'elles avaient ainsi gravement paralysé le développement économique de celles-ci ?

Il vient toujours un moment, dans la vie d'un individu ou dans la vie d'un peuple, où ceux-ci se sentent adultes, prennent conscience de leur légitime autonomie et de leur spécificité. Vouloir à ce moment-là affirmer son autorité de père, c'est tout simplement devenir un père abusif. Le vrai père est celui qui a pleinement conscience que son autorité paternelle devra un jour

s'effacer, pour que puisse s'établir entre son enfant et lui des relations d'amitié et de fraternité.

Le paternalisme a-t-il affecté les missions chrétiennes ? C'est aujourd'hui une thèse qui est souvent soutenue et acceptée comme une évidence. Cependant, il convient tout d'abord de rappeler que de même qu'il y a un engendrement biologique, il y a aussi un engendrement spirituel et un devoir d'éducation pour le père spirituel comme pour le père physique. Dans le développement de la foi, il y a, comme le dit Paul, un temps pour le lait et un temps pour la nourriture solide, et le même apôtre Paul ne se fait pas faute de rappeler et d'exercer son autorité de père à l'égard des Églises qu'il a fondées et qui veulent s'émanciper de façon prématurée, soit en suivant d'autres maîtres (les judaïsants par exemple), soit en témoignant par leur vie qu'elles n'ont encore rien compris à ce qu'est la liberté chrétienne (Église de Corinthe par exemple). Sans doute, cette autorité du fondateur ne doit-elle pas être telle qu'elle voile ou obscurcisse l'autorité dernière, qui est celle du Père qui est aux cieux et vis-à-vis de qui nous serons toujours, pour notre bonheur, des enfants. Mais on peut dire que l'apôtre Paul s'est toujours considéré comme un serviteur du Christ et non comme un maître, si autoritaire fût-il de caractère, et qu'il a toujours compris que sa tâche était d'appeler à la liberté : « C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés » (Épître aux Galates 5, 1).

Il est arrivé, souvent au XIX^e siècle, en particulier en France et plus rarement au XX^e siècle, que des communautés protestantes se constituent dans un milieu entièrement catholique ou agnostique, à la suite de campagnes d'évangélisation, ou à la suite de visites régulières d'un pasteur, souvent appelé par quelques personnalités locales. Les communautés de néophytes ainsi constituées n'étaient pas immédiatement érigées en paroisses autonomes. Généralement, elles étaient placées sous la direction de la Société centrale évangélique ou d'une société du même genre. On les dénommait « postes d'évangélisation » et non paroisses. Ce n'est souvent qu'après plusieurs décennies qu'elles étaient « synodalisées », c'est-à-dire entraient dans le système presbytérien synodal qui caractérise les Églises de la Réforme et qui fait de la paroisse la communauté de base pourvue d'une assez large autonomie. Ce passage lent du statut

de poste d'évangélisation à celui de paroisse nous paraît pleinement justifié. Les petites communautés, fruit de l'évangélisation, n'étaient pas considérées comme adultes. Elles vivaient donc sous un régime quelque peu paternaliste, le père étant ici non un individu, mais une personne morale, c'est-à-dire une Société. La justification de cette pratique réside dans le fait qu'une communauté de foi suppose aussi ce que le Nouveau Testament appelle la persévérance et que cette persévérance doit être mise à l'épreuve du temps.

Il ne faut pas s'étonner dans ces conditions que cette même pratique ait été observée lors de la fondation d'Églises chrétiennes dans les pays d'outre-mer et que celles-ci soient restées longtemps – parfois trop longtemps, diront certains, mais il faudrait pouvoir examiner les choses cas par cas – sous la dépendance de Sociétés missionnaires, lesquelles faisaient régner une discipline très stricte, posaient des conditions, parfois justifiées, parfois abusives, à l'accès à la Sainte-Cène et donnaient à la conférence des missionnaires une autorité sans partage sur les diverses communautés. C'était là sans aucun doute du paternalisme. Mais n'avait-il pas ses raisons d'être ? Ne l'oublions pas : la persévérance est sans doute plus difficile encore dans un environnement païen, où les structures tribales exercent un contrôle social rigoureux, que dans les pays de l'Occident. Les risques de contamination du christianisme par des pratiques païennes étaient grands, plus grands encore les risques de simple juxtaposition entre une foi chrétienne plus ou moins comprise et des rites véhiculant une tout autre doctrine religieuse.

En ce qui concerne les missions protestantes, cette situation paternaliste s'est prolongée pendant plus de 150 ans. Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que les Églises nées de la mission ont revendiqué leur autonomie par rapport aux Sociétés de mission et ont exprimé avec force le vœu d'entrer de plain-pied dans la communauté mondiale des Églises, et dans les grandes alliances confessionnelles mondiales, en même temps qu'elles formulaient le vœu de s'administrer elles-mêmes et d'utiliser les missionnaires pour les tâches que librement elles leurs assigneraient. Toutes ces exigences témoignent de la révolte contre le père, même lorsqu'on garde pour celui-ci une certaine reconnaissance pour ce qu'il a fait dans le passé. Pour les Sociétés de mission, ces vœux et ces exigences ne constituaient

pas une nouveauté absolue : le problème avait déjà été évoqué à la Conférence missionnaire mondiale de Tambaram (1938). Cependant, elles n'y accédèrent pas sans quelques réserves ou réticences (les plus réticentes furent en général les Sociétés de mission de type fondamentaliste). Elles éprouvaient ce passage à l'autonomie de l'âge adulte comme une aventure un peu prématurée. Elles s'y résignèrent pourtant et le firent en général avec une grande loyauté et générosité. Le développement en Afrique d'Églises dites indépendantes, et qui manifestaient un esprit de syncrétisme inquiétant, pouvait justifier ces hésitations. Et puis, il est toujours difficile, même à l'intérieur d'une famille, de déposer sa fonction de père.

Aujourd'hui, où la grande majorité des Églises nées de la mission sont devenues indépendantes, on peut dire que le paternalisme missionnaire ne constitue plus qu'un souvenir. Cependant, ce souvenir conserve parfois dans certaines Églises d'outre-mer un caractère douloureux². Il n'empêche que la constitution de la Cevaa (Communauté Évangélique d'Action Apostolique) qui réunit dans l'égalité et la fraternité des Églises francophones d'Afrique, de Madagascar et de Polynésie, avec des Églises de France, de Suisse et d'Italie atteste clairement la mort du paternalisme³. Ce qui est particulièrement significatif, c'est que la mission cesse d'être à sens unique et que des équipes de missionnaires d'outre-mer viennent évangéliser les pays de l'Occident. Les fils viennent évangéliser les pères qui en ont souvent grand besoin.

Le rôle des pères est-il pour autant totalement achevé ? Nous avons peine à le croire. Les Églises devenues indépendantes continuent à demander l'envoi de nombreux missionnaires : pasteurs, enseignants, médecins, infirmières. Les Églises des pays autrefois colonies souhaitent ardemment et légitimement ne pas se borner à enseigner un christianisme fortement occidentalisé :

² Lors de l'Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises à Nairobi (1975), un spectacle a été présenté par certaines Églises africaines montrant de façon caricaturale l'alliance paternaliste du colonialisme et de la mission pour étouffer la personnalité africaine. Ce spectacle qui faisait peine à voir traduit la persistance d'un ressentiment qu'on ne peut ignorer.

³ Aujourd'hui le sigle de la Cevaa se décline ainsi : Communauté d'Églises en mission. Notons en outre que, dès ses origines, la Cevaa compte en son sein des Églises anglophones, le Lesotho et l'Église unie de Zambie (ndlr).

elles veulent entreprendre une « indigénisation » du culte et de la théologie. C'est là une entreprise aussi nécessaire que difficile et qui exigera sans doute le travail de plusieurs générations. Les risques en sont nombreux, surtout au point de vue théologique. S'il est vrai que les Églises d'Afrique et d'Asie doivent intégrer un certain nombre de valeurs culturelles qui leur sont propres, elles doivent aussi se garder de tout syncrétisme. Le christianisme occidental a mis plusieurs siècles à s'occidentaliser. Encore ne fût-ce pas toujours une réussite. Dans la mesure où la Réforme a eu à combattre l'influence de l'aristotélisme dans la théologie et une ecclésiologie qui devait bien de ses traits (juridisme, centralisation, hiérarchie) à l'Empire romain, elle a procédé à une certaine désoccidentalisation du christianisme. Qu'il soit bien clair qu'aucune théologie ne saurait s'édifier en faisant abstraction de la culture ambiante et des philosophies dominantes, car c'est à ces deux réalités qu'elle est obligée d'emprunter ses concepts, même si elle leur fait subir des transformations sémantiques importantes.

Toute cette expérience accumulée par l'Église de nos pères n'aurait-elle aucune signification pour les Églises d'Afrique et d'Asie ? Dans leur travail d'indigénisation du christianisme ne peuvent-elles pas et ne doivent-elles pas compter sur l'appui et le conseil des Églises d'Occident ? Répondre négativement à cette question, ce serait nier la réalité de l'Église universelle. Bien entendu, cet appui et ce conseil, les chrétiens d'Occident doivent l'apporter comme « des pères devenus frères ». La caractéristique des Églises chrétiennes c'est qu'elles doivent entretenir entre elles des relations de communion fraternelle.

Il serait catastrophique pour l'avenir du christianisme que l'autonomie demandée et obtenue par les Églises d'outre-mer aboutisse à un cloisonnement national ou continental. Le protestantisme européen a sans doute trop aisément accepté de se mouler dans les cadres nationaux et de se briser ainsi en Églises nationales, qui aujourd'hui cherchent lentement à éliminer ou du moins à relativiser ces barrières nationales. C'est là encore une expérience que les Églises d'Afrique et d'Asie ne sauraient négliger. Il est bien inutile qu'elles répètent les erreurs commises en Europe. L'indépendance n'a de sens que si elle permet aux chrétiens des diverses parties du monde d'assumer eux-mêmes les responsabilités qui leur incombent. Mais elle

serait désastreuse si elle conduisait à une autonomie au sens politique de ce mot, c'est-à-dire à un repliement sur soi à l'intérieur de frontières jalousement gardées. L'antidote du paternalisme ce n'est pas l'autonomie ainsi comprise, c'est l'entraide fraternelle qui n'a pas seulement un sens matériel, mais qui a aussi un sens spirituel et théologique. Nous devons arriver ensemble à une situation telle que nous puissions donner et recevoir, avec reconnaissance, les avertissements de toutes les Églises sœurs.

Contrairement aux arguments répandus par une psychanalyse approximative, il ne suffit pas de tuer le père pour constituer une société de frères. Car le meurtre du père accompli, les frères se disputent son héritage et se jalouent. Ce n'est pas pour rien qu'on parle de guerres « fratricides ». La Révolution française en accomplissant – réellement – le meurtre du père, c'est-à-dire du Roi qui se prétendait le père de ses sujets, a cru que, du même coup, elle permettrait que se constitue une nation ayant pour devise : liberté, égalité, fraternité. Mais peu de temps après, ce fut la Terreur, démenti sanglant à la liberté, à l'égalité et à la fraternité. Elle n'avait répudié le paternalisme que pour succomber à la dictature.

Cet exemple politique nous montre combien il est difficile de passer du paternalisme à la fraternité. Certes, il faut inlassablement rechercher ce passage. Il faut que les pères, leur tâche accomplie, acceptent de devenir des frères. Que la condamnation du paternalisme, si justifiée soit-elle, ne nous conduise pas au regret d'avoir eu des pères. Car ce regret nous conduirait inmanquablement à oublier que, de toute façon, nous avons un Père céleste et nous priverait de la joie, si adultes et responsables soyons-nous, de rendre grâce au Père qui nous accepte comme ses enfants. La paternité humaine n'est qu'une lointaine parabole de la paternité divine. Elle n'en garde pas moins tout son prix, surtout lorsque le père humain, accepte au moment opportun, de sacrifier son autorité paternelle pour devenir le compagnon de route de ses enfants.

Roger Mehl, aujourd'hui décédé, était doyen honoraire de la Faculté de théologie protestante de l'Université des Sciences humaines de

Strasbourg, et professeur émérite de cette Faculté dont il avait occupé la chaire d'éthique et de sociologie religieuse de 1945 à 1981. Il avait été doyen de la Faculté de Théologie de 1967 à 1969 et de 1976 à 1979. Entre autres activités, Roger Mehl fut co-directeur de la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, fondateur et co-directeur du Centre de Sociologie du Protestantisme de la Faculté de Théologie protestante, correspondant de l'Institut (Académie des Sciences Morales et Politiques), auteur de près de vingt livres et de centaines d'articles pour revues, encyclopédies, journaux (*Le Monde* et *Réforme*).

Le paternalisme missionnaire : une réponse à Roger Mehl (1984)

David J. Bosch

Roger Mehl replace, à juste titre, la question du paternalisme missionnaire dans le contexte plus large de paternalisme en général. Avant d'aborder les particularités du paternalisme missionnaire et les commentaires qu'en fait Mehl, je risquerai quelques observations personnelles au sujet du paternalisme en général.

Premièrement, contrairement à ce que Mehl semble suggérer, le paternalisme n'est pas un phénomène nouveau. Certes, il est vrai que les temps modernes et la double impulsion de l'expansion coloniale occidentale et l'industrialisation ont rendu le phénomène du paternalisme plus perceptible. Cependant, on constate qu'il y a toujours eu des colonisateurs et des colonisés, des oppresseurs et des opprimés, des seigneurs et des serfs, de riches propriétaires et de pauvres paysans, pour ne pas citer les propriétaires d'esclaves et les esclaves. Mais dans tous ces cas, la relation de dominateur à dominé, au moins en principe, était réversible. Ceux qui avaient été vaincus, à un moment donné, pouvaient se révolter et dominer sur ceux qui autrefois les avaient vaincus ; les oppresseurs devenaient les opprimés et vice versa : ils changeaient de rôle. En dernier lieu, les deux groupes pouvaient recourir à des moyens et à des armes similaires et, par

conséquent, ils représentaient fondamentalement un défi l'un pour l'autre. Tous les grands empires du monde – que ce soient les Assyriens, les Perses, les Macédoniens, les Romains, les Mongols et les Turcs, pour ne mentionner que ceux-là – ont finalement été vaincus par des ennemis dont la puissance, en fin de compte, était du même ordre que la leur. Longtemps, la différence entre les moyens dont les premiers disposaient pour vaincre et maintenir leur domination sur les seconds et ceux dont disposaient ces derniers, n'était qu'infime.

La poussée de la Révolution industrielle en Occident et de l'expansion coloniale concomitante des pays occidentaux vers l'Asie, l'Afrique et les Amériques a vu l'apparition d'un élément radicalement nouveau. Tout à coup, un nombre limité de nations avaient à leur disposition des « outils » et des techniques de loin supérieurs à ceux des autres nations. Cet état de fait permit aux industriels et aux colons occidentaux d'établir leur domination sur les autres à relativement long terme. De plus, cette domination affecta le monde entier. Le vieux phénomène du paternalisme prit des proportions qu'il n'avait jamais atteintes auparavant. La domination de l'Ouest et la refonte du monde entier à son image qui s'ensuivit, apparut alors comme un effet inhérent au processus de domination et fut accepté comme un principe par l'Occident et, dans bien des cas, par le Tiers Monde.

Le premier indice d'un défi possible à cette domination de l'Occident fut probablement éveillé par la victoire que les Japonais remportèrent sur les Russes (1905) dans un affrontement conventionnel, suivant les règles « prescrites » par les Occidentaux. Pour la première fois dans l'histoire moderne, une nation orientale parvenait à battre une nation occidentale sur son propre terrain, c'est-à-dire en suivant la « règle du jeu » de cette dernière. Ce même Japon qui battit l'Occident au jeu de l'expansion coloniale, le battra aussi à un autre jeu : celui des réalisations technologiques industrielles.

36

Cependant, ce premier indice ne marqua pas immédiatement la fin du paternalisme exercé par l'Occident. Comme le fait ressortir Mehl, il se poursuit derrière ses retranchements et continue à se manifester de diverses manières.

Deuxièmement, l'exposé de Mehl appelle une autre remarque. Il ne faut pas oublier que ce ne sont pas seulement les pays

occidentaux dits « capitalistes » qui pratiquent le paternalisme (par exemple sous forme de néocolonialisme) à l'égard du Tiers Monde, mais aussi ceux qu'on appelle « socialistes ». En fait, dans ce domaine, les deux grands ennemis se ressemblent comme des frères. Aussi, n'accuser que l'Occident capitaliste de la manière dont il perpétue des relations paternalistes, serait un parti pris grossier. Il faut ajouter qu'en analysant l'expansion technologique et politique de l'Occident (qu'il soit « capitaliste » ou « socialiste »), on voit qu'elle repose sur une base à caractère *religieux*. Les nations occidentales se croient investies de la *mission* (divine ?) de proclamer le message du « salut » – c'est-à-dire ce qu'elles entendent par là – au monde entier. Il est bien entendu que ce faisant, ces nations ne vont pas manquer de servir leurs propres intérêts. À mon avis, on ne peut cependant pas ignorer le caractère religieux (ou quasi religieux, ce qui d'un point de vue phénoménologique revient au même) de toute cette expansion.

Ceci m'amène tout naturellement à des considérations sur le « paternalisme missionnaire ». C'est une des perversions les plus affligeantes de l'histoire que la mission chrétienne (tant catholique que protestante) vers les pays non européens ait suivi la vague de l'expansion coloniale occidentale. Les missionnaires portugais et espagnols voyagèrent souvent sur les mêmes navires que les conquistadors. Ils se réjouissaient de l'expansion colonialiste et s'associaient à l'acquisition de territoires nouveaux, autant pour la couronne du Portugal ou de l'Espagne, que pour l'Église catholique. Le pape lui-même attribua la moitié du monde non européen au Portugal et l'autre à l'Espagne. Plus tard, les missionnaires hollandais, anglais, français, allemands, belges et danois firent de même – peut-être avec un tout petit peu plus de subtilité ! Nous ne pouvons que nous repentir – et non nous départir – du fait qu'un lien étroit ait rapproché les puissances colonisatrices et l'entreprise missionnaire.

Néanmoins, ce n'est qu'une facette de la réalité. Il est devenu courant d'accuser toute la mission chrétienne d'être une entreprise de colonisation spirituelle des autres peuples et une « guerre égocentrique¹ » n'ayant d'autre but que la propre gloire

¹ Cf. par exemple James W. Heisig, « Christian Mission : the Selfish War », dans : *Verbum SVDJ*, 22/n° 3-4, 1981, p. 363-386.

37

des institutions religieuses de l'Occident. Il arrive même que des organisations missionnaires se joignent au chœur de cet auto-dénigrement !

À cet égard, il faut tenir compte de quelques autres facteurs. Tout d'abord, la foi chrétienne est intrinsèquement universaliste (comme le sont aussi l'islam et le bouddhisme) ; aussi par sa nature même est-elle une religion missionnaire. On peut tirer de là une conclusion simple et empirique : les fidèles de toute religion dont le message a une portée universelle tenteront de convertir à elle les adeptes d'autres religions ou convictions. Qu'une telle attitude évoque le spectre du paternalisme est inhérent à la situation et par conséquent inévitable. Le paternalisme n'est pas inévitable en soi, mais inévitable pour le contexte dans lequel s'est développé la mission chrétienne, à savoir un souci de partager sa foi en Dieu avec les autres. Ce souci était mélangé avec des sentiments de supériorité propres au monde occidental.

