

DU RENFORT POUR L'ÉQUIPE DE RÉDACTION

Pour mieux remplir notre tâche et répondre à l'attente de vous tous, qui nous avez fait confiance en devenant de fidèles lecteurs de notre revue, nous avons fait appel à deux nouveaux collaborateurs qui viennent rejoindre notre équipe de rédaction. Nous nous réjouissons de travailler en pleine communion avec eux et les remercions d'avoir accepté de prendre part à nos responsabilités, malgré leurs nombreuses occupations. L'un et l'autre sont des hommes compétents et dont l'expérience est large et variée, tant sur le plan missionnaire que sur celui de l'information et de la rédaction.

Il s'agit de MM. Jacques MATTHEY et Silvain DUPERTUIS, tous deux domiciliés dans la région de Genève.

M. Jacques MATTHEY est licencié en théologie de l'Université de Lausanne. De 1972 à 1977, il a été rédacteur au Service Information Tiers Monde à Berne. Il est actuellement secrétaire au Département Missionnaire des Églises Protestantes de la Suisse Romande à Lausanne. Il a été consacré au ministère pastoral dans le cadre de l'Église nationale protestante de Genève.

M. Silvain DUPERTUIS est licencié en mathématique de l'École Polytechnique Fédérale de Lausanne. De 1972 à 1976, il a été missionnaire au Laos puis en Thaïlande. Dès 1977, il a été, à Paris, rédacteur du périodique franco-laotien «Contact», dans le cadre de la CAMAF (Comité intermissions évangéliques pour les réfugiés du sud-est asiatique en France). De retour en Suisse, il travaille au secrétariat du Service Missionnaire Évangélique (Bellevue). Il est membre de l'Église évangélique de Meyrin.

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

8

1984

Sommaire

	Page
Éditorial	2
Du paternalisme ROGER MEHL	4
Le paternalisme missionnaire — Une réponse à Roger Mehl DAVID J. BOSCH	14
Église-Mission : quelles relations ? ISAAC ZOKOUÉ	31
Apprendre la langue, c'est déjà la communication et le ministère E. THOMAS et ELISABETH S. BREWSTER	41
À l'Université de Birmingham avec des pasteurs-ouvriers à peau noire WALTER HOLLENWEGER	58
Réflexion sur le dialogue interculturel en chrétienté MICHEL KOCHER	70
Revue de livres	74

Éditorial

L'apôtre Paul était-il paternaliste? «Quand vous auriez dix mille maîtres en Christ, vous n'aurez pas cependant plusieurs pères, puisque c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Esprit» (I Cor. 4:15). Sa paternité spirituelle à l'égard de nombreuses églises d'Asie et d'Europe est un fait, ineffaçable. Et Paul ne fonde pas des églises pour s'en désintéresser sitôt après. Au contraire, son ministère s'inscrit dans une perspective eschatologique: au dernier Jour, il veut pouvoir présenter à Dieu des églises qui ne soient pas des chantiers laissés à l'abandon. Mais des églises édifiées, dont les membres seront devenus des adultes en Christ. «Mes enfants pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement, *jusqu'à ce que Christ soit formé en vous*» (Gal. 4:19).

D'où son double souci: assumer sa responsabilité, avec souffrance souvent, envers ceux qu'il a conduits à la foi — ses lettres en témoignent. Paul ne se dérobe pas devant l'exercice d'une autorité d'apôtre qu'il a reçue de Dieu. Mais en même temps quelle audace, ou plutôt quelle confiance, lorsqu'il quitte dans un délai si bref des communautés nouvelles, voire des embryons de communautés, pour aller recommencer à zéro dans la province voisine. Il sait que si le pionnier s'installe, non seulement la tâche pionnière ne sera plus réalisée ailleurs, mais aussi il deviendra lui-même l'obstacle au but qu'il poursuit, en maintenant par sa seule présence, dans un état de minorité, ses enfants spirituels. La dynamique de son ministère l'empêche d'envisager avec les églises des relations figées, relations dont le seul aboutissement serait la rupture. «L'homme quittera son père et sa mère...» En l'occurrence, c'est le père qui quitte ses enfants!

On ne défait pas l'histoire, et prétendre l'occulter est le plus sûr moyen d'en rester prisonnier. La paternité des églises d'Occident à l'égard de nombreuses églises du Tiers monde est un fait. Un fait positif, une grâce. A-t-elle abouti à des relations dynamiques, aptes à un réajustement permanent? Pourquoi le terme de paternalisme surgit-il si vite, et si fort, lorsqu'on aborde ces questions?

Trois articles de ce numéro de Perspectives Missionnaires gravitent autour de ce sujet. Le professeur R. Mehl, sociologue et homme d'Église, ne cède pas à la tentation de la condamnation sans nuances. Il essaie de comprendre ce qui s'est passé, et il relève les signes d'une évolution positive. D. Bosch, sans le contredire, lui répond sur un ton moins optimiste. Mais il ouvre une perspective stimulante: passer du stade de la dépendance à celui de l'échange. Mais l'échange n'a de sens que dans la complémentarité: il implique que chacun reconnaisse ce qui lui manque, et que l'autre peut lui apporter. Sommes-nous prêts à cette démarche? I. Zokoué complète le débat. Il est l'homme qui, sur le terrain, a vu et vécu les conséquences du paternalisme et des réactions qu'il engendre.

Apprendre la langue, c'est déjà communiquer: l'approche de Th. et E. Brewster est bien éloignée de l'esprit paternaliste. Cette période d'apprentissage d'une langue est souvent ressentie par les expatriés comme stérile et humiliante. On coûte à la mission, et on ne sert à rien! Les auteurs au contraire nous font découvrir à quel point être faible et balbutiant, dépendant, fait partie intégrante de notre mission. C'est un très bel article, à lire, à méditer, et qu'on pourrait transposer pour l'appliquer à d'autres situations, car il rafraîchit et élargit notre compréhension de la communication.

En décrivant son expérience à l'université de Birmingham avec des pasteurs-ouvriers d'églises noires, W. Hollenweger nous aide à sortir de notre ethnocentrisme et à remettre en question notre intellectualisme occidental. Ce récit est commenté par un témoin de cette démarche, M. Kocher, qui en souligne l'enjeu: l'apprentissage dans l'Église du dialogue interculturel. Non pas pour aboutir à une sorte de cosmopolitisme théologique, mais pour découvrir la richesse de nos différences partagées.

Il y a là tout un programme, qui nous invite à repenser en permanence — dans la dépendance du Saint-Esprit — nos relations entre églises si différentes par leur histoire et le contexte où elles se meuvent. Ce huitième «Perspectives Missionnaires», centré sur un sujet souvent débattu, veut nous rappeler que la démarche est sans cesse à reprendre.

Jacques BLANDENIER

Du paternalisme

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, p. ex. 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.

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-mêmes.

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 (néo-colonialisme). 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 p. ex.), soit en témoignant par leur vie qu'elles n'ont encore rien compris à ce qu'est la liberté chrétienne (église de Corinthe p. ex.). Sans doute, cette autorité du fondateur ne doit 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 » (Ga 5 : 1).

Il est arrivé, souvent au XIX^e siècle, en particulier en France, 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 immédia-

tement 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 les Églises francophones d'Afrique, de Madagascar et de Polynésie, avec les Églises de France, de Suisse et d'Italie atteste clairement la mort du paternalisme. 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 : 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 des 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 jalourent. 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 immanquablement 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

Notes

- ¹ Louis Joubert «Le fait colonial et ses prolongements» dans *Le Monde non-chrétien*, no 15, Juillet-Septembre 1950
- 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.

Roger MEHL est doyen honoraire de la Faculté de Théologie protestante de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, et professeur émérite de cette Faculté dont il a occupé la chaire d'éthique et de sociologie religieuse de 1945 à 1981. Il a été doyen de la Faculté de Théologie de 1967 à 1969 et de 1976 à 1979.

Entre autres activités, R. Mehl est co-directeur de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse; fondateur et actuel 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

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, 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 atteint 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.

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 seule-

ment les pays occidentaux dits « capitalistes » qui pratiquent le paternalisme (par exemple sous forme de néo-colonialisme) 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 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 vingtième 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. Mt 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 à la rencontre du Conseil Oecuménique des Églises (1968) à Uppsala, risque-t-on une nouvelle formule magique: «Pratiquons des relations *multilatérales*.» Dans les années 60 et 70, 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 J. 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 mission 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 si ce n'est plus 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'ai certaines réserves quand Mehl, parlant des Églises d'Afrique et d'Asie, 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 dit : « 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 répètent 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.

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 interecclésiastiques. Leur hypothèse de base n'est juste que dans la proportion de un pourcent. 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.

Jusque 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 *sem-*

blables! 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 présumer 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 Bosch); 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 com-

pris, 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 Kähler 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.

Regardons 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 Buhlmann dit: «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 nous⁴.» 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'Ouest 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?

Pour conclure, j'aimerais attirer votre 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 victime⁵. 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. « Il 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 plongés⁶. »

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 sanction⁷.

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, 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-apprendre⁸.

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 dit : « 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 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 ait 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 faiblesse⁹. 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» (12:9) et maintenant Paul sait que lorsqu'il est faible, c'est alors qu'il est fort (voir 12:10); une expression qu'Ernst Fuchs a une fois qualifiée de paradoxe le plus notoire de tout le Nouveau Testament.

Sur la chemise 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 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 est fait ironiquement référence en les appelant «super-apôtres», II Cor. 11:5 & 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. B. 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 II 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.

David J. BOSCH

Notes

¹ Cf. par exemple James W. Heisig, «Christian Mission: the selfish war» dans *Verbum SVDI*, 22/3 & 4 (1981), pp. 363-386.

- ² Le lecteur est prié de se rapporter à mon article « Towards true mutuality » dans *Missiology* 6/3 (1978), pp. 283-296.
- ³ Cf. Orlando Costas, « Mission out of affluence » dans *Missiology* 1/4 (1973), pp. 405-423.
- ⁴ W. Bühlmann, *The Coming of the Third Church* (Maryknoll: Orbis 1977), p. 386.
- ⁵ Trevor D. Verry, « What is communication? Searching for a missiological model » dans *Missionalia* 11/1 (1983), pp. 17-25, part. 23-25.
- ⁶ Verry, *op. cit.*, p. 23.
- ⁷ Verry, *idem*.
- ⁸ Bernard Joinet, « I am a stranger in my Father's House » dans *AFER* 14/3 (1972), pp. 243-253.
- ⁹ Cf. Horst Baum, *Mut zum Schwachsein - in Christi Kraft* (St-Augustin: Steyler Verlag, 1977).

David BOSCH, professeur de missiologie à l'Université d'Afrique du Sud, est aussi l'éditeur de *Missionalia*, revue de la Société de missiologie Sud-Africaine.

Église-Mission : quelles relations ?

Isaac ZOKOUÉ

Lorsqu'il était en France pour un complément d'études (3^e cycle), Isaac Zokoué a été l'un des orateurs du Cours d'Entraînement Missionnaire de 1981, cours organisé par la *Fédération de Missions Évangéliques Francophones*.

L'article qui suit — tiré d'une cassette et d'un polycopié — apporte un complément valable à ceux de Roger Mehl et de David Bosch.

De nationalité centrafricaine, Isaac Zokoué, après ses études de théologie à la Faculté de Vaux-sur-Seine, a été, pour une courte période, pasteur d'une église baptiste à Bangui. Puis, de 1974 à 1979, il a été le secrétaire général des Groupes Bibliques Universitaires de l'Afrique francophone.

Ses nombreux voyages à travers le continent africain l'ont rendu attentif à la souffrance de ses frères confrontés à des formes subtiles de paternalisme ancien et moderne. Le temps passé à la Faculté de Montpellier (1980-83) a tempéré ses propos qui restent vifs, mais courtois.

Les réflexions d'Isaac Zokoué restent actuelles : le vieux travers du paternalisme est encore présent dans les deux hémisphères. Il importe donc que les envoyés, les organismes d'envoi, d'aide et de coopération, ainsi que les responsables d'églises dans le Tiers monde se posent à tout instant la question : Avons-nous vraiment perdu notre emprise paternaliste sur les églises que nous voulons servir ?

Actuellement, Isaac Zokoué est secrétaire itinérant des G.B.U.A.F. pour la R.C.A., le Tchad, le Cameroun, le Congo, le Gabon et le Zaïre.

UN AUTRE REGARD

Fils d'un pasteur de Centrafrique, j'ai grandi dans une église née de l'action missionnaire. Je viens donc, en quelque sorte, directement d'un champ de mission, ce qui me donne l'avantage de voir avec d'autres yeux certains aspects de l'œuvre missionnaire.

Vous avez, lors de vos précédents séminaires, souvent parlé des difficultés liées aux relations parfois difficiles entre églises et missions, entre missionnaires et chrétiens autochtones.

Essayons d'imaginer ce que pourraient être les relations entre une société de mission occidentale — ou une « mission » pour parler le langage de mes frères d'Afrique — et les églises issues de l'œuvre missionnaire.

En Afrique, lorsque nous parlons des relations églises-missions, missionnaires-autochtones, il nous est difficile de rester calmes. Je souhaite, en abordant ce sujet avec vous, ne blesser personne, garder mon sang-froid en vous faisant part de ce que j'ai vu, observé, entendu sur le terrain et lors de mes voyages.

