

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

16
1988

Sommaire

	Page
Éditorial	3
Théologie et traduction biblique JEAN-CLAUDE MARGOT	5
Mission et traduction de la Bible dans le Pacifique JACQUES NICOLE	18
L'Église des Indes et la libération MASILAMANI AZARIAH	24
Cent ans d'activité missionnaire au Mozambique GEORGES MORIER-GENOUD	41
LES GROUPES MISSIONNAIRES À propos d'un jubilé SILVAIN DUPERTUIS	59
Revue de livres	63

Éditorial

Silvain Dupertuis

L'assimilation de la mission au colonialisme est peut-être la critique la plus douloureuse pour tous ceux qui ont à cœur la tâche missionnaire de l'Église, et pour les envoyés eux-mêmes. Les relents de pouvoir, de domination exercée par le fort sur le faible qu'évoquent ce terme sont en contradiction avec le cœur même de l'Évangile — le sens profond du message de la croix. L'histoire de vingt siècles de christianisme, comme celle de la période moderne avec cette corrélation entre l'expansion de la civilisation occidentale et le développement des missions, semblent malheureusement souvent donner raison à nos détracteurs.

Je m'entretenais un jour avec un médecin d'un pays socialiste d'Asie, avec qui nous sommes en relation pour des projets de développement. Pour lui, le protestantisme représentait une extension du colonialisme anglo-saxon, et le catholicisme du colonialisme français. Cette assimilation classique, bien qu'inexacte à y regarder de près, est souvent corroborée par l'histoire.

Mais il faut, justement, y regarder de plus près. Certains des articles du présent numéro donnent certaines clés, me semble-t-il, pour aborder le problème. Car il ne suffit pas d'affirmer l'universalité de l'amour de Dieu. Il faut encore s'interroger sur la manière dont nous mettons cet amour en pratique envers tous les hommes, envers ceux qui souffrent, et particulièrement ceux qui vivent enchaînés sous une forme de tyrannie ou une autre.

La réflexion du pasteur indien M. Azariah ouvre des pers-

pectives fondamentales à ce sujet. Il analyse avec perspicacité la nature des chaînes qui privent de toute espérance les *dalit* — la population la plus pauvre du sous-continent indien, et ce que signifie le message libérateur de l'Évangile dans un tel contexte. Ces chaînes sont en effet non seulement socio-politiques mais aussi spirituelles, parce qu'enracinées dans une histoire et des traditions religieuses millénaires. Elles nécessitent par conséquent une libération qui passe par une guérison intérieure et une prise de conscience profonde par les *dalit* de leur identité. Un peuple tout entier de parias est appelé à entendre la parole « Au nom de Jésus, lève-toi et marche. »

Les deux articles sur la traduction de la Bible ouvrent une deuxième piste. Jacques Nicole nous montre très précisément comment la nécessité d'apprendre une langue fait déjà entrer le missionnaire dans la culture de ses hôtes, le prémunissant par là-même du risque de faire une œuvre d'aliénation culturelle. Plus que cela, la possession de la Bible dans leur langue a souvent permis à des peuples minoritaires de retrouver le sens de leur identité propre, et les a aidé à résister aux tentatives de domination culturelle et politique auxquelles elles étaient soumises.

Enfin, l'histoire de Maurice Leenhardt, missionnaire et ethnologue français, est exemplaire. Il débarque au début du siècle en Nouvelle-Calédonie. Les indigènes avaient été décimés par l'arrivée des colonisateurs, qui ne voyaient d'ailleurs en eux qu'une race en voie de disparition. Son exemple nous montre quel rôle peut jouer un travail missionnaire vécu dans le respect de l'homme qu'inspire l'Évangile. Un ouvrage à lire parmi ceux qui vous sont présentés dans ce numéro.

Il nous faut donc, tout en reconnaissant avec réalisme les égarlements de l'histoire de l'Église et de celle de la mission, discerner cette dynamique de l'Évangile, cette œuvre permanente de l'Esprit malgré les vicissitudes de l'histoire et au travers d'elles, qui appelle chaque homme à devenir vraiment libre — et nous appelle du même coup au respect des peuples avec qui nous sommes appelés à partager cet Évangile.

Silvain Dupertuis

Théologie et traduction biblique

Jean-Claude MARGOT

INTRODUCTION

Un groupe interconfessionnel de traducteurs vient d'achever, à Madagascar, une nouvelle traduction du Nouveau Testament en langue malgache. Leur travail s'est inspiré des principes de traduction en langue courante établis par les spécialistes de l'Alliance biblique universelle. L'opportunité d'une telle traduction est mise en évidence dans un document du 29 octobre 1986, publié par la Société biblique malgache (Traduction interconfessionnelle ou interdénominationnelle de la Nouvelle Alliance ou du Nouveau Testament). J'y relève en particulier ces lignes: « Cette traduction interconfessionnelle est entreprise par fidélité à la recommandation des missionnaires, car les Bibles malgaches dont nous disposons actuellement datent déjà d'un certain nombre d'années, que ce soit la Bible protestante (1909), que ce soit la Bible catholique (1938). Cependant nous savons tous que des missionnaires ont expressément recommandé de réviser leur travail au moins dans un délai de 50 ans. Nous sommes par ailleurs au courant du fait qu'entre 1835 et 1909 il y a eu trois éditions de la Bible (versions différentes) réalisées par les missionnaires... » (p. 2).¹

Plus loin, le même document définit ce qu'il faut entendre par une traduction en langue courante: « On vise à ce que cette traduction interconfessionnelle soit conforme au génie de la langue malgache actuelle et que par ailleurs elle soit facilement lisible par les Malgaches (niveau T 9) et facilement compréhensible pour les auditeurs issus de la masse popu-

laire. Nous reconnaissons que toute langue subit une évolution progressive au cours des âges; et il en est ainsi de la langue malgache, qu'il s'agisse du vocabulaire, de l'orthographe ou de la structure des phrases (comparer par exemple un même passage de la Bible 1835 et de la Bible 1909).» (p.3).

On voit donc que la nouvelle version vise un double objectif:

- a) tenir compte de la nécessité de réviser périodiquement une traduction de la Bible;
- b) produire un texte fondé sur l'état actuel de la langue et, par conséquent, compréhensible pour le lecteur ou l'auditeur moyen d'aujourd'hui.

Toutefois, les responsables de la préparation d'un Nouveau Testament en langue malgache courante sont conscients des réactions négatives que pourrait susciter sa publication. La principale objection que l'on rencontre déjà à cet égard a trait au rôle qu'a joué la Bible de 1835 (révisée à plusieurs reprises par la suite): publiée l'année même où s'amorçait la persécution due à la reine Ranavalona I, cette Bible contribua de façon décisive au maintien de la foi chrétienne dans le pays, malgré les 25 années que dura cette persécution. C'est en vertu de ces circonstances qu'elle fut appelée la «Bible des martyrs». Or, certaines personnes considèrent presque comme un sacrilège qu'on puisse envisager de la remplacer par une nouvelle version.

Il était donc indispensable de préparer l'opinion publique par un sérieux effort d'information et de préciser que l'ancienne version ne serait pas écartée pour autant, mais qu'elle resterait à la disposition des milieux qui la désiraient. Le document cité plus haut est un élément de cette campagne d'information, mais il y en eut d'autres. C'est ainsi, par exemple, que je fus appelé par la Société biblique malgache à présenter une série de quatre conférences à Tananarive en décembre 1986, devant divers auditoires. Les sujets m'en furent proposés par les organisateurs:

1. Défi et promesse: La traduction de la Bible en langue courante.
2. Impact de la traduction en langue courante sur la pensée théologique.
3. Peut-on traduire le Nouveau Testament sans le trahir?
4. Les problèmes de traduction: La méthode permettant de les résoudre.

Dans le cadre de cet article, je désire reprendre le deuxième de ces thèmes.² Incontestablement, il présente un caractère surprenant, voire paradoxal. En effet, maints spécialistes ne manqueraient pas d'en contester le bien-fondé, en affirmant qu'une traduction en langue courante ne saurait avoir aucun impact sur la pensée théologique. Pour eux, une traduction de ce type (pour autant qu'ils ne la rejettent pas comme détestable) serait tout juste bonne pour des débutants, des non-théologiens: quiconque voudrait progresser sur la voie des connaissances bibliques devrait obligatoirement recourir à des versions d'un genre «plus sérieux» comme la TOB ou la Segond en français. Or, le titre en cause laissait supposer que, contrairement à une opinion somme toute répandue, un tel impact serait non seulement possible, mais encore souhaitable. Il fallait donc que j'entreprenne de ramer à contre-courant!

Cependant, la première démarche à effectuer, pour traiter ce sujet, consiste à inverser la proposition: il s'agit d'examiner d'abord l'impact de la pensée théologique sur la conception d'une traduction biblique en langue courante, avant de pouvoir envisager l'inverse.

1. QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA THÉOLOGIE DE LA TRADUCTION

Dans un ouvrage paru en 1986, de Waard et Nida consacrent un paragraphe au fondement théologique de la traduction. Ils y relèvent en particulier «qu'en contraste avec la vi-

sion généralement centripète de l'Ancien Testament, où les nations étaient invitées à venir adorer le Seigneur à Jérusalem, le Nouveau Testament présente une perspective essentiellement centrifuge de l'évangélisation. Les disciples ont reçu l'ordre 'd'aller auprès des humains de toutes les nations pour en faire des disciples' (Mat. 28:19). Selon Actes 1:8, le mouvement doit s'étendre de Jérusalem à l'ensemble de la Judée et de la Samarie, pour atteindre finalement les extrémités de la terre. Le symbolisme de ce mouvement dirigé vers l'extérieur est bien évoqué par le miracle de la Pentecôte, quand des gens de diverses nations s'écrient: 'Tous, nous les entendons parler dans nos diverses langues des grandes œuvres de Dieu!' »³

Dieu parle pour se faire comprendre...

En relation avec ces constatations, nous pouvons replacer l'effort de traduction biblique dans le cadre du plan dressé par Dieu en faveur des humains. Il veut que sa Parole salutaire atteigne tous les peuples, sur toute la surface de la terre. Nous sommes donc amenés maintenant à nous poser la question suivante: d'après la Bible, comment Dieu s'y prend-il pour parler aux habitants de ce monde? Leur demande-t-il d'apprendre une langue sacrée pour être capables de saisir son intention à leur égard? Attend-il d'eux qu'ils se livrent à une «ascension spirituelle» pour aller le rejoindre bien au-dessus des contingences de leur vie terrestre? Non, tel n'est pas le cas. Dieu n'exige pas des humains la tâche impossible de monter jusqu'à lui pour être sauvés; bien au contraire, c'est lui qui vient à eux, qui descend à leur rencontre et cette affirmation est en relation directe avec le thème théologique de l'Incarnation: «De même qu'il a été nécessaire que la seconde personne de la Trinité endosse la chair humaine pour communiquer le message du salut, de même la vérité de Dieu doit endosser une forme qui permette la communication du message du salut... Le Christ est venu vers l'humanité sous une forme qui pouvait être perçue et comprise... Tout comme

le Christ a traduit les pensées de Dieu pour les êtres humains, le missionnaire les traduit à son tour dans une autre langue pour accomplir l'ordre évangélique (Mat. 24:14; 28:19). »⁴

... dans toutes les langues

Relevons aussi le fait que, pour s'adresser à l'humanité, Dieu a utilisé des hommes, ainsi que les langues comprises par les humains aux diverses époques attestées par les documents bibliques: hébreu, puis araméen, dans l'Ancien Testament; grec, dans le Nouveau Testament (et ce grec n'est pas la langue classique du 4^e siècle avant Jésus-Christ, mais la *koinê*, c'est-à-dire le grec courant du 1^{er} siècle de notre ère).

En ce qui concerne Jésus, nous constatons que dans les diverses rencontres qu'il a eues sur les chemins de Palestine, le dialogue s'établit immédiatement avec ses interlocuteurs, que ce soit avec un savant comme Nicodème, ou une femme toute simple comme la Samaritaine. Un théologien allemand, E. Lohse, a dit à ce propos: «Jésus envisageait les préoccupations de ses auditeurs en employant leur langage courant; il répondait à leurs questions avec les mots qui leur étaient familiers.»⁵

Par ailleurs, comme nous l'avons déjà vu plus haut, selon le chapitre 2 du livre des Actes, le jour de la Pentecôte les gens accourus à Jérusalem de tous les points de l'horizon se réjouissent d'entendre dans leurs propres langues le message transmis par les apôtres. Ce passage a une valeur prophétique du point de vue qui nous occupe: il nous indique clairement l'intention de Dieu, qui est que l'Évangile soit communiqué à toutes les nations non pas dans une langue unique, sacrée, mais au moyen des langues qui y sont parlées et comprises.

Ces remarques entraînent les conséquences suivantes pour la conception d'une traduction en langue courante: elles sont à la base du désir de transmettre le message biblique dans un langage accessible, elles justifient un tel projet. Inversement, elles nous interdisent de prendre notre parti d'une situation que l'on rencontre souvent, mais dont je vais donner un seul

exemple: dans un pays d'Afrique francophone, une personne instruite me disait que la traduction de la Bible faite dans sa langue maternelle est si médiocre que lorsqu'on utilise cette Bible dans le culte, elle est obligée de recourir à une version française pour savoir ce que signifie le texte qu'on est en train de lire!

Après avoir ainsi brièvement rappelé ce que la Bible nous apprend quant au fondement théologique de la traduction, voyons maintenant comment il est possible de parler d'un impact de la traduction en langue courante sur la pensée théologique.

2. TRADUCTION EN LANGUE COURANTE ET PENSÉE THÉOLOGIQUE

Les recherches concernant la méthode de la traduction en langue courante, ou les réflexions à ce sujet, peuvent éclairer la pensée théologique sur des points essentiels. Nous allons chercher à le démontrer à l'aide de quelques exemples.

Les théologiens sur la sellette

S'il est vrai que la traduction biblique doit être pratiquée dans la fidélité au thème de l'Incarnation, comme nous l'avons vu plus haut, il en résulte que la méthode de traduction en langue courante est à même de rappeler à l'Église en général, et pas seulement aux spécialistes, les implications de ce thème par rapport à sa mission dans le monde. En effet, en prêchant l'Évangile, l'Église est appelée à rejoindre les humains dans leur situation concrète (spirituelle, sociale, linguistique...) actuelle; elle doit prendre garde à la tentation d'attendre ou d'exiger d'eux qu'ils fassent une espèce d'ascension vers les hauteurs sacrées d'un message difficilement accessible. Par conséquent, il convient qu'elle remette en question périodiquement la façon dont elle envisage la communication de ce message et qu'elle revoie ses méthodes à cet

effet. J'illustrerai cette exigence en évoquant une expérience: il m'est arrivé plus d'une fois d'assister en Afrique à des cultes où un ancien circulait entre les bancs, durant la prédication, et frappait d'un petit coup de baguette la tête des gens qui s'assoupissaient. Or, j'en suis venu à me demander parfois s'il ne se trompait pas de tête et s'il n'aurait pas dû plutôt frapper celle du prédicateur (missionnaire ou autre), car c'était lui qui endormait ses auditeurs, en traitant des sujets qui étaient manifestement au-dessus de leur portée ou totalement en marge de leurs préoccupations réelles, et cela dans un vocabulaire souvent trop traditionnel. Pour être juste, j'ajoute que je ne me considère pas comme hors de cause, car on me demande de prêcher de temps en temps et l'appel à la vigilance est valable pour moi aussi.