Ensuite, il est facile (voire gratuit), du haut de notre perspective de XX^e siècle finissant, de dénoncer ce que les générations passées de missionnaires ont fait. N'oublions pas que nous sommes comme des nains sur les épaules de géants. Nous ne voyons mieux et plus loin que parce que nous sommes perchés sur les épaules des géants qui nous ont précédés. C'est quand nous oublions que nous ne sommes que les nains de l'histoire que nous tendons à penser que ces anciens missionnaires n'ont fait que des erreurs.

Enfin, en relation avec le point précédent, on ne peut pas dire que nos prédécesseurs se soient trompés sur toute la ligne, mais plutôt que les générations qui leur ont succédé (la nôtre incluse ?) ont, dans bien des cas, reproduit des choses qui ont été justes mais qui ne le sont plus. Comme le disait un jour laconiquement un responsable d'Église du Tiers Monde : « Nos pères ont vécu à l'âge des missionnaires ; nous vivons à l'âge des fils-de-missionnaires ». C'est une chose dont nous devons nous souvenir, nous qui, d'une manière ou d'une autre, faisons partie de la deuxième catégorie.

En d'autres termes, quand nous analysons et rejetons le paternalisme exercé par les missionnaires des générations précédentes, faisons-le avec humilité, faute de quoi nous nous rendons coupables du même péché que nous dénonçons chez les autres. Nous ne pouvons venir en aide à notre frère qui a un grain de sable dans l'œil que si nous reconnaissons la poutre qui est dans le nôtre (cf. Matthieu 7, 3). Le fait que Roger Mehl ait écrit son article avec un esprit, non de jugement, mais d'humilité, rend la tâche aisée, voire agréable, à celui qui lui répond. C'est la raison pour laquelle je considère ma réponse plus comme un complément que comme une objection à ce qu'il a écrit. Sur quelques points secondaires seulement, j'aurai à mettre ses opinions en question.

Malgré tous les efforts entrepris pour surmonter le paternalisme missionnaire, le problème reste entier. En fait, il semble qu'il soit devenu pratiquement endémique. Une des causes de la reproduction quasi perpétuelle du phénomène réside dans le fait que trop souvent, les relations entre les Églises jeunes et les plus anciennes ou encore entre les premières et les Sociétés de mission, sont des relations bilatérales. De telles relations existent par exemple entre le comité d'une mission presbytérienne aux États-Unis et l'Église presbytérienne à laquelle cette mission a donné naissance en Corée. Il arrive qu'une ancienne Église et une jeune Église décident d'établir une relation de partage et de collaboration authentique ; c'est ce que la Conférence missionnaire internationale de Whitby (1947) a qualifié « d'association dans l'obéissance ». Cependant, les relations de domination et de dépendance dont nous avons hérité et qui se sont souvent cristallisées au cours des années, voire des générations, ont souvent enfermé cette association possible dans les catégories du paternalisme. Aussi les relations bilatérales sont-elles souvent des relations de pouvoir du plus fort sur le plus faible. Un responsable d'Église d'Indonésie a une fois dépeint cette situation de manière incisive devant une délégation hollandaise en reprenant la formule de Whitby à sa manière : « Oui, l'association pour vous, l'obéissance pour nous ».

Certaines personnes pensent que le vrai problème est lié au fait que ces relations sont justement bilatérales. Aussi, ici et là, comme par exemple lors de la rencontre du Conseil Œcuménique des Églises à Uppsala (1968), se risque-t-on à une nouvelle

formule magique : « Pratiqons des relations *multilatérales* ». Dans les années 1960 et 1970, des relations de ce type parviennent à s'établir entre plusieurs Églises occidentales et du Tiers Monde. Roger Mehl en donne un exemple, celui de la Communauté Évangélique d'Action Apostolique (Cevaa) qui a réussi à établir des liens structurels entre 23 Églises dans 12 pays d'Europe, d'Afrique et de Polynésie. Mehl semble dire que cette expérience a apporté une solution réelle au problème du paternalisme. Mais je me demande si tel est bien le cas. Bien que le règlement de la Cevaa lui-même « atteste clairement la mort du paternalisme » (Mehl), dans la réalité on constate que le paternalisme est un parasite dont on ne débarrasse pas si facilement le jardin de l'Église. Un malaise demeure. Est-ce que des tentatives telles que celle de la Cevaa sont une garantie que le paternalisme puisse cesser ? Ou bien le parasite ne fait-il que s'adapter au changement d'environnement pour se manifester par la suite sous une forme nouvelle, bien déguisée ?

Je pense que cette seconde supposition reflète assez bien la réalité. Sinon, comment comprendre que le moratoire sur les missions lancé par John Gatu en 1971 se soit si rapidement propagé parmi les responsables d'Église du Tiers Monde sur toute la planète ? Comment expliquer que ce soit précisément au moment où tout le monde se targuait du développement de relations « adultes » et de « collaboration authentique » que l'appel au moratoire ait été le plus explicite ? À peu près simultanément à l'appel au moratoire de Gatu à New York, Emerito Nacpil des Philippines déclarait à Kuala Lumpur : « [...] le plus grand service missionnaire qu'un missionnaire pris dans le système missionnaire actuel puisse rendre en Asie aujourd'hui, c'est de rentrer chez lui ! » Et Paul Verghese d'ajouter : « La mission des Églises est le plus grand ennemi de l'Évangile ».

Devant de telles déclarations, les responsables d'Églises et de Missions en Occident ont souvent de la difficulté à ne pas penser qu'il s'agit d'ingratitude. Cependant, que cela plaise ou non aux responsables des Missions, les jeunes Églises parviendront toutes au stade où elles voudront aller leur propre chemin, où elles ne supporteront plus la manière de s'immiscer des Occidentaux (même s'ils ne sont plus comme un « père » mais un « frère ») ; où elles ne pourront plus souffrir la simple présence d'un « grand frère » d'Occident. Dans le film *Gandhi*, le missionnaire anglais

C.F. Andrews vient souvent en aide au Mahatma et l'accompagne. Mais à un moment donné, Gandhi en arrive à lui dire : « C'est *notre* lutte ; nous ne vous voulons plus à nos côtés ».

C'est pour cette raison que j'émetts certaines réserves quand, parlant des Églises d'Afrique et d'Asie, Mehl dit : « Dans leur travail d'indigénisation du christianisme, ne peuvent-elles pas et ne doivent-elles pas compter sur l'appui et le conseil des Églises d'Occident ? Répondre négativement à cette question, ce serait nier la réalité de l'Église universelle ». Sur la base de quoi peut-on affirmer que l'universalité de l'Église est mise en jeu quand l'Église d'Occident n'est pas représentée en Afrique ou en Asie ? Comment se fait-il alors qu'elle ne le soit pas quand les Églises d'Afrique et d'Asie ne sont pas représentées en Occident ?

Je suis d'accord avec Mehl quand il déclare : « Il serait catastrophique pour l'avenir du christianisme que l'autonomie demandée et obtenue par les Églises d'outre-mer aboutisse à un cloisonnement national ou continental ». C'est en fait ce qui est arrivé dans les Églises occidentales (pas seulement protestantes, mais aussi catholiques romaines). Avec Mehl, je souhaite vivement que les Églises du Tiers Monde ne réitérent pas les erreurs des Églises occidentales et qu'elles tirent des leçons de nos fautes. Cependant, leur suggérer d'apprendre quelque chose de nos fautes – même quand ce conseil provient « des pères devenus frères » (Mehl) – me semble n'être qu'une forme plus subtile de paternalisme. Un chrétien du Tiers Monde a dit une fois : « Les missionnaires ont tout fait pour nous ; ils ont même fait les fautes pour nous ». C'était une façon indirecte de dire : « S'il vous plaît, laissez-nous nous débrouiller et apprendre de nos propres erreurs, pas des vôtres ! Ce n'est *qu'ensuite* que nous pourrions avoir des relations d'adulte à adulte avec vous ».

Est-ce alors à dire que les missionnaires et les sociétés de mission occidentales ne peuvent absolument rien faire pour préparer un terrain propice à des relations adultes ? Bien au contraire, il y a beaucoup à faire dans le sens de relations mutuelles authentiques².

² Le lecteur pourra se rapporter à mon article « Towards True Mutuality », dans : *Missiology*, 1978, 6/3, p. 283-296.

Je reviens à l'exemple de la Cevaa et d'autres expériences de relations multi- ou bilatérales dont l'objectif est de surmonter le problème du paternalisme dans les relations inter ecclésiastiques. Leur hypothèse de base n'est juste que dans la proportion d'un pour cent. Elle consiste à dire : pour parvenir à des relations adultes et dépasser les vestiges du paternalisme, les deux partenaires doivent pouvoir *aussi bien* donner que recevoir. Nous savons que, tant dans les relations interpersonnelles que dans la vie d'Église, des relations adultes authentiques ne peuvent s'établir que si les deux parties peuvent à la fois donner et recevoir. Les Églises et les organisations missionnaires en étaient conscientes lorsqu'elles se sont attaquées au problème du paternalisme. Aussi ont-elles proposé que les Églises d'Occident reçoivent des Églises outre-mer dans la même mesure qu'elles leur donnent. Qu'elles déversent autant de « biens » vers les Églises du Tiers Monde que celles-ci ne leur en fournissent.

Jusqu'à-là, c'est acceptable. Mais alors surgit la question suivante : de quelle sorte de biens s'agit-il ? Les « moyens » que les Églises occidentales peuvent mettre à la disposition des Églises d'Afrique et d'Asie sont de trois types différents : des personnes pour travailler, de l'aide matérielle et un savoir faire. Ces moyens, les Églises d'Occident en ont en abondance.

Nous avons dit que ces Églises veulent établir des relations de mutualité, d'aller-retour, avec les Églises du Tiers Monde. L'objectif est la réciprocité. Mais elles ont fait une erreur fatale, par inadvertance bien sûr. Tout le monde a pensé que la réciprocité signifiait échange de moyens semblables ! Et c'est ainsi qu'un pasteur du Ghana va travailler quelques années dans une paroisse suisse ; qu'un théologien indonésien est invité à donner un cours dans une Faculté de théologie en Hollande. C'est ce que nous appelons réciprocité !

En aucun cas, je ne voudrais condamner de telles initiatives. Nous avons absolument besoin d'échanges de ce genre et nous devrions même les multiplier. Mais croire que de tels échanges peuvent sonner le glas du paternalisme et réaliser une réciprocité authentique est une illusion ; et cela d'autant plus quand tout le monde est déjà trop conscient (même si personne n'y fait explicitement allusion) du fait qu'alors que deux ou trois pasteurs ghanéens viennent en Suisse, ce ne sont pas moins de

plusieurs douzaines d'envoyés (des « travailleurs-frères ») accompagnés de plusieurs millions de francs qui partent de la Suisse vers le Ghana et d'autres pays du Tiers Monde.

Le problème ne réside pas dans le fait que l'Église du Ghana ou d'Indonésie n'aurait rien à apporter aux Églises d'Occident. Il est plutôt dans le fait de supposer qu'elles auraient à concrétiser la réciprocité en offrant les mêmes moyens que ceux qu'elles reçoivent. Or, nous savons bien qu'aucune forme de commerce ne se pratique de cette manière-là. Aucun pays n'exporterait du blé pour en importer en retour du pays vers lequel il l'a exporté ! Le commerce présuppose la complémentarité, en d'autres termes l'échange d'objets différents. Ce n'est que de cette manière que des relations adultes pourront se développer entre les partenaires de l'échange.

Cela pourrait peut-être nous donner quelques idées dans nos tentatives de surmonter le paternalisme missionnaire. Nous, Églises d'Occident, devrions attendre autre chose en retour de ce que nous donnons aux jeunes Églises. Mais qu'ont-elles à nous offrir ? Généralement, le missionnaire occidental sait exactement ce qu'il est parti donner aux autres : la foi, le message du salut, l'enseignement, des services de santé, la technologie, le progrès social, une formation administrative. Toutes ces choses sont mesurables, voire tangibles. Mais le missionnaire ne sait pas avec la même clarté ce qu'il peut attendre en retour. Et c'est là que commence la difficulté. Tout au fond de lui-même – s'il ne l'avoue pas explicitement – il croit qu'il peut aller son chemin sans l'aide des autres. Il vit et travaille de l'abondance de ses ressources de toute nature. Il est vrai, comme le dit Mehl, que le temps est venu où des équipes de missionnaires devraient venir d'outre-mer évangéliser les pays occidentaux, où « les fils viennent évangéliser les pères *qui en ont souvent grand besoin* » (souligné par l'auteur) ; cependant, on peut se demander si les pères sont conscients de leurs besoins et de ce que les fils peuvent leur apporter.

On doit apprendre aux Églises anciennes ce qu'elles peuvent recevoir des autres ; en fait, on doit commencer par leur ouvrir les yeux sur les richesses qu'elles reçoivent déjà des jeunes Églises. Réfléchissons ensemble : les Églises anciennes peuvent-elles encore s'imaginer exister sans les jeunes Églises ? Quel

appauvrissement ce serait alors ! Elles risqueraient certainement de s'enfermer dans les différentes formes d'intellectualisme qui les guettent ! Dans leur isolement, elles deviendraient étrangères même aux autres chrétiens de leur propre pays. Il ne faut pas oublier que le mouvement œcuménique moderne est né sur les champs de mission d'autrefois et que, jusqu'à ce jour, il trouve son inspiration la plus forte au sein des jeunes Églises. Ce sont elles qui ont largement contribué à nous faire tomber les écailles de nos yeux, afin que nous nous découvriions comme frères et sœurs.

Une fois que nous commençons à apprécier la valeur de l'apport des jeunes Églises, nous nous mettons souvent à lire la Bible différemment. Prenons l'exemple de l'apôtre Paul. La plupart d'entre nous s'imaginent que dans sa relation avec les Églises (de païens convertis) qui étaient nées de son ministère d'évangélisation, Paul était celui qui donnait uniquement, sans rien recevoir en retour. Mais est-ce que cela rend bien compte de la réalité ? Ne serait-il pas plus juste de penser que Paul a reçu (presque ?) autant qu'il a donné ? On peut se demander, par exemple, si la différence entre Paul et Pierre ne tient pas principalement au fait que Paul a compris, à travers les Gentils et sa prédication de l'Évangile à leur intention, ce que signifiait l'universalité (du message) de l'Évangile ? Sa manière de relativiser, si l'on peut dire, la place de la Torah, lui était-elle inspirée seulement par la connaissance théologique que Dieu lui avait révélée directement ou bien était-elle aussi le fruit de ses échanges avec des chrétiens d'origine païenne ? Plus près de nous, nous pouvons nous interroger pour savoir s'il y a des missionnaires – dans le sens plein du terme – qui sont revenus « intacts » du champ de mission ?

Il y a environ un siècle, dans un contexte légèrement différent, Martin Kahler disait : « La mission est la mère de la théologie ». En d'autres termes, il voulait dire que toute théologie véritable naît d'une rencontre – possible grâce à la mission – dans laquelle ceux qui reçoivent l'Évangile pour la première fois y répondent par une compréhension du message qui est unique. N'est-ce pas ce que nous pouvons observer aujourd'hui dans la théologie dynamique et pertinente de bien des régions du Tiers Monde ? Par comparaison, nos théologies occidentales traditionnelles (qui se sont développées en s'éloignant de plus en plus de cette

rencontre dans un cadre de mission) paraissent bien pâles et anémiées.

Envisageons encore d'autres exemples, plus spécifiques ceux-là. Le renouveau de la pastorale et de la catéchèse dans l'Église catholique romaine a commencé au sein de son peuple dans le Tiers Monde d'où, plus tard, il est retourné progressivement vers l'Europe. Et peut-on imaginer l'Église catholique d'aujourd'hui sans cette incitation au renouveau ? Prenons encore l'exemple du baptême. Walbert Bühlmann écrit : « Pour nous qui avons été systématiquement baptisés en tant qu'enfants et confirmés lorsque nous étions encore des écoliers, nous avons à redécouvrir avec elles (les jeunes Églises) l'expérience qu'est la *metanoia* radicale dont parle la Bible et sa signification pour nous³ ». Là aussi, on ne peut pas nier que ce sont les Églises du Tiers Monde qui ont redécouvert le rôle de chaque croyant, pas seulement en théorie, mais aussi en pratique. Elles sont pour la plupart des Églises desservies par des laïcs, implantées dans des lieux reculés où le pasteur ou le prêtre ne se rend qu'une fois par mois ou par trimestre ; et pourtant, le culte rendu à Dieu et les autres activités n'y sont jamais interrompus.

Je n'ai mentionné que quelques-uns des domaines dans lesquels les Églises occidentales sont dans la position de celles qui reçoivent. Les « biens » qu'elles reçoivent sont peut-être moins tangibles que ceux qu'elles donnent – aide matérielle et technologique, personnes qui travaillent – mais sont-ils pour autant moins réels ? À mon avis, ils sont aussi indispensables, sinon plus. Ce sont des biens que les Églises d'Occident ont souvent perdu, mais dont elles ont le plus urgent besoin. Et si nous comparons ces biens à ceux que l'Occident offre, nous pouvons sérieusement nous demander qui sont les bénéficiaires et qui sont les bienfaiteurs. Ne découvrirons-nous pas alors combien le paternalisme exercé par les Églises et les sociétés de mission d'Occident est sans fondement, injustifié ? Ne commencerons-nous pas à voir que nous avons besoin des jeunes Églises, que nous avons beaucoup plus besoin d'elles qu'elles ne l'ont jamais imaginé ?

³ Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church*, Maryknoll, Orbis, 1977, p. 386.

Pour conclure, j'aimerais attirer l'attention sur un autre aspect qui concerne le paternalisme en général et le paternalisme missionnaire en particulier. Dans un article assez récent sur la communication dans le cadre missionnaire, un de mes collègues de l'Université d'Afrique du Sud, Trevor Verryn (aujourd'hui décédé) fait ressortir que le missionnaire ne sait entrer dans l'acte de communication que dans un seul des deux rôles possibles, à savoir celui de modèle ou de victime⁴. Autrefois, le missionnaire s'est trop souvent présenté comme le modèle. Et cela a inévitablement conduit au type de paternalisme que Roger Mehl a si bien décrit.

En tant que modèle, le missionnaire a toutes les réponses. Lui seul peut dire aux gens ce qui ne va pas chez eux et comment ils peuvent sortir de leur difficulté. Bien que la manière de faire du missionnaire parte sans doute d'une bonne intention, elle crée à coup sûr une situation de maître/disciple, ou comme le dit Mehl de père/fils ou encore de patron/employé. Les disciples attendent forcément que leurs maîtres-missionnaires les accompagnent pas à pas dans ce monde étrange dans lequel ils ont nouvellement choisi d'entrer. « Le missionnaire se plaint de leur comportement infantile, mais c'est précisément le genre de comportement qu'il a suscité lui-même. Ils l'aiment et à la fois nourrissent une colère rentrée née du sentiment de frustration et de confusion que lui inspire le monde étrange dans lequel il les a plongés⁵ ».

Certes, il n'est pas inévitable que le missionnaire entre dans le processus de communication comme exemple ou comme modèle. Il peut aussi y entrer comme *victime*. Le « missionnaire-victime », par opposition au « missionnaire-exemple », conduit les gens vers plus de liberté et de sens communautaire. Dès le départ, il leur demande d'oser rejeter son message ou de n'en tenir aucun compte sans risquer la moindre sanction⁶.