UNE ÉVOLUTION IRRÉVERSIBLE

Trois facteurs ont contribué à l'évolution des relations entre églises et missions :

Le facteur politique

Après la seconde guerre mondiale, une vague d'indépendance souffle dans la plupart des pays d'Afrique francophone. Dans les années soixante, plusieurs pays deviennent politiquement indépendants. Ces situations nouvelles poussent les missionnaires à analyser leur comportement, à modifier certaines attitudes et à revoir leurs stratégies.

Le facteur culturel

Il contribue, lui aussi, à la transformation des mentalités. Le mouvement de la négritude des années cinquante permet à une élite négro-africaine de retrouver son identité et de l'affirmer. L'idéologie du *retour aux sources* des années soixante — en provenance du Zaïre — se répand comme une traînée de poudre sur le continent africain. Les masses populaires se laissent emporter par ce courant d'authenticité. Le brassage d'idées qui en découle influence fortement les mentalités et pousse les organismes missionnaires et leurs envoyés à un nouvel examen. De leur côté, les Africains retrouvent leurs valeurs culturelles, affirment toujours davantage leur identité et leur personnalité.

L'appel au moratoire

Il n'est pas entendu partout de la même façon. Il a toutefois le mérite de faire réfléchir. Il suscite passions et colère et cependant favorise l'établissement de relations nouvelles entre églises et missions.

Dans les milieux évangéliques, l'idée du moratoire lancée au début des années soixante-dix suscite de violentes réactions. On craint qu'elle ne porte un coup mortel à l'entreprise missionnaire. Des événements douloureux pousseront, dans les quelque vingt années qui suivent, de nombreux missionnaires à rentrer chez eux. Cependant, à ma connaissance, aucune église africaine n'a pris l'initiative de dire clairement à ses serviteurs étrangers : « Missionaries, go home ! »

L'électrochoc du moratoire a toutefois des effets thérapeutiques : l'entreprise missionnaire s'interroge et sa réflexion, plus réaliste, prend le pas sur le statu quo. Il faut cependant constater que la plupart des changements se produisent presque toujours sous la pression de circonstances extérieures. Dieu merci pour ces pressions, mais ne serait-il pas possible, par une sensibilité plus affinée, fruit de l'Esprit de Dieu, et par une attitude plus réfléchie, d'éviter certaines tensions liées à nos inerties ?

Les pressions extérieures de ces quinze dernières années ont provoqué, chez certains missionnaires, une psychose: celle de la crainte de devoir un jour quitter le pays. Celle-ci se perçoit aujourd'hui dans certaines stratégies missionnaires. Que de fois n'entend-on pas qu'il faut accélérer la formation des responsables, hâter, en quelque sorte, la relève nationale *puisque le temps des missionnaires est compté*. En fait, tout se passe comme si un quelconque changement est quelque chose d'anormal. Les mutations qui se produisent sont mal vécues, elles dérangent; on en reste donc au statu quo!

RUPTURE DES LIENS DE DÉPENDANCE

Les relations multilatérales entre églises (ou entre églises et missions) ne sont pas toujours faciles à établir. Les relations qui se veulent bilatérales sont souvent à sens unique. Quand une église tente de nouer des relations en dehors de l'organisme missionnaire avec lequel elle collabore, les tensions apparaissent. Il est extrêmement difficile pour les missionnaires d'accepter que les communautés qu'ils ont fondées puissent avoir des relations de collaboration avec d'autres organismes. Bien des missionnaires ont préféré rentrer chez eux à la suite d'alliances qu'ils jugeaient néfastes.

Cette sorte de main-mise accentue la dépendance de l'Église à l'égard de la mission. La collaboration, souvent imposée, est considérée comme allant de soi, normale; elle se maintient dans une relation de type paternaliste: la mission sait ce qui est bon *pour* l'Église; quant à l'Église qui profite de maints avantages financiers, elle préfère parfois maintenir le statu quo.

Peu d'organismes missionnaires, dans leur processus d'évolution, favorisent la rupture de ces liens de dépendance. Les traités de collaboration qui se perpétuent sans grand changement apparaissent assez vite comme des lois qui limitent la liberté de l'Église.

TÂCHES PARTAGÉES, ÉGALITÉ DANS LES RESPONSABILITÉS

Comment faire face à ces situations de dépendance?

Pour tenter de résoudre ce problème délicat, essayons de donner un contenu à l'un des slogans des années soixante-dix: «La mission de partout vers partout.»

À la veille de quitter ses disciples, Jésus leur dit: «Vous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre.» C'est comme si Jésus donnait à ses disciples les mêmes responsabilités devant la tâche missionnaire. Jésus lui-même n'a pas affecté ses disciples à des lieux particuliers. Il n'a pas dit à Pierre et à Jean: vous serez responsables de Jérusalem, ni à Barthélémy et à Thomas: vous occuperez la Judée. Il a donné à tous la même responsabilité. C'est ça *la mission de partout vers partout*!

Il n'est vraiment plus possible qu'un groupe de personnes — une mission étrangère — se mette au service d'un autre groupe. Il faut que les tâches soient partagées. Il est utile de se souvenir que là où se trouvent des chrétiens ou une église, une activité missionnaire devient possible. *La mission de partout vers partout*, cela veut dire: égalité dans les responsabilités, égalité dans les libertés. Pour parvenir à cette égalité, une opération chirurgicale est nécessaire. Les bons conseils (ethnologiques, sociologiques, etc.) ne suffisent plus pour expliquer aux responsables de l'entreprise missionnaire et à leurs envoyés la façon dont ils doivent se comporter aujourd'hui.

Couper le cordon ombilical

De nouvelles relations peuvent s'établir à condition de couper une bonne fois le cordon ombilical qui relie encore un certain nombre d'églises aux sociétés missionnaires d'Europe et des États-Unis. C'est en maniant le bistouri

qu'il deviendra possible de mettre fin à des relations de type paternaliste. Le paternalisme engendre souffrance, méfiance, amertume... Il est un frein au changement et pour y mettre fin, il faut agir sur les structures.

Est-il utile que je m'étende longuement sur le schéma classique qui lie encore beaucoup d'églises du Tiers monde aux organismes missionnaires? Il vous est familier: une société (ou département) missionnaire met à la disposition des églises du Tiers monde des «envoyés». Ces derniers s'organisent autour d'un directeur de champ, avec une stratégie bien déterminée et tentent une collaboration avec l'Église. Des accords bi-latéraux, plus ou moins élaborés, rarement révisés, définissent cette collaboration.

De par leur forme paternaliste, ces conventions de collaboration maintiennent souvent de façon inconsciente des inégalités entre partenaires. Elles sont presque toujours de type hiérarchique. Et l'Église, à cause de l'héritage missionnaire, de la culture dans laquelle elle se développe, s'accommode relativement facilement de ce genre de collaboration.

Lorsque j'étais en Côte d'Ivoire, personne ne me considérait comme un missionnaire et pourtant, j'en étais bien un puisque je venais de l'étranger! Par contre, dans mon propre pays, dans l'église où j'ai grandi en R.C.A., on m'appelle «missionnaire» parce que mes frères me voient à travers un système hiérarchique: le catéchiste, le diacre, l'évangéliste, le pasteur et... le missionnaire, ce dernier étant au-dessus du pasteur. Comme j'ai fait des études universitaires, je suis classé parmi les missionnaires.

Faut-il ajouter que la «station missionnaire» ne favorise pas non plus la rupture des liens paternalistes; elle est un peu le centre de tout, la Jérusalem, le lieu où se règlent les choses importantes, où vivent les successeurs des fondateurs de l'Église.

Il me paraît urgent de mettre fin à ces formes de structures aujourd'hui dépassées. J'ai de la peine à comprendre qu'à certains endroits, des missionnaires se réunissent encore en conférence missionnaire et cela, bien souvent, sans la participation des responsables de l'Église locale.

LE PATERNALISME D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

Le *paternalisme d'hier* — celui de l'époque coloniale après la conférence de Berlin — maintient le missionnaire très étroitement lié à l'organisme qui l'a envoyé et qui lui donne ses directives. Les initiatives personnelles ne sont pas toujours bien acceptées; la formation des autochtones est lente.

Les mouvements d'indépendance bousculeront cet état de choses. Ce vieux paternalisme en voie de disparition va refaire surface sous des formes plus subtiles.

Le *paternalisme d'aujourd'hui* ne fait plus des missionnaires les seuls maîtres; ces derniers conservent cependant un statut privilégié. Lorsqu'ils donnent leur avis lors d'une discussion dans une assemblée d'église, ils sont généralement écoutés et suivis. Dans les relations église-mission, il est rare que l'église soit l'interlocuteur direct de la mission. L'église fait part de ses besoins aux missionnaires qui transmettent à la mission les propositions qui leur semblent judicieuses, ou en apportant un complément à la demande de l'église. Ainsi, la relation hiérarchique est conservée et, dans la pratique, rien n'a vraiment changé: le corps missionnaire parle *pour* les chrétiens du Tiers monde qu'il est le plus apte à comprendre. Ce néo-paternalisme ne permet pas à une église d'être reconnue comme un organisme majeur.

Même quand des relations directes s'établissent entre une église et une mission au moyen de conventions de collaboration, assez curieusement l'organisme missionnaire continue à se référer aux missionnaires sur place qui sont le mieux à même de comprendre la situation.

On invoque aussi le manque de maturité des responsables de l'Église. Lorsque des responsables de sociétés de mission visitent des églises en Afrique, ils rencontrent, bien sûr, les responsables africains, mais ils s'accordent aussi des moments privilégiés avec les missionnaires qu'ils consultent et dont l'avis est souvent davantage pris au sérieux que celui des frères africains. C'est une façon voilée de considérer l'Église comme un partenaire mineur, de la maintenir dans une situation de dépendance. Seule l'opération chirurgicale

que nous préconisons plus haut pourrait permettre à l'Église d'accéder à sa majorité et de mettre un terme à ces structures dépassées.

UNE PASSATION DE SERVICE SANS LENTEUR

Je suggère que les changements qui doivent intervenir ne prennent pas plus de temps qu'une passation de service¹.

Il est vrai que, pour assurer la relève, il faut disposer de gens bien formés, mais veillons alors à ce que cette formation se fasse sans lenteur! En mettant l'accent sur une formation prolongée, nous courons le risque de reproduire l'ancien modèle conservateur et paternaliste. Je l'ai vu en maints endroits.

Dans l'attente prolongée d'une passation de service, l'Église n'a pas la liberté de s'organiser; elle doit attendre que les cadres formés aient fait leurs preuves et, souvent, ils sont alors la copie conforme du corpus missionnaire.

Au contraire, sachons mettre au courant le plus rapidement et le mieux possible les futurs responsables et laissons-les évoluer librement.

Dans ce domaine, la passation de service de la gestion financière pose un problème mais qui n'est pas insurmontable. Sachons momentanément dissocier passation de service et formation, sans toutefois négliger la formation de bons gestionnaires. N'oublions pas que parmi les laïcs de nos églises, il y a aujourd'hui des comptables capables de gérer les biens des églises. Il suffirait de leur demander ce service.

En ce qui concerne cette passation de service, il y a un modèle biblique. Jean-Baptiste disait au sujet de Jésus: «Il faut qu'il grandisse et que je diminue.» La mission n'a-t-elle pas aussi à s'effacer pour laisser grandir l'Église?

STRUCTURES ET RELATIONS NOUVELLES

Les changements de structures que nous suggérons devraient permettre d'établir des relations fraternelles entre

partenaires égaux. Le concept de mission n'est pas mis en cause avec de tels changements de structures. Ce qui importe, c'est le changement de mentalité, l'adaptation à des situations nouvelles. Les nouvelles conventions de collaboration une fois établies — ou révisées — il faudra veiller au maintien de l'égalité entre partenaires, car il faut reconnaître que cette égalité ne va pas de soi. L'argent fausse souvent les relations; le piège du «qui paie commande» subsiste. À cause de cela, ne faudrait-il pas envisager une sorte de «moratoire financier», c'est-à-dire demander aux églises de l'Occident de donner un peu moins d'argent à celles du Tiers monde? Cela permettrait à ces dernières de chercher des solutions à leurs propres problèmes sans chercher ailleurs un appui financier.

ENCOURAGER DES INITIATIVES AFRICAINES

Une heureuse façon de lutter contre le paternalisme consisterait à encourager les initiatives africaines. Je pense, en particulier, à deux d'entre elles auxquelles j'ai participé: *PACLA* en 1976, à Nairobi², et la *Consultation d'Abidjan* en 1980³.

PACLA, initiative africaine, a rencontré beaucoup d'opposition. Malgré les résistances et les pressions des conseils de missions et des missionnaires, bien des pasteurs ont participé à cet important rassemblement. D'autres, à cause d'une dépendance hiérarchique, ne se sont pas sentis libres de s'y rendre.

La Consultation d'Abidjan — émanation de PACLA — avait été organisée par des responsables d'églises des pays africains d'expression française. Cette consultation devait permettre aux dirigeants des églises d'Afrique de réfléchir à leurs propres problèmes, de faire face à leurs difficultés, d'analyser leur situation et de faire une sorte d'inventaire des possibilités des églises d'Afrique et de voir dans quelle mesure, malgré leur très grande pauvreté, elles pouvaient assumer les tâches que le Seigneur leur confie.

La multiplication des églises autonomes africaines est probablement liée à ce profond désir de liberté et d'émancipation. Co-responsables de cet éclatement du corps de Christ sur le continent africain, les églises d'Occident et leurs envoyés devraient être en mesure d'encourager les initiatives positives, telles PACLA et la Consultation d'Abidjan, d'une maturité évidente. En les encourageant, missions et missionnaires faciliteront l'établissement de nouvelles relations et, ensemble, nous deviendrons co-ouvriers du Seigneur pour l'édification de son Église.