À cet égard, il y a un risque certain dans la façon dont on envisage les études de théologie. Loin de moi l'idée que ces études seraient superflues, mais je suis convaincu que la tentation est grande de les pratiquer en milieu fermé et de se gargariser d'un jargon de spécialistes. Il est évident que la théologie ne doit pas devenir un but en soi et il s'agit de ne jamais perdre de vue le fait qu'elle est une servante, responsable d'une tâche précise: transmettre aux humains le message reçu de Dieu de telle façon qu'ils en perçoivent l'actualité pour leur vie. Or, évoquant la théologie occidentale telle qu'elle est exportée dans le Tiers monde, Walter Hollenweger émet ce jugement sévère: «... la théologie est devenue, contrairement au célèbre mot de Karl Barth, justement pas une 'fonction de l'Église' (Dogmatique I/1, parag. 1), mais une fonction de spécialistes de la théologie, que ne comprennent même plus les simples pasteurs de paroisse.» Il ajoute plus loin: «La fonction des non-théologiens dans l'Église n'est pas essentiellement d'être enseignés! Ils ont, en tant qu'experts de la vie quotidienne, une contribution spécifique à apporter à la théologie globale de l'Église. Mais ils ne peuvent le faire que si la théologie cesse d'être un savoir pour initiés.»⁶ Cette appréciation semblerait-elle excessive à d'aucuns? Pour ma part, je pense qu'elle nous incite surtout à réfléchir sérieusement à un problème dont j'ai pu moi-même constater la réalité ici et ailleurs.

Des mots bien choisis

Le deuxième exemple a trait au vocabulaire biblique. Rappelons tout d'abord une caractéristique des traductions en langue courante : elles sont dites « contextuelles » et non « concordantes ». Cela signifie qu'on s'y refuse à traduire le même mot de la langue originale systématiquement par le même mot dans la langue d'arrivée : chaque mot ayant plusieurs possibilités de sens (comme on le constate dans n'importe quel dictionnaire bilingue), c'est le contexte qui détermine dans chaque cas la façon dont on traduira les termes de la langue originale. C'est ainsi que deux situations se présentent :

1. Si un même mot apparaît dans des contextes semblables, lui donnant le même sens, il faut le traduire de la même manière.
2. S'il apparaît dans des contextes différents, lui donnant un sens différent, il faudra le traduire en tenant compte de ce fait. Par exemple, il est absurde de vouloir traduire le terme grec *anthrôpos* partout par « homme », alors qu'il peut signifier « homme », « être humain », « personne » : ainsi, en I Pierre 3 : 4, on lit dans la version Darby que la parure des femmes ne doit pas être la parure extérieure « mais l'homme caché du cœur », là où il faudrait parler « d'être intérieur » (Français courant) ou de « dispositions cachées » (TOB) !

En relation avec ce qui vient d'être dit du contexte, il convient de rappeler que le sens d'un message ne dépend pas de la signification des mots considérés individuellement, mais de la façon dont ces mots sont mis ensemble (tout comme, dans une mosaïque, le sujet représenté par l'artiste apparaît dès le moment où l'on regarde l'ensemble des pierres de diverses couleurs et non une pierre particulière). Or, les théologiens (insuffisamment formés du point de vue linguistique) ont fréquemment tendance à isoler un mot, surtout lorsqu'il s'agit de mots clés, en voulant lui donner l'ensemble des sens

qu'il peut avoir dans divers contextes et ils en concluent que ce mot est intraduisible! Par exemple, on se refuse presque systématiquement à traduire le mot grec *sarx* autrement que par «chair», en partant de l'idée qu'il est trop chargé de sens pour être traduit de façon plus spécifique; on est alors obligé, la plupart du temps, de mettre une note précisant qu'il ne faut surtout pas comprendre «chair» au sens usuel du terme français. La note de la TOB à propos de *sarx* en Romains 1:3 («... son Fils, issu selon la chair de la lignée de David...»), est typique à cet égard: elle couvre près de deux colonnes en petits caractères et elle affirme en particulier que «avant Pâques, cette condition de Jésus est marquée par la faiblesse et l'humilité de la chair.» En fait, dans ce contexte particulier, le terme grec signifie simplement «quant à sa naissance, quant à sa condition humaine»⁷ et il est mis directement en rapport avec la descendance davidique de Jésus, ce qui, dans une perspective judaïque ou chrétienne, évoquait une origine glorieuse, ou la réalisation longtemps attendue des promesses messianiques, plutôt que «la faiblesse ou l'humilité de la chair»!

Il en résulte qu'une bonne information linguistique sur le rôle exact joué par les mots devrait mettre en garde le théologien contre la tentation d'édifier toute une construction arbitraire à partir d'un passage où le mot en cause n'a en réalité qu'un sens et non pas 5, 10 ou 20!⁸ Il s'agit en particulier d'une question de méthode: une bonne méthode de traduction (comme celle recommandée pour les traductions en langue courante, solidement fondée du point de vue linguistique) favorise une meilleure réflexion exégétique et théologique en supprimant des erreurs d'appréciation ou ce que l'on appelle la surinterprétation.

De fausses pistes

Par rapport à ces questions de vocabulaire, j'ai déjà eu l'occasion de parler du malentendu reposant sur la conviction que les notions bibliques sont prisonnières des termes

qui les désignent traditionnellement : on en déduit que si une nouvelle traduction exprime les mêmes notions à l'aide d'autres termes, ce serait une trahison!⁹ Il n'est donc pas nécessaire que j'y revienne et j'aborderai maintenant plutôt une autre sorte d'illusion : celle, très répandue, selon laquelle le recours à l'étymologie serait la manière par excellence d'expliquer le sens des mots bibliques. J'irai jusqu'à dire que c'est une manie chez certains, manie qui ne date pas d'aujourd'hui puisque Rabelais s'en moquait déjà au 16^e siècle.

Rappelons quelques faits à ce sujet : L'explication des mots par leur étymologie est souvent valable dans le domaine scientifique, où l'on forme constamment de nouveaux termes à l'aide du latin et, surtout, du grec (exemples : psychologie, anthropologie, discothèque, etc.). En revanche, dans le cas du vocabulaire courant, l'étymologie d'un mot ne nous renseigne pas sur sa signification actuelle précise, qui peut être considérablement éloignée du sens qu'il avait à l'origine. Ainsi, en français, l'adjectif « narquois » signifie aujourd'hui « malicieux, moqueur, ironique ». Or, qui sait encore qu'au 16^e siècle un « narquois » était un ancien soldat en état de vagabondage et qui mendiait ? Le langage narquois était le langage conventionnel des filous, compris seulement par les initiés. On voit donc que le recours à l'étymologie est intéressant quant à l'histoire de ce mot, mais que l'on se fourvoierait complètement si on voulait interpréter son emploi actuel sur une base étymologique. Un autre exemple frappant est celui des « faux amis » du français et de l'anglais, ces mots qui ont la même racine dans les deux langues mais un sens différent. Récemment, j'entendais quelqu'un, manifestement victime d'un anglicisme, dire qu'un « accusé avait été *éventuellement* relâché », alors que l'anglais *eventually* doit être traduit par « finalement, en fin de compte ». Eh bien, c'est le même genre d'erreur que commettent ceux qui s'appuient sur l'étymologie pour déterminer l'emploi des mots importants du vocabulaire biblique. Ils s'égarent régulièrement dans les déductions qu'ils en tirent, et cela d'autant plus lorsqu'il s'agit de termes hébreux dont les racines sont incertaines dans beaucoup de cas.¹⁰

Ce divorce entre l'étymologie d'un mot et son sens actuel

est directement en rapport avec le phénomène de l'évolution des langues, évoqué dans le document cité tout au début de cet article. Aucune langue (même biblique) n'échappe au développement historique qui entraîne des modifications sensibles de ses structures au cours des siècles. Les changements sont plus rapides dans le domaine du vocabulaire que dans celui de la syntaxe, comme le prouvent les dictionnaires d'usage du genre du Petit Larousse où l'on constate d'année en année l'élimination de mots désuets et l'entrée de nouveaux mots, sans compter de nouveaux usages pour des mots anciens.

Il en résulte deux conséquences pour notre propos :

1. La première est celle que nous venons d'évoquer : on tombe régulièrement dans l'erreur en voulant donner aux mots en usage aujourd'hui le sens qu'ils avaient autrefois, ou en voulant donner aux termes bibliques, isolés de leur contexte, le sens déduit de leur racine réelle ou hypothétique.
2. On provoque sans cesse des malentendus dans l'esprit de lecteurs ou d'auditeurs non avertis en utilisant un vocabulaire archaïque et des mots dans un sens qu'ils pouvaient avoir autrefois mais qui n'est plus le leur.

C'est pourquoi le traducteur, le prédicateur, le catéchète, etc., fait preuve d'une négligence coupable s'il ne vérifie pas soigneusement l'actualité et le degré de compréhensibilité de la terminologie qu'il emploie. Pour présenter de façon adéquate le message évangélique, on est obligé de tenir compte de l'évolution du langage, sinon on est menacé de dérapage par rapport au but qu'on se fixe. Voilà une réalité que les traductions en langue courante sont susceptibles de mettre en évidence et de rappeler à tous ceux, théologiens ou autres, qui sont prisonniers de leur jargon ou ignorants du fonctionnement effectif du langage.

CONCLUSION

Soyons réalistes : la traduction, même excellente, même en langue courante, a ses limites. Elle ne saurait résoudre à elle seule tous les problèmes d'interprétation et d'application du texte, elle ne saurait surmonter tout ce qui fait obstacle à une bonne communication du message évangélique. Il ne faut pas oublier qu'elle n'est qu'une étape dans le processus de transmission de ce message. Elle doit être accompagnée d'autres efforts, comme la prédication, le catéchisme, les études bibliques, la rédaction de commentaires spécialisés ou populaires, etc. Mais, et c'est là ma conviction basée sur une longue expérience dans ce domaine, une bonne méthode de traduction déblaye en quelque sorte le terrain : elle nous évite de consacrer trop de temps à résoudre de faux problèmes ou à introduire dans le texte toute espèce de données qui lui sont étrangères. On a prétendu parfois qu'une traduction en langue courante mettait dans l'embarras le responsable d'une étude biblique, car il n'y aurait plus rien à expliquer ! En réalité, comme elle utilise un langage simple, actuel, elle permet d'aborder directement des questions essentielles, au lieu de passer trop de temps à expliquer des termes mal compris.

Jean-Claude MARGOT

Notes

- ¹ En réalité, il ne s'agit pas à proprement parler de versions nouvelles, mais de révisions successives de la Bible de 1835 traduite par David Jones et David Griffiths, missionnaires de la L.M.S. (London Missionary Society).
- ² Je développe ici un exposé présenté le 14 décembre 1986 à Tananarive et le 31 mai 1987 au Séminaire adventiste de Collonges-sous Salève, près de Genève.
- ³ Jan de Waard et Eugene A. Nida, *From One Language to Another* (Functional Equivalence in Bible Translating), Th. Nelson, Nashville/Camden/New-York, 1986, p.20.
- ⁴ James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New-York, 1986, p.62.
- ⁵ E. Lohse, *Le milieu du Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1973, p.8.
- ⁶ Walter J. Hollenweger, « Grandeur et misère de la théologie », in : *Les Cahiers protestants*, Lausanne, juin 1988, p.29.
- ⁷ Selon le contexte, *sarx* peut avoir l'un des sens suivants : chair (en opposition aux

os), corps, être humain, nature humaine, condition humaine, aspect extérieur, instrument du péché, impulsion sexuelle (sans connotation négative). Voir J.-Cl. Margot, *Traduire sans trahir*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1979, p.62.

⁸ À ce propos, on consultera avec profit l'ouvrage de James Barr, *Sémantique du langage biblique*, récemment réédité dans sa version française (Cerf, Paris, 1988).

⁹ Voir J.-Cl. Margot, « La Bible qui divise, la Bible qui rapproche », in : *Perspectives Missionnaires*, 12, 1986, p.16.

¹⁰ L'ouvrage mentionné à la note (8) ci-dessus présente des exemples précis de ce genre d'erreur d'appréciation. À lire également, du même auteur, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Clarendon, Oxford, 1968, qui démontre clairement les pièges du recours aux racines d'autres langues sémitiques pour expliquer des termes hébreux.

Jean-Claude Margot est depuis 1966 conseiller en traduction de la Bible dans le cadre de l'A.B.U. (Alliance Biblique Universelle).

Mission et Traduction de la Bible dans le Pacifique

Jacques NICOLE

Le missionnaire a mauvaise presse ! Depuis le Siècle des Lumières historiens, ethnologues, sociologues et philosophes instruisent son procès. On l'accuse d'avoir perverti le mode de vie, le système de pensée et l'organisation de peuplades entières, de les avoir dépossédées de leurs traditions et de leurs coutumes ancestrales en leur imposant de manière intransigeante la foi chrétienne et en noyant leur joie de vivre sous un flot de sermons moralisateurs. Plus récemment, on a été jusqu'à le soupçonner d'avoir, parfois, sournoisement préparé le terrain à l'impérialisme occidental et de s'être rendu complice, même involontaire, des exactions de l'époque coloniale. Cette analyse est généralement partagée par de nombreux théologiens de l'hémisphère sud.

Le réquisitoire est si persuasif que les Églises d'Europe ou d'Amérique éprouvent actuellement un sentiment de malaise, font même un véritable complexe de culpabilité, face à l'époque missionnaire, la considérant du même regard honteux et légèrement amusé qu'un honorable magistrat porterait sur les années folles de sa jeunesse.

Race blanche et civilisation

Il n'est pas dans mon propos de présenter ici une apologie des missionnaires. L'histoire des débuts de l'Église dans le Pacifique constitue même une pièce supplémentaire à un dossier déjà lourd. On y rencontre des hommes aux aspirations parfois mal définies, unis dans la certitude orgueilleuse de la

suprématie de la race blanche et de sa civilisation, particulièrement dans sa variété britannique, mais qui s'entre-déchirent cruellement dans des conflits de pouvoir interminables, au détriment de la cause pour laquelle ils s'étaient expatriés. On y suit l'histoire pas toujours très reluisante de leurs tentatives d'instaurer un régime politique et juridique compatible, à leurs yeux, avec l'Évangile, c'est-à-dire aussi proche que possible du modèle anglais, ou encore d'exhorter les populations locales à entrer dans le jeu dangereux de l'économie de marché, au cours duquel elles furent bien souvent les victimes de moniteurs peu scrupuleux, et au terme duquel elles sombrèrent dans une dépendance économique malsaine par rapport à l'Occident. On y assiste à une véritable subversion des mœurs vestimentaires, architecturales, urbanistiques...