Si nous voulons nous interroger sérieusement et personnellement sur la question du paternalisme missionnaire, les observations faites par Verryn sont d'une importance capitale. Après tout, Celui que nous annonçons est aussi venu dans le monde,

⁴ Trevor D. Verryn, « What is Communication ? Searching for a Missiological Model », dans : *Missionalia*, 1983, 11/1, p. 17-25, particulièrement p. 23-25.

⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶ *Ibidem*.

non comme un maître-exemple, mais comme une victime. Mais, chose étonnante, c'est précisément dans son rôle de victime qu'il est finalement devenu un exemple authentique.

Il y aurait une question à poser aux Églises et aux organisations missionnaires d'Occident qui préparent et envoient des « collaborateurs-frères » vers le Tiers Monde : les préparent-ils à être des exemples ou des victimes ? Généralement, je pense qu'ils s'attendent au premier rôle plutôt qu'au second. Bernard Joinet, un missionnaire catholique français, dit que la première fois qu'il est parti en Tanzanie, il était entendu qu'il y allait pour être le « conducteur de la voiture ecclésiastique ». Et il lui fallut un temps assez long pour découvrir que ce dont l'Église de Tanzanie avait besoin, ce n'était pas d'un « conducteur » mais d'une « roue de secours ». Ce n'est que très progressivement qu'il put s'adapter à cette fonction que l'Église tanzanienne entendait qu'il remplisse. Son problème principal venait du fait que la formation qu'il avait reçue en France ne l'avait pas préparé à ce genre de rôle. Il eut beaucoup à faire à « dés-apprendre », puis à « ré-apprendre⁷ ».

Il y a quelques années, je racontais l'expérience du Frère Joinet dans une réunion de responsables de Sociétés de mission. L'un d'entre eux me répondit : « Si je disais à nos candidats-missionnaires qu'ils partent outre-mer pour être des “roues de secours”, aucun d'eux ne voudrait plus partir ». Il avait mis le doigt sur un des problèmes cruciaux de l'Occidental. Notre culture nous conditionne à l'activisme ; nous croyons plus à ce que nous faisons qu'à ce que nous sommes. Et nous nous considérons comme ceux qui peuvent sauver le monde, comme les modèles sur lesquels les autres devraient être calqués.

Mais je crois aussi que le Saint-Esprit peut nous rendre capables de repenser notre rôle, de découvrir une manière différente d'envisager le service missionnaire. Aussi n'ai-je pas été surpris lorsque, à la même réunion, un autre responsable a déclaré : « Je ne suis pas d'accord avec l'orateur qui vient de parler. Je crois honnêtement pouvoir dire que le règlement intérieur de la Société de mission pour laquelle je travaille me

⁷ Bernard Joinet, « I am a Stranger in my Father's House », dans : *AFER* 14/3, 1972, p. 243-253.

permet d'engager des candidats-missionnaires pour le ministère de "roue de secours". Il consiste principalement à être disponible pour des tâches précises au moment opportun. La roue de secours ne s'impose jamais aux passagers du véhicule. On peut même oublier ou ignorer sa présence pendant des mois. Et pourtant son rôle est important. Sa contribution peut être déterminante, particulièrement lorsque la station-service la plus proche se trouve à deux cents kilomètres ».

Si nous relisons la seconde épître de Paul aux Corinthiens dans cette perspective, nous découvrirons rapidement que dans la situation qui place l'Église face aux faux-apôtres qui venaient ruiner le travail de Paul, l'apôtre est présenté comme une victime plutôt que comme un exemple, comme une roue de secours plutôt qu'un conducteur.

Étant donné son autorité d'apôtre et le fait qu'il a fondé cette Église, il aurait pu en appeler à la loyauté des chrétiens corinthiens. Mais il ne l'a pas fait. Il s'est préparé à prendre le risque d'être rejeté. Il leur laisse la liberté de lui dire non. Il a le courage de se montrer dans sa faiblesse⁸. En fait, dans cette épître, quelques-unes des notions de base sont la faiblesse, le ministère (ou service), la souffrance et l'affliction. Elles sont opposées à la puissance, la joie et l'orgueil. Paul fait le lien entre ces deux groupes. Dieu lui a appris que sa « puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse » (II Cor. 12,9) et maintenant Paul sait que lorsqu'il est faible, c'est alors qu'il est fort (*Ibidem*, 12, 10) ; une expression qu'Ernst Fuchs a une fois qualifiée de paradoxe le plus notoire de tout le Nouveau Testament.

Sur la quatrième de couverture d'un livre du prédicateur Norman Vincent Peale, j'ai lu ce qui suit : « Le Docteur Peale veut vous donner dix conseils simples et pratiques qui vous permettront d'augmenter votre confiance, trois exemples véridiques pour entretenir votre vitalité, treize situations vécues où la prière a aidé des personnes en difficulté, quatre mots pour vous conduire au succès, cinq techniques éprouvées qui ont permis à des hommes combattifs de surmonter la défaite, un mode d'emploi en huit points pour obtenir la guérison spirituelle

⁸ Cf. Horst Baum, *Mut zum Schwachsein - in Christi Kraft*, St-Augustin, Steyler Verlag, 1977.

et un guide en dix paragraphes pour devenir quelqu'un de populaire ». Ce n'est pas, et de loin, la même religion que celle de l'apôtre qui pouvait écrire : « [...] je me complais dans les faiblesses, les insultes, les contraintes, les persécutions (II Cor. 12,10). Le ministère de l'apôtre s'exerce toujours dans la peine et la faiblesse – un monde où le sang des martyrs est la semence de l'Église. Ce que ses contradicteurs – auxquels il fait ironiquement référence en les appelant « super-apôtres » (II Cor. 11, 5 et 12, 11) – rejettent, c'est précisément ce que Paul a choisi de placer au centre de sa prédication et de son ministère : la faiblesse, l'affliction et l'oubli de soi.

L'article du Frère Joinet auquel j'ai fait référence, est intitulé : « Je suis un étranger dans la maison de mon Père ». Il reflète un peu le paradoxe dont parle Paul et que beaucoup de missionnaires ont expérimenté récemment quand ils ont essayé de briser le carcan du paternalisme que le passé a forgé. Il y a eu une époque durant laquelle les missionnaires agissaient comme si les jeunes Églises étaient *leur* propriété et qu'ils en étaient les maîtres. Joinet a découvert que l'Église de Tanzanie n'était pas sa propriété, mais celle du Père. En tant que telle, elle est bien sûr son foyer, comme aussi celui des chrétiens tanzaniens. Et pourtant un paradoxe demeure : « Je suis à la fois chez moi et un étranger dans cette Église. Que je n'oublie pas que je suis un invité et que je me conduise en conséquence ».

Nous devons nous souvenir que la croix est le symbole même de l'Église. Quand le Christ ressuscité apparut aux disciples, ses plaies donnèrent la preuve de son identité. À cause de ses plaies, les disciples crurent (Jean 20, 20). C'est aussi à cause de cette croix que le ministère de Paul se définit par la faiblesse et l'humilité. Mais l'humilité n'exclut pas de fortes convictions. C'est là une leçon difficile, tant pour les missionnaires que pour ceux qui les envoient. Nous avons l'impression que la pratique de la modestie, l'absence d'agressivité, la considération et la tolérance sont les signes d'un manque de conviction, d'une certaine complaisance dans notre ministère. Mais bien au contraire, c'est quand nous croyons qu'il faut prêcher l'Évangile en assénant nos convictions que nous pouvons être sûrs d'être paternalistes et arrogants au point que nous osons nous imposer et imposer nos vues aux autres.

Dans la deuxième épître aux Corinthiens, Paul choisit une troisième voie. Pour lui, l'Évangile cesse d'être la Bonne Nouvelle quand il est imposé aux autres. Il est possible d'être missionnaire sans être ni paternaliste, ni agressif. C'est, je crois, la meilleure manière de témoigner.

Perspective sur la mission (1992)

David J. BOSCH

Dans son ouvrage de philosophie de la science¹, Thomas S. Kuhn avance l'hypothèse selon laquelle la science ne progresse que lorsqu'un cadre théorique vient en remplacer un autre. C'est ce qu'il appelle un changement paradigmatique ; un paradigme étant composé de l'ensemble des présupposés, des lois et des techniques adoptées par les membres d'une communauté scientifique donnée. Cependant, lorsqu'un paradigme est mis en cause au point que ses propres défenseurs ne le jugent plus fonctionnel, il devient caduc. Une révolution scientifique peut alors survenir et produire un nouveau paradigme.

Hans Küng a appliqué la théorie de Kuhn à l'histoire de l'Église chrétienne et de la théologie. Il soutient que les vingt derniers siècles ont vu se succéder cinq paradigmes, à savoir celui du christianisme primitif apocalyptique, celui de la période de l'helléno-byzantin, celui du catholicisme romain médiéval, celui de la Réforme protestante et celui de l'Époque des Lumières. Ce dernier a été largement dépassé par les avancées de la théologie existentialiste et dialectique (Barth, Bultmann et Tillich). Un nouveau paradigme est en train d'émerger dont les

¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1970. En français : *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion (Champs), 1983.

contours ne se sont précisés que récemment. Küng et les autres tenants de cette représentation l'ont appelée, faute d'un terme plus spécifique, le paradigme contemporain ou post-moderne².

Le modèle de Kuhn ne s'applique pas qu'à la théologie en général, mais aussi à la missiologie et à la réflexion missionnaire. Depuis la parution, dans la mouvance de la Conférence d'Édimbourg (1910), du premier numéro de l'*International Review of Mission* (janvier 1912), on a assisté à un déplacement paradigmatique fondamental dans le domaine de la réflexion missiologique. À ce moment-là, l'Europe et l'Amérique du Nord étaient le phare du monde dit non-chrétien qui n'avait pas encore été amené sur l'orbite de la chrétienté ; aujourd'hui on veut, au moins théoriquement, une mission de partout vers partout sur les six continents. À l'époque, le mouvement missionnaire chrétien était déterminé par la conscience que les Occidentaux avaient d'eux-mêmes et par leur manière de concevoir la religion. Aujourd'hui, la mission se confronte à un monde qui a peu de considération pour le prestige occidental. Il y a quatre-vingts ans, le missionnaire était celui qui apportait tout, qui prenait les initiatives, qui occupait les positions de pouvoir (aussi dans le domaine séculier) dans un monde où les valeurs étaient stables et partagées par tous. En notre fin de XX^e siècle, le missionnaire est considéré comme une relique d'une époque révolue et le message qu'il apporte est un message parmi d'autres avec lesquels il est mis en situation de compétition.

Nombreuses sont les personnes qui essaient de recréer le paradigme missionnaire de l'époque des Lumières. En fait, s'accrocher ainsi au passé est une manière de se rassurer. Cependant une telle attitude fonctionne comme la respiration artificielle : elle n'est qu'une apparence de vie. Or il faudrait se rendre à l'évidence qu'un nouveau paradigme est nécessaire, que seule une vision nouvelle est capable de nous faire sortir des ornières et de nous emmener vers des engagements nouveaux. Les plus courageux parmi les missiologues ont déjà commencé à montrer qu'un nouveau paradigme était en train d'émerger. À titre d'exemple, on peut citer Hendrik Kraemer qui, en 1959

² Hans Küng et David Tracey (éd.), *Theologie wohin ? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich, Benziger, 1984.

déjà, disait qu'il fallait prendre acte du fait que la mission vivait une crise, voire passait par une impasse. Et il ajoutait : « Nous ne sommes pas arrivés à la fin du temps de la mission, et plus vite nous le reconnâtrons, plus vite nous l'accepterons jusqu'au plus profond de notre être, mieux ce sera ». En fait, il concevait que nous sommes appelés à « une tâche pionnière qui sera plus exigeante et moins exotique que celle que connurent les auteurs des hauts faits de l'époque missionnaire révolue³ ».

Depuis lors, ce nouveau paradigme auquel Kraemer faisait déjà allusion il y a plus de trente ans a pris forme. Cependant nous sommes encore loin d'être en mesure de dire de manière définitive ce que sera la mission dans les décennies à venir. Nous ne pouvons qu'en tracer les grandes lignes, ce qui est l'objet de cet article. Les affirmations qui suivent sont des propositions soumises à la critique, à l'évaluation des lecteurs qui peuvent les rejeter.

La foi chrétienne est missionnaire ou n'est pas

Nous devons trouver une nouvelle manière de présenter les textes bibliques de référence sur la mission. Nous ne pouvons plus simplement invoquer tel ou tel passage pour justifier notre engagement missionnaire actuel. Cette approche est caduque pour deux raisons. D'une part, les formes qu'a adoptées l'entreprise missionnaire (avec tout son attirail de moyens) sont si différentes de ce que le Nouveau Testament appelle mission que ce serait de la malhonnêteté intellectuelle de faire appel au texte biblique pour justifier notre pratique actuelle. D'autre part, le débat herméneutique moderne nous a appris que notre compréhension d'un texte devait englober un ensemble beaucoup plus vaste que celui de la signification qu'il avait autrefois, (c'est-à-dire au moment où il a été écrit). Les correspondances entre la situation évoquée par un texte et la réalité du lecteur font partie intégrante de la signification de ce texte. Sans entrer dans le détail de la discussion herméneutique⁴ il faut rappeler que la

³ Voir B. J. Brouwer et alii (éd.), *Vit de malatenschap van dr. H. Kraemer*, Kampen, Kok, 1970, p. 73. Traduit du néerlandais par l'auteur.

⁴ Pour un développement plus détaillé sur cette question, voir mon article « Towards a hermeneutic for Biblical studies and Mission », dans : *Mission Studies*, n° 6, 1986.

mission aujourd'hui ne devrait pas chercher à s'appuyer sur l'autorité des envois en mission rapportés dans la Bible, mais plutôt sur la constatation que l'Église chrétienne est missionnaire par nature (selon les termes de l'Encyclique *Ad gentes*). Dès lors, nous avons à démontrer, tant à l'Église qu'au monde, que la foi chrétienne est missionnaire ou n'est pas. Une des conclusions que l'on peut tirer des documents du Nouveau Testament, en particulier du corpus paulinien, c'est qu'il est caractéristique de la foi de traverser les frontières, de s'intéresser à ce qui lui est extérieur, d'être ému de compassion par ceux qui sont perdus ou à la marge de la société. Il faut certes déplorer qu'à certaines époques, il est arrivé que l'Église, ou une partie d'entre elle, perde cette dimension essentielle qu'est la mission. Mais en fait, quand ce fut le cas, on peut dire qu'elle n'était plus vraiment et pleinement l'Église, mais seulement quelque chose d'approchant la réalité ecclésiale.

Aujourd'hui, nous savons, ou nous devrions savoir, qu'il n'est pas possible de faire l'impasse sur la dimension missionnaire de l'Église, car elle lui est inhérente. Et c'est à partir de cette conviction que nous examinons les documents, dont le plus ancien est la Bible, qui relatent l'histoire de l'Église et que nous pouvons espérer nous faire une opinion plus juste sur la nature de l'Église. C'est en étudiant la Bible à partir de la réalité missionnaire que l'on découvre le fondement biblique de la mission. La Bible élargit notre horizon et nous ouvre des perspectives insoupçonnées⁵.

Le dénominationalisme : un contre-témoignage

De même qu'il est vrai que l'Église est par nature missionnaire de même elle est une. Ce n'est pas un hasard si c'est au moment où elle redécouvre sa nature missionnaire que l'Église redécouvre son unité fondamentale. Il y a là une synergie – une relation dynamique – entre mission et unité et partant, il est impossible

⁵ Voir Robert J. Schreiter, « The Bible and Mission », dans : *Missiology*, vol. 10, n°4, octobre 1982, p. 432.

de choisir entre l'une et l'autre. Le seul choix possible réside dans l'alternative de l'acceptation ou du refus des deux à la fois⁶.

On pourrait alors voir le phénomène très particulier du dénominationalisme propre à l'Amérique du Nord comme une forme institutionnalisée d'une chrétienté et d'une théologie dépourvue du sens de la mission. Richard Niebuhr en parle comme « d'une institution curieuse [...] que l'on peut décrire comme une sorte d'ordre religieux à vocation missionnaire tout entier occupé à défendre ses positions et qui n'est plus conscient d'être l'Église invisible universelle⁷ ». Dans ces manifestations les plus anciennes, le dénominationalisme a conduit à des rivalités sans objet et sans fruit qui ont amené des Églises à se replier sur elles-mêmes. Dans de telles Églises, la seule responsabilité des pasteurs est de s'occuper du troupeau des fidèles dans l'attente passive d'un berger. De manière surprenante, on constate que le dénominationalisme prend deux directions :

La dénomination devient une association à laquelle des personnes qui partagent les mêmes opinions adhèrent librement. Elles n'ont pas besoin de justifier la finalité de leur choix. Cette dénomination à laquelle adhère un groupe de personnes ne représente qu'une des nombreuses options de foi et d'éthique. À ce stade, le choix d'une dénomination particulière ne signifie pas que l'on pense que les autres sont erronées ou inopérantes. C'est un choix « pragmatique » : le groupe est un lieu d'insertion religieuse et culturelle où l'on se sent à l'aise. La dénomination fonctionne comme une protection pour tous ceux qui ont fait le même choix, ce qui n'empêche pas qu'on concède aux autres dénominations d'avoir une valeur propre⁸.

Dans le second type de dénomination, on confond la compréhension qu'on a de la vérité avec la vérité elle-même. On trouve cette attitude, entre autres, dans les positions qu'a prises l'Église catholique du Concile de Trente à celui de Vatican II. Cepen-

⁶ Willem A. Saayman, *Unity and Mission*, Pretoria, University of South Africa, 1984, p. 127.

⁷ Helmut Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, New York, Harper, 1959, p. 177.

⁸ Voir Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks : The Gospel and Western Culture*, Grand Rapids/ Genève, Eerdmans/COE, 1986, p. 144-146.

dant, en 1962, une déclaration du pape Jean XXIII mit fin à cette manière de penser. Selon lui, « la vérité dépasse toutes les formulations qu'on peut en donner ». Malgré cela, de nombreux groupes, tant catholiques que protestants, pour des raisons qui leur sont propres, continuent à confondre vérité et expression particulière de la vérité. Or il se trouve que ces groupes ont une grande propension à imposer leur vision de la vérité au reste du monde. Mais on peut sérieusement se demander si l'on peut encore qualifier une telle activité d'« évangélisation » ou de « mission » ; ce n'est probablement ni l'un ni l'autre, mais du prosélytisme par lequel des membres d'un groupe tentent de se reproduire en essayant de transformer des personnes en des copies conformes de ce qu'ils sont eux-mêmes.

L'une comme l'autre de ces deux directions que peut prendre le dénominationalisme vont activement à l'encontre de l'unité et de la mission de l'Église. Mais, à l'inverse, une mission « œcuménique » suppose la rencontre de partenaires égaux qui osent se mettre mutuellement en question, se corriger, s'édifier et se soutenir mutuellement. Être engagé dans une telle mission ne nous permet plus de vivre les uns sans les autres. Les joies et les peines des uns sont celles des autres. Nous ne pouvons pas évangéliser le monde si nous laissons les petites querelles régner entre dénominations ou confessions : l'Église est à la fois une et apostolique⁹. Et c'est là un des enjeux majeurs pour les années à venir. Comme le dit Willem Saayman : « ... dans les années à venir, il faudra viser une articulation sérieuse de la réflexion sur l'unité de l'Église avec celle sur sa mission¹⁰ ».