Isaac ZOKOUÉ

Notes

- ¹ Curieusement, lorsque le temps des missionnaires est compté, la formation des responsables autochtones est accélérée. La «passation de service sans lenteur» que nous préconisons ne devrait jamais être liée à un départ éventuel des missionnaires; elle fait partie d'un processus normal de maturation.
- ² Nous signalons les deux excellents ouvrages parus à la suite de l'Assemblée Pan Africaine des Responsables Chrétiens (l'APARC) à Nairobi en 1976.
— *Tous ensemble dans un même lieu* — Michael Cassidy & Gottfried Osei-Mensah
— *Faces aux nouveaux défis — Les messages de l'APARC* — Éditeur: Luc Verlinden, TEMA — 1980
- ³ *Levons-nous et bâtissons — Consultation des responsables d'églises d'Afrique francophone* — Abidjan 11-16 avril 1980
— *L'Église en mission — 2^e Consultation des responsables d'églises d'Afrique francophone* — Bangui 8-12 avril 1983.
On peut se procurer ces deux brochures au Centre de Publications Évangéliques - 08 B.P. 900, Abidjan 08, Côte d'Ivoire.

Apprendre la langue, c'est déjà la communication et le ministère

E. Thomas BREWSTER et Elisabeth S. BREWSTER

On pense en général que, pour pouvoir faire leur travail, c'est-à-dire pour être en mesure de communiquer avec la population locale, les missionnaires doivent commencer par apprendre la langue.

Notre propos est plutôt de suggérer que le processus même d'apprentissage de la langue *est* déjà une forme réelle de communication.

À la question de savoir combien de temps une personne qui s'engage dans un service missionnaire à court terme (pour deux ou six mois par exemple) devrait consacrer à l'étude de la langue, Charles H. Kraft — missiologue et anthropologue — répondit: «Deux ou six mois; et si elle s'engage pour deux ans, il n'y aura rien de tel pour établir la communication que de consacrer ces deux années à apprendre la langue. Quand bien même nous ne ferions rien d'autre que de nous consacrer à l'apprentissage de la langue, nous aurons sûrement davantage communiqué les aspects essentiels de l'Évangile par ce moyen que par toute autre activité imaginable.»

La conception selon laquelle les missionnaires envoyés pour peu de temps pourraient, dans une certaine mesure, se dispenser d'apprendre la langue est à combattre. Dernièrement, nous avons demandé à un Cantonais de Hong-Kong si les missionnaires travaillant à Hong-Kong apprenaient la langue. (Nous connaissions la réponse, mais nous voulions l'entendre de la bouche même d'un autochtone. Cinq pour

cent peut-être, dix pour cent au plus, de tous les missionnaires protestants en poste à Hong-Kong sont en mesure d'exercer leur ministère en s'exprimant en Cantonais). Nous avons donc été surpris et peiné de l'entendre nous répondre: «Oui, bien sûr. Les Mormons le font. Il sont toujours là pour peu de temps, mais il passent douze heures par jour, six jours par semaine, à parler avec les gens dans la rue.»

En fait, être dans la position de celui qui apprend est probablement la manière la plus efficace d'établir la communication. Et ceci non seulement quand il s'agit de missionnaires envoyés pour peu de temps, mais aussi de ceux qui consacrent leur vie entière à un ministère dans un pays étranger. Dans cette perspective où «l'apprentissage même est un moyen de communication», il y a une occasion unique d'acquérir une sérieuse connaissance du milieu culturel par les relations sociales — précisément là où le ministère est exercé.

Il faut ici préciser que notre propos porte sur «l'apprentissage» et non sur «l'étude» d'une langue. Il y a des millions de gens qui ont «étudié» une langue sans «l'apprendre», et des dizaines de millions qui ont «appris» des langues sans les «étudier». Les gens qui parlent au moins deux langues représentent certainement plus de la moitié de la population du globe, mais ceux qui ont appris leur «deuxième langue» à l'école sont relativement peu nombreux. Ce phénomène d'«apprentissage spontané» prouve que *le processus normal d'acquisition d'une langue est une activité sociale et non une activité scolaire.*

L'isolement de l'étudiant étranger dans une école de langue ne l'aide pas beaucoup à établir une communication positive avec la communauté qui l'entoure. Les écoles de langue créées par les sociétés missionnaires ont indéniablement joué un rôle important dans la stratégie missionnaire récente. Mais il est temps, maintenant, de se préoccuper de problèmes tels que le manque de contact de l'étudiant avec la population locale, et le niveau souvent médiocre des progrès réalisés par les étudiants dans le domaine de la communication.

Il est temps également de croire Dieu sur parole et de mettre en place une stratégie viable, de nature à permettre aux missionnaires de répondre avec confiance et compétence à ce défi: établir le contact avec des gens qui n'ont pas encore été atteints par l'Évangile et dont la plupart parlent une de ces langues — au nombre de plus de 4000 — pour lesquelles il n'existera jamais d'écoles.

L'effet positif du processus même d'apprentissage du langage se manifeste de diverses manières. Lors d'une récente visite en République Sud-Africaine, nous avons été plusieurs fois invités à parler devant des gens bilingues, mais dont la «première langue» était l'afrikaans. Chaque fois que j'ai eu à parler dans ces conditions, je commençais par déclarer: «Egis bly om hier te wees», c'est-à-dire: «Je suis heureux d'être ici parmi vous.» Invariablement, l'assistance éclatait en applaudissements. Les gens étaient totalement désarmés: j'avais de l'amitié pour eux et je le leur prouvais en m'appliquant à apprendre leur langue. Du coup, l'atmosphère devenait telle que les auditeurs étaient ouverts à une discussion sur un sujet délicat comme l'ethnocentrisme.

LE POINT DE VUE DE CELUI QUI APPREND

Si l'on considère l'apprentissage de la langue comme étant déjà un moyen de communiquer et d'exercer le ministère, quelles peuvent alors être les perspectives de travail et les activités des nouveaux missionnaires? Imaginez des «apprentis» passant leurs journées, disponibles pour les gens du pays tout en étant mêlés à eux, s'instruisant auprès d'eux et accordant une grande valeur à ce que ces gens savent, montrant ainsi qu'ils ont besoin des autres et combien ils dépendent d'eux. Ils ne sont pas pressés de s'occuper de leurs objectifs personnels, mais ils consacrent tranquillement leurs journées à nouer des liens avec les gens qui les entourent. Ils ont un plan pour l'apprentissage quotidien de la langue, ils savent comment le mettre en oeuvre, mais ils sont toujours prêts à laisser leur programme de côté quand

le besoin s'en fait sentir ou quand l'occasion s'en présente. Leur manière de s'organiser pour étudier, pour se rendre utile ou pour échanger, leur donne la possibilité de consacrer éventuellement tout leur temps à des relations enrichissantes¹.

En tant que société missionnaire exerçant dans tous les domaines d'activité, la Christian Missionary Fellowship (CMF)² a encouragé tout son personnel à s'engager dans cette voie. Récemment, dans une revue missionnaire, un observateur décrivait ainsi l'activité du personnel appartenant à la CMF au Kenya :

Qu'y avait-il dans cette équipe qui fût de nature à attirer l'attention d'un observateur extérieur ? Une chose ne pouvait pas passer inaperçue : *l'attention toute particulière qu'elle prêtait à l'apprentissage de la langue*. Pendant au moins un an après leur arrivée sur place, les nouveaux missionnaires n'ont d'autre tâche que l'apprentissage de la langue et de la culture locale. Aussi, au lieu d'apprendre le swahili, qui est la langue officielle, ils ont d'abord entamé l'étude des langues maternelles de la population : le masai pour les uns et le turkana pour les autres.

La langue ne s'apprend pas dans une salle de classe, mais dans un laboratoire bien meilleur : au milieu des gens. L'utilisation de techniques d'apprentissage du langage connue sous le nom de LAMP rend ce mode d'acquisition possible³. Quelle fierté pour nous de constater les progrès faits par certains dans le domaine de la conversation en langue vernaculaire d'une part, et la détermination des nouveaux arrivants à pénétrer réellement la langue et la culture masai et turkana⁴!

Il est exact que les nouveaux arrivants ne savent rien de la langue avant de commencer leur travail. Mais ils savent comment faire pour l'apprendre, le plus normalement possible en s'intégrant dans la nouvelle société. Pour eux, acquérir l'usage de la langue est une activité sociale plutôt qu'académique. Ils veulent apprendre à utiliser la langue correctement, comme le font les gens du pays. C'est donc avec les gens du pays qu'ils passeront leur temps. Ils n'auront guère le loisir d'étudier la grammaire. (Mais les écoles ont suffisamment démontré que faire des études *sur* la langue ne conduit pas à *parler* la langue.)

Au premier abord, l'intégration dans une société nouvelle crée une anxiété bien compréhensible, mais elle s'efface rapidement pour quiconque décide vraiment de s'impliquer dans sa démarche. Après avoir participé à un projet que nous dirigeons à l'étranger pour un groupe de missionnaires nouvellement arrivés, une étudiante nous écrivait : « Ce qui m'est arrivé de mieux, c'est ce qui s'est passé le premier jour lorsque vous nous avez mis au défi d'aller parler à cinquante personnes avec le tout petit nombre de phrases que nous connaissions. Je n'ai pas parlé à cinquante personnes, mais seulement à quarante-quatre. Mais à ces quarante-quatre là, j'ai parlé ! » Elle avait surmonté son anxiété en établissant de nombreuses relations. Par la suite, elle chercha à prendre place dans un réseau de relations sociales où elle pouvait manifester l'intérêt qu'elle portait aux gens et apprendre d'eux quelque chose. *Son apprentissage de la langue et son ministère sont devenus une seule et même chose.*

Ce qui est important, au point de départ d'une relation, c'est, d'une part, de bien définir sa position d'« apprenti », et d'autre part, de faire en sorte que les gens puissent y croire. La première impression qu'il faut communiquer, c'est « je reconnais la valeur de votre savoir, et je désire apprendre quelque chose de vous ». Lorsqu'une fois, en plein décembre, nous nous sommes trouvés bloqués à l'aéroport de Denver par une tempête de neige, nous avons fait la connaissance d'une famille mexicaine qui attendait aussi. J'ai (moi Tom) engagé la conversation avec le fils, un adolescent. En réfléchissant, malheureusement trop tard, à cette rencontre, je me suis rendu compte que, d'entrée de jeu, j'avais raté une occasion d'apprendre quelque chose de ce garçon. Mon comportement laissait entendre un message du genre « Je peux passer le temps à parler avec vous à l'aide de l'espagnol que je connais », alors que j'aurais pu communiquer quelque chose comme : « Je sais un peu l'espagnol, mais j'ai besoin d'aide pour m'assurer que je forme correctement mes phrases. » Dans le cours de la conversation, j'aurais pu demander par exemple : « Comment, *vous*, diriez-vous cette phrase ? » ou « Y a-t-il une meilleure

manière de dire ceci ? » Il est facile, quand nous rencontrons quelqu'un, de lui donner au premier abord l'impression d'être indépendant et de se suffire à soi-même. Mais si nous faisons l'effort de nous situer comme des apprentis, de manière à ce qu'il puisse y croire, alors il se sentira libre de nous apporter l'aide dont nous avons besoin.

Pour que cette situation d'apprenti reste *crédible*, il faut que nos interlocuteurs puissent constater nos progrès réguliers, même modestes. Sur ce point, nous avons un exemple récent. Un ami japonais nous parlait d'un homme qui avait été vingt-cinq ans missionnaire au Japon. Il avait appris un peu de japonais, mais notre ami disait qu'il était «gauche» dans ses relations, peu doué pour la communication, mal à l'aise dans ses rapports avec les autres, ne donnant pas l'impression d'être quelqu'un qui apprend et qui fait des progrès. Il n'en fallait pas plus pour que ce missionnaire n'ait avec les Japonais que des contacts très limités.

LA VULNÉRABILITÉ: UN ATOUT

La façon dont les Occidentaux se comportent d'une manière indépendante et se suffisent à eux-mêmes n'est pas favorable pour établir une communication positive, avoir un ministère vraiment incarné ou apprendre la langue. On communique bien mieux lorsqu'on est en situation de dépendance à l'égard des gens. C'est un principe (mis en évidence par Dwight Gradin) qu'on a tendance à aider celui qui a besoin d'aide. L'«apprenti» devra donc consentir à se reconnaître dépendant. Jésus lui-même (qui, bien entendu aurait pu se montrer plus indépendant que le plus doué d'entre nous!) nous a donné l'exemple de la dépendance. Enfant, il était dépendant d'une famille de gens pauvres; adulte, il accomplissait son ministère comme quelqu'un qui pouvait dire qu'il n'avait pas un endroit à lui où reposer sa tête (Lc 9:58).

À leur tour, les disciples ont fait l'expérience de la dépendance; c'est ce que Bonnie Miedema dit très bien en quelques lignes:

Quand Jésus a envoyé les Douze pour prêcher et guérir les malades, il leur a donné pour instructions: «Ne prenez rien avec vous pour le voyage: ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent, ni chemise de rechange» (Lc 9:3). Je commence à comprendre pourquoi Jésus a dit ça. Il voulait que les disciples fassent l'expérience de l'hospitalité que leur offriraient les gens et de leur dépendance à leur égard. Il savait qu'aborder les gens sur un pied d'égalité et demeurer chez eux, leur ouvrirait les portes pour accomplir leur mission⁵.