Missionnaires et traduction de la Bible

Mais quels qu'aient pu être leurs égarements, aveuglements ou surdités, une de leurs réalisations, au moins, a subi avec un relatif succès l'épreuve du temps : il s'agit de leur traduction de la Bible en langue vernaculaire, qui allait les contraindre à un changement d'attitude vis-à-vis des peuples parmi lesquels ils avaient été appelés à vivre. Le simple fait d'apprendre une langue comportait déjà pour eux un élément éducatif important. On ne peut l'acquérir, surtout dans une société orale, en se barricadant dans une maison transformée en camp retranché, où l'on monte la garde à tour de rôle en récitant des listes de mots glanés au hasard de courtes escales par des voyageurs sans formation linguistique. La presque totalité de la première équipe missionnaire à Tahiti l'apprit à ses dépens, fuyant l'île une année à peine après y être arrivée. Il faut au contraire que le nouveau venu surmonte ses peurs, ses préjugés, et prenne le risque de s'approcher des gens, car ce sont eux qui disposent de la compétence qui lui manque. Lorsque, en plus, cet apprentissage a pour but ultime la traduction de la Bible, c'est-à-dire un ensemble littéraire fort va-

rié allant de la simple narration à la dissertation métaphysique, en passant par le poème d'amour et les maximes de sagesse, le missionnaire se trouve, bon gré mal gré, admis dans l'intimité profonde de la société qui l'accueille. Ainsi, avant même qu'une personne ait été gagnée à la foi nouvelle, elle se trouve avoir à passer au travers d'une véritable conversion culturelle qui la dépouillera progressivement de son ethnocentrisme arrogant et le fera naître au respect de son interlocuteur. Certes il demeure persuadé de l'unicité et de l'urgence du message qu'il est venu apporter, mais il est pareillement convaincu que la langue vernaculaire constitue le medium, suffisant et irremplaçable pour le transmettre.

Échec à l'impérialisme culturel du colonisateur

Selon le missiologue gambien Lamin Sanneh,¹ c'est sur ce point très précis que l'histoire des missions se distingue le plus radicalement de celle de l'expansionnisme occidental. Alors que les administrateurs coloniaux ne manifestaient généralement qu'un mépris condescendant à l'égard des cultures indigènes qu'ils situaient très bas dans l'échelle darwinienne de l'évolution des civilisations, et auxquelles ils s'employaient à substituer au plus vite les idées et la langue qu'ils importaient, les missionnaires au contraire, par le biais de leur activité linguistique, se trouvaient d'emblée condamnés à servir d'intermédiaires, d'agents de transmission entre la société qu'ils quittaient et celle où ils entraient.

L'exigence impérative d'avoir à traduire l'Écriture en langue vernaculaire a ainsi épargné aux missions protestantes l'opprobre de devenir exclusivement une entreprise d'aliénation culturelle, du moins lorsque les responsables métropolitains des sociétés missionnaires voulaient bien accepter de reconsidérer leurs préconceptions à la lumière des expériences faites sur le terrain par leurs envoyés. Et son importance dans l'élaboration d'une missiologie proprement évangélique devra être, à l'avenir, mieux soulignée dans les ouvrages spécialisés.

L'identité culturelle conservée

Sanneh observe en outre que le fait de posséder la Bible dans leur propre langue a souvent donné aux populations autochtones les moyens de résister avec succès aux tentatives de domination culturelle et politique auxquelles elles étaient soumises et, surtout, de mettre en question leur légitimité. Elles en retiraient un sentiment de fierté et de dignité nationale au moins égale à celui qu'éprouvaient les Allemands, quelques siècles plus tôt, à l'égard de la Bible de Luther. Dans certains cas limites, comme celui de la Version tahitienne, c'est à elle seule qu'elles doivent d'avoir conservé leur langue. De plus, comme elle demeure le seul document écrit d'importance dans la plupart des Îles du Pacifique, elle a subi un processus d'absorption par les cultures locales qui lui attribuent des rôles et des significations parfois surprenants. Elle a proprement envahi, en particulier, la rhétorique coutumière, et même politique, un peu à la manière des anciens mythes et légendes populaires. À la fois texte et objet sacré, elle s'inscrit désormais dans un système religieux qui a incorporé de nombreux éléments du passé pré-chrétien, et il n'est pas exagéré d'affirmer qu'elle constitue le pilier central de l'identité culturelle des sociétés océaniques.

Modernité et histoire

Cette dimension sociale, voire politique, du rôle joué par l'Écriture semble avoir été parfois sous-estimée par les agents de la Société Biblique lorsqu'ils ont essayé, après la deuxième guerre mondiale, de persuader les diverses Églises d'entreprendre la révision ou la retraduction de versions datant pour la plupart du siècle dernier. Ils notaient pourtant avec raison qu'elles étaient basées sur un texte discutable, le Textus Receptus d'Erasmus, que la critique textuelle avait fait des bords de géant depuis le XVIII^e siècle et que des manuscrits de toute première importance pour l'établissement du meilleur original biblique possible avaient été découverts ou publiés

depuis lors, au court de ces cent cinquante dernières années en particulier; les langues locales, rappelaient-ils, avaient elles-mêmes beaucoup évolué, jusqu'à rendre incompréhensibles pour le lecteur moderne de nombreux passages bibliques; de plus, les techniques actuelles, en particulier le principe d'équivalence fonctionnelle, permettaient au traducteur de prendre de plus grands risques pour une véritable inculturation de la Bible qu'à l'époque héroïque des traductions missionnaires, adoucissantes, pieuses, littéralement censurées à force de prudence. Ils se sont retrouvés la plupart du temps face à un mur de passivité, quand il ne s'agissait pas de l'hostilité déclarée de responsables d'Église indignés qu'on ose ainsi suspecter l'excellence de leur Bible.

Pendant longtemps, le seul succès qu'ils aient pu inscrire à leur actif concernait la publication, en 1969, d'une Bible œcuménique aux Iles Samoa, résultat d'une négociation interconfessionnelle à propos de certains mots-clés plutôt que d'une retraduction proprement dite.

Formation théologique et traduction

Pourtant la situation semble changer depuis quelques années. Une nouvelle traduction du Nouveau Testament en langue fidjienne a été publiée l'année passée, et l'Ancien Testament devrait suivre incessamment. En Polynésie Française, un prêtre catholique a retraduit le Nouveau Testament également, alors que l'Église Évangélique vient de prendre la décision d'une retraduction de la Bible entière qui devrait, espère-t-elle, être terminée en mars 1997, soit deux cents ans exactement après l'arrivée de l'Évangile à Tahiti.

À l'origine de ce changement on trouve, de tout évidence, l'amélioration impressionnante de la formation ministérielle dans le Pacifique. De jeunes théologiens et théologiennes, en nombre croissant, ont acquis désormais une connaissance suffisante des langues bibliques, de l'exégèse et des principes de traduction, pour mesurer l'insuffisance des versions missionnaires pour soutenir et alimenter la réflexion et l'action

de leur Église pour l'évangélisation de pays en pleine mutation. Ils ont su, et sauront, trouver la manière de convaincre leurs dirigeants et le public paroissial de placer en tête de leurs priorités catéchétiques et missionnaires la traduction d'une Bible pour l'homme d'aujourd'hui.

Jacques NICOLE

Note

- ¹. En particulier « *The Horizontal and the Vertical in Mission: an African Perspective* », *International Bulletin of Missionary Research*, octobre 1983, vol. VII, no 4, pp. 165-171; « *Christian Mission in the Pluralist Milieu: The African Experience* », *Missiology: An International Review*, octobre 1984, vol. XII, no 4, pp. 421-433; « *Researching Mission History* », une revue critique de l'ouvrage de T. Christensen & W.R. Hutchison, « *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920* » (Arhus 1982), parue dans *The International Review of Mission*, avril 1985, vol. LXXIV, no 294, pp. 282-287; « *Christian Mission and the Western Guilt Complex* », *The Christian Century*, 8 avril 1987, vol. CIV, no 11, pp. 330-334.

Jacques Nicole, après avoir brillamment soutenu à la Faculté de théologie de Lausanne, le 12 février 1988, sa thèse de doctorat: « *Au pied de l'Écriture — la traduction de la bible tahitienne* », a repris son enseignement au Pacific Theological College. Adresse: P.O. Box 388, Suva, Fidji Islands.

L'Église des Indes et la libération¹

Masilamani AZARIAH

Masilamani Azariah est depuis 1982 Secrétaire général de l'Église de l'Inde du Sud. De nombreux articles traitant du même sujet ont été publiés dans la presse nationale et internationale en tamil et en anglais. Son livre *Witnessing in India Today* (1983) est bien connu des milieux anglophones.

M. Azariah n'a cessé, dans son ministère, de se préoccuper du sort des plus petits de ses frères. Il est l'un des premiers théologiens à faire l'analyse de la situation des opprimés de son pays et à proposer des solutions pour la libération des «en bas-de-en-bas» — expression forgée par la traductrice de cet article.

Le pasteur Azariah est à juste titre classé parmi les «théologiens *dalit*». Sa démarche, qui dérange — n'est rien d'autre qu'un défi aux Églises de notre monde habité et tant aimé de Dieu, Églises qu'il souhaite voir davantage impliquées dans leur quête de justice et d'équité.

Repris par la 6ème Assemblée du Conseil Oecuménique des Églises (Vancouver 1983) sous le couvert du thème de la lutte pour la justice et la dignité des hommes, l'oppression liée au système des castes se double d'injustice et révèle les liens qui existent entre diverses formes d'oppression.²

Prenant le relais, Anwar M. Barkat appelle les Églises-membres à faire alliance afin de «résister aux forces démoniaques mortifères qui agissent au travers du racisme, du sexisme, de la domination d'une classe sociale par une autre, de toute forme d'oppression et de militarisme».³ Il tente d'analyser dans quelle mesure les Églises d'Inde sont déjà entrées dans une telle alliance, particulièrement pour faire front au système oppressif des castes qui n'épargne personne des 800 millions d'habitants que compte le pays. Même les 200

millions qui sont marginaux par rapport à ce système n'échappent pas à sa monstruosité. C'est la situation des «sans-castes» d'origine non-hindoue et non-aryenne. Ces populations d'extraction pré-dravidienne sont en fait les indigènes du pays. Maintenant ils sont englobés dans les catégories des *Harijan* et des *Girijan*, qui sont les parias de la société que la Constitution indienne elle-même qualifie de castes et de tribus «prescrites». Ces populations sont non seulement privées du droit de posséder une quelconque terre sur leur sol natal, mais encore d'identité propre. Peuplades éparses fondamentalement non violentes et adoratrices d'une nature faite par Dieu et des esprits des ancêtres, elles ont été subverties par des hordes de conquérants impérialistes et colonialistes qui étaient éleveurs et qui adoraient des idoles faites de main d'homme.

Plutôt que de s'attacher au système des castes comme phénomène social, cet exposé vise à faire connaître les victimes de ce système et suggère des points d'ancrage pour leur libération. Le mot de *dalit* qui a été donné à ces populations est expliqué par sa racine sanscrite *dal* qui signifie «briser, séparer, opprimer».⁴ Dès lors, les *dalit* sont ceux qui subissent non seulement l'oppression économique, mais aussi, comme c'est le cas pour la majeure partie de la population indienne, une oppression sociale. Qu'on les appelle *Panchamas*, *Intouchables* ou d'un quelconque autre nom, ils sont les plus opprimés des opprimés, les «en-bas-de-en-bas». L'enjeu est leur statut d'être humain, de personne.

1. LE CONTEXTE INDIEN

Parmi les caractéristiques de la société indienne dominée par la culture de l'hindouisme et la hiérarchie des castes, on peut en relever cinq : le pluralisme, la pauvreté, la politique politicienne, l'explosion démographique et la pollution de l'environnement.

1. 1. Le pluralisme

Que l'Inde soit une mosaïque pluriforme n'est pas une particularité de ce pays. Partout, l'origine ethnique, la religion, le régionalisme et la langue sont des facteurs susceptibles d'engendrer des conflits entre groupes sociaux. En Inde, ce ne sont pas moins de six « races » qui se trouvent réunies dans le même pays. L'établissement de catégories sociales — considéré comme la mise en œuvre de la « justice » — sur la base de la différence de couleur de peau (le *Varna-Ashrama-Dharma*) est maléfique tant du point de vue de ses intentions que de ses effets. En 1901, on ne dénombrait pas moins de 2600 castes au sein des quatre grandes classes du système traditionnel⁵ et 400 parmi les populations indigènes autrefois en dehors de ce réseau hiérarchisé de castes. À cela s'ajoute plus de cinquante religions dominantes et un grand nombre de religions minoritaires, sans parler des 3000 langues et dialectes.

Au lieu de jouer comme facteur d'intégration, les différences d'identité sont exploitées de manière perverse par la hiérarchie des castes. Elles ont permis à certains groupes sociaux, d'une part d'accaparer les maigres ressources du pays et le pouvoir politique et d'autre part de régenter l'existence des autres en les manipulant.

1. 2. La pauvreté

Notre gouvernement reconnaît que 52% de la population ne peut s'offrir qu'un seul maigre repas par jour : ils se situent en-dessous du seuil de pauvreté, et cela malgré trente-cinq années de planification du développement sur le modèle soviétique.

Seuls les plus riches bénéficient des résultats positifs des plans quinquennaux. En effet, 12% de la population détiennent 60% de la richesse nationale et juste en-dessous viennent les 13% de salariés (les cols-blancs) et les 23% des classes moyennes. Puis suivent les 52% de pauvres qui représentent 400 millions d'habitants dont plus de la moitié (soit 30%

de la population totale) n'atteignent pas le seuil de survie. Ces « vrais » pauvres, ces pauvres parmi les pauvres, regroupent les ouvriers agricoles sans terre qui travaillent à la tâche. Le cercle vicieux de cette pauvreté renforce leur souffrance liée à l'oppression sociale et à l'exploitation économique.

1. 3. La politique politicienne

Elle se caractérise par l'érosion de tous les aspects de la vie politique. Organisée sur la base des structures communales, la vie politique est dominée par la corruption, le népotisme et l'argent sale. La population rurale (environ 80% de la population totale) n'est qu'un réservoir de voix exploitées par les riches propriétaires. Ces derniers cumulent les bénéfices des efforts de développement et les avantages de leur appartenance aux parlements, tant au niveau national que fédéral.

1. 4. L'explosion démographique

En dépit des efforts de planification familiale déployés depuis trente ans, la population n'a cessé d'augmenter de façon explosive (1981 : 683 mio, 1985 : 800 mio, plus de 1 400 mio en 2015). La qualité de la vie ne s'érode pas seulement en termes de santé physique et de moyens d'existence, mais aussi de situation morale et culturelle, entre autres.

Concrètement,

- 40% des enfants nés n'atteignent pas l'âge de 5 ans ;
- 100 000 enfants meurent chaque mois de malnutrition ;
- 2,5 mio d'enfants souffrent de carence vitaminique ;
- 60% des enfants de 3 à 5 ans manifestent des retards de développement ;
- le nombre des analphabètes, en chiffres absolus, ne cesse de croître.