Foi chrétienne et autres croyances

Si un esprit œcuménique est fondamental pour comprendre ce qu'est la mission, il l'est aussi pour percevoir honnêtement les autres religions, les groupes religieux et ceux qui en font partie. On ne peut plus continuer à dire, comme on l'a fait pendant longtemps, qu'hors de l'Église il n'y a qu'obscurité et que Dieu n'est à l'œuvre que dans l'Église. Nous devons reconnaître qu'il

⁹ Ici, le mot « apostolique » a le sens d'« être envoyée dans le monde » ; c'est une manière de parler de la nature missionnaire de l'Église.

¹⁰ Willem A. Saayman, *op.cit.*, p. 112.

y a des éléments de vérité dans les autres croyances et que Dieu y est aussi présent de quelque manière. Mais cela provoquera indubitablement une révolution dans la manière de concevoir la mission et les moyens qu'elle se donne.

Il ne s'agit pas que l'Église démissionne de son rôle de missionnaire. Selon un des points de la Section III de la Déclaration de la Conférence du Conseil Œcuménique à Nairobi : « Tout en cherchant à renforcer nos rapports avec les peuples d'autres croyances, cultures et idéologies, nous savons que nous ne connaissons jamais un temps où toute tension entre foi en Jésus Christ et non-croyance sera résolue¹¹ ». Des millions d'hommes et de femmes n'ont encore jamais entendu le message de libération et de salut proclamé par le Christ. L'Église ne peut simplement s'accommoder de cette situation. La conversion au Christ demeure un but essentiel de la mission. On ne peut prétendre avoir réalisé l'objectif principal de la mission parce qu'« à travers un témoignage mutuel, on a pu convertir les gens à une compréhension plus profonde et plus conséquente de la vérité de Dieu ». Autrement dit, on ne peut estimer que l'objectif de la mission est rempli quand, grâce à son action, les chrétiens sont devenus de meilleurs chrétiens et les bouddhistes de meilleurs bouddhistes¹².

Nous ne dirons jamais assez que les chrétiens doivent montrer un respect authentique envers les autres croyances. Dans le passé, on a souvent prêché les erreurs des autres religions plutôt que le Christ vivant. Mais un tel respect ne signifie absolument pas qu'on renonce à annoncer la Bonne Nouvelle avec l'intention d'amener des personnes à mettre leur confiance dans le Christ. Le respect est une des attitudes fondamentales qui devraient précéder, et fonder, toute évangélisation authentique. Prendre le Christ au sérieux, c'est aussi prendre la foi des autres au sérieux.

La relation entre la foi chrétienne et les autres religions d'une part, et la légitimité de l'évangélisation d'autre part, seront les défis majeurs qu'il faudra relever dans les décennies à venir. Comme jamais auparavant, le christianisme se trouvera en concurrence avec les autres religions sur le marché du religieux.

¹¹ Cité dans D. M. Paton (ed), *Breaking Barriers. Nairobi 1975*, London/Grand Rapids, SPCK/Eerdmans, 1976, p. 73-74.

¹² Paul F. Knitter, *No Other Name ?* Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985, p. 222.

Il devra affronter cette situation avec la plus grande humilité et même en se repentant de l'arrogance et de l'intolérance dont sa manière d'évangéliser a témoigné pendant longtemps. Mais il se renierait et nierait son origine, sa nature et son histoire, s'il renonçait à inviter les hommes et les femmes de toute conviction à mettre leur confiance dans le Christ et à rejoindre une communauté de ses disciples. Cette conviction n'a rien à faire avec la pratique qu'on a connue dans les siècles passés, qui consiste à administrer le baptême comme un rite magique conférant la grâce ou avec l'impression qu'on a donnée de l'Église comme d'une arche de la rédemption. C'est une manière de dire que l'Église est signe de salut, un signe, comme son Seigneur l'a été, contre lequel le monde peut s'élever et qu'il peut contredire, un signe que certains découvriront et d'autres pas.

Du héros de la foi au partenaire

Nous sommes passés de l'époque du dénominationalisme et du confessionnalisme à celui de l'œcuménisme, de l'époque où le monde était centré sur l'Europe à celui où il prend en compte l'ensemble de l'humanité¹³. Nous n'opposons plus le monde chrétien au monde non chrétien. Nous parlons de la mission de et vers les six continents. Nous ne pouvons plus exporter une vision toute faite et définitivement arrêtée de la foi de l'Ouest et l'implanter telle quelle dans les populations de l'autre monde. À l'Ouest comme à l'Est, dans l'Ancien comme dans le Deuxième (ex-pays de l'Est) et le Tiers Mondes, l'Église se bat pour inculturer, indigéniser, contextualiser, actualiser l'Évangile. En effet, c'est une illusion de croire que l'Ouest a réussi à complètement inculturer l'Évangile. L'inculturation – on pourrait dire l'indigénisation – est un processus qui n'a pas de fin : c'est un idéal vers lequel il s'agit de tendre.

58

La découverte de cette réalité a provoqué une prise de conscience nouvelle parmi les chrétiens, tant à l'Ouest qu'à l'Est. L'Église catholique romaine a aboli le *jus commissionis* : ainsi ses missionnaires ne pourront plus imposer au Tiers Monde sa manière d'évangéliser. Le missionnaire d'autrefois qui « apportait » l'Évangile a été remplacé par le frère ou la sœur qui

¹³ Voir Jürgen Moltmann, cité dans H. Küng et D. Tracy, *op.cit.*, p. 27-30.

ensemble avec les chrétiens locaux luttent pour découvrir ce que l'Évangile a à dire aujourd'hui. Les héros éprouvés de la foi ont fait place aux partenaires qui espèrent voir leur foi sans cesse se fortifier et qui sont prêts à partager leurs doutes avec les autres. Ceci signifie, entre autres, que le missionnaire n'est plus au centre de la vie et de l'avenir des jeunes Églises. Petit à petit, et particulièrement en Chine, on peut démontrer que le missionnaire n'est non seulement plus au centre, mais encore qu'il n'est plus essentiel du tout. L'avenir de l'Église dans le monde ne repose plus sur les missionnaires de l'Ouest ni ne dépend d'eux en quoi que ce soit. Partout dans le monde, les chrétiens sont appelés à devenir missionnaires. Mais il est important de relever que c'est en devenant des missionnaires dans leur milieu que les chrétiens se prépareront le mieux à devenir missionnaires dans d'autres contextes et à aller jusqu'aux extrémités de la terre dans une attitude faite à la fois d'humilité et de hardiesse.

Évangéliser le monde occidental

Il faut faire un pas de plus : le temps est venu pour une mission à rebours, c'est-à-dire du Tiers Monde vers les pays de l'ancien monde. Vers 1900, selon les calculs de David Barrett, la moitié des chrétiens vivaient en Europe et seulement 2 % en Afrique. En 1980, l'Europe ne compte plus que 25 % de l'ensemble des chrétiens alors que l'Afrique en compte 15 %. D'ici la fin du siècle, ces deux continents compteront chacun 20 % des chrétiens du monde, alors qu'en Europe et en Amérique du Nord, on peut estimer que chaque semaine environ 53000 personnes quittent l'Église. Dans le même temps, en Afrique, ce sont environ 15000 personnes qui la rejoignent.

Au vu de ces chiffres, il faut se demander à nouveau où se trouve le champ de la mission : en Afrique ou en Asie ? Lesslie Newbigin pose ouvertement la question : « L'Ouest peut-il se convertir¹⁴ ? ». Il consacre tout son dernier livre à exposer la thèse selon laquelle en missiologie, « il n'y a pas de priorité plus impérieuse que celle d'examiner les implications de la rencontre authentique de l'Évangile et de la culture occidentale moder-

¹⁴ Lesslie Newbigin, « Can the West be converted ? », dans : *The Princeton Seminary Bulletin*, vol. 6, n°1, 1985, p. 25-37.

59

ne¹⁵ ». Dans les décennies à venir, l'Église, tant dans le Tiers Monde qu'en Occident, est appelée à relever le défi.

Évangélisation et renouvellement de la terre

En guise de conclusion, la sixième priorité d'une Église qui se veut missionnaire pourrait se formuler ainsi¹⁶ :

Dans un monde dans lequel la pauvreté, l'oppression, l'exploitation et la discrimination sont des fléaux plus endémiques que jamais auparavant dans l'histoire de l'humanité, une Église en mission est appelée à rendre témoignage à la paix, la justice, la guérison, la réconciliation et l'amour.

Évangéliser signifie amener des personnes au Christ et à un engagement lié à une espérance pour une société radicalement différente de celle qui nous entoure. Faire des disciples signifie appeler des personnes à être des signes et des agents de l'amour et de la justice de Dieu dans tous les domaines de la vie ; signes d'amour et de justice, car la justice sans l'amour divise (en ce sens, elle est démoniaque). L'Église est la constellation de ceux qui confessent le Christ comme chef à la fois de l'Église et du monde, ainsi que l'enseignent tant les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens que les écrits des Pères grecs. Dans sa mission, l'Église reconnaît que le Christ revendique le monde entier.

Ces lignes sont écrites dans le contexte particulier de l'Afrique du Sud en 1986. Dans ce pays ravagé par l'idéologie de l'apartheid et les convulsions de la violence, de la répression et de la résistance, de la détention sans jugement de milliers d'individus, de la clandestinité de milliers d'autres, de la force brutale et de la manifestation désespérée. La quête de la paix, de la justice et de la réconciliation s'élève comme un soupir du cœur de millions de personnes.

Que doit être la mission dans des pays comme l'Afrique du Sud, le Liban, l'Irlande du Nord ? Que signifie-t-elle pour les millions de personnes qui souffrent de la famine dans le Sahel ? Quel sens peut-elle avoir pour le nombre encore plus grand des

¹⁵ Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks...*, *op.cit.*, p. 3.

¹⁶ Assurément, il y aurait d'autres priorités que celles qui sont énumérées ici. Nous avons volontairement opéré un choix.

réfugiés issus d'un grand nombre des pays du Tiers Monde ? Quel sens lui donner parmi les favelas d'Amérique latine ?

La mission est la participation de l'Église à l'œuvre de l'Esprit pour renouveler la face de la terre. Cela peut conduire, entre autres, à rappeler les exigences du Royaume de Dieu aux gouvernements, à les appeler à agir dans le respect de l'humain et à traiter tous les citoyens de la même manière, voire à donner la préférence aux moins privilégiés.

L'Église est appelée à s'engager totalement dans l'exercice de ce ministère. Toutefois elle doit veiller à ne pas se laisser atteindre par une sorte de mégalomanie (de folie des grandeurs) qui consiste à croire que par ses efforts et son engagement, elle a les moyens de mettre en place un nouvel ordre politique. Ce ne serait alors que la version la plus récente de l'hérésie millénariste qui consiste à vouloir remplacer l'ordre politique, économique et social existant par une sorte de théocratie. Cette hérésie est une erreur tant sur le plan théologique que sur le plan pratique. L'Église ne sera pas en mesure d'inaugurer le Royaume de Dieu sur terre et elle n'est pas appelée à le faire. Sa mission est autre : elle doit indiquer au monde où est le Royaume et lui enjoindre de garder les yeux fixés sur cette espérance, tout en posant des actes qui contribuent déjà à le faire advenir.

C'est là la mission restreinte impartie à l'Église. Elle n'a pas à la dépasser, ne serait-ce que parce qu'elle n'a pas reçu les moyens de contraindre les gens d'édifier ce Royaume. L'Église ne peut pas régner ; elle doit donner le goût d'une autre réalité. Les gouvernants de ce monde exercent leur pouvoir sur des sujets ; l'Église, elle, ne dispose pas de sujets et n'a pas de pouvoir à exercer. À l'image de celui qu'elle suit, elle est donnée au monde comme celle qui sert.

Le soir du 16 juin 1976, lorsque des policiers commencèrent à tirer sur les enfants sans défense des écoles de Soweto, les membres du Comité Exécutif du Conseil des Églises de l'Afrique du Sud furent convoqués pour une séance extraordinaire. Les orateurs, les uns après les autres, dénoncèrent les exactions du gouvernement et appelèrent l'Église à une réaction plus « musclée » afin de changer sur-le-champ la situation catastrophique de l'Afrique du Sud. Après eux, Desmond Tutu prit la parole et dit : « Nous nous sommes tant et si bien laissés aveugler par notre éthique de la réussite que nous en avons oublié que

l'Église est, au sens propre du terme, une communauté faillible ». C'est ce que le roman provocateur de Shusaku Endo *Silence* fait dire à Frère Sébastien Rodrigues¹⁷. On lui donne la possibilité de faire cesser la torture qu'il subit de la part des Japonais s'il accepte de se rétracter. Pour cela, il doit fouler aux pieds une *fumie*, une image du Christ. Pendant des mois, il refuse et prie instamment le Seigneur de lui parler et de lui montrer ce qu'il doit faire. Il ne reçoit aucune réponse. C'est le grand silence jusqu'au jour où le Christ souffrant qu'on bafoue lui dit de fouler l'image : « C'est pour être foulé aux pieds par les hommes que je suis venu au monde. C'est pour partager la souffrance des humains que j'ai porté la croix ».

L'Église est la communauté de ceux qui suivent celui qui a été cloué à une croix rugueuse sur une colline dénudée. Dans ce monde, elle sera toujours une *paroikia*, c'est-à-dire un peuple qui n'a qu'un permis de résidence temporaire, un peuple de pèlerins, de migrants. Elle ne peut ni changer ni sauver le monde. Cependant elle est un signe – un sacrement – du salut pour le monde. Elle est la communauté de l'Épiphanie, qui donne à voir le Christ au monde.

Ce sera difficile pour l'Église des années à venir de découvrir comment devenir ce qu'elle fut aux commencements et ce qu'elle devrait être sans cesse : une Église qui ne bénéficie pas de protection de la part des grands de ce monde, une Église des catacombes plutôt que l'antichambre des honneurs, du pouvoir et de la richesse. Dans les pays du Deuxième et du Tiers Mondes, l'Église est déjà en train de l'apprendre. Mais dans les pays occidentaux, depuis la victoire de Constantin sur Maxence au Pont Milvian en 312 après Jésus-Christ, l'Église est compromise avec les pouvoirs et leur système de privilèges. Elle en éprouve de la culpabilité. Il n'est pas question qu'elle prie pour demander à Dieu de connaître la persécution : ce serait du masochisme. Mais ce serait pour elle fidélité à l'Évangile que de demander à être rendue capable de devenir la servante – aussi dans la mission – et d'être solidaire de ses frères et sœurs humains qui souffrent et qui sont persécutés.

(traduit de l'anglais par Nancy Félix)

¹⁷ Shusaku Endo, *Silence*, Rutland & Tokyo, Charles E. Tuttle, 1972, p. 271.

L'évangélisation : Courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui¹ (1989)

David J. BOSCH

Il m'a été demandé de donner une brève vue d'ensemble des différentes manières dont l'évangélisation est comprise et pratiquée aujourd'hui. Je suppose que cela n'exclut pas que je tente de donner mon propre point de vue sur ce que devrait être l'annonce de l'Évangile. L'un des problèmes qui se posent est que, suivant ceux qui en parlent, cette annonce est comprise de façons diverses. Il y a cependant un autre problème, qui est celui de la relation entre les termes évangélisation et mission. La meilleure façon de tenter de débrouiller l'écheveau est peut-être de faire d'abord la distinction entre ceux qui les regardent comme synonymes et ceux qui pensent qu'au contraire ils se rapportent à des réalités différentes.

¹ Cet article a paru dans sa version originale dans *International Bulletin of Missionary Research*, juillet 1987, 11/3. Publié avec l'aimable autorisation de l'éditeur Gerald H. Anderson.

Mission et évangélisation comme synonymes

Il est sans doute exact que la plupart des gens emploient *mission* et *évangélisation* comme des mots plus ou moins synonymes. Ils ne sont pas pour autant nécessairement d'accord sur ce que signifie cette *mission/évangélisation*. On peut dire que les définitions vont d'une position étroitement « évangélique » à une position « œcuménique » plus ou moins large.

Sauvé de la damnation

Selon cette première conception, la *mission/évangélisation* désigne le ministère de l'Église consistant à gagner des âmes pour l'éternité en les arrachant à la damnation éternelle. Il y a quelques années, un évangéliste sud-africain, Reinhard Bonnke, a écrit un livre intitulé *Le pillage de l'enfer*. Toute la mission de l'Église se résume ainsi : s'assurer que le plus de gens possible soient sauvés de la damnation éternelle pour aller au ciel. Selon cette position, l'Église trahirait sa mission si elle s'engageait dans d'autres activités. La plupart des tenants de cette conception ont une théologie millénariste dont l'esprit s'exprime d'une manière typique dans ce passage souvent cité d'un sermon de Dwight L. Moody : « Je vois ce monde comme un navire qui fait naufrage. Dieu m'a donné un canot de sauvetage et m'a dit : "Moody, sauve tous ceux que tu pourras sauver"² ».

Sauver des âmes et accessoirement des hommes

Cette seconde position est un peu moins abrupte que la précédente. Elle réduit aussi la *mission/évangélisation* à la notion de sauvetage des âmes. Mais elle reconnaît quand même qu'il peut être bon – au moins en théorie – de s'engager en même temps dans d'autres activités bénéfiques telles que l'entraide et l'enseignement. Dans l'ensemble pourtant, ces activités ont tendance à détourner de la tâche centrale qui est celle de gagner des âmes ; à ce titre, elles ne doivent pas être encouragées et, dans tous les cas, l'engagement de type social est facultatif. *Servir pour sauver*

² Cité dans : G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-century Evangelicalism*, New York, Oxford Univ. Press, p. 1870-1925

Ici aussi, la *mission/évangélisation* est comprise comme le fait de « gagner des âmes ». Mais dans cette optique, les ministères à caractère de service (enseignement, développement, santé) sont importants parce qu'ils peuvent amener des gens à Jésus-Christ. Ils peuvent avoir à l'égard de la mission un rôle d'avant-coureur et d'auxiliaire. « Le service est un moyen qui tend vers un but. Tant qu'un service permet de mettre des hommes en présence de l'Évangile, il est utile³. »

Sauver pour servir

Ici, la *mission/évangélisation* est liée aux autres activités chrétiennes de la même manière que la graine est liée au fruit. On doit d'abord changer les individus par la proclamation de l'Évangile. Une fois qu'ils auront accepté le Christ comme Sauveur, ils seront changés et s'engageront automatiquement dans la vie sociale. Comme le dit Elton Trueblood : « l'appel à devenir pêcheurs d'hommes précède l'appel à se laver les pieds les uns les autres⁴ ». Jésus n'est pas venu dans le monde pour changer l'ordre social. Ce changement n'est qu'un aspect du résultat que produit sa venue. De même, l'Église n'est pas appelée à changer l'ordre social, ce sont les individus rachetés qui le feront.