Malheureusement, de par notre formation culturelle nous pensons la dépendance et la vulnérabilité en termes de faiblesse. Tout au contraire, ceux dont la vie rend un témoignage authentique sont ceux qui sont forts parce qu'ils acceptent de bon cœur d'être vulnérables. (Être vulnérable, c'est accepter d'être dans la position de celui dont les autres peuvent profiter ou dont les défauts et les faiblesses ne sont pas cachés). Le Seigneur a dit à l'apôtre Paul: «Ma puissance manifeste pleinement ses effets quand tu es faible» (2 Co 12:9, Bible en FC). «Nous portons ce trésor dans des vases de terre afin que cette grande puissance soit attribuée à Dieu et non à nous» (2 Co 4:7, Bible Segond). Jésus acceptant d'aller jusqu'au bout du chemin qui mène à la Croix est le parfait exemple d'une vulnérabilité qui est en fait une force.

Le loup gris démontre à sa manière que la vulnérabilité est une force. Lorsque deux mâles s'affrontent, ils grognent furieusement, montrent les crocs pour s'égorger mutuellement, jusqu'au moment où l'un des deux fait cette chose incroyable: il lève la tête et présente à son adversaire sa gorge, qui est la partie la plus vulnérable de son corps. Le combat furieux s'arrête alors instantanément. Konrad Lorenz écrit:

Un loup ou un chien qui offre sa gorge à son adversaire ne sera jamais mordu gravement... L'homme... peut tirer de cela une leçon. Pour moi, en tout cas, j'en ai tiré une compréhension nouvelle et plus profonde de ce que dit l'Évangile: «... Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente lui aussi l'autre» (Lc 6:29). Un loup me l'a fait comprendre: ce n'est pas pour que ton ennemi puisse te frapper à nouveau qu'il faut lui présenter l'autre joue, c'est pour l'en empêcher⁶.

APPRENDRE LA LANGUE: UN MINISTÈRE

En proposant de considérer l'apprentissage d'une langue comme étant déjà un moyen de communiquer, nous pensons bien entendu à la «communication» au sens large. Nous l'envisageons comme la totalité du message vécu tel qu'il est perçu par les membres de la communauté d'accueil. Les impressions et les interprétations qu'on veut transmettre ne passent que dans une assez faible mesure par le canal des mots. Passer du temps avec les gens, se soucier d'eux, être disponible pour leur rendre service et — ce qui est peut-être le plus important — montrer de l'intérêt pour leur manière d'être et de s'exprimer: c'est là une stratégie de communication très efficace. En outre, elle est à la portée de tout un chacun qui débarque en pays étranger. Pour quiconque se trouve ainsi résider dans un autre pays, c'est une des meilleures chances d'établir une communication authentique et constructive.

L'une des raisons de l'opinion courante selon laquelle il faut apprendre la langue pour pouvoir communiquer, c'est le rôle privilégié accordé à la relation verbale dans notre société. C'est pourtant un fait reconnu que les messages qui passent par des voies non-verbales ont souvent un effet beaucoup plus frappant que les messages parlés. L'Évangile de Jean raconte l'entrevue de Jésus avec la femme samaritaine auprès du puits — c'est un passage dont on s'inspire souvent quand on réfléchit aux différentes manières d'évangéliser. L'action de Jésus — quelle qu'elle ait pu être — a été efficace puisque le texte indique que beaucoup de gens crurent en lui. Nous suggérons que son message a eu un impact non seulement à cause de ce qu'il a dit, mais à cause de ce qu'il a fait. Il était Juif, et «les Juifs n'ont pas de relations avec les Samaritains» (Jn 4:9). Pourtant, Jésus est resté chez eux deux jours, acceptant l'hospitalité de leurs maisons! Les disciples ont eu la chance de voir Jésus leur offrir le modèle d'un ministère vraiment «incarné», en tant que «la Parole faite chair et habitant parmi nous». Et ils en ont

fait — probablement sans aucun plaisir — l'expérience avec lui.

Il est courant que des missionnaires qui ont passé plusieurs années à étudier soient conditionnés à se considérer comme «prêts» à exercer un ministère. Ils considèrent l'apprentissage de la langue comme le dernier obstacle à franchir avant de pouvoir accomplir un ministère efficace dans le pays où ils vont travailler. Si bien qu'évidemment il leur faut apprendre la langue *pour* pouvoir continuer leur tâche. L'étude de la langue est ainsi considérée comme un obstacle qui doit être rapidement surmonté afin de pouvoir enfin s'engager dans le travail pour lequel ils se sont «préparés».

Devant de telles conceptions, on peut aisément imaginer que ces missionnaires sont effectivement «préparés», mais à faire des disciples conformes à leur propre image culturelle — suivant les modèles qui leur ont été inculqués dans un contexte universitaire et ecclésiastique occidental. Toute leur formation et leur expérience sont façonnées conformément à une culture qui ne se sent à l'aise que «chez nous en Occident». Les personnes qui ont cette mentalité voudraient «donner Dieu au peuple». Mais les missionnaires n'ont pas à donner Dieu au peuple. C'est prendre les choses par le mauvais bout. C'est Dieu qui donne les missionnaires. Et Dieu était là bien avant l'arrivée des missionnaires. L'Écriture dit qu'«il ne s'est jamais laissé sans témoignage» (Ac 14:17). Ces dernières années, Don Richardson, dans ses livres «L'Enfant de Paix» et «L'Éternité dans leurs coeurs»⁷ a proposé le terme *analogie rédemptive*. Ce concept, s'il est bien compris, peut aider le missionnaire à accepter l'idée qu'à l'intérieur de chaque culture, Dieu a ménagé des lucarnes, des perspectives et des connaissances dont son Esprit peut se servir, comme des sortes de ponts, pour permettre aux hommes de le trouver.

Si le missionnaire reconnaît ces différents aspects de la connaissance culturelle, que Dieu peut utiliser en vue de la rédemption, peut-être verra-t-il comment Dieu peut s'en servir pour déclencher une oeuvre profonde dans une population donnée. Si, par contre, cette dimension culturelle est

ignorée, on peut tout au plus espérer que le ministère atteindra une frange de la société, celle des personnes suffisamment désireuses de ressembler au missionnaire occidental pour accepter l'Évangile dans son emballage étranger.

Ceux qui se situent dans la perspective selon laquelle «apprendre une langue, c'est *déjà* communiquer, c'est *déjà* exercer le ministère», peuvent aussi avoir derrière eux des années d'études et d'expérience, mais ils sont capables de reconnaître qu'ils sont tout au plus prêts à *commencer* leur apprentissage dans leur nouveau contexte culturel. Ils devraient alors refuser de se présenter avec le statut privilégié et les positions confirmées dont bénéficient souvent ceux qui jouissent d'avantages économiques ou éducatifs. Au contraire, les relations qu'ils nouent leur permettent de trouver leur voie au sein de la structure que forment les valeurs et les idéaux culturels et d'en avoir une vue «de l'intérieur», ce qui donne au service et au ministère sensibilité et pénétration. Eugène Nida a appelé cela «partir du centre pour aller vers la périphérie»⁸.

Ils devraient souhaiter que leurs existences, aux yeux des gens appartenant à la culture locale, soient regardées et comprises comme une expression de la Bonne Nouvelle.

L'ATTITUDE DE L'«APPRENTI-SERVITEUR-CONTEUR».

Il y a quelques années, Donald N. Larson a publié une importante étude intitulée: «Les rôles essentiels: l'apprenti, le diffuseur (l'intermédiaire), le conteur⁹.» Larson suggère que ce sont les trois rôles qui, dans l'activité missionnaire, peuvent le mieux être saisis et compris des populations locales. Il nous rend attentifs au fait que la préoccupation majeure des missionnaires ne devrait pas être: «Suis-je compréhensible pour moi-même, ou pour la société missionnaire qui m'envoie, ou pour mes collègues expatriés comme moi?» mais: «Ma présence et mes activités ont-elles une signification de Bonne Nouvelle pour ceux vers qui Dieu

m'envoie?». Il semble bien que ce devrait être là le souci primordial de tout missionnaire.

Larson recommande en outre que le nouveau missionnaire consacre ses trois premiers mois à apprendre son rôle d'apprenti, puis, lors du quatrième mois, qu'il y ajoute le rôle de «transmetteur» et, au bout de six mois celui de conteur. Au cours d'une session expérimentale que nous dirigeons au début de 1978, nous avons essayé d'appliquer ces recommandations. Nous sommes devenus de fermes partisans du principe selon lequel la valeur de l'action missionnaire doit être estimée «de l'intérieur»; et le missionnaire doit être lui-même «Bonne Nouvelle» aux yeux de la population locale.

Mais nous avons préféré modifier légèrement la classification de Larson. Le rôle de «diffuseur» tel qu'il le définissait ne paraissait, ni par la fonction ni par la méthode, différent du rôle qu'il appelle «conteur»; l'un et l'autre racontent des histoires, c'est seulement le contenu de ces histoires, tel qu'ils le recommandent, qui diffère. (Les «transmetteurs» de Larson apportent de l'information sur les peuples du monde, alors que les «conteurs» se consacrent à une méthode d'évangélisation qui utilise des histoires racontées.) Nous préférons rassembler les deux notions sous le titre «Raconter des histoires». En outre, il nous est apparu que l'apprenti a besoin d'emblée qu'on lui fournisse des histoires, de sorte qu'il paraît préférable de faire fonctionner la totalité des rôles dès le début de l'apprentissage. Enfin, nous pensons qu'il y a un autre rôle important à inclure dans la liste des rôles essentiels, celui de «serviteur».

Les trois rôles — apprenti, serviteur, conteur — sont essentiels non seulement pour les débutants, mais tout au long de l'exercice du ministère. De plus, il existe pour chacun des trois un fondement solide dans l'enseignement de Jésus et dans le modèle qu'il nous a donné d'un ministère incarné:

Apprenti. Ceux qui ont, les premiers, suivi Jésus ont été appelés «disciples», mot qui signifie «apprentis». Lors de l'envoi en mission, Jésus a déclaré à ces premiers apprentis

chrétiens: «Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. Allez donc auprès des hommes de toutes les nations et faites d'eux des disciples (apprentis)... et apprenez-leur à obéir à tout ce que je vous ai commandé. Et sachez-le: je vais être avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde» (Mt 28:19-20, Bible FC).

Serviteur. Celui par qui tout a été fait (Jn 1:3) a laissé la gloire du ciel pour demeurer parmi nous (Jn 1:4). Mais il n'a pas demandé qu'on lui témoigne du respect, il ne s'est pas arrogé pour lui-même un statut privilégié. Quant à ses disciples, il leur a dit: «Si l'un de vous veut être grand, il doit être votre serviteur et si l'un de vous veut être le premier, il doit être votre esclave, car c'est ainsi que le Fils de l'Homme n'est pas venu pour se faire servir, mais il est venu pour servir et pour donner sa vie comme prix pour la libération de beaucoup» (Mt 20:26-28, Bible FC). Jésus a gagné le respect de ceux-là même au milieu desquels il a été serviteur¹⁰.

Conteur. Jésus l'a été avec les paraboles, Matthieu l'a noté pour nous: «Il ne leur parlait pas sans employer de paraboles» (13:24).

L'attitude de «l'apprenti-serviteur-conteur» constitue un modèle de ministère qui peut aisément se démultiplier. Le disciple qui exercerait son ministère dans une attitude autre que celle d'apprenti-serviteur-conteur le ferait du haut d'une situation privilégiée et officielle. Le modèle de ministère qui apparaît alors est ressenti comme hors de la portée de ceux qui sont appelés à y entrer. Ces derniers peuvent très bien ne pas se considérer comme ayant les titres et les ressources nécessaires pour exercer ce ministère et par conséquent estimer que la responsabilité d'amener des disciples au Seigneur ou d'assumer les charges d'un ministère est quelque chose que seuls les missionnaires étrangers peuvent faire.

Le profil «haut-de-gamme» et le statut de notables (du point de vue de l'administration, de l'instruction, de la technique ou de la théologie) que s'attribuent certains missionnaires, peuvent difficilement être perçus par la population locale comme une «bonne nouvelle». Il arrive souvent que

le missionnaire mette en place un système très perfectionné en matière de santé, d'agriculture, d'instruction ou de religion. Ces systèmes, lorsqu'ils sont apportés par quelqu'un qui n'a pas une compréhension en profondeur de la culture des destinataires, loin de les aider, les amènent à porter sur eux-mêmes un jugement négatif. Il vaudrait mieux calquer son attitude sur ce que dit l'apôtre Paul: «Que chacun considère les autres comme supérieurs à lui-même» (Ph 2:3). Il faudrait que les gens trouvent dans leur relation avec le missionnaire, un encouragement à progresser dans leur propre estime.

Plutôt que de s'installer dans un rôle officiel et privilégié (souvent reconnaissable à l'usage de titres tels que: Révérend, Docteur, etc.), les «apprentis-serviteurs-conteurs» peuvent mettre à profit l'occasion de mériter le respect qui s'attache à quelqu'un qui joue bien son rôle. Rejetant pour eux-mêmes toute attitude et toute position de privilégiés, ils peuvent alors adopter une autre perspective: «Les gens avec qui j'ai affaire doivent grandir (en considération pour eux-mêmes et en dimension humaine) et moi je dois diminuer. Je ne suis pas là pour m'attribuer à moi-même des privilèges, mais pour exalter Jésus.»