1. 5. Pollution de l'environnement

Le phénomène récent d'urbanisation et d'industrialisation avec l'accroissement des moyens de transport et de communication qu'elles supposent, l'usage massif d'engrais chimiques dans l'agriculture et l'augmentation de la consommation d'énergie (électricité, pétrole, gaz,...) contribuent dangereusement à polluer tout ce qui est nécessaire à la vie humaine. La tragédie de Bhopal (novembre 1984) avec ses 3 000 morts et ses 30 000 « sursitaires » n'en est qu'un exemple. Parmi les victimes, plus de 90% provenaient des classes de parias.

2. LE HANDICAP DES *DALIT*

Il est urgent d'étudier l'histoire, en partant du grand Boudha — qui, il y a 2 500 ans, prit le parti des millions d'opprimés —, la situation actuelle, qui apparaît comme un état de handicap global, et l'avenir que les potentialités des populations *dalit* permettent d'envisager.

Un des grands porte-parole contemporain de ces couches défavorisées fut le juriste B. R. Ambedkhar, qui s'est battu seul pendant les trente ans qui ont précédé l'Indépendance et les dix qui l'ont suivie. Membre de l'Assemblée Constituante, il fut un des leaders de la lutte pour l'établissement d'une constitution démocratique républicaine et laïque. Mais toutes les mesures que cette constitution prévoyait en faveur des *dalit* furent considérées comme quantité négligeable par les législations ultérieures.⁶ En 1983 encore, le Juge de la Cour suprême V. R. Krishna Iyer dénonçait l'injustice socio-économique pratiquée sous le couvert des promesses douceuses faites par les élites des pouvoirs législatif et judiciaire. Pour lui, ces élites sont les instruments du *dharma*. Or ce qu'il revendique, c'est la reconnaissance des *dalit* comme personnes de plein droit et leur libre accession à toute mesure sociale et éducative pouvant contribuer à leur émancipation (cf. entre autres les articles 46, 335, 338 et 339 de la Constitution). Iyer évite consciemment d'utiliser les termes de *Hari-*

jan et de *Girijan*, à cause de leur connotation de condescendance et d'hypocrisie et en raison de leur effet destructeur sur les populations ainsi qualifiées. Dire à ces gens qu'ils sont enfants de Dieu est une tromperie si on continue à les battre et à les tuer, à les dévaliser et à les rejeter, à les torturer et à les vendre comme des animaux. Être un *Harijan*, c'est ne pas être plus libre qu'un détenu ou qu'un exilé. Aussi, la première étape de la libération des *dalit* passe-t-elle par la délivrance — la rédemption — de cette servitude et le rétablissement dans le pays promis qu'est le droit au statut de personne. Ainsi des non-personnes deviendraient des hommes et des femmes pouvant se respecter eux-mêmes et se reconnaître comme membres d'un peuple.

L'évêque Stephen Neil (1984) s'est aussi employé à montrer la subtile perversité de ce processus d'oppression. Pour lui, le christianisme tel qu'il a été prêché à ces populations renforce la tentation des chrétiens de se séparer complètement du reste de la nation et de former un peuple à part. Dans ces conditions, «il faut à tout prix que les opprimés parviennent à se reconnaître comme membres de la nation indienne, à croire en leur vocation et en un avenir possible au sein de la société indienne». ⁷ Le handicap que représente aujourd'hui encore le fait d'être *Harijan* est complexe. Nous en relevons cinq traits majeurs.

- A. L'ostracisme dont souffre les *dalit* est unique au monde. En effet, par décret de la Constitution, 200 des 800 millions d'habitants des Indes sont classés comme parias et devraient pouvoir bénéficier d'aides spéciales au développement.
- B. La séparation implique une déchéance sans espoir de monter dans l'échelle sociale. Cette situation est renforcée par les dogmes de la religion. Selon ces derniers, l'histoire de chaque homme et de la société est prédéterminée par des forces extérieures.
- C. La négation totale de la liberté, de l'exercice de la justice, du droit à la propriété conduit toute une popula-

tion à ne plus se respecter elle-même et à ne pas se reconnaître la dignité due à tout être humain.

- D. L'injustice et l'oppression se maintiennent aussi grâce à la loi du silence et la résignation. Pour supporter le fléau qui leur semble irréversible, les opprimés n'ont d'autres recours que d'intérioriser les mythes et les conceptions secrétées par la culture dominante.
- E. Pire que tout est l'effet cumulatif de tous ces facteurs. Même les garanties que l'Etat offre à ces populations défavorisées contribuent à leur manipulation. Elles sont poussées à une telle désespérance qu'elles ne peuvent plus concevoir, ni une libération de leur état ni une intégration dans la société. Elles ne perçoivent pas les racines profondes de leurs maux.

De cette situation, nous relevons trois traits qui nous préoccupent particulièrement :

- A. La dépendance. La pauvreté grinçante et l'analphabétisme soulèvent une question majeure. Ces populations qui n'ont pas de terre et pas de possibilité d'avoir un emploi, comment les sauver de leur fléau ? Seront-elles indéfiniment à la remorque de la charité publique ou privée ? Ces non-personnes, Dieu seul sait quand et comment elles pourront devenir un peuple conscient de son identité.
- B. Le respect de soi. C'est un enjeu spirituel que la Bible évoque déjà quand elle dit : « L'homme ne vivra pas de pain seulement... ». Lors de l'ensevelissement du grand instigateur des réformes sociales que fut E. V. Ramasamy Periyar, qui le premier parla de la lutte pour le respect de soi, le Premier Ministre du Tamilnadu prononça un éloge à sa mémoire. Il y releva une conviction essentielle de Periyar : la dignité et l'estime de soi sont indispensables à l'être humain. Savoir qui l'on est et ce que l'on vaut ne fait-il pas partie des choses que le Créateur veut pour l'homme, comme le pain qu'il lui donne ?

N'est-ce pas cette figure-là de Dieu en Christ dont l'Inde a besoin?

- C. Peu ou pas de leaders. Dans les décennies qui ont précédé l'Indépendance, B. R. Ambedkhar — de la tribu des Mahars — fut le seul leader connu issu d'une couche sociale tout à fait inférieure. Tous les autres provenaient des castes privilégiées. Or il a fallu que ce soit un hébreu lui-même, Moïse, qui libère le peuple d'Israël captif et que ce soit un Noir, Martin Luther King, qui réclame la liberté pour les Noirs d'Amérique. Dieu a fait l'homme libre de ses décisions. Il le rend responsable d'œuvrer pour le salut de l'homme. Certes il collabore avec l'homme qui veut le salut (Philippiens 2).

La doctrine diabolique du *karman* s'avère l'instrument et la stimulation la plus forte du système qui consiste à exploiter les populations indigènes. D'après cette doctrine, le destin, le rang social, la situation acquise après la naissance sont déterminés d'avance, en conformité avec la logique du *karman* ou de celle d'une vie précédente (par exemple, le *jamna* suivant un des modèles de la réincarnation).

Cette loi de fer ne laisse aucune place pour le pardon. Aussi est-ce primordial que les Indiens abandonnent cette logique d'origine religieuse pour tenter de mettre en œuvre leur libération. Ce n'est pas contre la chair et le sang qu'ils ont à lutter, mais contre les pouvoirs et les dominations.

3. ESQUISSE DE L'ÉGLISE INDIENNE

Il ressort de l'étude de Duncan B. Forrester sur l'influence de la mentalité et des réglementations créées par le système des castes au sein des missions anglo-saxonnes protestantes que le christianisme a eu un effet positif dans le sens d'une plus grande égalité entre les personnes qui constituent le peuple indien. Cet effet salutaire ne se limite pas aux cercles liés à la mission ou à l'Église, mais il se répercute sur l'ensemble de la nation.⁹

Il a fallu attendre des études récentes pour avoir une analyse de la question des parias opprimés qui ne se contente pas d'une approche académique et idéologique telle celle de H. H. Hutton en 1964.¹⁰ En cherchant à étudier le système des castes en soi, la plupart des auteurs plus anciens ont passé à côté de la question déterminante de la libération. Et c'est probablement pour cette raison que pendant longtemps les Églises n'ont pas abordé le sujet de la libération. Ce n'est qu'en 1978 que la conférence nationale des responsables d'église, organisée conjointement par les catholiques et les protestants, entame le débat sur le fléau qu'est l'oppression subies par les «sans-castes». Pour la première fois, les Églises s'unirent pour la même cause: la défense des parias, d'abord dans les églises, puis dans l'ensemble du pays. Cette option fut largement approuvée par les écrits ultérieurs émanant d'auteurs issus eux-mêmes des classes les plus défavorisées qui affirment que la libération des *dalit* ne peut pas faire de ségrégation entre ceux qui se trouvent dans les Églises et les autres. Pour eux, toute libération authentique doit se manifester par un renouveau de la communauté nationale dans son ensemble.¹¹ Des personnalités tel que l'évêque Pickett dans l'Église catholique¹² et Donald McGavran dans les Églises protestantes¹³ ont travaillé au sein des classes défavorisées pendant plusieurs années.

L'Église des Indes rassemble 3% de la population, soit environ 25 millions de personnes. Elles est faite d'une trentaine de dénominations et de centaines de groupes, plus ou moins sectaires. Sur ces 25 millions, de 75 à 80% sont issus des classes d'exclus. À l'image de l'ensemble de la population, ce sont surtout des villageois illettrés. S'ils partagent le sort de leurs concitoyens opprimés, ces chrétiens des classes de parias sont doublement «aliénés». En effet, ils ne sont pas seulement contraints au silence et à la résignation par la doctrine du *karman*, mais en plus ils sont poussés au désespoir par une certaine doctrine chrétienne du péché originel que leur ont annoncée des prédicateurs plus soucieux de morale que de l'incarnation dans la réalité du Christ ressuscité.

4. LE CHRIST ET LA LIBÉRATION DES *DALIT*

4. 1. À la source de la christologie

Environ un tiers des 5 milliards d'êtres humains que compte la planète croit qu'il y a près de 2000 ans la Parole a été faite chair par la naissance de Jésus à Bethléem en Palestine.

La nouvelle de cette naissance fut colportée par les anges aux parias de l'époque: les bergers. Pendant les trente premières années de sa vie, Jésus a assuré sa subsistance en travaillant comme charpentier; il a fréquenté ainsi les pauvres, les opprimés et les villageois ordinaires. Durant son ministère de trois ans et demi, il s'est tourné surtout vers les populations rurales des régions allant de la Galilée à la Mer Morte.¹⁴ Il a beaucoup moins fréquenté les classes urbaines, au point que, lorsque les «gardiens» de la religion voulurent l'accuser, ils n'eurent pas de peine à trouver des alliés parmi les couches supérieures de la société. Ils le traitèrent de Galiléen ou de Samaritain pour mieux l'écraser (Jean 8). Cela revenait au même que s'ils avaient dit «Tu es un paria» à un hors-caste en Inde aujourd'hui. Le mépris culmine à la croix plantée hors des murs de la ville et entre celles de deux malfaiteurs. C'est à dessein que Jésus s'est laissé classer parmi les plus petits, les opprimés, tant dans sa vie que dans sa mort. C'est le même Jésus qui est ressuscité le troisième jour pour être le Christ vivant, le Messie qu'attendaient les Juifs.

Et alors qui est Jésus-Christ pour les chrétiens du sous-continent indien en 1987? Cette question, que les missionnaires se sont posé depuis 400 ans, avait déjà été soulevée par Saint Thomas au premier siècle de l'ère chrétienne.

4. 2. Dans quel contexte l'Église évolue-t-elle?

La manière dont les hommes et les femmes vivant en Inde aujourd'hui incarnent leur foi au Christ ressuscité dépend largement de l'image du Christ comme sauveur et seigneur des hommes, pour chaque époque et dans chaque contexte,

que les Églises ont transmise par leur enseignement. La question « Qui est Jésus-Christ ? » invite les chrétiens à réfléchir à l'objet de leur adoration quand ils célèbrent le culte dimanche après dimanche avec leurs coreligionnaires. Parallèlement, ils leur faut apprendre à mieux connaître la réalité des personnes qu'ils côtoient et à prendre en compte la société dans laquelle ils vivent. C'est ainsi que la foi chrétienne pourra s'inculturer.

Parmi les grands traits de la société indienne avec lesquels il est essentiel de concevoir l'incarnation de la foi chrétienne, nous avons déjà mentionné le pluralisme, la pauvreté, la politique politicienne, l'explosion démographique et la pollution de l'environnement. Mais plus fondamentalement, c'est l'esprit de castes qui envahit et régit tous les domaines de la vie. Ce point de vue est aussi celui qu'adoptent les analyses marxistes de la société indienne.¹⁵ S. Patil emploie le terme de « pyramide », dont la base est composée des castes de *Adi-Shoudra*, pour décrire la société indienne. B.R. Ambedkar ajoute avec humour qu'il n'y a par contre pas d'escalier pour franchir les degrés de cette pyramide ! Les classes de parias qui se situent de fait en dehors de la structure à quatre niveaux du *Chatur Varnashrama* conçu par l'hindouisme, n'ont aucune chance de parvenir à un niveau supérieur au leur, ne serait-ce qu'au plus bas de ce système.

Théoriquement, l'hindouisme intègre au système social les castes (16 %) et tribus (7 %) dites « prescrites ». Mais il reste encore les 50 millions de parias parmi les musulmans (qui sont 86 millions), les chrétiens (25 millions), les Sikhs (15 millions), les bouddhistes (5 millions), les jaïns (3 millions), etc.

En 1950, les législateurs, B. R. Ambedkar en tête, ont reconnu que la population des exclus subissait discrimination et oppression et ont édicté des mesures dans les domaines de la représentation parlementaire, de l'éducation et de l'emploi afin de corriger cette injustice. Mais dans la foulée, ces mesures ont fait entrer les hors-castes dans l'une des catégories définies par l'hindouisme, niant ainsi l'origine différente de ces pans de la population indienne. Dans les faits, un projet visant à accorder quelques privilèges aux hors-castes s'avère

être un moyen pernicieux de renforcer le système oppressif en place. Ce qui devait être une faveur s'est transformé en une monstre duperie.

Les sous-groupes humains qu'on a d'abord appelé les classes «inférieures» ont été élevées! (ndtr) au rang de «castes». C'est là un tort important à leur égard. Jamais auparavant, les hindous des divers castes n'avaient reconnu ces 429 sous-groupes ethniques comme étant des hindous. Ces populations sont descendants des aborigènes, qui ont fait l'objet de la conquête des divers envahisseurs venus d'Asie Centrale et ont été réduits au rang d'esclaves dans la société qui s'est constituée.

Ainsi l'Inde de la fin du vingtième siècle, dont l'histoire remonte 3 000 ans en arrière, à l'époque de l'introduction de la religion védique, se trouve-t-elle divisée en deux communautés nettement délimitées. D'un côté, tous les peuples qui ont pénétré dans le sous-continent indien depuis cette époque — Aryens, Scythes, Huns, Mogols. Ces populations, rassemblées de gré ou de force autour de la religion aryenne et intégrées dans le système social déterminé par le *Chatur Varna*, ont acquis grâce à cette alliance une position dominante. De l'autre, des populations éparpillées sur ce vaste territoire et qui furent progressivement asservies. Les *Vedas* les qualifient de *Dasa* (ou esclaves) et de *Acarua*, et elles constituent les classes de hors-castes avec leur vie religieuse propre.