Un salut pour tout l'homme

Mission et *évangélisation* sont en réalité des synonymes évoquant une tâche qui déborde largement la seule proclamation de l'Évangile du salut éternel. Elle inclut la totalité du ministère chrétien tourné vers le monde extérieur. C'est là, plus ou moins, la position traditionnelle dans les milieux œcuméniques. Quand le Conseil International des Missions fusionna avec le Conseil Œcuménique des Églises (CŒ) lors de son Assemblée générale à New Dehli en 1961, il devint l'un des départements du COE et fut rebaptisé « Mission et Évangélisation ». Les deux mots *mission* et *évangélisation* ont donc été inclus dans le titre, non parce qu'ils désignaient des réalités différentes, mais précisément

³ Harold Lindsell, « A Rejoinder », dans : *International Review of Mission*, n° 216, octobre 1965, p. 439.

⁴ Elton Trueblood, *The Validity of the Christian Mission*, New York, Harper & Row, 1972, p. 98.

parce qu'ils étaient généralement compris comme des synonymes. Un autre synonyme également très employé dans le rapport de la Conférence de New Dehli est celui de *témoignage* (en anglais *witness*). C'est à juste titre qu'en 1968 Philip Potter écrivait que « la littérature œcuménique, depuis Amsterdam (1948), a usé indistinctement des termes *mission*, *évangélisation* et *témoignage*⁵ ». Tâche dont la définition classique a été « un ministère de l'Église toute entière portant l'Évangile tout entier au monde tout entier ». Dans l'optique œcuménique traditionnelle, ce ministère doit toujours comporter un appel à la conversion. *Sauver le monde* Cette position va plus loin que la précédente en ceci qu'elle ne prétend pas que la *mission/évangélisation* inclut forcément l'appel à la conversion et à la foi au Christ. Gibson Winter déclare par exemple : « Pourquoi n'appelle-t-on pas tout simplement les hommes à être humains dans l'accomplissement de leur devoir historique, puisque telle est, pour l'homme, sa véritable fin et son salut⁶ ». Ici *mission* et *évangélisation* sont comprises presque exclusivement en termes de relations humaines telles qu'on les conçoit dans le monde séculier. Dans la même ligne, George Pixley définit le Royaume de Dieu comme une catégorie exclusivement historique. Le mouvement palestinien de Jésus qui était, selon cet auteur, un mouvement entièrement politique, a été l'objet de l'incompréhension totale de la part de Paul, Jean et les autres qui ont spiritualisé ce qui était chez Jésus un programme politique⁷. Dès lors, dans la pensée de Pixley, le salut devient une réalité propre à ce monde, le Royaume de Dieu un programme politique, l'histoire perd toute dimension transcendante et la *mission/évangélisation* n'est plus qu'un projet pour changer les structures de la société.

⁵ Philip Potter, « Evangelism and the World Council of Churches », dans : *Ecumenical Review*, 1968, T. 20, n° 2, p. 176.

⁶ Cité par R. Sider dans : *Evangelism, Salvation and Social Justice*, Bramcote, Grove Books, 1977, p. 6.

⁷ Voir George V. Pixley, *God's Kingdom*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1981, p. 88-100.

Mission et évangélisation : des réalités distinctes

Les termes de *mission* et *évangélisation*, en tant qu'ils se rapportent à des réalités différentes, ont été distingués l'un de l'autre d'au moins quatre manières :

1. Ces deux termes ne visent pas le même objet. Par exemple, dans la conception de Johannes Verkuyl, le terme *d'évangélisation* se rapporte à l'annonce de l'Évangile au sein de la société occidentale, tandis que celui de *mission* signifie l'annonce de l'Évangile dans le Tiers Monde⁸. L' *évangélisation* concerne ceux qui ne sont plus chrétiens ou qui ne le sont que de nom. Elle a pour but d'appeler ceux qui se sont écartés de l'Église à revenir au Christ. La *mission*, en revanche, suppose qu'on appelle des gens qui ont toujours ignoré l'Évangile. Elle concerne ceux qui ne sont pas encore chrétiens. Cette manière de voir est encore très répandue dans les milieux d'Églises en Europe, tant luthériennes que calvinistes. C'est aussi, de fait, la position traditionnelle du catholicisme romain, même dans les documents de Vatican II tels que la Constitution sur l'Église (*Lumen Gentium*) et le Décret sur la Mission (*Ad Gentes*).

2. Un second groupe de théologiens, non seulement ne fait aucune distinction entre *évangélisation* et *mission*, mais ont même tout simplement décidé d'évacuer le mot *mission* de leur vocabulaire. Le théologien catholique français Claude Geffré préfère le terme *évangélisation* à celui de *mission* en raison de ce que ce dernier véhicule de « connotation territoriale... et de ses liens historiques avec le processus de colonisation⁹ ». D'autres catholiques semblent aller dans le même sens. John Walsh, dans son livre *Évangélisation et justice*, écrit que « tout ce que fait l'Église dans le domaine du développement humain, de la libération, de la justice et de la paix... [est] partie intégrante de

⁸ Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1978, p. 9 ; voir aussi son *Inleiding in die evangelistiek*, Kampen, Kok, 1978, p. 11, et 67-74.

⁹ Claude Geffré, « Theological Reflection on a New Age in Mission », dans : *International Review of Mission*, n°284, p.479.

son ministère d'évangélisation¹⁰ ». Même orientation dans le livre récent de Segundo Galilea, *Les Béatitudes : évangéliser comme Jésus*, où le comportement décrit dans les Béatitudes des évangiles de Luc et de Matthieu est qualifié d'évangélisation¹¹. Là encore, ce qui est mis en évidence, c'est une conception très large de l'évangélisation qui tend à tout englober, alors que le concept de *mission* est mis de côté.

3. Un troisième groupe de théologiens présentent une variante de la position précédente. Ils conservent les deux concepts de *mission* et d'évangélisation, mais en donnant au second un sens très large et au premier un sens restreint. L'évangélisation est décrite comme un concept global « pour toutes les formes sous lesquelles l'Évangile s'incarne dans la vie des hommes ». Cela inclut l'annonce, la transmission, le dialogue, le service et la présence. Par contre, la *mission* devient un pur concept théologique « employé à propos de l'origine de la motivation et de l'authentification de ces activités¹² ».

4. La quatrième façon dont on peut parler d'une différenciation entre *mission* et évangélisation est, en fait, l'exacte contrepartie de la précédente. Ici, c'est la *mission* qui devient le concept le plus englobant, le plus étroit étant celui d'évangélisation. Il y a cependant plusieurs manières de le comprendre :

a) John Stott et, à un moindre degré, la Déclaration de Lausanne (1974), définissent la *mission* comme l'évangélisation plus l'action sociale. Ces deux parties ou ces deux faces de la mission sont aussi importantes l'une que l'autre : à vrai dire, elles sont impératives. La Déclaration de Lausanne ajoute pourtant : « Dans la mission de service sacrificiel de l'Église, l'évangélisation est première » (souligné par l'auteur de cet article). John Stott justifie cette priorité accordée à l'évangélisation sur l'engagement social en posant la question de savoir comment on peut sérieuse-

¹⁰ John Walsh, *Evangelization and Justice*, Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1982, p. 92.

¹¹ Segundo Galilea, *The Beatitudes*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1984.

¹² Voir M. Geijbels, « Evangelization, Its Meaning and Practice », dans : *Al-Mushir* 20, n°2, Été 1978, p. 73-82.

ment soutenir que la libération politique et économique a exactement la même importance que le salut éternel¹³. Critiqué par Ron Sider pour cette prise de position, Stott a répondu : « Je maintiens ma position sur la base suivante : s'il y a le choix, le salut éternel est plus important que le bien-être ici-bas ... mais, en temps normal, on ne devrait pas avoir à choisir¹⁴ ».

b) Une autre variante de la position qui voit la *mission* comme l'évangélisation plus l'engagement social consiste à dire que ces deux expressions de la mission en font bien, fondamentalement, des aspects différents, mais que, du fait qu'elles sont d'une importance égale, on ne doit jamais établir entre elles de priorité. On peut dire aussi qu'elles sont si étroitement liées qu'il serait vain de vouloir les séparer.

c) Troisièmement, il y a ceux qui, tout en étant d'accord avec John Stott pour dire que la *mission*, c'est l'évangélisation plus l'action sociale, ajouteraient que, dans le monde actuel, l'engagement social a sans conteste la priorité sur l'évangélisation.

L'évangélisation : recherche d'une définition

Qu'on me permette maintenant de tenter une réponse à cette déconcertante variété d'interprétations à propos de l'évangélisation. En gros, je serais plutôt d'accord avec ceux pour qui le concept de *mission* est le plus large et le concept d'évangélisation le plus restreint. Néanmoins, j'éprouve une difficulté à l'égard de ceux – et ils sont nombreux – qui, avec John Stott, définissent la *mission* comme « l'évangélisation plus l'engagement social ». Présenter l'évangélisation et l'action sociale comme deux parties ou deux composantes séparées de la mission ne me satisfait pas, parce que cela peut conduire – et cela conduit effectivement souvent – à une lutte pour la priorité. Stott lui-même maintient la priorité de l'évangélisation et partant fait passer au second plan – bon gré mal gré – l'engagement social. En guise d'illustration, je me rapporte à la Déclaration de Pattaya issue de la

¹³ John Stott, *Mission chrétienne dans le monde moderne*, Groupes Missionnaires, 1977.

¹⁴ John Stott cité par Ron Sider dans : *Evangelism and Social Responsibility : an Evangelical Commitment*, Exeter, Pater Noster Press, 1982, p. 21.

Consultation sur l'Évangélisation mondiale de juin 1980 en Thaïlande. Cette rencontre était organisée par le Comité de continuation de la Consultation de Lausanne (1974). Un point de la Déclaration stipule que « rien de ce qui est contenu dans les textes de Lausanne ne nous est étranger, *tant que c'est clairement relié à l'évangélisation du monde* » (souligné par l'auteur de cet article). Le problème de la Déclaration de Pattaya, c'est ce qu'elle ne dit pas. Elle n'ajoute pas que « rien de ce qui est contenu dans la Déclaration de Lausanne ne nous est étranger à *condition que ce soit clairement relié à l'engagement social* ». En gardant le silence sur cet aspect, la Déclaration de Thaïlande prend une position dualiste. À partir du moment où l'on considère que la *mission* comporte deux aspects séparés ou séparables – évangélisation et action sociale – on a admis en principe que chacune de ces composantes a une réalité propre. On laisse entendre, dès lors, qu'il est possible de concevoir l'évangélisation sans dimension sociale et l'action sociale chrétienne sans dimension d'évangélisation. La position de Stott – séparation mais égalité – est en réalité dangereuse. Avec une telle définition, il est trop facile, pour l'une ou l'autre des deux composantes, de faire pour ainsi dire une déclaration unilatérale d'indépendance.

C'est pourquoi je souhaite apporter une importante correction à la définition de Stott. J'accepte, dans ses grandes lignes, la définition la plus large qu'il donne de la *mission* – comme la tâche d'ensemble que Dieu a confiée à l'Église pour le salut du monde. Dans son engagement missionnaire, l'Église sort de ses murs pour pénétrer le vaste monde. Elle franchit toutes les frontières et toutes les barrières : géographiques, sociales, politiques, ethniques, culturelles, religieuses, idéologiques. Dans tous ces domaines, l'Église-en-mission porte le message du salut de Dieu. Finalement, donc, être en mission veut dire être engagé dans la rédemption de l'univers pour la glorification de Dieu.

70 Si tel est le sens de la *mission* qu'est-ce alors que l'*évangélisation* ?

1. L'*évangélisation* est le noyau, le cœur, ou le centre de la *mission*. Elle consiste à proclamer aux non-croyants le salut en Christ, à annoncer le pardon des péchés, à appeler les hommes à la repentance et à la foi en Christ, à les inviter à devenir des

membres vivants de sa communauté sur la terre et à entrer dans une vie soumise à la puissance du Saint-Esprit. L'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, en son article 9, l'exprime ainsi : « Christ proclame, comme le cœur et le centre de l'Évangile, le salut, ce grand don de Dieu qui est libération de tout ce qui opprime les hommes, mais qui, surtout, est libération du péché et de la puissance du Malin, dans la joie de connaître Dieu et d'être connu par lui, de le contempler et de se tourner vers lui ». Les hommes sont « introduits dans le mystère de l'amour de Dieu qui [les] invite à nouer avec lui une relation personnelle en Christ » (*Ad Gentes*, article 13).

Ceci ne limite pas l'évangélisation au fait de gagner des âmes, comme certains la conçoivent. Assigner comme tâche suprême à l'évangélisation le sauvetage d'une âme qui doit subsister alors que le monde entier périt, est une position bibliquement indéfendable. Leslie Newbigin appelle cela une « solution hindoue », et il ajoute : « En contradiction aussi radicale que possible avec cette perspective, la Bible voit constamment, et avec réalisme, la personne humaine comme un être vivant, corps et âme, dont l'existence ne peut être comprise en dehors du réseau de relations qui unit la personne à une famille, à une tribu, à une nation et à toute la postérité d'Adam¹⁵ ».

Une variante de cette position qui met en avant la conquête des âmes, c'est l'idée d'une évangélisation qui s'intéresse avant tout à l'intériorité et à la spiritualité des gens. Ainsi Harold Lindsell : « La mission de l'Église est par dessus tout spirituelle – c'est-à-dire qu'elle s'occupe d'abord de tout ce qui tourne autour des aspects non matériels de la vie¹⁶ ». Mais c'est là une interprétation gnostique de la foi chrétienne, qui nie la corporéité du salut et l'incarnation de l'Évangile.

Lorsque, au contraire, nous décrivons l'évangélisation comme l'acte d'appeler des gens à croire au Christ, nous parlons d'êtres humains de chair et de sang, avec tous les liens qui les unissent à d'autres ; nous ne parlons pas d'une évangélisation qui ne serait

¹⁵ Leslie Newbigin, « Cross-currents in Ecumenical and Evangelical Understanding of Mission », dans : *International Bulletin of Missionary Research*, octobre 1992, n° 4, p. 149.

¹⁶ Cité par W. Scott dans *Bring Forth Justice*, Grand Rapids, W.B.Eerdmans, 1980, p. 94.

agissante que dans des catégories individuelles et spirituelles. Nous ne croyons pas pour autant qu'on puisse jamais renoncer à l'aspect central de l'évangélisation en tant qu'appel à la foi et à une vie nouvelle. J'ai dit que l'évangélisation était le cœur de la mission.

2. L'évangélisation cherche à faire entrer les gens dans la communauté visible des croyants (cf. *Ad Gentes*, article 13). En 1982, le Comité central du COE a publié un document très important intitulé « Mission et Évangélisation – Une affirmation œcuménique ». L'article 25 de ce document déclare entre autres choses : « Au cœur de la mission chrétienne, il y a la volonté de favoriser la multiplication des Églises locales dans toutes les communautés humaines. En répandant la semence de l'Évangile, on suscitera un peuple rassemblé autour de la Parole et du Sacrement... Cette œuvre d'ensemencement doit être poursuivie jusqu'à ce qu'existe, en chaque communauté humaine, une cellule du Royaume, une Église qui confesse Jésus-Christ ». Pour autant, l'évangélisation ne consiste pas simplement à recruter des membres d'Église. Comme le dit Paul Löffler : « [L'évangélisation] n'est pas une sorte de propagande ecclésiastique. Son but ne saurait être d'augmenter le nombre des membres d'une Église particulière ou de favoriser telle ou telle doctrine particulière¹⁷ ».

Cette manière de comprendre l'évangélisation comme l'expansion de l'Église existe sous deux formes. Dans la perspective traditionnelle du catholicisme romain, l'évangélisation est définie comme le chemin qui mène de l'Église à l'Église. On considère alors l'Église comme une institution divine autorisée par Dieu et pourvue d'une réserve de grâces divines que le clergé est habilité à répartir entre ses « clients ». Dans les milieux protestants, l'évangélisation est souvent comprise comme une entreprise qui vise à « transférer » le plus de gens possible du « monde » dans l'Église, le « monde » et l'Église étant considérés comme deux réalités absolument à l'opposé l'une de l'autre. La croissance numérique de l'Église est souvent revêtue d'une très grande importance et considérée comme le fruit d'une évangélisation réussie. Par exemple, Donald McGavran et avec lui tout le Mouvement pour la Croissance de l'Église, ne semble pas voir de

¹⁷ Paul Löffler, « Evangelism », dans : *One World*, n°29, septembre 1977, p. 8.

problème dans la multiplicité des dénominations. On peut lire dans son ouvrage majeur : « Il arrive souvent qu'une Église se divise et que par la suite chacun des deux sous-groupes se développe¹⁸ », ce qui ne semble pas l'inquiéter outre mesure. Pour lui, l'évangélisation par prosélytisme semble également être chose normale. McGavran utilise pour cela un euphémisme. Il parle de « croissance par transfert » qu'il distingue d'une « croissance biologique » ou d'une « croissance par conversion¹⁹ ».

Une évangélisation préoccupée à ce point d'augmenter les effectifs des Églises peut facilement devenir un mécanisme d'auto-agrandissement de l'institution. Face à un tel risque, nous devons souligner que l'évangélisation authentique peut, en réalité, aboutir à ce que les gens renoncent à entrer dans l'Église à cause des exigences qui sont posées.

3. L'évangélisation implique qu'il soit rendu témoignage à ce que Dieu a fait, fait et fera. Il ne s'agit donc pas d'annoncer quelque chose dont nous serions la cause, mais de rendre les gens attentifs à ce dont Dieu est l'auteur, dans le passé comme dans le présent. L'évangélisation n'est pas un appel à réaliser quelque chose. Elle témoigne du fait que le Christ a déjà vaincu les puissances des ténèbres (Colossiens 1, 3) et a abattu le mur de séparation (Éphésiens 2, 14-17). L'organisation britannique intitulée « Nationwide Initiative in Evangelism », au sein de laquelle coopèrent des milieux œcuméniques, évangéliques et catholiques, exprime cela ainsi : « Les chrétiens ne font pas leur propre éloge, mais ils proclament l'amour de Dieu tel qu'il est révélé en Jésus²⁰ ».

Cela ne veut pas dire que l'évangélisation ne consiste qu'en paroles. Elle est parole et action, annonce et présence, enseignement et exemple. Toutefois, le témoignage verbal reste indispensable, en raison surtout de l'ambiguïté de nos actes et des nos comportements dont le sens doit être explicité. Ce que nous

¹⁸ Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1980, p. 3.

¹⁹ *Ibidem*, p. 98.

²⁰ *Evangelism : Convergence and Divergence*, London : Nationwide Initiative in Evangelism, 1980, p. 3.

pouvons espérer de mieux, c'est que notre manière de vivre et nos actes inspirent à ceux qui nous voient la pensée que nous avons « une espérance en nous ». Mais nos vies ne sont pas assez transparentes pour qu'on puisse savoir avec certitude d'où vient cette espérance. De sorte que nous devons prononcer le Nom de celui en qui nous croyons (I Pierre 3, 15). Mais cela ne veut pas dire que l'évangélisation soit purement verbale. Le concept biblique de *evangelizesthai* est plus large que ce qui est indiqué par le mot « prêcher ». Richard Cook propose de traduire ce terme grec – au moins dans l'épître de Paul aux Galates – non pas par « prêcher l'Évangile », mais par « donner forme à l'Évangile au milieu d'eux²¹ ».