L'attitude de ceux qui apprennent, tout autant que leur *stratégie*, sont d'une importance décisive. On peut bien sûr développer une stratégie d'apprentissage de la langue en adoptant la position du «non-privilégié», sans pour autant parvenir à comprendre et à apprécier les valeurs culturelles des gens à qui on s'adresse. Au cours de notre itinéraire personnel, nous nous sommes aperçus que notre théologie traditionnelle (que nous ne renions nullement) nous a parfois conduits à vouloir sauter à des conclusions hâtives lorsqu'il s'agissait de savoir si certaines expressions culturelles étaient ou non compatibles avec les Écritures ou si elles convenaient à la nouvelle communauté des croyants. Il nous arrive parfois de ne pas faire confiance au Saint-Esprit pour conduire les hommes dans la vérité. Et souvent, lorsque nous apportons notre propre théologie dans le travail missionnaire, c'est peut-être, en fin de compte, *pour nous* que nous trou-

vons important d'enseigner soigneusement aux gens ce qu'ils doivent penser sur les questions doctrinales. Mais le résultat est que nous entrons alors dans un rôle où il est fort probable que nous passerons justement à côté des valeurs culturelles qui pourraient étayer l'oeuvre de Dieu au sein de ce peuple. Plutôt que de dire aux gens ce qu'ils doivent penser, il vaudrait sans doute mieux essayer de les aider à apprendre *comment* penser et comment permettre à l'Esprit de les conduire dans la vérité en s'appropriant la Parole de Dieu. Une attitude patiente d'ouverture aux valeurs culturelles et de confiance en l'amour de Dieu pour tous ceux qui croient en lui est essentielle. C'est elle qui permet, à partir de l'Écriture, d'ouvrir de nouvelles perspectives particulièrement adaptées au contexte culturel actuel.

RAPPORT SUR UNE ÉTUDE DE CAS AU GUATÉMALA

Voici deux ans, les auteurs de cet article se sont entendus avec les responsables d'un «Projet d'Exploitation et d'Acquisition du Langage» (LEAP: Language Exploration and Acquisition Project) pour effectuer une «mission» spéciale à Guatemala City. Les vingt participants à cette entreprise passaient toutes leurs journées dans les rues à parler avec les personnes qu'ils rencontraient. La onzième semaine, le coordinateur de la mission chargée de ce projet dirigea une étude d'ensemble portant sur les progrès des participants ainsi que sur la comparaison avec un groupe de contrôle composé de missionnaires formés dans une école d'apprentissage des langues établie dans la ville par un organisme missionnaire. Un exemple tiré des conclusions du rapport écrit de cette étude appuie fortement notre thèse: l'apprentissage d'une langue c'est déjà une communication, c'est déjà le ministère:

... chacun (des participants du LEAP)... (est) moins marqué par la «mentalité de ghetto» que n'importe lequel de nos autres missionnaires (p. 7)...

Les participants du LEAP se sentent relativement «chez eux» dans la culture latine, contrairement aux élèves de l'École de langues, même ceux qui sont sur place depuis des années (p.18)...

Les participants au LEAP n'ont pas seulement appris un peu d'espagnol, ils ont appris la manière de continuer à apprendre en nouant des liens amicaux avec la population. La plupart des élèves de l'École d'apprentissage des langues, quand on leur a demandé ce qu'ils pensaient faire pour continuer leur étude de l'espagnol, ont parlé de «s'inscrire à un cours de perfectionnement» ou de «travailler chez eux avec une grammaire» (p. 18)...

Les membres du groupe de contrôle s'étaient fait, en moyenne, un ami guatémaltèque. Les participants du LEAP en avaient chacun une quinzaine ou plus (p. 18)...

Chaque participant du LEAP avait eu des contacts avec des dizaines de personnes du pays. De cette manière, au moins mille Guatémaltèques ont eu des contacts positifs avec la mission au cours des douze semaines qu'a duré le programme... Qui sait l'effet bénéfique qu'auront finalement toutes ces relations tissées entre des personnes dans ce cadre informel; il est hautement improbable qu'elles lui nuisent! (p. 19).

Le but recherché par les participants du LEAP, c'était de développer les relations, et non d'apprendre des mots. Néanmoins, quand on a comparé leur niveau d'utilisation du vocabulaire de base avec celui des missionnaires formés à l'École d'apprentissage des langues, les résultats ont été pour la compréhension/expression de 74 % pour les participants du LEAP contre 56 % pour les élèves de l'École. Lors des tests comparatifs, individuels ou en groupes, entre étudiants de même niveau (ou de niveau équivalent) en grammaire, prononciation, etc, les participants du LEAP connaissaient 32 % de vocabulaire *en plus* (souligné par le rapport, p. 17).

Savoir comment apprendre est décisif pour que ce mode d'approche réussisse. Le groupe des participants du LEAP comptait des personnes à qui nous avons donné une préformation et d'autres formées sur place, au Guatemala. «Les membres du groupe qui avaient eu un contact préalable avec les principes du LAMP¹¹ ont fait des progrès estimés au double de ceux qui n'avaient pas eu de tels contacts

(11,78 contre 5,82 unités) (p. 3). Conclusion : il y a beaucoup d'Occidentaux¹² qui auraient besoin d'apprendre à apprendre avant de s'aventurer tout seuls dans une tentative d'« apprentissage-par-relations »¹³.

CONCLUSION

« L'apprentissage de la langue, c'est *déjà* la communication, c'est *déjà* le ministère ! » Cette façon de voir les choses peut avoir des conséquences considérables pour les nouveaux candidats missionnaires. Il est important qu'ils abordent ce sujet et y réfléchissent avec du personnel missionnaire compétent avant de s'aventurer sur le terrain¹⁴. Nous pensons que toute attitude missionnaire qui ne laisserait pas la liberté de se consacrer avec passion à apprendre une langue, à servir et à « raconter des histoires » serait inacceptable.

E. Thomas BREWSTER et Elisabeth S. BREWSTER

Notes

- ¹ Nous formons chaque année, au *Fuller Theological Seminary* et ailleurs, des quantités de gens aux méthodes d'apprentissage et de service qui passent par l'engagement dans un réseau de relations sociales.
- ² Communauté Chrétienne Missionnaire. Nous avons jugé préférable de lui laisser son titre et son sigle anglais (N. du Trad.).
- ³ Brewster & Brewster, *La pratique de l'acquisition des langues* (Language Acquisition Made Practical : LAMP).
- ⁴ Ray Giles *Retour en Afrique, Impact*, Christian Missionary Fellowship, Indianapolis, Juin-Juillet 1981.
- ⁵ Bonnie Miedema : *Réflexion sur une expérience d'apprentissage* (inédit 1981).
- ⁶ Konrad Lorenz : *L'anneau du roi Salomon*, in Reader's Digest, Condensed books, No 1, 1960, p. 466.
- ⁷ Don Richardson : *L'enfant de paix*, Éditions Vida, Miami 1981 & *L'Éternité dans leur cœur*, Éditions Jeunesse en Mission, Lausanne 1982.
- ⁸ Eugène Nida : « Why are foreigners so Queer? A Socio-anthropological Approach to Cultural pluralism. » (International Bulletin of Missionary Research, Juillet 1981, p. 103.

⁹ Donald N. Larson : « The viable Missionary : Learner, Trader, Story-Teller. » *Missiology*, Avril 1978.

¹⁰ Charles H. Kraft a réfléchi sur ce concept de « Jésus gagnant le respect de ses contemporains » in « Communicating the Gospel God's Way » (*Ashland Theological Bulletin*, Spring 1979, p. 12).

¹¹ Voir note 3.

¹² N.d.l.r. : nous avons utilisé le terme « d'Occidentaux » plutôt que celui « d'Américains » employé par l'auteur.

¹³ À ce sujet, on peut aussi lire Brewster & Brewster : *Comment apprendre une langue et une culture*, in *Evangelical Mission Quarterly* 14, No 2, Avril 1978.

¹⁴ Étant donné l'importance que l'auteur attache aux relations interculturelles en ce qui concerne l'apprentissage de la langue, nous sommes surpris de voir, dans la conclusion, la place qu'il donne au seul « personnel missionnaire compétent » (n.d.l.r.).

À l'université de Birmingham avec des pasteurs-ouvriers à peau noire

Walter HOLLENWEGER

Walter Hollenweger est un théologien suisse, actuellement professeur de missiologie à Birmingham. Il s'est fait connaître par plusieurs ouvrages consacrés à la structure de la communauté chrétienne et au mouvement charismatique.

En février 1981, il a participé à l'un des quatre week-ends « Église Universelle et Monde contemporain » que l'Institut Protestant de Théologie et le Défap (Département évangélique français d'action apostolique) ont organisés ensemble à Paris. Il y a parlé du travail qu'il fait actuellement et des communautés et pasteurs noirs qu'il rencontre à Birmingham.

Nous transcrivons ici ce que Walter Hollenweger a raconté, suggéré, déploré avec un enthousiasme et une vivacité que facilitait sans doute la relative intimité d'un groupe de 35 personnes décidées à s'informer et à réfléchir. Tour à tour chaleureux, polémiques, provocants, ses propos ouvrirent des débats dont nous ne pouvons malheureusement pas rendre compte, mais qui ramenèrent l'attention vers ce côté-ci de la Manche.

Nous remercions M. Hollenweger de nous avoir autorisés à publier son exposé.

Article paru dans le *Journal des missions évangéliques*, No 2 — 1981 (organe du D.E.F.A.P.). Nous le publions avec l'aimable autorisation de son rédacteur, Roland REVET.
Quelques modifications mineures ont été apportées au texte, avec permission.

À l'Université de Birmingham avec
des pasteurs-ouvriers à peau noire

59

Je suis professeur dans le département de théologie d'une université anglaise. La Faculté dont il dépend enseigne également le français, le russe, l'italien, l'allemand, l'histoire... On parlerait en France d'une Faculté des Lettres; les Anglais, eux, parlent des « Beaux-Arts ». Les études de théologie durent trois ans et on peut les faire sans être chrétien. Une de mes étudiantes, par exemple, qui prépare une maîtrise, n'est pas chrétienne, mais elle s'intéresse à la foi. Il n'est pas non plus nécessaire de vouloir être pasteur. Cependant, la plupart des étudiants sont chrétiens. Ils deviendront instituteurs, journalistes, fonctionnaires, entreront dans l'industrie ou d'autres secteurs de l'économie. Une minorité seulement (10 à 20 %) entrera dans un ministère pastoral. Cela ne vient pas d'une attitude critique par rapport à l'Église. Mais d'une part, les églises anglaises n'ont plus les moyens de rétribuer autant de pasteurs que par le passé (une situation semblable se retrouve peut-être en France) et d'autre part, beaucoup estiment important d'acquérir une formation théologique qui dépasse le niveau de ce qu'ils ont appris à l'école du dimanche. Cela est nécessaire pour qu'un chrétien devienne un bon témoin à la place qu'il occupe dans la vie économique, politique et dans la société en général.

Je veux que l'on se pose des questions à propos de l'évangile

Dans ce cadre, je fonctionne comme le premier, et le seul, professeur de missiologie d'Angleterre et d'Ecosse. J'aurais pu faire dans une université suisse ce que l'on fait traditionnellement en théologie, mais j'ai trouvé plus intéressant de tenter une formation théologique d'un autre genre dans une autre culture et avec d'autres traditions. Cela pourrait être, mais je n'en suis pas encore sûr!, la théologie de l'avenir.

Une trentaine de doctorants travaillent avec moi. Ils représentent tous les continents et toutes les Églises, des catholiques romains jusqu'aux nouvelles Églises indépendantes africaines. Le nouveau style d'enseignement que j'ai introduit emploie les étudiants pour enseigner les étudiants.

Je ne peux ici décrire cette méthode en détail, mais elle est passionnante. J'apprends davantage de mes étudiants que je n'apprends de mes livres, parce qu'ils m'apportent leurs recherches, leurs connaissances et leur culture, choses qui ne sont pas encore écrites dans des livres. Je les fais se confronter les uns aux autres et cela produit des situations absolument passionnantes. Imaginez les discussions entre un adventiste, un prêtre catholique, de jeunes évangélistes américains, un exégète critique suisse... Pour que la discussion ne dégénère pas en bataille, je reçois mes étudiants chez moi, ma femme sert des gâteaux et du café, de telle sorte que se maintienne une certaine dimension d'amitié et de confrontation continue. Une telle méthode paraît évidemment étrange aux autres professeurs. En Angleterre, où le nombre d'étudiants ne cesse de baisser au point que certains départements d'études doivent être supprimés, les gens se demandent pourquoi une discipline aussi démodée que la mission jouit au contraire d'une telle expansion. C'est justement l'interrogation que je veux susciter. Je veux que l'on se pose des questions parce que l'Évangile est la chose la plus passionnante, la plus intéressante et la plus critique que l'on puisse avoir dans une université séculière.

750 Églises noires en Angleterre

À partir d'une question qui doit vous intéresser, je vais vous donner un exemple de ce que je fais dans le cadre de cette université.

«Comment évangéliser le prolétariat?»

Le prolétariat de Birmingham, ce sont des «immigrés», comme les nomment les Anglais. Ces immigrés sont en effet des noirs, mais comme il n'est pas permis de désigner quelqu'un par sa race, on ne dit pas «les noirs».