Périodiquement, cette division est secouée par des conflits sociaux déguisés en troubles d'origine religieuse. Au Moyen Âge, le courant bhakti avait donné l'illusion d'un renouveau religieux par lequel tous les adeptes étaient perçus comme égaux, indépendamment de la caste à laquelle ils appartenaient. Le problème crucial aujourd'hui n'est pas tant le système des castes en soi, que ses fondements (religieux). De ce fait, l'inégalité est double: ethnique et religieuse.

L'oppression exercée sur les hors-castes, en tant qu'individus et que communauté, méprise et viole la valeur et la dignité que ces populations devraient pouvoir se reconnaître. Alfred de Souza, un sociologue, résume la situation en ces termes: «(...) En Inde, l'inégalité est qualitativement différente de celle

qu'on trouve dans d'autres sociétés... Les personnes qui subissent l'inégalité dans un domaine de la vie, la subissent généralement aussi dans d'autres domaines... C'est plus qu'une inégalité entre ceux qui possèdent et ceux qui n'ont rien. L'inégalité relève d'autres catégories que l'économie».

4. 3. Qu'est-ce qu'être un *dalit* ?

Pendant les luttes pour l'indépendance déjà, Ambedkar a reconnu le gouffre qui sépare les Hindous des *Intouchables* (c'est le terme qu'il utilisait pour dénommer les hors-castes). La domination qu'exercent les castes hindoues sur les classes sociales issues des populations indigènes établies avant eux sur le sol indien, rend la moitié du pays aussi étrangère à l'autre que l'est un Gentil pour un Juif ou, dans certains contextes un Noir pour un Blanc.

Quarante ans plus tard, l'article de V. T. Rajshekar paru dans le *Dalit Voice* N° 16 ajoute que la religion hindoue divise la population au lieu de l'unir. On est membre de sa caste avant d'être indien, et cela même en habitant à l'étranger. C'est pour cette raison et suite aux événements sanglants de l'Est du Maharashtra (en 1978) que les hors-castes revendiquent un territoire où ils se sentiraient chez eux et qu'ils appelleraient le *dalitastan*. Ces troubles avaient pour point de départ la simple demande que l'Université soit appelée Université Ambedkar, du nom de celui qui était considéré comme la plus grande figure indienne depuis Bouddha...

Ce n'est qu'en 1982 que l'opinion internationale commença à se sentir concernée par la situation des *Intouchables*.¹⁷ Dans son article intitulé «Les castes et la société féodale», Gail Omvedt utilise l'analyse historique marxiste pour déchiffrer la phase féodale (à partir de l'an 1000 après J. C.) de l'histoire des Indes. Traditionnellement, la production était organisée par la communauté villageoise répartie en deux couches par le système des *Balutadari*: les *Shoudra* et les *Adishoudras* ou *Intouchables*. Ces derniers habitaient hors du camp. À cette ségrégation géographique, s'ajoutait une

différentiation professionnelle: les *Intouchables* effectuaient des travaux considérés comme impurs, à savoir la tannerie, l'évacuation des animaux morts, etc. Mais ils accomplissaient aussi d'autres tâches comme la fabrication des cordes, la pratique de la musique lors des funérailles, etc. Les paysans se répartissaient au bas de l'échelle sociale entre la classe des *dalit-mazurs* (des *Balutadars shoudras*) et en-dessous celle des *Adishoudras* (des *Intouchables*, parfois des *Balutadars*). Ces paysans assuraient la production agricole et se répartissaient l'organisation de la vie rurale. Mais les derniers n'étaient pas perçus comme des paysans. Ils ne faisaient pas partie de ce qu'on pourrait appeler la classe ouvrière des paysans, mais d'une couche qui lui est inférieure, une sorte de *Lumpenproletariat*, comme l'aurait dit Marx.

Que les *dalit* aient été les premiers occupants du territoire, qu'ils se considèrent comme fils de cette terre, n'a pas été reconnu par le système féodal de l'Inde. Ils sont devenus des *Adishoudras* sans terre. En Europe, si le féodalisme a établi des distinctions entre les tailleurs par exemple, il ne l'a pas fait en fonction de la naissance. En Inde, la discrimination fondée sur la naissance sévit tout le long de l'échelle sociale qui se subdivise en un nombre infini de sous-catégories. G. Omvedt¹⁸ se permet de critiquer les communistes et les sociologues qui pendant longtemps n'ont pas su voir que la lutte anti-féodale aurait dû inclure le refus du système des castes *Balutadari/Jaimani* dans le monde rural. De plus, les terres auraient dû être redistribuées aux *dalit*.

Le prolétariat indien et le parti communiste, qui s'inspire du marxisme classique, ne parviennent pas à faire aboutir la lutte contre le système des castes. Cette incapacité est attestée par des chercheurs indiens, eux-mêmes marxistes.¹⁹ La mentalité de castes est inscrite dans la conscience de chaque Indien. Par contre, l'esprit de classe se limite à sa dimension économique. Par exemple, des travailleurs qui en ville n'observent pas les prescriptions religieuses concernant la nourriture et la boisson, dès qu'ils sont au village interdisent aux *Intouchables* de puiser leur eau aux mêmes fontaines qu'eux. Pire encore, en cas de conflit entre les propriétaires et les ou-

vriers, ils prennent le parti des propriétaires.

Les intellectuels de gauche indiens sont pris au piège de leur propre contexte régi par la hiérarchie des castes. Ils ne voient pas qu'à la campagne la lutte des classes revêt les formes de la lutte des castes. Ils ne perçoivent non plus pas combien les intérêts sociaux et économiques sont intriqués. À la manière de ce qui se passe dans d'autres pays, ils pensent qu'il suffit que le peuple accède au pouvoir et que l'industrie soit nationalisée pour que tous les problèmes sociaux soient résolus. Or en Inde, la tâche qui consiste à détruire une tradition sociale fondée sur des prérogatives héréditaires devrait revenir à l'intelligentsia des classes moyennes. Mais ces classes sont justement celles qui tirent leur prestige du système traditionnel. Aussi N. Pandit conclut-elle son analyse en disant que seule la classe des *dalit* peut contribuer de manière significative à la libération.²⁰

4. 4. Qu'est-ce que la libération des *dalit* ?

Définir en quoi la libération devrait consister, c'est prendre en compte la nature de l'état de *dalit*, l'histoire de l'oppression qu'ils ont subie et l'étendue du phénomène à l'ensemble du sous-continent pendant les deux derniers millénaires. La domination qu'ont pu exercer tant les Dravidiens que les Mogols ou les Aryens était liée à leur grand nombre et à l'usage de la force, voire de la brutalité. Les populations étrangères ainsi réduites à l'état d'objet ont donné naissance aux classes de parias qui ont maintenant à redécouvrir qu'elles peuvent devenir auteurs de leur propre histoire. Ces hors-castes doivent recouvrer le droit à des racines et la reconnaissance de leur culture et de leurs croyances originelles. L'amnésie dont elles souffrent constitue l'obstacle majeur à leur libération.

Pour ces populations «hindouisées» tout en n'étant pas intégrées dans la structure sociale mise en place par l'hindouisme, le fatalisme et la résignation viennent renforcer leur état de servitude. Elles croyaient aux esprits et à un Dieu suprême extérieurs à elles-mêmes, qui détermine leur vie. Leur foi a

été balayée d'un seul coup par la loi de cause à effet du *karman*, dont elles n'ont pas perçu les effets subtilement pervers. Cette loi apparemment logique a transformé ces croyants en une sorte d'athées rationalistes qui s'ignorent. Ils sont doublement « aliénés » dans le sens où ils sont étrangers à la fois à leur passé et à leur avenir sur lequel ils n'ont aucune prise. Ils sont enchaînés au présent, réduits à survivre au jour le jour, un peu comme des animaux en quête d'eau et de nourriture, et à pourvoir au bien-être de ceux qui les asservissent.

Dans ce contexte, il est assez facile d'imaginer ce que « libération » peut vouloir dire. Le Christ libérateur a proclamé : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres » (Jean 8:31). Cette promesse est fondamentale quand on envisage la libération des *dalit*, qui sont spoliés jusque dans les fondements de leur foi en la vie, en Dieu, et de la confiance que devrait pouvoir leur procurer un passé et une espérance. La libération commencera lorsqu'ils connaîtront la vérité, c'est-à-dire la vraie nature de leur servitude.

Ce n'est pas une question purement intellectuelle; elle touche à toute la vie psychique, c'est-à-dire de l'âme. La guérison intérieure constitue le point de départ et le fondement du long processus que suppose une libération vraie. Aussi cette libération ne peut-elle être entreprise de l'extérieur, mais doit être le fait des *dalit* eux-mêmes.

4. 5. Quel rôle pour l'Église ?

L'Évangile ne manque pas de donner de longues listes de tous les maux individuels et sociaux dont le Christ est venu libérer les hommes.²¹ Certes au cours de ses 2000 ans d'histoire, l'Église a bien souvent failli dans sa compréhension de cet enseignement et dans sa tentative de le mettre en œuvre.

Et pourtant le récit de la guérison du paralytique devant la Belle Porte (Actes 3) apparaît comme le paradigme du rôle que tous disciples du Christ libérateur est appelé à jouer. À celui qui attend une aide matérielle, il est répondu : « Nous n'avons ni or ni argent, mais au nom de Jésus, lève-toi et marche ». Il n'est pas maintenu dans son rôle d'assisté. Au con-

traire, il est rendu capable, par la puissance du Christ, d'être l'auteur de sa propre vie.

Masilamani AZARIAH

Notes

- ¹ Traduction et adaptation faite par Nancy Felix, avec l'aimable autorisation de l'auteur, de deux articles parus sous le titre «Christ and dalit liberation» publiés par le *Dalit Liberation Education Trust* à Madras, 1987. Voir plus loin l'explication du mot «dalit».
- ² Voir le rapport officiel de l'Assemblée intitulé «Réunis pour vivre», pp 86-87.
- ³ Citation extraite du document «Women under racism», 1984.
- ⁴ K. Wilson dans son livre *The twice alienated — Culture of dalit Christians* (Hyderabad: Booklinks Co, 1982), p vii.
- ⁵ C'est-à-dire les *brāhmanes* (prêtres), les *shatriyas* (classe militaire et dirigeante), les *vaishyas* (classe où se retrouvent éleveurs, agriculteurs et commerçants) et les *shoudras* (artisans, ouvriers, esclaves).
- ⁶ La revendication de Ambedkar a été payée «en monnaie de singe», dit Azariah en parlant, en particulier, du décret de 1975 intitulé «The Untouchability Offences Act and the Protection of Civil Rights Act».
- ⁷ Stephen Neil, *Crises of Belief* (Londres: Hodder & Soughton, 1984), p 102.
- ⁸ Duncan B. Forrester, *Caste and the Christian* (Londres: Curzon Press, 1980).
- ⁹ Voir aussi les études de P.A. Augustine, prêtre jésuite, *Caste and the Christian et The Andhra Church, a caste factory*; le petit livre de José Kananaikil de l'India Social Institute (Dehli): *Christians Schedule Caste origin*; celui de Walter Fernandes, *Caste and Conversion movements* (1981); et enfin les deux livres du théologien et philosophe baptiste K. Wilson, *Twice alienated* (1982) et *Political Philosophy of the Oppressed Indian* (1983).
- ¹⁰ H. Hutton, *Nature, Function and Origins of Caste in India* (Londres: Cambridge University Press, 1946).
- ¹¹ Le rapport de cette conférence (1978) figure en bonne place dans la collection du Seminar Papers and Plans for the Catholic Church sous le titre de *The Indian Church in Struggle for a New Society* (Bangalore: NRCLC, 1981).
- ¹² Il est l'auteur de l'ouvrage *Mass Movement in India* (1933).
- ¹³ Ses deux publications majeures sont *The Revolutionary Masses of Christ's will*, publié aux USA par Eerdmans (1970) et *How Churches grow* (Londres: World Dominion Press, 1959).
- ¹⁴ Dans l'Evangile selon Marc, on relève 36 passages mentionnant que Jésus se trouvait au milieu de la foule de ceux que la langue grecque qualifie de *ochlos*.
- ¹⁵ Pour ne citer qu'eux, Gail Omvedt et Sharid Patil.
- ¹⁶ Le *Dalit Voice* est un bi-mensuel en anglais. En 1978, Rajshekar y fit paraître son article intitulé «Apartheid in India».
- ¹⁷ Voir le rapport no 25 du groupe sur le droit des minorités (Londres, 1982).
- ¹⁸ Gail Omvedt s'appuie sur le document produit par une équipe scandinave, «Behind Poverty, Social Formation in a Tamil Village» (1975).
- ¹⁹ Parmi eux, Sharid Patil et Nalini Pandit.
- ²⁰ Nalini Pandit, *Jativeda and Varge (Caste/Class Debate)*.
- ²¹ Par exemple, Luc 4:8-21 et Matthieu 25:31-45 parlent des captifs, des blessés, des affamés, de ceux qui sont nus, étrangers, sans patrie, de ceux qui sont atteints dans leur corps, des victimes de la violence.

Cent ans d'activité missionnaire au Mozambique

Discours prononcé par Georges Morier-Genoud,
à Maputo, le 17 juillet 1987.

Ce travail, préparé à la demande du Conseil synodal de l'Église presbytérienne du Mozambique (IPM), a été présenté lors de la semaine de réflexion que cette Église a menée sur les divers aspects de son témoignage au cours de son premier siècle d'existence. Pendant la même semaine, les grandes étapes de la vie de l'Église ont été rappelées grâce à un spectacle théâtral et choral de grande qualité, avec l'appui du metteur en scène Lindo Chongo. Ce spectacle, étalé sur trois soirées, a attiré une foule énorme et attentive. La trame historique de ce spectacle était due au pasteur Simon Chamangu. D'autre part, pendant la même semaine, plusieurs participants mozambicains et suisses ont souligné les divers aspects du travail de l'Église au cours du siècle. Ils ont rappelé ce qu'ont signifié l'œuvre scolaire, l'action parmi la jeunesse, l'œuvre médicale, le développement rural et artisanal. Georges Morier-Genoud a essayé, pour sa part, de préciser quelle avait été l'intention profonde des missionnaires suisses au cours des diverses étapes de ces cent ans d'activité et comment leur message avait été compris par l'Église du Mozambique.

INTRODUCTION

Trois villes importantes d'Afrique australe ont été fondées en 1887, année où commençait l'activité des missionnaires suisses au Mozambique.

Livres consultés :

- Paul Fattou, **«Du clan à l'Église, 75 ans de mission au sud de l'Afrique»**, Lausanne 1950, 126 pages.
- Charles Biber, **«Cent ans au Mozambique, parcours d'une minorité»**, Lausanne 1986, 158 pages.