4. L'évangélisation est une invitation. Elle ne doit jamais dégénérer en un discours enjôleur, encore moins en un discours menaçant. Ces deux discours – le « tendre » et le « menaçant » – sont trop souvent employés dans ce qu'on a coutume d'appeler « campagnes d'évangélisation ». Parfois, on interprète le mot *évangélisation* comme s'il voulait dire qu'il faut inculquer aux gens des sentiments de culpabilité ; comme s'il fallait qu'ils en viennent à réaliser à quel point ils sont pécheurs et que, de désespoir, ils se tournent vers le Christ pour être sauvés ; comme s'il s'agissait de la seule issue. On suppose que les auditeurs – tels des rats de laboratoire – ressentiront un choc électrique chaque fois qu'ils essaieront de passer par la mauvaise porte jusqu'à ce qu'ils soient convaincus d'entrer par l'unique porte salutaire.

Une variante de cette interprétation, selon laquelle l'évangélisation consiste à inculquer aux gens des sentiments de culpabilité, c'est de leur faire peur en leur décrivant les affres de l'enfer, afin de les pousser à la repentance et à la conversion. Lesslie Newbigin commente ainsi cette démarche : « Faire de la peur de l'enfer la motivation décisive de la foi au Christ, c'est caricaturer affreusement l'évangélisation. Je suis encore tout honteux quand je pense à certains discours évangéliques que j'ai entendus et qui faisaient directement appel aux sentiments humains les plus bas que sont l'égoïsme et la peur. On ne peut qu'avoir du respect pour le grand nombre d'auditeurs à l'esprit

²¹ Richard B. Cook, « Paul the Organizer », dans : *Missiology* T. 10, octobre 1981, n°4, p. 491.

solide qui ont refusé ce message²² ». En fait, cette façon de faire avilit l'Évangile de la libre grâce et de l'amour divin. C'est parce que l'amour de Dieu les y conduit que les gens doivent se tourner vers Dieu, et non parce qu'ils y seraient poussés par la peur de l'enfer. Newbigin précise : « Ce n'est qu'à la lumière de la grâce de Dieu en Jésus-Christ que nous découvrons l'abîme de ténèbres où nous ne manquerons pas de sombrer si nous plaçons notre confiance en quoi que ce soit d'autre que dans cette grâce ». Qui plus est, « les graves et terribles avertissements que contient le Nouveau Testament au sujet d'une possible damnation éternelle sont dirigés contre ceux qui sont trop sûrs d'être sauvés. Ce sont les sarments de la vigne, et non les ronces, qui sont menacés d'être brûlés²³ ».

5. Il n'y a d'évangélisation possible que si la communauté qui évangélise – l'Église – exprime la foi chrétienne d'une manière rayonnante à travers un style de vie engageant. Marshall McLuhan nous a appris que le message est déjà dans ce qui le véhicule. Ceci est particulièrement vrai de l'Église en situation d'évangélisation. Si l'Église prétend annoncer au monde un message d'espérance, d'amour, de foi et de justice, il faut que quelque chose de ce message devienne visible, audible et tangible dans l'Église elle-même. Selon le livre des Actes des Apôtres, la communauté chrétienne primitive était caractérisée par la compassion, la communion fraternelle, le partage, l'adoration, le service et l'enseignement (Actes 2, 42-47 et 4, 32-35). C'est manifestement ce style de vie différent qui est devenu par lui-même un témoignage rendu au Christ. Les chrétiens n'avaient pas besoin de dire « Venez nous rejoindre » : ceux du dehors venaient vers l'Église, attirés qu'ils étaient par elle comme par un aimant. Par contre, il nous arrive souvent de devoir tirer ou pousser les gens pour les amener à l'Église. Ce que Michael Green exprime en disant : « Il arrive parfois, lorsqu'une Église a tout essayé, en vain, qu'elle en vienne, à contre cœur, à l'idée qu'il vaut mieux se résigner à faire une campagne d'évangélisa-

²² Lesslie Newbigin, « Cross-currents », *op.cit.*, p. 151.

²³ *Ibidem.*

tion²⁴ ». Mais la plupart du temps, c'est sans beaucoup de résultat en raison de l'image même que donnent nos Églises et de leur manque d'adaptation à la réalité. Elles ont tendance à devenir des clubs pour amateurs de folklore religieux et ces « campagnes » ne sont pas de l'évangélisation, mais de la propagande. Autrement dit, elles ne font que reproduire des copies conformes d'elles-mêmes et transmettre leur mentalité de ghetto aux gens qu'elles « gagnent ». Dans leurs tentatives pour répandre l'Évangile, elles ressemblent souvent à un paysan assez fou pour rentrer la récolte dans sa grange en feu.

Le missiologue allemand Hans-Werner Gensichen mentionne cinq caractéristiques qu'une Église engagée dans l'évangélisation devrait présenter :

- elle fait en sorte que les gens qui viennent de l'extérieur s'y sentent à l'aise ;
- elle n'est pas laissée aux soins exclusifs du pasteur à qui reviendrait le monopole des ministères ;
- ses membres sont engagés dans la vie sociale ;
- elle a des structures souples et adaptables ;
- elle ne défend pas les intérêts d'un groupe particulier²⁵.

6. Évangéliser, c'est prendre des risques, au moins de deux façons. En premier lieu, l'évangéliste ou l'Église qui évangélise n'a aucun moyen de contrôler la manière dont l'Évangile proclamé deviendra ou non « réalité vivante » dans la vie de ceux qui l'entendent. Il est possible, et même probable, que l'Évangile les surprenne, voire les dérange. Mais il n'y a aucun moyen d'éviter ce risque. Lesslie Newbigin l'exprime ainsi : « La manière dont l'Évangile va devenir "réalité vivante" pour telle ou telle personne ne sera connue que de l'intéressé, dans sa propre expérience. On ne peut en décider *a priori*. Si l'on essaie de le déterminer à l'avance, on aboutit toujours à une déformation légaliste de l'Évangile, c'est-à-dire à remplacer une réponse libre

²⁴ Michael Green, *Evangelism-Now and Then*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1982, p. 15.

²⁵ Hans-Werner Gensichen, *Glaube für die Welt*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1981, p. 170-172.

et personnelle à la grâce par un modèle de comportement préétabli²⁶ ».

En second lieu, l'évangéliste court le risque d'être lui-même changé au cours de l'entreprise évangélisatrice. Prenez, par exemple, l'histoire bien connue que raconte le chapitre 10 des Actes. Nous la connaissons comme l'histoire de la conversion de Corneille, mais on aurait tout autant de raisons de l'intituler : « la conversion de Pierre » ou « la conversion d'un évangéliste ». Celui qui s'est trouvé confronté là aux décisions les plus difficiles n'est pas le païen Corneille, mais le pasteur Simon Pierre. Walter Hollenweger en donne ce commentaire parfaitement justifié : « Le véritable évangéliste ne peut faire autrement que d'accepter le risque de voir sa façon de comprendre le Christ se modifier au cours de son entreprise d'évangélisation²⁷ ». C'est précisément, en effet, ce qui est arrivé à Pierre. Dans la maison de Corneille, il n'a pas simplement découvert quelques lumières théologiques de plus, mais il a jeté un regard neuf sur le Christ.

D'habitude, quand l'Église envoie des missionnaires et des évangélistes, c'est dans la ferme conviction que, nous autres croyants, nous possédons toute la vérité tandis que ceux vers qui nous allons, les païens comme on dit, sont plongés dans les ténèbres et condamnés. À aucun moment l'Église qui évangélise et les évangélistes qu'elle envoie ne s'attendent à changer eux-mêmes. Tous les changements à intervenir se situent forcément du côté de ceux qui « reçoivent » le message. Après tout, si nous nous déplaçons, c'est pour aider les autres à se convertir et non pour être convertis nous-mêmes !

Mais si nous sommes engagés dans une évangélisation authentique, les choses, en vérité, sont différentes. José Comblin décrit ainsi ce qui est arrivé à Paul : « Quand l'Esprit a envoyé Paul vers les Grecs, ce n'était pas seulement pour qu'il les évangélise, c'était aussi pour donner la possibilité à Paul lui-même de découvrir ce qui est au cœur de son message... L'Esprit, à travers les nouveaux chrétiens... révèle à l'Église que

²⁶ Lesslie Newbigin, « The Call to Mission-A Call to Unity ? », dans : Peter Beyerhaus, *The Church Crossing Frontiers : Essays on the Nature of Mission in Honour of Bengt Sundkler*, Lund, Gleerup, 1969, p. 260.

²⁷ Walter Hollenweger, *Evangelism Today*, Belfast, Christian Journals, 1976, p. 17.

bien des choses anciennes ne sont plus nécessaires et même qu'en réalité, elles voilent la vérité de Jésus Christ²⁸ ».

7. Ceux qui répondent positivement au message évangélique reçoivent, avec l'assurance du salut comme un don pour aujourd'hui, la certitude d'une bénédiction éternelle. Pourtant, le but premier de l'évangélisation n'est pas de communiquer aux gens une telle garantie de bonheur, ni pour ce monde, ni pour l'autre. Certains évangélistes prêchent ainsi : « Vous sentez-vous seul ? Êtes-vous malheureux ? Cherchez-vous la paix du cœur, l'accomplissement de votre personnalité ? Alors, venez à Jésus ! » D'autres, comme Francis Grim dans son livre, disent : « La question la plus importante à laquelle chacun doit faire face est celle-ci : Où passerai-je mon éternité ?²⁹ ».

Les dons du Christ, c'est la joie, l'espérance, la confiance, la lucidité, le secours et le courage pour cette vie, et c'est aussi une certitude bénie pour toute l'éternité. Mais c'est l'offre de cette grâce très globale qui devient le thème central de notre évangélisation. Si elle n'est plus que l'offre d'une panacée psychologique, alors l'Évangile est ravalé au rang d'un produit de consommation, il devient l'opium du peuple. Dès lors, l'évangélisation favorise une mentalité égocentrique, une recherche narcissique d'accomplissement personnel, comme on le voit dans certaines émissions chrétiennes à la télévision, où l'appel à la conversion est présenté dans un emballage « tout-va-mieux-avec-Jésus ».

Karl Barth, dans un pénétrant excursus de sa *Dogmatique* (IV/3) s'est déjà attaqué à ce problème³⁰. L'enseignement chrétien, dit-il, a eu tendance à présenter les chrétiens comme jouissant d'un extraordinaire et indescriptible bonheur personnel. Ce dont les gens se préoccupent dès lors, c'est de faire pour eux-mêmes l'expérience de la grâce et du salut. Barth considère que c'est là une vue parfaitement égocentrique et non-biblique. Son argument est le suivant : aucune des histoires de conversion que rapporte la Bible n'a pour thème central la satisfaction personnelle du converti à cause de son salut. Non que la joie du

²⁸ José Comblin, *The Meaning of Mission*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1977, p. 107.

²⁹ La référence se trouve dans *Die Voorligter*, décembre 1985, p. 7.

³⁰ Karl Barth, *Dogmatique IV/3*, Genève, Labor & Fides, 1973.

salut soit une donnée fautive, sans importance ou étrangère à la Bible, mais elle est pour ainsi dire accessoire et secondaire. Ce qui fait de quelqu'un un chrétien, ce n'est pas d'abord son expérience personnelle de la grâce et de la rédemption, c'est son ministère.

Ces considérations de Barth sont d'une très grande portée pour notre compréhension de l'évangélisation : si elle se borne à appeler les gens à accepter le Christ pour eux, elle est incomplète et tronquée. L'Église existe pour le monde et non le monde pour l'Église, comme si c'était un réservoir où l'Église puiserait. Ce n'est pas seulement pour recevoir la vie qu'on est appelé à devenir chrétien, c'est plutôt pour la donner.

8. L'évangélisation est donc autre chose que la proposition, faite à des individus, d'une félicité personnelle. Elle est un appel à suivre Jésus. Elle veut enrôler les gens pour une mission, et une mission d'une portée aussi vaste que celle de Jésus. Ce n'est pas la visée de la plupart des entreprises d'évangélisation telles que nous les connaissons. La plupart du temps, les évangélistes prêchent un Évangile complètement désincarné et détaché du contexte. Ils ont souvent recours, pour convaincre les gens d'accepter leur message, à toutes sortes d'astuces psychologiques et rhétoriques. Les gens sont alors mis au défi de se repentir et de venir à la foi, mais c'est souvent un défi qui concerne les domaines de l'existence où la conversion ne risque pas de coûter trop cher. Dans un sens, cette manière d'évangéliser découle de la situation de l'Église elle-même. Les communautés chrétiennes dans lesquelles les nouveaux croyants sont invités à entrer sont imprégnées par la culture ambiante. De surcroît, dans nombre d'entre elles, le pasteur est considéré comme un employé de la communauté et par conséquent dépendant du bon vouloir et du soutien financier des paroissiens.

Une telle évangélisation est porteuse d'un appel à adopter un certain style de vie qui s'inscrit presque exclusivement dans les catégories de la micro-éthique et du religieux-culturel. Un exemple particulièrement typique est celui de l'évêque J. Waskom Pickett, tel qu'il apparaît dans son livre devenu classique³¹. Il

³¹ J. Waskom Pickett cité dans D. McGavran, *Understanding Church Growth*, op.cit., p. 174.

mesure la réussite de l'évangélisation en termes de « conquêtes » à faire dans onze domaines :

- connaissance du *Notre Père*, du Symbole des Apôtres et des dix Commandements ;
- respect du dimanche ;
- être membre à part entière d'une Église ;
- présence effective à l'Église ;
- fréquentation du culte ;
- participation financière à la vie de l'Église ;
- libération de l'idolâtrie, des fétiches, de la sorcellerie ;
- non-fréquentation des réjouissances païennes ;
- libération de la peur des mauvais esprits ;
- mariage avec un(e) chrétien(ne) ;
- abstinence de boissons alcoolisées.

Selon lui, c'est lorsque ces normes sont réalisées qu'on peut parler d'*évangélisation* réussie. Dans la même veine, Peter Wagner lance l'idée que l'*évangélisation* signifie appeler les gens à adopter « un code de vie dans lequel il y a des traits positifs de comportement, tels que la lecture biblique et la prière quotidiennes, l'action de grâces avant les repas, la fréquentation régulière de l'Église, et aussi certains traits négatifs, comme l'abstention totale ou l'usage extrêmement modéré du tabac, des boissons alcooliques et des paroles impies³² ». Il faut toutefois remarquer que, dans cette description aussi bien que dans la liste des « conquêtes » de Pickett, tous les éléments positifs se rattachent à des activités religieuses et micro-éthiques au sens le plus étroit, tandis que tout ce dont le chrétien doit s'abstenir sont des choses de la vie du monde. Il n'y a aucune référence ni la moindre ouverture à une possible attitude positive ou à un quelconque engagement envers le monde. Rien n'indique que la libération spirituelle personnelle doit avoir des implications dans le domaine social ou politique. Il y a là une rupture bien marquée : le processus de libération est tronqué.

³² Peter Wagner, *Our Kind of People : The Ethical Dimensions of Church Growth*, Atlanta : John Knox, 1979, p. 3.

À tout cela, il faut répondre que chaque fois que l'engagement de l'Église dans la société devient secondaire et facultatif, chaque fois que l'Église appelle les gens à trouver refuge dans le nom de Jésus sans défier la puissance du mal, elle devient un contre-témoignage au lieu d'être signe du Royaume. Ce n'est plus de l'évangélisation, c'est de la contre-évangélisation. Quand l'action charitable est subordonnée par principe à la prédication d'un salut individuel, l'Église offre aux hommes une grâce à bon marché et par conséquent dénature l'Évangile dont le contenu devient alors, selon les termes accablants qu'emploie Orlando Costas, « un Jésus tueur de conscience dont la croix n'est plus un scandale, dont le Royaume est désincarné, l'Esprit une force à usage interne et privé, Dieu un dieu qu'on met dans sa poche, la Bible une Parole spiritualisée et l'Église un lieu d'évasion³³ ». Si l'Évangile est vraiment Évangile du Royaume et si le Royaume est l'expression concrète du regard de Dieu qui s'intéresse à tous les domaines de la vie », nous avons affaire, dans notre évangélisation, à un Dieu qui, « en tant que roi... défend par nature la justice et l'équité, se soucie des conditions de vie des étrangers, des veuves et des orphelins, libère les pauvres et les prisonniers³⁴ ».

Conclusion

En résumé, on peut définir l'*évangélisation* de la manière suivante : tout ce qui, dans la mission et l'activité de l'Église vise à proposer à tout homme, en tout lieu, une occasion valable de se trouver directement interpellé par l'Évangile et placé devant le défi d'une foi explicite en Jésus-Christ³⁵ avec l'espoir qu'il l'accueillera comme Sauveur, deviendra un membre vivant de la communauté chrétienne et s'engagera au service de la réconciliation, de la paix et de la justice sur la terre.

³³ Orlando Costas, *Christ Outside the Gate*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1982, p. 80.

³⁴ J. Andrew Kirk, « The Kingdom, the Church and a Distressed World », dans : *Churchman*, T. 94, 1980/2, p. 139.

³⁵ Voir Thomas F. Stransky, « Evangelization, Mission, and Social Action : a Roman Catholic Perspective », dans : *Review and Expositor*, T. 78, 1982, n°2, p. 343-350.

À propos du changement de nom d'une revue : HMC

Le nom qu'on reçoit est en principe imprenable. Eh bien, dans le domaine de l'édition ce principe vient d'être démenti ! En effet, la revue Histoire & Missions chrétiennes, créée en 2007 vient de changer de nom. Depuis le début de l'année 2013 elle paraît sous le titre Histoire, Monde et cultures religieuses. Non seulement le sigle HMC est repris, mais le format de la revue reste le même et la maquette de couverture évolue... dans la continuité. Au moment où la revue Perspectives Missionnaires fait aussi peau neuve, mais alors que l'équipe de rédaction a décidé de ne pas changer son titre, et surtout de conserver la racine « mission », la mutation de notre consœur HMC interroge. Comme le nouveau rédacteur en chef de HMC 2, l'historien Claude Prudhomme, n'est autre que le président de l'association qui a fondé HMC 1, nous publions ses arguments et la réponse qu'y apporte le missiologue Marc Spindler.

Claude Prudhomme : L'objectif poursuivi par HMC au moment de sa création en 2007 était d'offrir à l'histoire des missions chrétiennes un lieu capable de mettre à la disposition d'un lectorat francophone des études de niveau universitaire consacrées à l'histoire des missions sous la forme de dossiers ou de mélanges, de suivre l'actualité scientifique, de faire connaître les archives, publications et manifestations scientifiques importantes. Grâce à l'activité inlassable et à la compétence de Paul Coulon, le pari a été largement tenu et la qualité de la revue lui

a permis de trouver sa place dans le monde des périodiques historiques. Mais le bilan de huit années, la conjoncture économique, le développement d'autres formes de publication électronique via l'informatique ont aussi prouvé que l'espace disponible pour une revue entièrement consacrée à l'histoire des missions imposait des limites et des contraintes qui, à terme, mettaient en péril la revue. Or nous sommes dans un monde où l'anticipation et une réponse rapide aux difficultés qui pointent sont devenues des exigences.