Les Anglais ne savaient pas, ils l'ont appris depuis, que les Africains et les gens des Caraïbes ont créé des Églises. Il y a 750 Églises noires en Angleterre et ce sont les seules Églises intéressantes qui croissent, font un travail social et d'évan-

gélisation. Elles sont de tendance très diverses : méthodistes, adventistes, pentecôtistes et d'autres qui ne sont pas très connues et dont il n'existe pas d'équivalent ailleurs en Europe, les Églises indépendantes noires des Caraïbes ou d'Afrique. Quelques-unes sont des Églises de masse dans leur pays d'origine, comme les Églises Aladura (un mot des Yoruba du Nigéria, qui veut dire «les gens de prière»). Il existe toute une famille d'Églises Aladura, y compris la Société des Chérubins et des Séraphins, qu'on trouve aussi, sauf erreur, à Paris. Un très haut pourcentage de la population noire en Angleterre, le 20 %, se rattache à l'une de ces communautés.

Ils ne le savaient pas!

Pour les Noirs, l'Église est la plus importante, sinon la seule forme d'organisation. Mais les politiciens, les travailleurs sociaux et les responsables des Églises blanches n'en savaient rien. Avec 50 pasteurs d'Églises noires, je suis allé trouver l'évêque anglican de Birmingham. Ils lui ont dit : «Pourquoi ne nous invitez-vous jamais au Conseil des Églises de Birmingham?» L'évêque a répondu : «I am very sorry, I dit not know that you existed» (je suis vraiment désolé, je ne savais pas que vous existiez). Ainsi, lorsqu'un réveil se produit à Birmingham, l'évêque ne le sait pas. Les sociétés de mission dépensent des millions de livres sterling pour évangéliser les Noirs en Afrique et, en Angleterre, elles les ignorent. Les socialistes et les gens de gauche vocifèrent contre l'Afrique du Sud et ne discernent pas les potentialités culturelles, politiques et spirituelles de ces Églises parce que ni le gouvernement, ne les partis, ni les administrations municipales n'en savent quelque chose.

Il a fallu deux missionnaires étrangers, un professeur suisse et une femme pasteur allemande qui préparait un doctorat sous sa direction pour faire découvrir à la société blanche le réveil qui se produisait. À la place des Anglais et de la chrétienté anglaise démoralisée, ce sont des missionnaires

étrangers qui ont discerné qu'on se trouvait en présence d'un réveil dans les communautés noires. C'est là une des fonctions les plus importantes des missionnaires ! Car je ne suis pas seulement professeur de missiologie, je suis aussi un missionnaire en Angleterre.

Une liturgie qui fait place à des visions

Presque tous les pasteurs, apôtres de ces Églises noires, sont des pasteurs-ouvriers. Pendant la semaine, ils travaillent comme ouvriers d'usines, conducteurs d'autobus, cheminots ou comptables. Le dimanche, ils sont pasteurs, évêques et apôtres.

Certains d'entre eux revêtent alors un splendide vêtement sacerdotal et liturgique. Ils se servent d'une crosse, de clochettes et de cierges ; à côté d'eux, un cardinal romain fait piètre figure tant ils ont d'allure. On croit parfois qu'ils improvisent, mais quand on les connaît, on sait qu'il s'agit d'une vraie liturgie. Par exemple dans la Société des Chérubins et des Séraphins, on trouve une liturgie dûment imprimée, en douze points : il y a la danse, la prière, l'imposition des mains sur les malades, les annonces, les sermons, etc. Cette liturgie suit d'ailleurs la liturgie anglo-catholique maintenant démodée dans l'Église anglicane.

Avec les gestes grandioses coutumiers chez les Africains, leur évêque prie : « Avec les anges et les archanges, avec les séraphins et les chérubins, avec toute la compagnie du ciel, nous te louons, nous te bénissons... » Les anges sont là dans le temple puisqu'ils leur parlent et les écoutent. Puis leur évêque ou apôtre dit : « Y a-t-il des visions ? » S'il y a des visions, on les écoute, s'il n'y en a pas, on continue.

Lorsqu'un de mes collègues, secrétaire du British Council of Churches, est allé à un de ces cultes pour la première fois, ils ont eu une vision pour lui. Ils ont dit : « Nous voyons un homme complètement couvert de papier », et, comme dans une bande dessinée, une légende disait : « Sois plus gentil avec ta sœur ! » Mon collègue a dit : « Je comprends très bien

la vision, parce que c'est vrai, mais de qui parle la légende ? Qui est ma sœur ? ma secrétaire ? ma femme ? l'Église-sœur, donc vous ? » Ils ont répondu : « Vous êtes un Européen, vous savez très bien que vous devez interpréter la vision vous-même, nous ne pouvons pas le faire pour vous. » J'ai trouvé cela très intelligent !

D'une formation académique à la prière et à la fête

Les chrétiens blancs ne prennent pas au sérieux les pasteurs et les évêques noirs parce que leur formation est du niveau de l'école primaire. Ils savent plus ou moins l'anglais, ont des difficultés pour l'écrire, n'ont pas de formation académique. Seulement, ils ont une solide formation biblique et, il est permis de le dire, une formation spirituelle. À plusieurs reprises, ces amis noirs m'ont demandé une formation scolaire, qui non seulement leur apporte des connaissances utiles à leur ministère, mais qui leur permette aussi d'acquérir un diplôme reconnu. Comment faire ? Il fallait inventer un programme à la fois utile et susceptible d'être validé par l'université pour des gens qui n'avaient évidemment pas de baccalauréat. Or, celui-ci est nécessaire pour être admis aux cours. Alors, j'ai dû évangéliser mes collègues de l'université : il fallait absolument faire quelque chose pour ces pasteurs ; ne pouvait-on pas inventer un certificat ? Il n'a pas été facile de bâtir un programme d'études et une méthode de travail. Par exemple, pour ces pasteurs, il n'est pas raisonnable de parler de Dieu sans parler avec Dieu, il est impossible de faire de la théologie sans prier. Il a donc fallu faire la prière.

— Tu es fou, ont dit mes collègues. Nous sommes dans une université totalement séculière, on ne peut pas y faire la prière !

— Je comprends fort bien cela, mais pour des raisons didactiques, il faut prier.

— Tu es sûr de cela ?

— Absolument sûr !

— Alors d'accord ! Mais pour des raisons didactiques !

Un autre exemple. Pour des Noirs, il n'est pas raisonnable d'analyser les structures injustes (et la société de Birmingham est terriblement raciste et injuste) sans faire des repas et des cultes inter-raciaux et rédempteurs. Faire cette analyse sans un repas ou une fête avec des blancs n'est pas pensable. C'est ainsi que, pour des raisons didactiques, nous avons fait un repas en commun le samedi soir.

De même, il n'est pas raisonnable de faire de l'exégèse sans s'interrompre pour danser et chanter. De plus, il n'est pas question d'enseigner l'exégèse comme une matière à apprendre pour passer l'examen. Elle doit être découverte comme quelque chose qui fait comprendre les différences entre les traditions des différentes églises noires, entre celles d'Afrique et celles des Caraïbes surtout.

Les différences sont grandes, en effet. Les unes ont la tradition du lavement des pieds et d'autres celles du jeûne, ou des visions, ou de la guérison ; certaines ont une hiérarchie spéciale ; d'autres encore ont un programme social et politique original et d'un grand intérêt. Ici les femmes s'habillent très joliment, avec grand décolleté et maquillage, et là, faire ainsi serait un péché. Il y a donc une grande diversité théologique, exégétique, éthique, culturelle. Le jour où ceux qui font de l'exégèse avec nous ont compris que dans la Bible aussi il y a des différences — entre les quatre évangélistes, entre chrétiens hébreux et chrétiens hellénistes — ils comprennent que cela ne fait rien s'ils sont eux-mêmes différents les uns des autres ; au contraire, ayant des origines différentes, il est normal qu'ils aient aussi des cultures, des théologies, des liturgies différentes.

Ils ont découvert le nègre en eux

Je suis donc arrivé à convaincre mes collègues qu'il fallait faire un programme spécial, mais qu'il fallait aussi une méthodologie théologique appropriée, c'est-à-dire une méthode que les étudiants puissent comprendre. Ceux qui

ont lu les livres de Paulo Freire savent que c'est justement sa méthode : il faut commencer avec la langue, la culture, le cadre de référence des étudiants, avec leurs expériences, plutôt qu'avec les analyses et les concepts européens. C'est pourquoi le culte, la prière, le chant, la danse et les repas de fête prennent autant de place que les cours et les examens.

Pour finir, mes collègues m'ont aidé. C'est même allé si loin que maintenant ils sont immensément fiers et heureux, parce qu'ils ont — que les Africains parmi nous me pardonnent — ils ont... découvert le nègre en eux. C'est que, au fond, nous sommes tous des humains et qu'il y a en nous des couches qui nous sont très communes. Nous les Européens, nous avons détruit certaines choses en nous ; mes collègues les ont re-découvertes et en ont de la joie.

Mes collègues de l'université m'ont aidé ; malheureusement, les Réformés, les Quakers et les missions allemandes, les grandes Églises et les sociétés de mission ne m'ont pas soutenu. Leur argument est que nous faisons une école d'apartheid en nous concentrant sur la culture et la théologie noires. En effet, à propos des missions, nous étudions les Églises noires et leurs missions en Angleterre. Peut-être faisons-nous ainsi de l'apartheid, peut-être peut-on, au niveau culturel, appeler cela du black-power. En tout cas, je n'ai pas convaincu les Églises blanches d'Angleterre de soutenir ce programme. Elles m'ont demandé de faire par écrit une évaluation de ce travail. Je l'ai rédigée et vais en citer quelques passages. Vous ne vous étonnerez sûrement pas qu'elle n'ait pas été imprimée.

Parler pour les Noirs, c'est plus facile !

« Lors des débuts de notre projet expérimental, nous avons essuyé le sourire bienveillant de ceux pour qui la racine de tous les maux se trouve dans le capitalisme ou dans le système. Pour eux, une école pastorale pour les pasteurs ouvriers (qui sont comme chacun sait des conservateurs, selon mes collègues des Églises blanches) ne peut faire que

du replâtrage et traiter des symptômes, et nullement attaquer le mal à sa racine. Le cri de guerre, c'est la révolution, ou du moins le combat révolutionnaire — car ils ont repris les expressions des étudiants noirs; mais ces étudiants noirs n'ont pas de lien avec la base noire, ce sont des étudiants complètement isolés, et c'est pour cela qu'ils ne feront jamais la révolution. Pourtant, il a finalement sauté aux yeux que les organisations qui croient le plus fort à leurs convictions révolutionnaires (...) n'étaient pas capables de promouvoir, ne fût-ce qu'un début d'égalité raciale dans leurs propres rangs; aucun parti de gauche n'a jamais proposé de candidat noir pour les élections au Parlement. Les révolutionnaires sont aussi conservateurs que les conservateurs, du moins quand il s'agit de leurs propres privilèges ou quand il ne faut plus parler pour les Noirs, mais laisser ceux-ci parler pour eux-mêmes. Il est probable que l'aspect le plus important de toute formation théologique est que le peuple de Dieu apprenne à concevoir sa religion en termes clairs et compréhensibles. Quand les chrétiens noirs auront acquis les outils pour exprimer leurs propres valeurs et aspirations religieuses, ils pourront aussi sans tarder employer ces mêmes outils pour exprimer leurs vues sociales, culturelles et politiques. Ils ne seront plus une masse manipulable à la disposition d'un quelconque mouvement révolutionnaire, mais pourront eux-mêmes, dans les catégories qui leurs conviennent, affirmer leurs positions.

Une mission des chrétiens noirs auprès de nos universités

On comprend que certains pédagogues blancs craignent les effets de cet essai de formation noire; on comprend que des dirigeants d'Églises noires se mettent à contester certains présupposés et réintroduisent dans le monde universitaire des concepts qu'il juge ridicules. Cela risque de bouleverser les hiérarchies, aussi en a-t-on peur. Pourtant, si on réussissait à faire entrer dans le mécanisme scientifique européen des éléments significatifs de la culture noire, une formation

à culture croisée, une théologie interculturelle pourrait commencer.

Il y a aux États-Unis des tentatives de ce genre, mais ce serait en Europe une première. On mettrait à l'épreuve la science européenne quant à son ouverture inter-culturelle et on l'élargirait. On aurait une forme de mission des chrétiens noirs auprès de nos universités.

Ces perspectives théologiques ont déjà fait couler beaucoup d'encre — voyez seulement Illich et Freire — mais jusqu'à présent aucun projet n'a été mené à bonne fin en Europe, ou du moins intégré dans une structure, dans une institution de formation. Quelques groupes seulement travaillent ainsi. Il y a là en germe une université ouvrière de bon niveau scientifique, où les étudiants ne sont pas contraints d'abandonner les caractéristiques de leur culture ouvrière, où ils ne «s'embourgeoisent pas.» À mon avis, cela doit échouer, car trop de positions ecclésiastiques et universitaires sont menacées.