1887: c'est l'époque qui suit immédiatement la Conférence de Berlin (1884-85). Les puissances européennes se partagent l'Afrique. À partir de ce moment, la vie traditionnelle africaine est profondément bouleversée. C'est ainsi que commence une période marquée par des changements rapides sur le plan social et politique. Pour la première fois, le pouvoir colonial portugais pénètre au-delà des ports jusqu'à l'intérieur du pays. C'est à ce moment précis que commence l'œuvre entreprise par les missionnaires suisses. Comme au temps d'Israël, Dieu a écouté les cris de son peuple. Il a eu pitié de lui et lui a donné un supplément d'aide au moment nécessaire. La «Mission suisse» a effectivement été ce supplément d'aide que Dieu a accordée au peuple mozambicain pour lui permettre de supporter les diverses épreuves qu'il allait traverser.

Mentionnons à titre d'introduction un second fait déjà amplement souligné: Paul Berthoud a bien été le premier missionnaire suisse, mais pas le premier missionnaire au Mozambique. Il a été précédé de plusieurs années par Yosefa Mhalamhala et ses compagnons. Quand Paul Berthoud arrive à Ricatla, il découvre que Jésus-Christ l'a précédé, selon la promesse faite aux disciples au moment de la résurrection (Mat. 28::20). Plus précisément encore, au moment où il arrive pour la première fois à Ricatla, il se voit salué par une communauté déjà existante. Des chrétiens l'attendaient pour lui souhaiter la bienvenue avec une joie non dissimulée. Ils l'attendaient depuis longtemps et désespéraient même de le voir jamais arriver. C'est pourquoi ils s'étonnent, s'exclament: «Ils sont venus, les voici»! (cf. Fatton, op. cit. p. 44).

Comment les premiers missionnaires comprenaient-ils leur tâche et comment ont-ils été compris?

Mais que venaient-ils faire au Mozambique, ces missionnaires suisses? Quelle était leur intention profonde? Sur la tombe de Paul Berthoud, à Ricatla, un seul mot accompagne la mention de son nom: «*Hlawulekani*» («Soyez saints»). Cette citation biblique est incomplète, vous le savez. Le texte

du Lévitique dit : «Soyez saints, car je suis saint, moi le Seigneur votre Dieu» (19:2, voir I Pierre 1 : 15). Pour comprendre ce que cette parole veut dire, il faut se souvenir de quel Seigneur il s'agit: non pas d'un Seigneur qui manifeste sa force par un code de loi ou par les armes, ni d'un Seigneur qui a pour but de punir les pécheurs, mais d'un bon samaritain. C'est ce Dieu-là qui nous demande d'être saints. Il est bon que chacun de nous, aujourd'hui encore, se pose la question suivante: ce Seigneur, quel est-il? Un Seigneur qui au fond m'effraie, devant lequel j'essaie de me cacher? Ou bien un Seigneur plein de compassion?

Une vision communautaire de la vocation

En ce qui concerne les pionniers de l'œuvre missionnaire, les Berthoud, Junod, Guye, Fatton et leurs collègues, il n'est pas difficile de répondre. Il suffit de lire ce qu'ils ont écrit. Paul Fatton répond en leur nom à tous: «Ils se savent les envoyés du Père» (voir Fatton, chap. 2). Paul Fatton ajoute: «La mission est bien le don de la foi et de la vie chrétiennes. Elle transmet d'un peuple à l'autre la lumière que Dieu est, la puissance que donne l'Esprit, la vérité qui affranchit. Les missionnaires sont aux ordres de Dieu. La vie en Dieu, qu'ils communiquent à des Noirs, en fait des témoins» (p. 53). Il faut surtout souligner ici que les premiers missionnaires ont eu une vision communautaire de leur tâche. Ils se savaient investis d'une mission envers le peuple tsonga tout entier, et non seulement envers des individus. À leurs yeux, le peuple tsonga-ronga formait un tout. Cet élément communautaire a même été prioritaire dans leur entreprise missionnaire. Par exemple, lorsqu'ils parlent de l'Évangile qui est une lumière, ils ne pensent pas simplement à une lumière à l'intérieur d'une maison, mais à une lumière qui éclaire un chemin, une lumière qui permet aux soldats de l'Évangile d'avancer dans tout le pays sans être bloqués sur la route. Ils pensent donc à une lumière qui illumine l'ensemble du pays, et pas seulement les chrétiens. Quand ils disent que l'Évangile est une vérité

qui affranchit, cela signifie pour eux que le peuple entier était retenu prisonnier par le péché sous toutes ses formes. Ils avaient clairement conscience qu'ils n'avaient pas pour tâche de sauver seulement quelques individus en les faisant sortir des ténèbres et en leur permettant de vivre paisiblement une vie nouvelle. Ils ont eu conscience, au contraire, de vivre en plein combat, celui dont parle l'Épître aux Éphésiens : « *Nous n'avons pas à lutter contre des êtres humains, mais contre des puissances spirituelles mauvaises du monde céleste, les autorités, les pouvoirs et les maîtres de ce monde obscur* » (6: 12). Ils savaient que ces puissances obscures ont un pouvoir immense, et qu'il s'agit finalement d'une lutte entre Jésus lui-même et Satan. Leur désir intense d'amener les gens à la conversion les a souvent amenés à parler du péché ou même du « feu qui ne s'éteint point ». Je ne suis personnellement pas sûr que cela ait beaucoup aidé les non-chrétiens à comprendre le sens de l'Évangile, ou la « moëlle de l'Évangile » (allusion au thème de la semaine du Centenaire centré sur l'essence de l'Évangile, mot qui, en tsonga, se traduit par « moëlle »). Mais ce qui est certain, c'est que Satan n'a de pouvoir réel sur nous que si nous-mêmes lui donnons ce pouvoir. Comme le dit la Genèse, Satan est un serpent qui se glisse dans notre propre cœur.

Si les premiers missionnaires ont souvent parlé de Satan ou du pouvoir des ténèbres, c'est parce qu'ils avaient conscience d'être en plein combat, un combat dont l'enjeu était le salut de tout un peuple, et non seulement d'un certain nombre de fidèles convertis et convaincus. Ce que je viens de dire permet donc de mettre en évidence la dimension globale de la prédication des premiers missionnaires suisses. Ce serait une erreur de les présenter avant tout comme des individualistes, qui auraient eu pour but unique la conversion des individus.

La vision communautaire des premiers missionnaires a constitué un moteur puissant pour l'évangélisation du Mozambique. Cette vision les a poussés à proclamer la Bonne nouvelle avec une rapidité incroyable. P. Fatton parle même de « fièvre » (op. cit., p. 49) : « La mission est arrivée en Afrique à la fin d'une époque, au début d'une autre, avec des

avantages et des inconvénients. Elle a su discerner les signes des temps» (Fatton, p. 42).

L'Évangile s'est révélé être une force qui poussait les chrétiens à aller vers les autres. Il faut rappeler ici le rôle capital que les communautés naissantes ont joué dans le processus d'évangélisation. Ce sont les communautés comme telles qui se sont montrées missionnaires, par le moyen des plus zélés de leurs membres. Paul Fatton souligne dans son livre que, dès le début de l'action missionnaire, le chant a été constamment utilisé pour proclamer l'Évangile. Il n'en va pas autrement aujourd'hui. Le spectacle dramatique monté à l'occasion du Centenaire a atteint exactement le même but. Ce spectacle a contribué puissamment à l'évangélisation du peuple entier. Là encore apparaît la dimension communautaire de la mission de l'Église.

Église, discipline et culture

Cette préoccupation globale apparaît encore sous un autre aspect de la prédication missionnaire, tout au long de ce premier siècle d'existence. Je veux parler de la discipline. Essayons de comprendre le rôle que la discipline (la loi) a joué dans la vie de l'Église et comment les pionniers ont compris leur mission dans ce domaine. Là encore ils se savaient engagés dans un combat très difficile, à cause des mœurs de l'époque, dont ils discernaient bien les dangers :

« Les ténèbres profondes de Satan recouvraient tout le pays tsonga... On y priait des dieux inexistantes, on invoquait des puissances inférieures, des esprits souillés. On y invoquait les ancêtres, on offrait en sacrifice des bovins, des chèvres, des étoffes, des enfants, etc. On faisait apparaître des dieux, on dansait, on battait le tambour au milieu de beuveries et d'orgies... On consultait les osselets pour désigner ceux dont l'esprit tue à distance... La haine et la vengeance s'accumulaient. Lors d'un décès, on prenait des remèdes pour conjurer la mort. Les superstitions fleurissaient en même temps que la peur. Satan s'enorgueillissait et profitait de ses propres ténèbres. Il rugissait comme un lion (1 Pierre 5 : 8). Il régnait totalement sur le pays tsonga. S'imaginait-on ce que cela représente : satan, le prince de ce monde, se promenant avec ses sbires en pays tsonga ? Qui pourrait lui échapper ? Toi mon frère, qu'aurais-tu fait en face de telles ténèbres ? »

Ce texte est de la plume du pasteur Pilato Sibane. En 1972, il a écrit une brochure intitulée *Vamoneri* («Les missionnaires»). Après avoir décrit l'action libératrice de l'Évangile, qui a permis aux Tsonga de découvrir une vie nouvelle et de prendre en charge la croissance de leur propre Église, le pasteur Sibane arrive à ce qui lui tient vraiment à cœur :

«Ce serait très dommage, dit-il, au moment où nous restons seuls responsables de notre Église, que nous régressions dans les ténèbres des pratiques de magie et dans le monde de notre propre paganisme. La Parole dit : vous, frères, c'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement que cette liberté ne donne aucune prise à la chair (Gal. 5:13). C'est pourquoi ce serait très grave et même terrible que la loi (la discipline) soit supprimée. Nous en reviendrions alors aux temps anciens où on s'adonnait au paganisme. Or, dans l'Église, on n'ose plus réprimer. S'agit-il encore de l'Église du Christ, celle dont il est le Maître et qu'il veut pure pour son service (Jean 17:17)? Une telle Église, Jésus l'abandonnera. Elle restera la proie des puissances de ce monde. Elles se la disputeront, dans la puanteur de son péché. Maintenant on entend dire : il suffit de payer ses cotisations pour être chrétien.» (Sibane, p. 7)

Ce texte mérite réflexion. Ceux qui ont connu le pasteur Pilato Sibane savent qu'il ne peut en aucun cas être accusé d'avoir méprisé sa propre culture ou d'avoir voulu discréditer son propre peuple. Les premiers missionnaires eux-mêmes n'ont d'ailleurs jamais méprisé la culture africaine. Ils ont plutôt été effrayés par sa puissance, tout en sachant que l'Évangile est encore plus puissant. Nous retrouvons la même vision chez le pasteur Sibane. Il avait parfaitement compris l'essence — la «moëlle» — de la prédication missionnaire des pionniers. «Soyez saints!» Cette exclamation a joué, je l'ai déjà dit, un grand rôle dans la vision de Paul Berthoud et des premiers missionnaires suisses et mozambicains. C'était bien sûr une partie de l'héritage piétiste dont ils étaient les dépositaires, comme le souligne Jan van Butselaar dans sa thèse *Africains, missionnaires et colonialistes* (1984). Mais au-delà de cet héritage piétiste, ils avaient compris — et Pilato Sibane aussi — que l'homme qui sort d'un esclavage et découvre la liberté, doit être capable de se dominer lui-même, pour préserver le trésor que Dieu lui a confié.

Dieu seul a le pouvoir de faire sortir l'homme de l'esclavage des ténèbres. C'est parce qu'il avait pris conscience de ce fait capital que P. Sibane insiste tellement sur le rôle de la discipline ou sur celui de la «loi» dans la vie de la communauté. Les lois auxquelles le chrétien se soumet — loin de brimer sa liberté — la garantissent. Prenons une image: le bon conducteur, c'est avant tout celui qui respecte spontanément les règles de la circulation. Loin de le limiter, ces règles lui assurent une plus grande liberté. Il peut ainsi se déplacer où il veut. Par contre, celui qui se moque de ces règles n'ira pas très loin. Il risque l'accident et même le retrait de son permis.

Ce petit livre du pasteur Sibane prend tout son sens quand on se souvient à quel moment il a été écrit: en 1972, c'est-à-dire au moment où l'Église venait d'obtenir son autonomie complète. C'était un moment crucial. Le pasteur Sibane a eu la vision prophétique des dangers qui menaçaient l'Église. Il a compris que les chrétiens seraient tentés de se libérer de toutes formes de loi et que l'Église courait le risque de confondre autonomie et anarchie. À mes yeux, c'est pour cela qu'il insiste tellement sur le fait que le chrétien tsonga doit parvenir à la maturité spirituelle avant de se libérer de toute discipline. Ceux qui ont connu le pasteur Sibane savent que ce n'était pas un écrivain. Il a fallu des raisons très sérieuses pour qu'il prenne la plume et nous devons donc prendre son message très au sérieux. Pour lui, le chrétien valable vraiment adulte est celui que Jésus-Christ aide à confesser ses fautes et qui découvre alors que la Croix les efface:

«Quel est donc le rôle de la loi (de la discipline)? Les premiers missionnaires paissaient le troupeau en suivant certaines règles, non pas judaïques, mais de l'amour... Toi, homme, femme tsonga, es-tu parvenu à l'âge adulte? Si tu en es persuadé, alors le tuteur peut être ôté. La plante est suffisamment solide. La loi et la discipline ne sont plus nécessaires» (P. Sibane, op. cit., p. 11).

Ce que P. Sibane dit ici au sujet de la loi ne contredit en rien le rôle de bon samaritain que remplit l'Église auprès des fidèles et du peuple. Pour lui, comme pour les premiers missionnaires, la discipline a pour rôle d'appuyer l'Église dans

l'accomplissement de sa mission d'amour. Il ne s'agit bien sûr pas d'une discipline qu'on impose aux autres alors qu'on s'y soustrairait soi-même. Ceux qui dans cette assemblée sont des pasteurs — comme je le suis — doivent garder en mémoire les paroles de Jésus aux pasteurs de son temps: «(...) *vous qui chargez les hommes de fardeaux accablants et qui ne touchez pas vous-mêmes d'un seul de vos doigts ces fardeaux*» (Luc 11. :46).

Les grandes étapes de la croissance de l'Église au Mozambique

L'œuvre missionnaire s'est développée par étapes. La première va grosso modo de 1887 à 1914, soit un quart de siècle. Le trait typique de cette étape, je l'ai déjà dit, c'est la rapidité de l'avance missionnaire, qui s'est déroulée au pas de course. Les pionniers de cette œuvre d'évangélisation savaient qu'ils disposaient de très peu de temps. Cette avance spectaculaire apparaît clairement quand on se souvient des dates auxquelles les premières paroisses ont été créées. Il faut citer ici un document intéressant : les notes qu'un des premiers pasteurs, Otniel Ndimene, avait écrites dans les pages de garde de sa Bible. Voici le texte de ce mémorandum tel que P. Fatton l'a traduit :

Sur la page de garde de leur Bible ou dans un carnet, certains Noirs tiennent un embryon de journal, très imparfait, mais très éloquent. Tel celui du pasteur Ndjimène, lui-même serviteur, fervent admirateur de la Mission ; voici cette intéressante chronologie :

Mémorandum éloquent d'un pasteur.