Un premier obstacle vient du champ que nous avons défini. L'étude des missions chrétiennes n'est plus aujourd'hui un combat à légitimer auprès des universitaires et des thèses de très grande qualité ne cessent d'être soutenues [...]. Mais la délimitation du champ de la revue par les missions chrétiennes fait courir le risque de l'isolement au moment où les travaux ont au contraire montré que la mission n'est pas compréhensible si elle n'est pas connectée avec les autres religions ou les philosophies qui la contestent. En d'autres termes, il n'est plus possible d'appréhender l'histoire à partir d'un seul poste d'observation confessionnel. Il faut aussi prendre en compte la diffusion d'une pluralité de religions et de courants de pensée qui interagissent dans un monde en voie de globalisation. Continuer à étudier les missions chrétiennes donc, mais faire place aussi au judaïsme, à l'islam, aux religions orientales et aux spiritualités qui désormais circulent à l'échelle du monde, s'influencent les unes les autres, entrent en dialogue et en compétition. Sans doute, pour l'heure, les études historiques continuent à privilégier la diffusion du christianisme. Mais les signes d'un rééquilibrage se multiplient et justifient de proposer des contenus plus diversifiés.

Vous le voyez, à nos yeux, la nouvelle orientation n'est pas une rupture mais une ouverture à d'autres courants religieux ou philosophiques. C'est ce que souhaite traduire le nouveau titre de HMC : *Histoire, Monde et Cultures religieuses*. Cet élargissement présente aussi l'avantage d'être en phase avec l'évolution des centres de recherche qui sont aujourd'hui convaincus de la nécessité d'intégrer dans leur fonctionnement et leurs travaux le pluralisme religieux. En somme, le changement que nous opérons nous a semblé une condition nécessaire pour assurer la pérennité de l'entreprise HMC. Il permet en effet de l'appuyer sur l'ISERL (Institut Supérieur pour l'Étude des religions et de la

Laïcité) une nouvelle institution universitaire fondée à Lyon par les universités de Lyon en association avec l'Université de Saint-Étienne, des universités francophones de Belgique, du Canada, de Suisse. L'ISERL est une fédération d'équipes ou laboratoires CNRS implantées à Lyon, ce qui lui permet de s'élargir à d'autres périodes de l'histoire et à d'autres sciences humaines et sociales [...]. *HMC* nouvelle formule se veut donc une consolidation, un moyen d'inscrire dans la durée notre projet par l'engagement d'une nouvelle génération d'enseignants et de chercheurs.

Nous comprenons la crainte que certains d'entre vous éprouvent de voir l'histoire des missions se diluer progressivement au profit d'un religieux de plus en plus flou. Conscients de ce risque, nous avons tenu à intégrer dans l'organisation de la revue des institutions qui nous ont soutenus et des personnes qui ont été les chevilles ouvrières de *HMC* depuis 2007. Les nouveaux comité de rédaction et comité de lecture ont donc prévu de leur faire une place importante à côté des responsables universitaires et des centres de recherche de l'ISERL [...]. Ce dernier se veut à travers la revue la tête de réseau, le point de rencontre, un centre d'impulsion et le garant de ce qui a déjà été fait. Le programme des numéros que vous trouverez ci-joint pour les deux années à venir atteste que l'histoire des missions ne sera pas sacrifiée mais insérée dans un ensemble plus vaste qui achèvera de lui donner toute sa place dans l'histoire des sociétés et des cultures.

Voilà les principales raisons qui nous ont conduit à faire évoluer *HMC*. Nous espérons vous avoir convaincu du bien fondé de notre décision même si nous savons la fragilité des revues spécialisées dans le contexte actuel. En qualité de rédacteur en chef de la revue, au nom de toute l'équipe de l'ISERL qui reprend le flambeau, je tiens à vous exprimer notre volonté commune de ne pas la trahir mais de l'approfondir et de l'élargir¹.

¹ Extraits d'une lettre aux abonnés de *HMC*, 10 février 2013. Voir également : Claude Prudhomme, « *HMC*. À partir du n°25 de la revue, une nouvelle formule : Pourquoi ? Comment ? Avec qui ? », dans *Histoire & Missions chrétiennes*, n°24, décembre 2012, p. 5-7.

Marc Spindler : J'ai pris connaissance des explications de Claude Prudhomme sur le prétendu élargissement des objectifs de la revue pour tenir compte de la « globalisation », du « pluralisme religieux », de l'essor de la « laïcité » dans le pôle universitaire lyonnais.

J'avoue ne pas être convaincu par ces explications, et je suis choqué de voir récupérer le sigle *HMC* pour un contenu tout différent, en tout cas très différent. On ne verse pas le vin nouveau dans des outres vieilles. Il faudrait changer de nom, afficher vraiment le propos de la nouvelle revue. Il n'y a pas de continuité entre une revue qui s'intéresse aux « missions chrétiennes », et une revue qui ne s'y intéresse plus que de manière marginale et aléatoire. Je n'ai rien contre la fondation d'une revue nouvelle avec des équipes nouvelles, mais pourquoi se parer des dépouilles de l'ancienne revue qui peut très bien supporter de disparaître ?

Je note, à propos de globalisation, que justement dans un cadre international, les revues spécialisées dans l'étude des questions missionnaires continuent à prospérer. Je me permets de vous renvoyer à l'inventaire mondial de ces revues dans le dernier numéro de *l'International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 37, No.1, January 2013, sous la signature de J.J. Bonk, E. Stalcup, W. Jennings, D.P. Baker, « Missiological Journals : A Checklist », p. 4249. C'est impressionnant !

On peut en conclure que la recherche francophone tous azimuts est bien en retard et bien trop hexagonale. Croyez-en un membre fondateur de *l'International Association for Mission Studies*, membre statutaire de *l'American Association of Missiology*, et de la *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft*, et toujours membre du comité de lecture de la revue *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research...*

Je note, à propos de pluralisme religieux, que les revues spécialisées sur l'islam, le judaïsme, les religions orientales et sur les « spiritualités » contemporaines ne manquent pas, et ne demandent nullement à sortir de leur « isolement » présumé. Et heureusement qu'elles existent ! Sinon la prétention encyclopédique et syncrétique de la nouvelle revue ne peut que mener au dilettantisme et à la superficialité. *HMC* n°2 s'expose à traiter

d'une main légère les sujets qu'elle va proposer, et l'étude des « missions chrétiennes » subira hélas le même sort.

Et ma dernière remarque porte sur l'interprétation restrictive du concept de « missions chrétiennes » dans la présentation faite par Claude Prudhomme. Apparemment le concept est limité à des opérations historiques passées qui peuvent toucher un historien, dont le *terminus ad quem* est atteint. Or, la mission chrétienne en tant que telle n'est pas fermée sur le temps historique et, dans le temps historique, elle débouche sur la montée d'un christianisme global, je devrais dire de plusieurs christianismes mondiaux. Concrètement, les missions deviennent des « Églises nouvelles » dont une étude spécialisée et indépendante des modes de l'histoire est nécessaire et légitime. C'est le travail de nombreux centres et laboratoires de recherche. Encore une fois, je me permets de renvoyer à *l'International Bulletin of Missionary Research*, déjà cité, et spécialement au relevé établi par Gerald Anderson, un maître reconnu dans la discipline, « Professional Academic Associations for Mission Studies », *IBMR*, Vol. 37, N° 1, January 2013, p. 13-16. Bref, l'étude du nouveau christianisme mondial dans son histoire et dans ses réalités, n'a pas vocation à se perdre dans un *melting pot* où règne la confusion².

Tout en souhaitant « bon vent » à la nouvelle revue HMC, nous conseillons aux lecteurs de Perspectives Missionnaires de ne pas oublier les excellents dossiers qu'à ouvert l'ancienne revue HMC. Quant aux arguments pour et contre le processus de changement, nous suggérons à ceux qui le désirent de réagir. Si un dossier se constitue sur le sujet, nous publierons ces réactions.

² Courriel électronique à Claude Prudhomme et Paul Coulon, rédacteur en chef de *Histoire & Missions chrétiennes*, 7 mars 2013.

Bicentenaire de la naissance de Frédéric Ozanam (1813-1853)

Jean-Marie AUBERT

Frédéric Ozanam est né le 23 avril 1813. De nombreux événements ont eu lieu à Paris pour célébrer le bicentenaire d'un des principaux fondateurs des Conférences Saint Vincent de Paul en même temps qu'un des précurseurs de l'enseignement social de l'Église Catholique. Il y a eu notamment des colloques organisés en avril au Conseil économique, social et environnemental, et à l'Institut Catholique de Paris dont l'église abrite la tombe d'Ozanam, et aussi au début septembre à la Sorbonne. Frédéric Ozanam avait été professeur à la Sorbonne.

Mais qui est Frédéric Ozanam ? Issu d'une famille chrétienne de Lyon, Frédéric fait ses études au Collège Royal de la ville jusqu'au baccalauréat, puis monte à Paris. Il sera agrégé ès lettres en 1840, et enseignera la littérature étrangère à la Sorbonne l'année suivante.

Dans sa vie d'étudiant comme dans son enseignement, et aussi dans ses publications, Frédéric Ozanam a le souci de montrer comment la foi chrétienne est capable d'apporter une lumière irremplaçable à la société française (et européenne) marquée par les conséquences de la Révolution et de l'Empire, comme par les débuts de l'industrialisation. Qu'il s'agisse de conflits d'idées

entre les monarchistes et les républicains, entre les libéraux et les socialistes, entre les voltairiens et les romantiques, ou encore de conflits sociaux avec la révolte des Canuts à Lyon en 1831, par exemple.

Frédéric Ozanam, dépassant les querelles politiques de son temps, veut montrer comment l'Évangile peut entrer en connivence avec les valeurs de liberté, égalité, et fraternité prônées par la Révolution, mais aussi comment l'Évangile conduit à prendre en compte les situations d'injustice sociale, en dénonçant concrètement les injustices et en allant à la rencontre des pauvres. Il réclame un salaire juste pour les ouvriers, l'interdiction du travail des enfants, la mise en place de caisses de retraite etc.

Mais il ne se contente pas de manifester ses opinions, il veut aussi mettre en application ses idées. C'est ainsi qu'avec un groupe d'amis étudiants, dès 1823, à Paris, il crée la première Conférence Saint Vincent de Paul pour venir en aide aux pauvres, notamment en leur rendant visite chez eux. Ainsi, un lien interpersonnel s'établit, une relation de fraternité. Très vite les conférences vont se répandre en France, en Europe puis dans le monde entier. Aujourd'hui la Société de Saint Vincent de Paul est présente et active dans 145 pays, et compte des centaines de milliers de membres.

Vite atteint par la maladie, Frédéric Ozanam meurt à quarante ans à Marseille. Il est enterré à Paris. Cependant, les actes et les idées de Frédéric Ozanam, notamment par le biais de la Société de Saint Vincent de Paul, continuent d'interroger les chrétiens et tous les hommes de bonne volonté : comment analysez-vous la vie de la société marquée aujourd'hui par la globalisation, comment vous engagez-vous pour plus de justice et de fraternité ? Et pour les chrétiens, comment cette réflexion et cette action sont-elles portées dans la foi et la prière ?

88

Lors des Journées Mondiales de la Jeunesse qui ont eu lieu à Paris en 1997, Jean-Paul II a déclaré Frédéric Ozanam 'bienheureux', le donnant en exemple aux jeunes pour sa foi active et en soulignant comment Frédéric Ozanam a été un précurseur de l'enseignement social de l'Église. Un enseignement et des actes, qui sont toujours à actualiser selon les contextes et les continents...

Chronique

Un colloque sur l'esclavage (Paris, 18 septembre 2013)

Jean-Luc BLANC

Une idée et une occasion

L'idée d'un colloque œcuménique sur l'esclavage est venue des Missionnaires d'Afrique, les Pères Blancs et Sœurs Blanches, qui ont voulu par là nous rappeler que c'est la lutte contre l'esclavage qui est à l'origine de leur mouvement. Dans le sillage de leur fondateur, ils ont voulu nous rappeler que, si l'esclavage a changé de forme et s'est adapté à la modernité, il n'en a pas pour autant disparu. L'ONU donnant le chiffre de 30 millions d'esclaves dans le monde en 2013, refaire un état de la situation de manière à repenser la mission de l'Église dans ce domaine n'était donc certainement pas une idée sans fondement.

L'occasion nous en était offerte par la Journée européenne de lutte contre les esclavages, le 18 septembre. C'était aussi le 125^e anniversaire du lancement de la première campagne anti esclavagisme du Cardinal Charles Lavigerie (1825-1892), le fondateur des Missionnaires d'Afrique. La campagne ayant été lancée en l'Église Saint-Sulpice à Paris, c'est là qu'a symboliquement commencé le colloque, par une célébration œcuménique, avant de se poursuivre dans un lieu tout aussi symbolique, le

89

Palais du Luxembourg où siège le Sénat et où s'élaborent les lois de la République.

Alors qu'il était évêque d'Alger, Charles Lavigerie a découvert les trafics d'esclaves qui existaient en Afrique subsaharienne, en particulier en Afrique de l'Est d'où les esclaves étaient envoyés vers l'Inde et les pays du Golfe. Avec le soutien du Pape Léon XIII, il a lancé alors une première campagne anti-esclavagiste, celle même dont le colloque voulait faire mémoire.

Quatre approches pour aujourd'hui

Quatre axes ont servi de portes d'entrée thématiques pour analyser les causes des esclavages contemporains : les mouvements migratoires, l'accaparement des terres, le trafic des êtres humains et les enfants esclaves. S'il n'est pas possible de rendre compte en quelques lignes de l'ensemble des interventions, toutes de qualité, on peut glaner ici et là quelques idées qui ont marqué les participants.

Bien sûr nous savons que la précarité dans laquelle sont jetés les migrants économiques ou politiques en fait une population vulnérable à toutes sortes de formes d'exploitation, mais l'intervention de Micheline Bochet-le-Milon, membre du GADEM¹ et du CEI² nous a permis de prendre la mesure de l'ampleur du phénomène de l'immigration subsaharienne en Afrique du Nord. Comme partout, les femmes et les enfants en sont les premières victimes. Gardées à l'écart dans les « tranquillos, les forêts du Nord du Maroc, des femmes mettent au monde des enfants qui seront vendus, avant d'être elles-mêmes exploitées par les réseaux de prostitution opérant en Europe. Même si ce phénomène ne touche pas des dizaines de milliers de personnes, le fait qu'il existe à la porte de l'Europe, dans une indifférence quasi générale, devrait interpeller Églises, Pouvoirs Publics et organisations de la société civile... Dans le prolongement de cette exposé, Yves Charpenel (Avocat Général à la Cour de

¹ Groupe Antiraciste de Défense et d'Accompagnement des Étrangers et Migrants. Le Gadem est situé au Maroc et travaille en partenariat avec la Cimade.

² Comité d'Entraide Internationale : organe de l'Église Protestante du Maroc pour l'accompagnement des réfugiés et migrants.

Cassation), a donné d'autres exemples concrets, dont celui de ces 150 jeunes filles vendues, tatouées au poignet d'un code barre, qui ont été découvertes par la police en forêt de Montargis à deux pas de Paris. Chaque femme est susceptible de rapporter 150 000 euros par an à son « propriétaire ». En France, 60 réseaux d'organisation criminelle de ce type sont démantelés chaque année. Selon cet intervenant, pour subsister, ces réseaux s'appuient sur cinq « métiers » différents et complémentaires : les recruteurs, les passeurs, les hébergeurs, les surveillants, et les blanchisseurs d'argent. C'est uniquement en traitant la question à tous ces niveaux qu'il sera possible de lutter efficacement contre ce fléau. Toujours dans le cadre des migrations, les images prises par le journaliste de France Télévision, Daniel Grandclément, dans les bateaux faisant la traversée du Golfe d'Aden, de l'Afrique de l'Est vers les pays du Golfe, ont frappé les esprits par leur proximité avec celles de fictions sur les trafics d'esclaves du passé : les migrants sont entassés dans les bateaux au-delà de ce qui est imaginable, affamés et fouettés avant d'être livrés à ceux qui vont exploiter leur force de travail.

L'accaparement des terres, autre porte d'entrée thématique, a été traitée de manière conjointe par Guy Aurenche³ et Jean François Faba⁴, montrant, là aussi, l'ampleur du phénomène selon lequel des centaines de milliers de personnes dépossédées de leurs moyens de subsistance n'ont plus d'autre alternative que de s'employer comme ouvriers dans d'immenses plantations, propriétés de sociétés étrangères qui ont acquis leurs terres.

La question des enfants esclaves a été abordée sous deux angles : les enfants soldats et les enfants domestiques par le pasteur Augustin Nkundabashaka et Dominique Torres, journaliste à France Télévision. Cette dernière s'est concentrée sur l'esclavage domestique ainsi qu'en entreprise. Les chiffres qu'elle a donnés sont éloquentes : 113 millions d'enfants de moins de 15 ans travaillent dans des entreprises et 15 millions chez des particuliers, bien sûr sans aucun droit. Pour l'émission *Envoyé Spécial*, Dominique Torres a fait un reportage sur le Liban où

³ Guy Aurenche est, entre autres, président du CCFD (Comité catholique contre la faim et pour le développement).

⁴ J.F. Faba est pasteur et a longtemps travaillé à la Mission Populaire et au Défap-Service Protestant de Mission.

l'on rapporte le suicide d'une jeune domestique chaque semaine. Elle a aussi écrit un article dans le quotidien *Le Monde* pour alerter l'opinion. À cette occasion, elle a pris la mesure des résistances et de l'indifférence de notre société à cette question (elle a reçu beaucoup plus de courriers agressifs que de soutiens).

Pour une action renouvelée

Fondées sur ce constat, les Églises et les organisations de la société civile doivent comprendre que le combat n'est pas achevé. Dans la plupart des pays, l'esclavage n'est pas condamné en tant que tel par la loi. En France, c'est seulement depuis 2003 qu'il en est fait mention dans le Code Pénal et la loi n'est toujours pas appliquée (il y a eu des condamnations pour séquestration, travail dissimulé, traite des êtres humains, mais pas pour « esclavage », alors que la loi a été votée depuis 10 ans). Ailleurs, c'est souvent pire : de nombreux exemples ont été donnés. En Mauritanie, par exemple, l'esclavage a été aboli à trois reprises ces dernières années... avant d'être finalement légalisé !

S'il est important de prendre conscience de la persistance de l'esclavage dans nos sociétés du XXI^e siècle, il faut aussi considérer comment un certain nombre d'hommes et de femmes – le plus souvent, celles et ceux auxquels on ne s'attendait pas pour cela – sont capables de briser ces chaînes.

Même si des choses très dures ont été entendues au cours de ce colloque, il n'y avait rien là de morbide. Pour les participants, c'était pour mieux parler de libération que l'on a voulu parler d'esclavage. « Pour nous chrétiens, l'image de la chaîne est toujours associée à l'image des briseurs de chaînes » nous a dit, dans sa conclusion, Guy Aurenche.

Colloque du CREDIC à Yaoundé, Cameroun, 26-30 août 2013¹

Bernadette TRUCHET

Pour la première fois depuis sa fondation, le CREDIC (Centre de Recherche et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme) a tenu son colloque annuel (le 34^e) en Afrique, plus précisément à Yaoundé au Cameroun. Vœu ancien enfin réalisé puisque depuis les origines, ou presque, le souhait en avait été exprimé par les Camerounais ! Permettant ainsi à un plus grand nombre d'Africains de participer aux travaux du CREDIC, que lorsque ceux-ci se tiennent en Europe. Le projet a pu être mené à bien grâce au professeur Salvador Eyezo'o, enseignant à l'École Normale Supérieure (ENS) de Yaoundé, chef du département d'histoire, et membre du Conseil d'administration du CREDIC. C'est lui qui a pris en charge toute la logistique et a assuré un accueil chaleureux. Les participants ont été reçus avec grande sympathie par les autorités tant universitaires que religieuses et politiques lors d'une séance inaugurale dans la salle des Actes de l'ENS liée à l'Université I de Yaoundé. De son côté, Jean-François Zorn, ancien doyen de la Faculté de théologie protestante de Montpellier et président du CREDIC, avait assumé l'essentiel de la partie scientifique.