Un système qui résiste

L'expérience que nous faisons apportera pourtant la preuve qu'il est possible d'intégrer des compétences noires à l'institution universitaire sans ravir à leurs pasteurs leur identité culturelle. Mais cette expérience prouvera aussi que le refus des compétences noires n'est pas du tout de nature scientifique: il tient à une politique ecclésiastique, sociale et universitaire. Les milieux universitaires invoqueront probablement le recul du niveau scientifique; dans le domaine social, on parlera d'agitation, et les milieux ecclésiastiques se dissimuleront derrière l'argument de la dé-sécurisation de la majorité silencieuse par les expressions de la piété noire. Ce sont des excuses psychologiques explicables, mais rationnellement incompréhensibles. Une intégration des compétences des Noirs ne peut qu'élever le niveau scientifique de l'université, et les menaces de troubles sociaux ou ecclésiastiques ne sont pas des raisons suffisantes pour récuser un

modèle. Tout au plus peut-on se demander comment profiter de ces troubles de façon constructive. Bref, ni l'Église, ni l'État, ni l'Université ne sont en péril. En revanche, les privilégiés et les intérêts de ceux qui ne peuvent travailler que dans les catégories mono-culturelles sont menacés.

Si cette analyse est pertinente, la formation théologique des pasteurs-ouvriers noirs dispensée à l'université de Birmingham aura au moins servi à arracher le masque de ceux qui se font les champions des Noirs, tant que ceux-ci restent en Afrique du Sud, au Zimbabwe, en Amérique du Nord ou aux Antilles. Lorsque ces mêmes Noirs font mine de vouloir intégrer leurs compétences dans un système par ailleurs extrêmement résistant à l'apport d'autres cultures, les champions des Noirs sont pris d'une grande nervosité. »

Avez-vous une fois jeûné dans votre vie ?

Je veux terminer cet exposé en parlant de ce qui s'est passé avec mes collègues. J'ai constaté que lorsqu'ils ont fait la connaissance des ces pasteurs, ils se sont mis à les aimer. Leurs arguments négatifs ont disparu. Ils ont même dit qu'eux aussi avaient appris quelque chose.

Le jour où, comme il est de coutume dans les disciplines néotestamentaires, nous avons dit que, dans Luc 2:37, les mots «et le jeûne» sont une addition de Luc, les étudiants ont écouté, pris des notes, compris que «le jeûne» est de Luc; mais l'un d'eux demanda au professeur: «Avez-vous une fois jeûné dans votre vie?» Tout à coup, le jeûne n'était plus un sujet littéraire, mais une question relative au style de vie du professeur! Évidemment, il répondit: «Non, je n'ai jamais jeûné», et l'étudiant répliqua: «Vous devriez essayer, c'est beau, vous savez.»

Ainsi, le professeur avait appris quelque chose sur le jeûne. Il est allé un jour vers les étudiants et leur demanda de prier pour lui parce qu'il était malade. Les rôles étaient inversés!

On pense que la culture n'est pas dangereuse!

Avec cette école, j'ai voulu apporter modestement un commencement de réponse à la question: «Que faire pour rendre l'Évangile crédible dans une société raciste?» Vous avez peut-être remarqué que j'ai évité le domaine politique. Je l'ai fait exprès parce que, dans ce domaine, c'est immédiatement la bataille et que nous sommes trop faibles pour mener cette bataille. Mais, comme l'analysait récemment un grand politicien, les domaines où la société française souhaite le plus de liberté et le plus d'autorité sont, entre autres, la Bible, la religion, l'éducation, la politique... Or, la culture est le seul domaine où les gens de droite et ceux de gauche sont tous pour un maximum de liberté. Cela parce qu'ils pensent que la culture n'est ni dangereuse, ni importante! Je pense que c'est une chance pour nous de pouvoir travailler dans un champ estimé peu dangereux par les racistes et les politiciens: l'éducation des Noirs n'est pas dangereuse, car elle se limite aux domaines culturels et religieux! Je suis heureux qu'ils le croient parce que, lorsqu'ils découvriront que le culturel et le théologique sont aussi politiques, ce sera trop tard!

Walter HOLLENWEGER

Réflexions sur le dialogue interculturel en chrétienté

Michel KOCHER

Ce dont parle le professeur Hollenweger est avant tout une *expérience*; on ne peut en apprécier la portée qu'en la vivant. Ayant eu le privilège de côtoyer des pasteurs-ouvriers noirs, de participer à quelques sessions de formation théologique organisées pour eux par l'Université de Birmingham, je ne peux que dire mon enthousiasme pour l'effort entrepris, la qualité et la profondeur des échanges. Je crois qu'il s'agit d'un authentique travail dans la recherche de *l'unité* du peuple de Dieu et du *rayonnement* de la Bonne Nouvelle dans un monde sécularisé. C'est un travail indispensable compte tenu de l'évolution des forces au sein du christianisme. Je suis convaincu qu'il débouche sur des perspectives missionnaires et d'ouverture aux autres.

Chrétiens d'une autre culture

Il est incontestable que le «Black and White Partnership¹» marque une ouverture à la culture noire. Le christianisme occidental doit absolument reconnaître l'authenticité du christianisme d'autres cultures, en acceptant d'autres cadres de références et de réflexion. En écrivant ceci, je ne suis nullement original, d'autres l'ont fait avant moi, dans cette revue même. Ce qu'il faut affirmer dans la foulée, c'est le caractère profane de toute culture: il n'y a pas de culture sainte, véhiculant par excellence la

Parole de Dieu. L'application de ce principe à la culture noire pose problème, car on pourrait la considérer comme plus apte à communiquer l'Évangile vu ses liens avec le monde de la Bible. Sur deux points, ceux-ci sont plus forts que la culture occidentale: la communication orale et la pensée dite «archaïque» ou pré-scientifique.

Cette situation présente un avantage et un inconvénient. Il est probable que les lecteurs noirs de l'Écriture sont mieux à même de comprendre certains aspects du monde dans lequel Jésus a vécu et dans lequel les Évangiles se sont formés. Leur avantage touche à l'exégèse des textes bibliques; W. Hollenweger le formule clairement quand il affirme que pour un noir l'exégèse ne peut s'enseigner comme une matière à apprendre pour passer un examen. Ils savent que l'approche «neutre» ou scientifique d'un texte est insuffisante. Celui-ci ne délivre son sens que s'il est reçu dans la foi et l'engagement. À mon avis, leur conviction se justifie par l'affirmation suivante: la démarche d'explication du texte doit s'inscrire dans la même dynamique que la démarche qui a présidé à sa création puis à sa transmission, c'est-à-dire dans le contexte d'une transmission orale donc *confessante* et *communautaire*². Nous verrons à la fin de ces réflexions que cet avantage lié à la culture orale peut se révéler comme une faiblesse s'il n'y a pas un effort d'analyse objective, puisqu'en fait l'exégète est en présence de traditions orales certes, mais mises par écrit, *rédigées*.

Avec l'avènement de l'esprit scientifique, la pensée archaïque a perdu sa pertinence. L'inconvénient d'une culture imprégnée par la pensée archaïque est de ne pas pouvoir dire la foi dans une culture scientifique (problème herméneutique). En ce sens, il ne faut pas attendre d'un dialogue interculturel le remède miracle pour relever le christianisme occidental. Il ne faut pas non plus estimer que la pensée archaïque est le modèle dans lequel la foi peut s'épanouir au mieux. Avec l'apôtre Paul, il faut aller à *la rencontre* du monde, pour chercher à être des témoins de la Sagesse de Dieu, sachant que dans la Croix cette Sagesse est une folie pour le monde, *quelle que soit la culture dans laquelle il évolue*!

Qu'est-ce qu'une théologie interculturelle ?

Cette rencontre du monde exige une *reprise* du message de la communauté primitive pour le rendre intelligible à un autre environnement culturel, ce que Paul fit quand il essaya de le communiquer aux païens. Une telle recherche relève de la fonction théologique, c'est-à-dire un effort, dans une culture particulière, pour exprimer le contenu de l'Évangile et élaborer des critères propres à apprécier et à guider l'Église dans sa mission au milieu d'un monde qui n'est plus le même que celui de la Bible. Le discours théologique se construit donc toujours dans une culture donnée; en ce sens, il n'y a pas de théologie interculturelle. Il faut toutefois préciser que cela ne signifie pas l'absence de constantes entre les différentes élaborations théologiques; les *symboles de foi* véhiculent les données fondamentales communes à toute Église chrétienne. L'intérêt d'un dialogue comme celui entamé à Birmingham est de pouvoir *partager ces réalités essentielles qui fondent notre reconnaissance réciproque*. Ce dialogue en voie de devenir la « théologie de l'avenir », d'après W. Hollenweger, ne peut se dérouler que sur la base de l'échange où chacun écoute l'autre dans sa langue et son univers de références. C'est seulement ainsi que la réalité dite dans un « symbole de foi » peut être exprimée. Ce dialogue qui est de l'ordre de la recherche de la catholicité de la foi (au sens d'universalité) inclut la mission et le dialogue entre les Églises: W. Hollenweger a raison lorsqu'il estime qu'il s'agit d'un nouveau style d'échange où chacun est à la fois étudiant et enseignant.

Dans le sens où j'ai défini la fonction théologique, il n'y a donc pas de théologie interculturelle. Mais la foi chrétienne étant universelle, la pratique d'un dialogue interculturel s'impose dans le cadre de la mission et des relations inter-ecclésiastiques. Les règles de ces dialogues sont différentes de celles de la réflexion monoculturelle. Il est nécessaire de définir clairement le cadre de cette « théologie de l'avenir » qu'est le dialogue interculturel. Dans ce sens, je ferai les deux remarques suivantes:

— Ce dialogue s'impose lorsque deux partenaires ne par-

lent pas la même langue (au sens large du terme). C'est certainement le cas entre les pasteurs-ouvriers noirs de Birmingham et les théologiens blancs de la Faculté de cette ville. C'est peut-être aussi le cas entre les différentes couches de la population, au sein même de notre société occidentale, où les langages varient énormément, où l'on assiste à un certain « éclatement culturel » — pensez au passage de la prédominance de l'écrit à celle de l'audio-visuel.

— Si cette méthode théologique est valable pour la reconnaissance et l'élaboration des symboles de foi, elle ne convient pas nécessairement à la recherche des buts attribués à la théologie. En voici une raison: l'objectif primordial de la théologie consiste à formuler des critères propres à critiquer et aiguiller la pratique de l'Église et cela *non pas* à partir d'un partage d'expérience ou de foi, mais à partir d'une norme: les Saintes Écritures. Cette norme ayant l'objectivité d'un écrit, elle réclame le traitement objectif de l'explication³ pour lequel il doit y avoir monologue (enseignement) et non dialogue. Cela dit, la façon dont les critères doivent être formulés puis partagés dans l'Église aurait tout avantage à s'inspirer des méthodes mises en oeuvre dans le dialogue interculturel vu les difficultés de communication rencontrées dans notre société.

Michel KOCHER

Notes

¹ Nom donné au centre où sont organisés, en collaboration avec le département des études extra-muros de l'Université de Birmingham, les séminaires de formation des pasteurs-ouvriers noirs.

² Ce qui n'est pas le cas pour les épîtres, pour lesquelles il n'y a pas eu de tradition orale précédant leur rédaction.

³ H. Blocher, *L'herméneutique selon Paul Ricoeur* in *Hokhma* 3/1976, p. 31.

L'Afrique des Villages

Jean-Marc Ela
Éditions Karthala — Paris 1982
228 p. FF 68.—

La littérature sur l'Afrique est actuellement abondante et particulièrement sur l'Afrique traditionnelle. Et nombreuses sont les études sur les religions, les langues, les coutumes et les cultures africaines. Cependant, Jean-Marc Ela, qu'il n'est point besoin de présenter, traite autrement de l'Afrique. Homme de terrain, connaissant de l'intérieur les réalités qui marquent l'existence africaine, essaie de comprendre les conflits et les tensions tant externes qu'internes qui bloquent les sociétés africaines. Un simple rappel du titre d'un autre de ses ouvrages, *Le cri de l'homme africain*¹, nous indique déjà le souci majeur de l'auteur qui transparaît dans *L'Afrique des villages*.

Ce monde rural, dont la colonisation a inauguré «la paupérisation et la servitude». «Monde rural et violence coloniale», ainsi s'énonce le premier des sept titres qui constituent cet ouvrage d'une lecture aisée et engageante.

D'une part, *L'Afrique des villages* démontre comment la colonisation a déstructuré l'équilibre vital des sociétés africaines en instaurant une économie de traite pour les intérêts de la métropole. Une économie qui oblige les paysans aux seules cultures d'exportation (cacao, coton, café...). Les paysans sont misérablement prolétarisés et constituent désormais une force de travail pour l'enrichissement des pays colonisateurs.

D'autre part, il constate qu'avec les indépendances, contrairement à ce que l'on aurait cru, la situation ne semble pas changer et, corrélativement, il n'y a pas de réelle promotion des sociétés

africaines. Aux colons succède une certaine bourgeoisie, qui continuera à exploiter et à ponctionner les campagnes à partir de la ville où se concentrent finalement tous les acquis du progrès. Oui «les paysans noirs étaient pauvres et misérables sous la colonisation, mais ils le restent après les indépendances, dans une conjoncture où la misère des campagnes apparaît de plus en plus comme la conséquence de la colonisation du frère par le frère.» (p. 71).

Dans ce néo-colonialisme, les inégalités sociales en arrivent à remettre en question tout discours politique sur l'unité et l'identité nationale. Peut-on parler de développement rural effectif dans un contexte où les aspirations profondes des ruraux sont méprisées au profit de la ville et du marché mondial? Quel avenir pour les masses rurales (plus de 80 % de la population africaine) dans un système où l'inégalité s'érige en principe de promotion sociale et l'obscurantisme comme méthode de gouvernement?