- 1887 Arrivée de M.¹ Paul Berthoud à Lourenço Marques.
- 1889 Arrivée de M. H.-A. Junod à Ricalta.
- 1890 Arrivée de M. Arthur Grandjean à Antioca.
- 1893 Le docteur G. Liengme chez Goungounyame, Manjacaze.
- 1895 Goungounyane est vaincu par les Portugais.
- 1896 M. Paul Rosset au Dzombo.
- 1896 M. A. Eberhardt à Antioca.
- 1897 M. Eugène Thomas à Shiluvane, École d'évangélistes.
- 1898 M. Numa Jaques fonde la station de Pretoria.

- 1898 M. Pierre Loze fonde la station de Tembé.
- 1899 Daniel Magoude, évangéliste à Matutuine.
- 1899 *Le docteur Liengme fonde l'Hôpital d'Elim.*
- 1900 M. S. Bovet fonde la station de Macoulane.
- 1902 M. Ch. Bourquin fonde la station de Matutuine.
- 1902 *M. E. Creux est missionnaire à Pretoria.*
- 1904 M. N. Jaques fonde la station de Johannesburg.
- 1906 *M. D. Lenoir à Lémana, École normale.*
- 1907 M. S. Bovet, missionnaire à Johannesburg.
- 1907 École d'évangélistes à Ricalta.
- 1908 Le docteur Séchehayé à Chicumbane.
- 1909 Le pasteur Jonas Mapopé est consacré.
- 1910 Les pasteurs C. M. Mapopé à Chichongui et Malalé à Mhinga.

Ainsi, en l'espace d'une génération, les premiers missionnaires mozambicains et suisses ont atteint les extrémités du territoire occupé par les Tsonga-Ronga en Afrique australe. Ce succès spectaculaire a d'ailleurs eu des conséquences positives en Suisse aussi: ce développement rapide a forcé les responsables de la mission, issue de l'Église libre du canton de Vaud, à demander l'aide d'autres Églises en Suisse romande d'abord, puis dans toute la Suisse. Cette croissance rapide n'a effectivement pas pris de court les premiers missionnaires. Ils la désiraient ardemment et ont tout fait pour l'appuyer. Dès 1882, au moment où Yosefa Mhalthala et sa sœur Loïs quittent Elim pour rentrer au Mozambique, Ernest Creux laisse éclater sa joie: il considère que c'est le plus beau jour de sa vie et compose alors les paroles d'un chant en s'inspirant de l'appel du Macédonien adressé à l'apôtre Paul. (Ce chant fait encore partie du psautier tsonga et l'assemblée du Centenaire l'a chanté à ce moment précis (N° 287).

Après cette première étape, le rythme de la croissance de l'Église s'est ralenti. Commence alors une période longue et difficile, celle de la consolidation de l'Église (1914-1970, grosso modo). L'Église romaine regagne alors le terrain perdu à pas de géants. À Lisbonne, dès 1926, Salazar règne en maître absolu. C'est l'époque du concordat entre Rome et l'État portugais, concordat complété par les dispensations sur l'activité des missions étrangères. Les Églises protestantes sont menacées de toutes parts. On se méfie d'elles et on les accuse d'être foncièrement anti-portugaises. Les autorités et l'Église

romaine font la vie dure aux pasteurs et aux évangélistes. Des anciens ou de simples chrétiens sont mis en prison ou soumis au travail forcé. Mais ce sont surtout les enfants qui sont victimes de cette épreuve de force. Ceux qui veulent aller de l'avant dans leur scolarité sont pratiquement contraints de se faire baptiser dans l'Église catholique. Sur le plan politique, les difficultés augmentent constamment.

Ce qui nous intéresse ici, c'est l'évolution de l'Église à cette époque. Comment a-t-elle pu se défendre et continuer sa tâche d'évangélisation dans un contexte aussi difficile? Du point de vue de l'évolution de l'Église, on peut diviser cette longue période en deux parties :

De 1914 à 1948

À la fin de la première guerre mondiale, les responsables de l'œuvre missionnaire se sont trouvés devant un choix difficile (je tiens l'information que je vous donne de Jean Badertscher, alors secrétaire général de la Mission suisse) : ou bien reprendre pied dans la région de Manjacaze (où le Dr Liengme avait travaillé dans les années 1890), ou bien faire un saut en avant de 1 500 km pour aller se fixer à Nawela, dans la région de Nampula (où l'évangélisation avait été entreprise peu avant la première guerre mondiale par des missionnaires d'origine anglaise basés au Malawi). Les missionnaires suisses n'avaient pas les moyens, ni en hommes, ni en ressources matérielles, d'entreprendre simultanément ces deux nouveaux pas en avant. Ils finirent par se décider en faveur de Manjacaze. Ce fut une erreur, me confessait M. Badertscher : nous avons ainsi perdu une occasion unique de prendre pied dans le nord du pays.

Il est important de comprendre pourquoi une telle erreur de stratégie a pu être commise. À mon avis, cette erreur est due au fait que les missionnaires de cette époque se sentaient investis — comme les pionniers — d'une mission envers l'ensemble du peuple tsonga / ronga. Au début de l'activité missionnaire, on l'a dit, cette vocation a été un puissant moteur

qui a fait avancer les premiers missionnaires tsongas et suisses à très grandes enjambées. Mais au moment où ils avaient atteint les limites géographiques de l'espace occupé par les Tsonga / Ronga, cette vocation au service exclusif d'une seule ethnie est devenue une entrave. Si les circonstances dans lesquelles ils travaillaient avaient été normales, l'erreur commise n'aurait pas eu de conséquences aussi graves. Mais cette erreur a été commise précisément à l'époque où le gouvernement portugais et l'Église catholique avaient pour politique de bloquer les protestants dans la partie sud du pays.

Mais Dieu a le pouvoir d'utiliser le mal et les circonstances adverses pour faire surgir quelque chose de neuf et de bon. L'exemple le plus clair de cette vérité fondamentale de l'histoire du salut nous est donné par la création à cette époque du mouvement des patrouilles. Si les écoles protestantes n'avaient pas été fermées les unes après les autres (seule une douzaine d'écoles ont continué à fonctionner) aurait-on eu l'audace de créer ce mouvement de jeunesse? Même question au sujet de l'alphabétisation des adultes: sans les difficultés innombrables dues à l'activité pernicieuse — le terme n'est pas trop fort — du cardinal de l'époque à Lourenço Marques, Mgr Gouveia, la campagne d'enseignement de la lecture aux adultes lancée par les Églises protestantes avec l'appui du missionnaire américain Laubach au début des années 50 n'aurait probablement pas été jugée nécessaire. Autre exemple bien connu: celui des chrétiens de Maxemedje (Beira) déportés à Lourenço Marques. C'est grâce à eux que le pasteur Pierre Loze a compris l'importance de Beira comme point stratégique pour l'évangélisation du pays entier.

L'autonomie de l'Église presbytérienne à partir de 1948

Les missionnaires suisses ont accepté facilement le principe de l'autonomie de l'Église. Par contre, il leur a fallu beaucoup plus de temps pour en tirer toutes les conséquences. Pris dans son ensemble, le processus d'autonomie a pris énormément de temps. En effet, ce processus a été mis en branle dès

1948, au moment où le Synode de l'IPM a pris la décision dite «du sevrage» par rapport aux Églises-mères de Suisse. Dès lors, l'aide financière en provenance de Suisse a été réservée aux écoles, aux mouvements de jeunesse et aux hôpitaux. L'Église, en tant que telle, a accepté de financer elle-même ses propres activités, à quelques exceptions près. Cette décision était courageuse. Elle a été souvent pénible à vivre pour les paroisses. Malgré cela, le pari a été tenu. Les membres de l'Église ont pris conscience peu à peu de leurs responsabilités envers leurs pasteurs et évangélistes.

À partir de cette décision historique prise en 1948, il a fallu encore quatorze ans pour en arriver à la première convention entre la Mission suisse en Afrique du Sud (MSAS) et l'Église presbytérienne (IPM) (1962). Il faut y ajouter huit ans supplémentaires pour que l'autonomie de l'IPM devienne complète en 1970. Différents facteurs expliquent la lenteur de ce processus. D'une part, les missionnaires — nous étions du nombre — devaient abandonner le pouvoir qui était lié à leur fonction. D'autre part, le contexte historique était très difficile. C'était l'époque de la fin du pouvoir absolu de Salazar et de la naissance de la lutte armée du Frelimo. À cause de cela, l'autonomie de l'Église a été comprise par le pouvoir portugais comme une véritable provocation. Il était peut-être fatal qu'il en soit ainsi. Les autorités portugaises ont effectivement interprété l'autonomie de l'Église comme un acte politique, préfigurant l'indépendance à laquelle le peuple mozambicain aspirait. Dans ce contexte, la lenteur du processus d'autonomie de l'Église a peut-être sauvé la vie de certains des responsables de l'Église mozambicaine. Si cette indépendance avait été plus rapide, le peintre Malangatane aurait dû ajouter bien des croix dans la série de tableaux qu'il a offerts à l'Église?²

Notons aussi que Dieu s'est également servi des circonstances adverses de cette période pour rapprocher les diverses Églises protestantes travaillant au Mozambique. C'est à cette époque qu'ont été fondés le Séminaire Uni de Ricatla (pour la formation des pasteurs et des animateurs de jeunesse), l'école d'infirmières de Chicucue, et le foyer de Khovo.

Quand on réfléchit à ce que cette période a signifié pour

l'ensemble des Églises du Mozambique, on ne peut que s'étonner de la façon dont Dieu a manifesté sa seigneurie sur les puissances de ce monde. Je ne puis m'empêcher de citer le Psaume 2 : *« Pourquoi cette agitation des peuples, ces grondements inutiles des nations?... Il rit, celui qui siège dans les cieux, le Seigneur se moque d'eux »*. Voyez plutôt ! En 1964, le Frelimo commençait la lutte armée dans le nord du pays. D'où une conséquence tout à fait imprévisible pour les Églises, qui étaient alors « gardées à vue » dans le sud du pays : beaucoup de chrétiens mozambicains se sont vu mutés dans le nord du pays comme employés de l'administration ou comme soldats mobilisés dans l'armée portugaise. Un d'entre eux est parmi nous aujourd'hui. C'est le pasteur Eugenio Chiviti, qui travaillait alors aux PTT. Alors qu'il était établi à Nampula, il a été vraiment l'instrument dont Dieu s'est servi pour faire entendre les plaintes des chrétiens du Nord du pays, qui n'avaient plus le droit de pratiquer ouvertement leur foi. (Cette situation douloureuse durait depuis 1958, date à laquelle la mission de Nawela a été fermée par le gouvernement portugais). En l'occurrence, Eugenio Chiviti a joué le rôle du Macédonien qui apparaît en songe à Paul et lui dit : « Passe en Macédoine, viens à notre secours » (Actes 16:9). J'en suis personnellement témoin, puisque j'étais à l'époque le destinataire, avec le pasteur Manganhela, des nombreuses lettres qu'il écrivait pour demander à cor et à cri qu'un pasteur de l'IPM soit mandaté pour venir appuyer l'Église de Nampula. Comme Paul, les responsables de l'IPM avaient à l'époque d'autres plans : on cherchait à évangéliser les zones limitrophes occupées par les Tsonga dans la région du sud du Save. Mais l'Esprit-Saint ne l'a pas permis.

Le Conseil synodal de l'IPM a fini par répondre positivement aux lettres insistantes qu'Eugenio Chiviti écrivait. Le pasteur Zedequias Manganhela a fait à cette époque une tournée décisive à Nampula, Lichinga et environs. Il en est revenu bouleversé après avoir rencontré des foules énormes défilant par endroits mille personnes, sans berger et sans aucun appui. Sur son insistance, le Conseil synodal de l'IPM a enfin décidé d'envoyer un missionnaire à Nampula. C'est ain-

si que le pasteur Felix Khossa est devenu le premier pasteur originaire du sud, travaillant pour le compte de l'Église de Nampula. Il a ensuite été remplacé par le pasteur Artur Gingi, malheureusement décédé.

La période qui suit l'indépendance du pays en 1975

Cette période a aussi été très difficile. Elle me fait un peu penser aux difficultés que le peuple d'Israël a rencontrées au moment où il est entré en Canaan. Le peuple d'Israël dans le désert rêvait de la terre promise, mais au moment où il est entré en Canaan, il a rencontré des difficultés imprévues qui ont constitué une épreuve très grave pour sa foi.

En ce qui concerne les Églises protestantes au Mozambique, on peut bien parler d'une véritable confrontation entre elles et le nouvel État issu du FRELIMO à partir de 1975. Vous vous souvenez certainement du discours prononcé par le président de la République, Samora Machel, le 25 juin 1975 : il s'en est pris vertement à toutes les Églises (pas seulement à l'Église catholique) en les accusant d'avoir leur tête à Rome, Genève ou New York. Pour les chrétiens du Mozambique, le choc a été très dur. Beaucoup de chrétiens, de pasteurs, d'anciens ou de laïcs ont vécu concrètement ce que Jésus avait prédit à ses disciples : *« On vous livrera aux tribunaux... vous comparâîtrez devant les gouverneurs et les rois à cause de moi : ils auront là un témoignage »* (Marc 13 : 9). Le temps était alors à la tempête. Il faudrait mentionner ici tous les miracles que le Christ a accomplis, grâce au témoignage rendu par de simples chrétiens, hommes et femmes, jeunes y compris, devant ceux qui gouvernaient. Ils ont fait comprendre aux autorités que Jésus-Christ ne leur demandait pas de sortir du monde en les isolant du reste de la population. *« Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui »* (Jean 3 : 17).

On aurait de la peine à faire la liste de tous les actes de courage de ceux qui ont été appelés alors à rendre compte de leur foi devant les assemblées du peuple, à Manziri, Mazingane,

Katwane, Maculane, et dans bien d'autres lieux encore. J'aimerais pour ma part simplement manifester ma reconnaissance au pasteur Isaias Funzamo, alors président du Conseil synodal. Il a su rendre témoignage devant les Autorités suprêmes du pays. Il a été appelé à rendre compte de sa foi devant le chef de l'État lui-même et l'assemblée de ses ministres. Grâce à la lucidité que Dieu lui a donnée, il a contribué à défendre l'ensemble des Églises au Mozambique et pas seulement l'Église presbytérienne.