¹ Ce texte est publié avec l'aimable autorisation de la revue *Mission de l'Église*.

Une délégation européenne (française, suisse, néerlandaise, espagnole, une dizaine de personnes) s'est donc jointe aux Africains venus en grand nombre du Cameroun, mais aussi du Bénin, de Centrafrique et de la République démocratique du Congo, ainsi que de Madagascar, en tout une petite trentaine d'intervenants auxquels il faut ajouter le même nombre de participants.

Le thème en était : « Autonomie et autochtonie des Églises : logiques de localisation et d'universalisation en diverses situations missionnaires et post-missionnaires (XIX^e et XXI^e) ». Le colloque était organisé autour de quatre axes : « approches théoriques : typologies des autonomies/autochtonies ecclésiales en perspectives catholique et protestante » ; « études de cas en contexte précolonial, colonial et postcolonial » ; « défi de la gestion des Églises autonomes/autochtones nées de la mission : entre théories et pratiques » ; « les Églises autonomes/autochtones dans la dynamique des réseaux de coopération missionnaire ».

Plusieurs défis étaient à relever. Tout d'abord, exposer les principes théoriques des différentes Églises qui les ont poussées – non seulement en vertu de leur ecclésiologie différente mais en fonction du temps historique, sans négliger les tensions qui ont existé en leur sein –, à accepter ou souhaiter cette évolution. Montrer ensuite le décalage entre les principes et la réalisation, là où se noue l'intrigue, avec ses nœuds de résistance, ses accélérations, et où le contexte politique général, en l'occurrence celui de la décolonisation, retrouve toute sa place. Mais, une fois l'autonomie/autochtonie acquise, il convient de construire ou de reconstruire à nouveaux frais une nouvelle donne, ce qui n'entraîne pas forcément rupture avec les Églises « mères » mais certainement de nouvelles relations avec ces dernières, et peut-être de nouvelles dépendances, en particulier financières.

Un autre enjeu était géographique. Si, dans les études particulières, la place donnée à l'Afrique francophone a été prépondérante, il ne fallait ni concentrer les communications uniquement sur le Cameroun ni négliger les autres parties du monde confrontées, bien que de manière un peu différente à la même problématique. Il y eut donc quelques communications sur d'autres pays africains et d'autres continents. Il y eut également

quelques contributions sur le rôle des femmes, montrant que celles-ci n'avaient pas été que de « simples collaboratrices ».

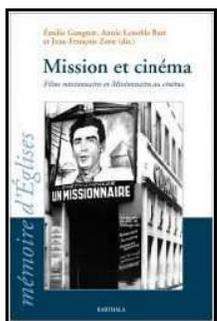
Le nombre des interventions aurait mérité d'être plus étoffé, mais les directeurs scientifiques ne peuvent être tenus pour responsables ni des recherches en cours ni de la disponibilité des intervenants.

Même si l'approche reste globalement historique, les aspects anthropologiques ou ethnologiques, voire linguistiques, n'ont pas été négligés – comme on le constate d'ailleurs de plus en plus au fil des colloques successifs –, permettant ainsi une approche interdisciplinaire d'une question qui n'aurait pu apparaître que comme un problème interne, à traiter uniquement suivant des catégories historiques étroitement linéaires et/ou théologiques.

En somme un colloque de bonne facture et de bonne tenue dont les actes, suivant la tradition du CREDIC, seront publiés l'année prochaine chez Karthala.

Bernadette TRUCHET, historienne, est vice-présidente du CREDIC.

Lectures



Emilie Gangnat, Annie Lenoble-Bart et Jean-François Zorn (dir.), *Mission et cinéma : films missionnaires et missionnaires au cinéma*, Paris, Karthala, 2013, 324 p., 28 €.

Le christianisme, religion de la Parole et de la transmission par les textes, a parfois été tenté par l'image mais s'en est aussi souvent méfié. Cependant, une fois qu'il a été admis que les images pouvaient être autre chose que des objets à vénérer, qu'elles pouvaient être aussi véhicules d'une parole, les Églises n'ont pas hésité à en faire usage pour pallier les obstacles de la communication orale, notamment dans leurs entreprises missionnaires.

C'est sans doute ce qui a poussé le CREDIC (Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme) à consacrer, en 1983, puis en 2008, deux colloques au thème de l'image. L'univers des images est immense, et tout n'avait pas été encore dit. C'est ce qui a incité les responsables du CREDIC à consacrer un troisième colloque, en 2012, aux images animées, le cinéma.

Ce livre de plus de 300 pages souvent passionnantes, constitue les actes du colloque « Mission et cinéma », qui s'est tenu à Montpellier en août 2012. Y sont réunies les contributions d'une vingtaine d'auteurs : des religieux, des historiens ou anthropologues, catholiques et protestants.

Dans leur introduction, les responsables de l'édition proposent une triple réflexion : tout d'abord, sur l'image que les films « grand public » proposent de la mission, puis sur la façon dont les sociétés missionnaires se sont elles-mêmes approprié le cinéma en réalisant des « films missionnaires », et enfin sur une réflexion sur le cinéma comme « outil » utilisé par les organismes missionnaires tant à destination des « missionnaires » que des « missionnés » : un outil dont la forme a évolué tout au long de l'histoire, depuis les débuts du cinéma jusqu'à nos jours.

La première partie du présent volume est consacrée à des approches historiques.

Sont présentées quatre exemples montrant comment, dès le début des années 1920, les sociétés missionnaires occidentales ont pu présenter, dans leur pays d'origine, pour y faire connaître leur action, certaines cultures et certaines populations auprès desquelles elles œuvraient. Le premier oppose la civilisation chrétienne à la « barbarie ». Les suivants nous font voyager du Dahomey au pays des Inuits en passant par le Barotseland (Zambie occidentale).

Après avoir découvert qu'elles pouvaient utiliser l'image animée pour accomplir leur mission et informer leur public, les sociétés missionnaires ont réfléchi sur l'usage et la valorisation de l'outil cinéma. C'est le sujet de la deuxième partie de l'ouvrage. On y découvre par exemple que, dès le début des années 30, des journées internationales d'études ont été organisées en Belgique sur le thème « Le cinéma et les missions ». Cinq expériences très diverses sont ici présentées, allant de la production de films de propagande missionnaire, sous forme de fictions, à destination du public québécois, à l'animation d'un ciné club « laïc » à destination d'élèves d'un collège protestant malgache, par un missionnaire français, jusqu'au début des années 70.

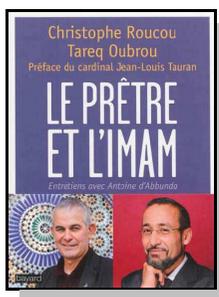
Si les sociétés missionnaires ont contribué à faire connaître la mission, par le biais de leur production cinématographique, certains films « grand public » donnent aussi une ou des images de la mission. Quelles images ? La troisième partie du livre répond à cette question par l'étude et l'analyse de quatre films emblématiques, dont certains sont très récents : « Un missionnaire » de Maurice Cloche (1955), « Au risque de se perdre », de Fred Zinnemann (1959), « Le grand blanc de Lambaréné » de Bassek Ba Kobhio (1994), et « Tambien La Lluvia » (Même la pluie) d'Iciar Bollain (2010). On y découvre des images de paysages et de sociétés exotiques, de personnalités ou d'ordres missionnaires aux cheminements spirituels originaux, et confrontés à des situations imprévues et parfois difficiles.

La dernière partie de l'ouvrage propose trois contributions consacrées à la période actuelle. Elles montrent comment, aujourd'hui, les Églises et les organisations missionnaires utilisent encore l'image cinématographique, tout en s'adaptant

aux nouvelles technologies (CD, internet, télévision par satellites), et les exploitent, tant dans leur action missionnaire que dans l'information sur leur mission. Et ce que cela révèle de leur théologie et de leur conception de la mission.

Voilà donc un livre qui passionnera tous ceux qui se préoccupent de communication en matière de mission et d'évangélisation, et des outils de cette communication. Pour terminer cette recension, on saluera la présence d'un index général de 12 pages, et le nombre assez important d'images qui illustrent justement certaines contributions, surtout dans les deux dernières parties.

Christian DELORD



Christophe Roucou et Tareq Oubrou, *Le prêtre et l'imam, entretiens avec Antoine d'Abundo*, préface du cardinal Jean-Louis Tauran, Paris, Bayard, 2013, 186 p., 17 €.

Tareq Oubrou est recteur de la Grande Mosquée de Bordeaux, et le Père Christophe Roucou est le directeur du Service national pour les relations avec l'islam (SRI / Conférence des évêques de France).

Ils se connaissent et ont eu l'occasion de dialoguer mais aussi de collaborer en se rendant par exemple au Tchad ensemble ou, plus récemment, en visitant des réfugiés syriens en Jordanie et au Liban, dans des zones où les relations entre chrétiens et musulmans sont particulièrement conflictuelles.

Ce livre est intéressant pour le caractère fraternel du dialogue entre les deux protagonistes, mais aussi pour l'approfondissement théologique apporté sur le dialogue inter-religieux et sur la connaissance de chacune des religions dans le regard de l'autre.

Tareq Oubrou affirme, par exemple, de façon un peu nouvelle sans doute, que l'Islam doit *s'inculturer en France* en acceptant la société sécularisée, sans pour autant perdre son identité. Ce langage ne signifie pas que Tareq Oubrou abandonne l'islam selon la tradition : Torah et Évangile sont un « Coran latent » (p. 38), Mohammed vient clore la prophétie et réunir les croyants.

Ou encore il affirme qu'imposer un corps à Dieu, c'est Le dénaturer. C'est le Christ qui reste le point de divergence fondamentale entre les deux religions.

Un autre point significatif concerne *l'herméneutique du Coran*. Tareq Oubrou souligne que depuis toujours, les musulmans lorsqu'ils lisent le Coran l'interprètent comme on interprète tout texte lu. Mais, notamment avec l'effondrement de la civilisation musulmane, dès le XVI^e siècle, les croyants se sont repliés sur le littéralisme (cf p. 64). Le Coran a été révélé dans une histoire, il faut comprendre le texte dans son contexte, pour l'appliquer aujourd'hui dans un nouveau contexte.

On trouve aussi des affirmations sans doute un peu rapides de l'imam : les extrémistes musulmans sont une « infime minorité », dont le discours « relève de la psychiatrie ou de la politique, mais pas de la foi » (p. 52). Les religions pourtant ont trop souvent servi de prétexte à la violence.

Le livre manifeste une grande communion de pensée entre les deux intervenants quant au *dialogue entre croyants* des différentes religions. C'est dans le regard de l'autre que je me reconnais vraiment chrétien ou musulman. Dialoguer n'interdit pas l'annonce. Dialoguer, c'est respecter l'autre jusqu'à lui témoigner de ce qui nous fait vivre. Mais l'annonce ne veut pas dire prosélytisme. Seul Dieu peut convertir.

À ce sujet, Christophe Roucou propose une réflexion synthétique sur la pratique et la théologie de l'Église catholique quant au dialogue inter-religieux depuis notamment Vatican II (déclaration *Nostra Aetate* sur le dialogue de l'Église avec les religions non chrétiennes), les interventions des papes ou encore les prises de position plus récentes des évêques de France. Tareq Oubrou fait remarquer que Vatican II a inauguré une « théologie de l'humilité » dont l'islam a beaucoup à apprendre (p. 49).

Mais le livre exprime aussi des différences de position, des « désaccords cordiaux » (p. 147 et suivantes). La conversion d'une religion à l'autre pose évidemment question. Selon l'Insee, 3500 personnes se convertissent à l'islam chaque année en France. Sans doute surtout des jeunes qui n'ont pas de culture chrétienne, déclare Christophe Roucou, qui précise qu'il y a aussi une centaine de musulmans par an qui se convertissent au christianisme dans le pays. Une autre question difficile est celle

des mariages entre musulmans, juifs ou chrétiens. Tareq Oubrou ne les encourage pas : cela pose selon lui trop de problèmes pour l'éducation des enfants.

L'ouvrage vise à promouvoir un dialogue permettant de vivre l'unité dans la diversité. Nous savons que cette question est cruciale *aujourd'hui en France*, dans une société de plus en plus plurielle et métisse. Ce livre apporte une réflexion bien nourrie sur la situation dans l'hexagone avec la question de la laïcité dans le contexte républicain, le risque d'islamophobie ou de dérives islamiques. Il indique aussi quelques pistes pour promouvoir la rencontre, avec un enseignement du fait religieux dans les écoles qui serait à renforcer, une formation à donner aux personnes qui sont impliquées dans la rencontre et la collaboration entre les religions.

La question n'est pas réservée à la France, elle est aussi cruciale *au niveau mondial*. L'horizon international n'est pas absent de l'ouvrage, mais en arrière-fond. On peut regretter que les conflits entre chiites et sunnites, par exemple, qui expliquent en partie les événements actuels au Moyen Orient dont les chrétiens sont aussi victimes, ou que les conceptions des différents courants du christianisme d'aujourd'hui, ne soient pas davantage développés. La réflexion reste ouverte.

Jean-Marie AUBERT



Pierre André Stucki, *Les ruines de la chrétienté*, Genève, Labor et Fides, 2013.

Si les historiens de la mission s'intéressent souvent au développement de la chrétienté, l'auteur de cet ouvrage focalise son attention sur ce qu'il nomme les « dérives » de la chrétienté en Europe. C'est en philosophe que Pierre André Stucki, qui fut professeur à la Faculté de théologie de Neuchâtel en Suisse, s'interroge sur ce qui a pu conduire la chrétienté à devenir ce qu'il appelle « un champ de ruines ».

Selon lui, la tendance à l'érosion de la spécificité chrétienne que révèlent les enquêtes d'opinion, est plus due à la prospérité

d'une religiosité floue qu'au développement de l'athéisme. Cette spécificité chrétienne diminue au profit d'une « spiritualité indifférenciée ». Comparant le christianisme à un cours d'eau, l'auteur considère que de source qu'il était, l'Évangile est devenu l'embouchure, l'Église investissant la fonction de source. Sur un ton assez polémique, P. A. Stucki dénonce une Église qui a eu trop tendance à évacuer l'intelligence, car quand celui qui veut transmettre l'Évangile cherche à faire admettre, il ne cherche plus à faire comprendre. À terme, une des conséquences de cette évolution est l'évacuation de la théologie de l'université, comme cela s'est passé à Neuchâtel. L'émotion enthousiaste générée par l'écoute de l'Évangile implique au contraire la réflexion, c'est-à-dire l'effort de dire de manière intelligible de quoi il s'agit. L'Église porterait donc une lourde responsabilité dans la situation de ruine de la chrétienté, puisque « elle a promu des dérives de l'Évangile en quantité considérable ». Parmi ces dérives, il y aurait, selon l'auteur, l'idée de perfection divine, de toute puissance ou de toute bonté. Le symbole des apôtres lui-même serait un exemple de cette dérive. « Le symbole des Apôtres a envoyé l'Évangile au trou » (p.147) ! Pour Stucki, pour pouvoir sortir des ruines, il faudrait donc repartir de l'Évangile. L'Évangile, c'est un appel à la joie, en réaction contre les propensions à la résignation et à la révolte.

On le voit, ce livre n'est pas un traité de missiologie, mais un pamphlet, un constat désabusé et polémique contre tout ce qui a conduit la chrétienté à l'état de ruine qu'elle montre souvent dans le contexte européen. C'est aussi, malgré tout, une invitation à retrouver un Évangile qui appelle à la joie et n'oblige pas à renoncer à l'intelligence.

Christian DELORD

Nelson Mandela aura marqué l'histoire de son pays mais aussi la nôtre

Chacun le reconnaît avec une certaine gravité.

Et sa lutte victorieuse contre l'apartheid aura été celle de tous ceux qui combattent contre l'injustice et la violence, y compris, parfois, et avec courage, au nom de l'Évangile. On se souvient avec gratitude et respect de tels exemples. On se souvient aussi du mot d'ordre de la dernière assemblée du COE de novembre dernier, en Corée du Sud : « Dieu de la vie, conduis-nous vers la justice et la paix ». Voici donc un homme qui aura sans nul doute été conduit.

L'histoire ne s'arrête pas avec la mort d'un grand homme. La violence et l'injustice font d'autres victimes, en ce moment-même, alors que Noël crie silencieusement dans la nuit. Témoignons sans cesse là où nous sommes placés et conduits, car la paix et la justice attendent inlassablement leur roi.

François Clavairol, Fédération protestante de France



« En fin de compte, la réconciliation est un processus spirituel qui requiert autre chose qu'un simple cadre légal. Il faut qu'elle ait lieu dans le cœur et dans l'esprit des individus. »
(le 18 septembre 1994)

Nelson Rolihlahla Mandela («Madiba»), né le 18 juillet 1918, décédé le 5 décembre 2013, au moment où nous bouclons ce numéro spécial consacré au missiologue sud-africain David Bosch.

Photo de couverture : © Albert Huber



Disponibles

sur simple demande, la plupart des anciens numéros, notamment

- 64 Bible et traduction en mission
- 63 Prier dans un contexte interreligieux ?
- 62 La planète évangélique
- 61 Actualités missionnaires
- 60 Dossier Édimbourg – Cape Town 2012

La collection est aussi disponible en ligne sur notre site internet

www.perspectives-missionnaires.org

Association Perspectives Missionnaires

président : Jean-François Zorn
vice-présidente : Claire-Lise Lombard
secrétaire : Silvain Dupertuis
trésorier : Olivier Labarthe

Rédactrice en chef

Claire-Lise Lombard
102, Boulevard Arago
75014 PARIS
Tél. 0142.34.55.55
defap.biblio@protestants.org

Équipe de rédaction

Jean-Marie Aubert, Jean-Luc Blanc, Neal Blough, Andrew Buckler, Bernard Coyault, Christian Delord, Silvain Dupertuis, Marianne Guérault, Samuel Johnson, Claire-Lise Lombard, Michel Mallèvre, Claire Sixt-Gateuille, Jane Stranz, Gilles Vidal, Jean-François Zorn

Comité éditorial

DM-Échange et mission (Lausanne)
Défap-Service protestant de mission (Paris)
Service missionnaire évangélique (St-Prex, Suisse)

Adhésions

Cotisation: 25 €, 35 CHF, 25 US\$
Suisse : Perspectives Missionnaires»,
2072 St-Blaise – CCP N° 17-471464-8
IBAN : CH30 0900 0000 1747 1464 8
France : Olivier Labarthe/PM – CCP N° 5284851 J 020
IBAN : FR69 2004 1000 0152 8485 1J02 016

Comptabilité

Olivier Labarthe, trésorier
chemin des Hironnelles 4,
1226 Thônex (Suisse)
Tél +41-(0)22-349.55.11
Courriel: pm.abo@bluewin.ch