Le monde rural est ignoré dans toute planification, tant politique, économique, sanitaire que culturelle. Cette anomalie déclenche l'exode rural et l'émigration. Et qu'en est-il des jeunes? Que peuvent-ils attendre d'une administration si désorganisée, baignant dans une ambiance d'irresponsabilité, et où les services publics fonctionnent au rythme de la corruption et du pourboire. Que peut leur offrir ce type de société où la formation, la compétence et la conscience professionnelle ne sont plus des critères de choix en matière d'emploi. L'avenir se dessine comme une impasse.

Mais, dans l'ordre de solutions, il y a une issue, affirme Jean-Marc Ela, et c'est dans le «retour à la terre» qu'il trouve une porte ouverte. Tout en dénonçant l'usage idéologique de ce slogan, il considère qu'il est fondamentalement question de réorienter l'agriculture africaine qui demeure enfermée dans les cultures d'exportation.

L'auteur de *L'Afrique des villages* est conscient de la difficulté d'arriver à une mobilisation réelle, étant donné la méfiance et l'insécurité, dues à certains régimes politiques, les inégalités sociales et surtout le fait que l'économie de marché a vraiment désagrégé l'esprit communautaire de l'homme africain qui, aujourd'hui, doit lutter individuellement pour payer l'impôt et pour survivre.

Le tableau que nous livre Jean-Marc Ela est dramatique. Une lutte pour un changement s'impose; aussi est-il urgent que les paysans en prennent communautairement conscience. Peut-être

pourront-ils compter aussi sur le concours de tous ceux qui sont attentifs à la dignité et aux droits de l'homme !

L'Afrique des villages voit juste en envisageant la problématique de la libération de l'Afrique du point de vue de la réalité paysanne. Car, en effet, en posant le problème du développement rural, on voit émerger toutes les plaies qui rongent les sociétés africaines.

Depuis une vingtaine d'années, on a vu démarrer d'innombrables projets de développement et des opérations de modernisation. Mais quels en sont les résultats ? Des campagnes d'animation rurale se sont organisées partout. Qu'en est-il resté en dehors d'une assimilation purement théorique des techniques agricoles modernes et des recettes, tant dans le domaine de l'alimentation que dans celui de la santé ? L'essentiel est que le moniteur soit satisfait de la récitation du « catéchisme ».

S'il y a une action de développement à entreprendre, il s'avère, selon Jean-Marc Ela, que « la seule bonne volonté de rendre service à des populations misérables » est insuffisante. Il faut de la compétence pour mener une sensibilisation des populations qui puisse aboutir aux changements des structures mentales. Cela implique que tout projet de développement rural tienne compte aussi bien de facteurs socio-culturels que politico-économiques. Cette nouvelle pédagogie recommande une animation rurale qui prenne au sérieux la culture et la sagesse populaire.

Puissent les paysans, au travers de ce livre, saisir que le développement rural est leur affaire. Le dernier chapitre, Ela l'intitule « Groupements populaires et luttes paysannes ». Un tel projet requiert, comme point de départ, que la parole soit rendue au village. Dès lors, par la palabre qui est une méthodologie libératrice, les paysans pourront progressivement s'organiser pour prendre en main leur destin.

Retenons enfin que *L'Afrique des villages* insiste particulièrement sur la formation des paysans : les amener à analyser, d'une manière critique, les réalités sociales, économiques, politiques et à mettre en valeur leur créativité. Qu'ils soient non seulement capables de dire « l'avenir est dans nos mains », mais encore et surtout de discerner « les tâches à entreprendre ». Dans la vie du village, « exister, c'est coexister » ; toute action de formation qui individualise et sélectionne est vouée à l'échec. D'où l'impératif de tout projeter dans un esprit communautaire. Le but serait de construire des communautés de villages autonomes et une conscience

suffisamment forte pour résister à toute forme de domination.

Ce sont là quelques éléments que nous avons simplement repris, à la manière de flashs, de cette analyse profonde des réalités africaines. Une analyse qui n'expose comme arguments que des faits et situations recueillis à travers toute l'Afrique. Du point de vue de l'érudition, nous n'insistons pas sur les qualités dont Ela a toujours fait preuve dans ses ouvrages. Ce qui nous importe ici, c'est d'en conseiller l'usage à tous ceux qui aiment l'Afrique et qui déjà, d'une manière ou d'une autre, luttent pour que la mémoire de l'humiliation et de la misère soit une fois pour toutes remplacée par « la puissance de l'espoir ».

J. HITIMANA-RASHIDI
Institut Catholique de Paris

Note

- ¹ Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain*
L'Harmattan, Paris, 1980.

La terre en partage Pour un développement à la mesure de l'homme

Peter Batchelor

Service Chrétien d'Animation Rurale (SCAR), Lausanne 1983
Alliance Missionnaire Évangélique — Renens & Département
Missionnaire des Églises Protestantes de la Suisse romande —
Lausanne

173 pages Fr.s. 18.—

Prix spécial pour le Tiers monde: Fr.s. 7.—, FF 25.—,
F.cfa. 1250.—

Dans son livre, *La Terre en Partage*, P. Batchelor témoigne de ce qu'il a vécu, intensément vécu. Au fil du texte, entre ses lignes, le lecteur peut deviner un homme dont la foi vivante, la sincérité et l'engagement engendrent une cohérence perceptible dans toute sa réflexion. Ce lecteur sera aussi quelque peu étonné par la marque anglo-saxonne de l'ouvrage dans lequel les exemples concrets occupent une place très importante. Mais derrière cette apparente succession d'anecdotes transparaît peu à peu une démarche rigoureuse qui révèle le pédagogue méthodique et l'agent de développement très complet qu'est Peter Batchelor. Non seulement agronome, mais aussi économiste, patient accoucheur d'hommes et... solide bibliste.

Après avoir, en neuf chapitres¹, abordé les aspects humains, financiers, techniques, éducatifs, communautaires et médicaux d'un développement à la mesure de l'homme, Peter Batchelor consacre son dixième chapitre à replacer son projet dans la perspective du salut que Dieu veut pour tout l'homme. Son argumentation repose sur un triple fondement: le récit de la Genèse qui présente le monde « bon » que Dieu a fait; la lettre de Jérémie (ch. 29) aux exilés qu'il encourage à participer à la mise en valeur du pays où ils se trouvent; et enfin le premier chapitre de l'épître de Jacques qui insiste sur l'intérêt authentique pour la Création que suscite un engagement personnel à suivre le Christ.

¹ N.d.l.r.: Nous avons laissé de côté le long exposé que P. Schrupf fait de ces neuf chapitres. Nous les reprendrons dans un prochain numéro de *Perspectives Missionnaires* plus particulièrement centré sur des questions de développement.

À travers ce dixième chapitre transparait la conception théologique de l'auteur: à l'homme perdu, Dieu a ouvert une voie de libération de l'esclavage et de la corruption. Il donne des signes de la victoire finale et nous associe à son œuvre de restauration de la Création. Aider des familles à s'épanouir, prévenir des maladies, faire reculer la faim... grâce à un meilleur développement rural sont les parcelles de cette entreprise dans lesquelles P. Batchelor s'est engagé aux côtés du Christ.

Ce bien-être global des hommes est la vocation non seulement d'individus, mais avant tout de l'Église. C'est le Saint-Esprit qui peut mettre en mouvement les croyants, ouvrir leurs yeux sur la réalité de la souffrance des hommes, les ouvrir à des changements possibles et faire venir à la lumière les motivations du coopérant ou de l'agent de développement.

De ce dixième chapitre ressort aussi la conception « globaliste » que l'auteur a du développement et plus généralement de l'homme. La volonté de tenir ensemble tous les aspects de la vie lance un défi aux hommes de la ville habitués à un découpage de l'existence en « tranches ». En fait, dans l'action pour le développement dans le Tiers monde, le coopérant venu des sociétés industrielles prend plus facilement conscience qu'il participe à l'œuvre globale du Christ, dans la perspective du Royaume qui vient. Mais il devrait en être de même lorsque nous travaillons au sein des sociétés industrielles occidentales.

Sans faire de théorie, PB donne implicitement une excellente analyse de l'économie des zones où il a été amené à travailler. Il met en évidence ce dont assez peu de gens ont souligné l'importance: pour que les agriculteurs soient incités à produire des excédents, il faut que d'autres personnes, d'autres « agents économiques » (artisans, petits industriels) puissent *vendre* (à ces agriculteurs et à d'autres agents) des biens et services et, grâce à ce pouvoir d'achat, *acheter* aux agriculteurs leurs excédents (à un prix « juste », bien entendu). D'où l'importance, soulignée par PB, d'un « tissu d'agents économiques », en milieu rural... sinon ces zones continueront à se vider de leurs éléments les plus dynamiques. PB souligne aussi, et combien justement, l'effet pervers et même catastrophique de l'école de type occidental, méprisante à l'égard des systèmes traditionnels de transmission de la culture et des savoir-faire.

L'échelle socio-économique à laquelle Batchelor construit ses propositions est celle de l'entreprise individuelle; l'entreprise qui même si elle s'agrandit reste à taille d'homme, qu'elle soit agricole

ou artisanale. Toutefois, il montre aussi la nécessité d'un réseau de services (études, conseil, formation, fournitures, écoulement des marchandises, crédit...). Autrement dit, il ne peut y avoir développement si le monde rural reste une masse de petits exploitants qui, parce qu'ils produisent tous la même chose, n'ont rien à échanger.

Visiblement, Batchelor s'abstient de toute considération sur les États, leurs institutions et leurs dirigeants. Il ne nie évidemment pas qu'une bonne partie des difficultés des sociétés rurales pauvres résultent d'injustices tenant aux hommes. Toutefois, il ne s'aventure pas sur le terrain des luttes pour la transformation des «structures».

Batchelor décrit, en termes très exigeants, les «ministères» des Agents chrétiens de développement rural et des coopérants chrétiens engagés dans ce travail. Mais existe-t-il beaucoup de ces agents et coopérants compétents ayant une vision globale de l'homme et des situations? Et l'Occident, où la spécialisation des tâches croît sans cesse, engendrera-t-il demain de ces coopérants en nombre suffisant? Cela pose, à mon avis, la question des «filiales» de sélection et de formation de telles personnes!

L'expérience dont témoigne PB se situe surtout en zones chrétiennes et animistes du Tiers monde, principalement en Afrique. Toutefois, de nombreuses missions dans les autres continents lui permettent de pertinentes comparaisons. Parfois, il nous emmène aux frontières de l'Islam... dans des zones où l'Islam tolère «l'autre différent». Ceci me conduit à deux remarques. Dans ces régions initialement animistes, la terre est encore le plus souvent bien de la collectivité. Par ailleurs, d'immenses régions du monde (en Asie notamment) où la population pratique des religions... ou des idéologies différentes, échappent, au moins à court ou moyen terme, à une démarche de «développement à travers l'Église». Ma conviction est que l'amour de Dieu s'étend à ces régions et qu'il peut y appeler des personnes à s'y engager, éventuellement sans référence explicite à l'Évangile. Pensons à Gandhi.

Pour terminer, je relève deux traits qui m'ont frappé tout au long de ma lecture de *La Terre en Partage*: la liberté avec laquelle P. Batchelor lit les textes bibliques et y puise une vision renouvelée de l'action de Dieu pour et avec les hommes d'une part, et la constatation qu'il n'existe pas de «recettes» pour le développement d'autre part.

Paul SCHRUMPF



Revue de missiologie
éditée par les
GROUPES MISSIONNAIRES
Paraît deux fois par an



ÉQUIPE DE RÉDACTION:

Jacques BAUMANN
Thomas BEARTH
Jacques BLANDENIER
Silvain DUPERTUIS
Nancy FELIX
Jacques MATTHEY
Jules VARIDEL

Secrétaire de rédaction:

Jules VARIDEL
32, Av. de Châtelaine
CH - 1203 GENÈVE - Suisse

Administration:

Gérard BERNEY
Bourguillards 12
CH - 2072 SAINT-BLAISE -Suisse

Les abonnements ou dons peuvent être versés aux comptes suivants en précisant l'objet de votre versement:

SUISSE: FS. 14.— pour 2 numéros
CCP 20-1997 Office Neuchâtel
PERSPECTIVES MISSIONNAIRES, ST-BLAISE

FRANCE: FF. 35.— pour 2 numéros
CCP 3158.48L Lyon, Groupes Missionnaires

BELGIQUE: FB. 250.— pour 2 numéros
CCP 000-02730.72-17 Bruxelles, Groupes Missionnaires

AFRIQUE: F.CFA. 1000.— pour 2 numéros
CCP 033561 B-Abidjan, Côte d'Ivoire, Groupes Missionnaires

CANADA: \$.can. 9.— pour 2 numéros
Chèque à envoyer à:
Ligue pour la lecture de la Bible,
455 Ouest, St-Antoine — bureau 700
Montréal, Québec H2Z 1J1

PAR AVION: supplément de FS. 2.— /FF. 7.— /F.CFA 350.— par an.

Pour les autres pays, prière de régler votre abonnement au CCP en Suisse ou au compte bancaire des Groupes Missionnaires N° 715.277.L1 D, Union de Banques Suisses, CH-1820 Montreux (Suisse).

Tout don, reçu avec reconnaissance, nous permettra d'accroître la diffusion de Perspectives Missionnaires dans le Tiers monde.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans PERSPECTIVES MISSIONNAIRES, l'équipe de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises. Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans PERSPECTIVES MISSIONNAIRES.