Il vaut la peine de rappeler quel était l'enjeu des rapports entre le gouvernement et les Églises. Le FRELIMO venait de passer des années en Tanzanie et dans le nord du Mozambique, sans contact aucun avec les Églises. Certains d'entre nous se souviennent qu'Eduardo Mondlane, le premier président du FRELIMO, avait désiré pouvoir compter sur un aumônier protestant capable d'accompagner le FRELIMO au moment où il entreprenait son combat de libération. Mais ce vœu ne s'est jamais réalisé. Certes, le Conseil Oecuménique des Églises a appuyé le FRELIMO. C'est un fait important, mais insuffisant pour que le FRELIMO découvre le rôle des Églises à l'intérieur du Mozambique. La confrontation entre l'État et les Églises pendant les premières années de l'indépendance était dès lors inévitable. Elle a été une expérience douloureuse, mais indispensable. À cette époque, l'IPM, avec l'appui des Églises de l'extérieur et celles de Suisse en particulier, a constamment manifesté son désir de «jouer le jeu» face au nouveau gouvernement. Elle a affirmé clairement sa volonté d'apporter sa collaboration aux services médicaux et scolaires de l'État, malgré les nationalisations qui avaient privé l'Église de ses institutions. L'Église presbytérienne (et le Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande avec elle), a joué ce jeu sans aucun esprit de revanche. À ce sujet, je tiens aussi à remercier publiquement le groupe d'envoyés qui se trouvaient au Mozambique à ce moment-là. Malgré le choc des nationalisations, ils sont restés à leur poste et ont su s'adapter à une situation entièrement nouvelle, marquée par une idéologie qui n'était pas la leur. Ils ont montré eux aussi qu'ils osaient se tenir devant les gouver-

neurs et les rois au nom de Jésus pour lui rendre témoignage. Je pense à des Gagnaux, Roulet, Morgenroth, Barblan, Jean-net, Tschanz, Rebeaud, Gay, Mamin et d'autres encore. Nous rendons grâce à Dieu à leur sujet.

Conclusions

L'IPM, au début du deuxième siècle de son existence, fait face à de nouveaux défis :

- a) L'évangélisation du nord du pays reste une tâche énorme. Les Églises de Beira, de Nampula et de la province du Zambèze (en territoire mozambicain) ont un besoin urgent de renfort. Nous sommes tous très reconnaissants du travail qui s'accomplit au Séminaire uni de Ricatla pour appuyer la formation des pasteurs de ces Églises du nord du Mozambique. Mais est-ce suffisant ? Sait-on, pour ne citer qu'un exemple, que l'Église du Zambèze est numériquement l'Église la plus grande du Mozambique avec 40 000 membres baptisés ? Or, cette Église est démunie de tout et ne dispose que d'une poignée de pasteurs.
- b) Les jeunes s'entassent dans les églises. Mais sont-elles en mesure de leur offrir une nourriture spirituelle solide ? Beaucoup de femmes et d'hommes, spécialement des anciens moniteurs et instructeurs de jeunesse, font tout ce qu'ils peuvent pour aider la jeunesse d'aujourd'hui. Mais beaucoup d'entre eux sont déjà âgés. Au début de cette semaine de fêtes, Allan Boesak, président de l'Alliance réformée mondiale, s'est adressé à cette assemblée pour lui rappeler ce que signifiait le *kairos* actuel. Il l'a exhortée à réfléchir aux temps que traversent le Mozambique et toute l'Afrique australe : ce temps — a-t-il dit — est un *kairos* : c'est-à-dire une occasion favorable, unique. Mais il faut peut-être ajouter : c'est le dernier moment d'aider les jeunes de ce pays. Beaucoup d'entre eux sont forcés de fuir et de se réfugier soit dans les villes, soit à l'étranger — en Afrique

du Sud, au Zimbabwe, ou en Zambie. D'autres sont raptés et utilisés pour commettre des crimes atroces contre la population. Toute la population du Mozambique vit un temps de guerre et de souffrances indicibles. Mais c'est aussi un temps qui force le peuple à découvrir un mode de vie nouveau. Cela peut signifier une bénédiction, si les Églises savent en profiter.

Rien ne peut arrêter le Royaume

L'histoire de la mission au Mozambique est celle d'une rencontre, d'un amour partagé : la rencontre entre Dieu et les hommes, mais aussi entre des hommes et des femmes issus de continents différents. Tous ceux qui sont venus au Mozambique rendre témoignage à l'Évangile ont fait la même expérience : ils ont découvert que Jésus-Christ les avait devancés. Ils ont été enrichis par ce que vous leur avez donné. Vous leur avez ouvert le cœur et les yeux. Par leur intermédiaire, ce sont toutes les Églises de Suisse qui se trouvent enrichies par votre témoignage. Votre courage dans l'épreuve nous rend plus forts. Par votre témoignage, vous faites la démonstration que le Royaume de Dieu franchit tous les obstacles et que rien ne peut l'arrêter, ni les idéologies matérialistes, qu'elles soient occidentales ou marxistes, ni le pouvoir de l'argent, ni le pouvoir du paganisme, ni celui de l'apartheid, ni celui des banques suisses, ni celui du pétrole des émirats... Oui, le règne du Christ est universel. Mais n'oublions pas que ce n'est pas un règne du même type que le pouvoir de ce monde. Il ne s'impose pas par la force. C'est un pouvoir enraciné dans le don de soi, dans l'amour : *«Maintenant ces trois choses demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, mais l'amour est le plus grand»* (I Cor. 13:13).

St-Jean lui aussi nous dit en quoi consiste le pouvoir du Christ (ou celui du pasteur, ou du simple fidèle) : *«Vous m'appellez le Maître et le Seigneur et vous dites bien, car je le suis. Dès lors, si je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux*

autres. Car c'est un exemple que je vous ai donné: ce que j'ai fait pour vous, faites-le vous aussi» (Jean 13:13-15). Je suis bien incapable de prédire ce que sera le deuxième siècle d'existence de l'Église presbytérienne du Mozambique. Mais voici ce dont je suis sûr et certain: si nous, pasteurs ou membres de l'Église, nous nous mettons à imiter le pouvoir des puissants de ce monde, en utilisant le même type de pouvoir, nous perdrons la partie. Mais si nous utilisons le pouvoir de l'amour, en nous mettant au service les uns des autres, nous pouvons prédire à coup sûr que l'Église gagnera la partie.

Georges MORIER-GENOUD
Secrétaire Général du Département
missionnaire des Églises protestantes
de Suisse romande depuis 1973. Il a travaillé
au Mozambique de 1951 à 1969.

Notes

¹ M. = *monéri*: titre donné par les Tsonga au Transvaal aux missionnaires. Les noms en italique sont ajoutés par nous.

² L'église de Khovo, où se déroulaient les festivités du Centenaire, a servi de lieu d'exposition d'œuvres d'art de plusieurs artistes mozambicains, en particulier du sculpteur Chissano et du peintre Malangatane, qui a offert à l'Église, à cette occasion, un véritable chemin de croix constitué par une douzaine de grands tableaux sur le thème de l'arrestation et de la mort du pasteur Manganhela, décédé en prison en décembre 1972.

LES GROUPES MISSIONNAIRES

À propos d'un jubilé

Silvain DUPERTUIS

Nous avons « raté le coche » l'an dernier en oubliant le cinquantième des GROUPES MISSIONNAIRES — à qui PERSPECTIVES MISSIONNAIRES doit tout de même l'existence ! Il nous faut rendre justice à cette association et à ceux qui y ont consacré et y consacrent encore, dans l'ombre, beaucoup de leurs forces. Une plaquette a été éditée pour ce Jubilé des Groupes Missionnaires et peut être envoyée sur demande à ceux qui la désirent.

C'est le 14 novembre 1937 que furent constitués les Groupes Missionnaires, sous l'impulsion d'un groupe de jeunes gens animés d'une vision commune, fondée sur l'ordre missionnaire du Ressuscité : « Allez par tout le monde et prêchez la Bonne Nouvelle à toute la création. » Ils avaient d'abord scellé leur amitié par un engagement commun pour l'évangélisation de la Suisse romande et de la Savoie voisine : pour eux, la mission au loin et notre responsabilité d'annoncer la Bonne Nouvelle à ceux qui nous entourent étaient confondues dans une passion commune pour l'évangélisation.

Les moyens pratiques mis en œuvre dès la fondation des GM s'organisaient autour de quatre secteurs d'activités :

1. Édition et diffusion de traités d'évangélisation.
2. Organisation de camps missionnaires.
3. Information sur les besoins de la mission outre-mer.
4. Aide matérielle aux œuvres missionnaires.

Au cours des années, ces moyens d'action ont bien sûr évolué. Si les GM sont moins connus en Europe aujourd'hui, c'est d'ailleurs en partie une conséquence de cette évolution,

et parce qu'un certain nombre des idées semées au travers de ces activités ont germé, porté du fruit et ont été reprises — sous d'autres formes — par d'autres mouvements.

Éditions

C'est l'édition de littérature qui est aujourd'hui la branche d'activité la plus importante des GM. Ils ont édité à ce jour plus de 50 ouvrages — dont les livres de Billy Graham, qui représentent à eux seuls un tirage de plus d'un demi-million de volumes, et dont la demande ne faiblit pas. Les GM ont ainsi diffusé au cours de ce demi-siècle plus d'un million de volumes et de trois millions de traités.

L'accent est mis sur les livres à caractère missionnaire destinés à un large public. Un des ministères les plus importants des GM est aujourd'hui la diffusion de littérature évangélique à destination de l'Afrique francophone. C'est ainsi qu'au cours de ces dernières années plus de 600 mini-bibliothèques ont pu être constituées, à disposition des Églises et des pasteurs africains.

Cette action de diffusion va de pair avec un courrier imposant, représentant un travail dont on imagine mal l'ampleur : plus de 200 lettres par mois, nécessitant lecture, discernement du besoin, vérification des envois précédents éventuels, réponse écrite ou envoi de livres... tout cela sur une base entièrement bénévole.

Camps missionnaires

Seize camps missionnaires d'été ont été organisés, contribuant grandement à sensibiliser la jeunesse des Églises à la mission. Ils furent suivis dans le début des années soixante par des week-ends prolongés à Vaumarcus (canton de Neuchâtel), puis au début des années 70 par les Séminaires d'Information Missionnaire — six sessions de formation sur un hiver. Pour y avoir participé, je peux témoigner de l'impact de

ces rencontres sur mon propre cheminement et ma vocation missionnaire. Ces lieux de rencontre, à la pointe de la réflexion missiologique dans les milieux évangéliques de cette époque, ont contribué à forger une nouvelle vision de la mission à l'heure de l'émergence des Églises autonomes dans le Tiers monde.

Les GM furent à l'origine des Cours d'Entraînement Missionnaires (depuis 1959). Ces cours ont été repris dès 1974 par la Fédération de Missions Évangéliques Francophones, elle-même créée en 1968 sous l'impulsion des G.M. Ces sessions restent à ce jour un lieu privilégié d'échange, de ressourcement et de réflexion pour les envoyés en congé.

Information

Les GM ont publié pendant 35 ans une revue trimestrielle, MISSION — qui avait cette qualité unique de rassembler en une seule publication les nouvelles et les besoins de l'action missionnaire sur tous les continents et provenant des diverses œuvres évangéliques.

Les différentes missions ayant amélioré leurs propres moyens d'information, cette revue a terminé sa carrière — non sans laisser certaines questions sur la multiplication et le morcellement de l'information constatés parfois aujourd'hui...

Entraide matérielle

Le Centre d'Entraide Missionnaire, branche d'entraide des GM, poursuit son action en faveur des prisonniers, des lépreux, des réfugiés, d'aide à des hôpitaux, de soutien au programme d'expédition de littérature ou à d'autres projets.

L'impact des GM

Comment situer l'impact des GM en un demi-siècle? Relevons deux points: les GM ont joué longtemps un rôle moteur pour stimuler la vision missionnaire dans les Églises et chez les jeunes, en particulier cette vision d'une tâche *commune* — à travers les rencontres et la revue *Mission*. Sur ce plan, cette vision a été largement reprise par d'autres, sous d'autres formes, notamment au travers des congrès organisés pour les jeunes à l'échelle européenne par TEMA (Mission 76, 80, 83, et 87). La collaboration entre missions évangéliques a pris forme à travers la Fédération de Missions Évangéliques Francophones mentionnée ci-dessus.

Cet héritage d'une vision commune de la mission que Dieu confie à l'Église est plus actuel que jamais, à l'heure où le goût renouvelé pour l'«aide directe» et les contacts personnels — malgré toute l'importance qu'ils revêtent — met parfois en péril la nécessaire solidarité dans une tâche que nous devons poursuivre en commun.

Quant à la réflexion au cœur des situations changeantes d'aujourd'hui, c'est une tâche à laquelle s'emploie PERSPECTIVES MISSIONNAIRES depuis plus de 7 ans. Nous essayons de contribuer, dans la foulée de ce que les GM avaient semé à l'époque des week-ends de Vaumarcus et des Séminaires d'Information Missionnaire, à clarifier notre vision, à discerner les modalités de la mission que Dieu nous confie aujourd'hui, et à le faire dans un dialogue ouvert avec tous ceux qui sont engagés dans la tâche missionnaire que le Christ confie à son Église.

Silvain DUPERTUIS

Revue de livres

Entre la secte et la cité — le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer.

Gottfried Hammann

Éditions Labor et Fides,

collection «Église et société», no 3, Genève 1984,

486 pages

En ajoutant ce maître-livre à ses nombreuses études antérieures relatives à Martin Bucer, G. Hammann prend le relais des historiens et des théologiens qui, en ces dernières décennies, ont tiré le Réformateur strasbourgeois sinon de l'oubli, du moins du silence dont il fut longtemps la victime. Par rapport aux chercheurs auxquels nous venons de faire allusion et parmi lesquels il convient de nommer H. Strohl, F. Wendel, J. Courvoisier et J. Rott (pour ne citer que des francophones), l'originalité de notre auteur est double. D'une part, il étudie Bucer pour lui-même et non par rapport aux «grands Réformateurs» comme Luther, Zwingli ou Calvin. D'autre part, et sans jamais sacrifier l'histoire ni solliciter la pensée authentique de Bucer, G. Hammann ne cesse d'insister sur l'actualité de cette pensée dont l'ecclésiologie lui apparaît, jusque dans ses réalisations pratiques et jusque dans ses échecs, comme le chapitre le plus original et le plus fécond. C'est ainsi que ce livre, rédigé avec beaucoup de science, d'enthousiasme et de clarté par un pasteur ordonné dans l'E.C.A.A.L (Église de la Confession d'Augsbourg, d'Alsace et de Lorraine) et actuellement chargé d'un ministère spécialisé au sein de l'Église réformée du canton de Neuchâtel, se présente à la fois

comme un traité de théologie stimulant la réflexion et (presque) comme un manuel pratique, toutes choses qui sont de nature à enchanter un recenseur qui, tout en étant strasbourgeois et en ayant passé sa jeunesse sur le territoire paroissial (mais non dans la paroisse!) de Martin Bucer, doit confesser humblement que jusqu'à ce jour il ignorait presque tout du Réformateur de sa ville natale...

Le livre dont nous rendons compte se compose de quatre grandes parties, elles-mêmes subdivisées en plusieurs chapitres.

Dans la première partie: *Repères chronologiques et thématiques à travers les faits et les écrits* (p. 19-83), G. Hammann prend soin de situer dans le temps et dans le contexte politique, théologique et social, l'évolution de la pensée et de l'action de Bucer, dont la faculté d'adaptation était, comme on le sait, si grande qu'elle lui a valu, auprès de Luther notamment, la réputation d'un ami peu sûr, pour ne pas dire d'un opportuniste. L'auteur nous conduit ici à travers les trois périodes de l'activité bucérienne: 1523-1529, «temps des fondements» (p. 21 ss) — 1530-1539, «temps de la construction» (p. 43 ss) et 1540-1549, «temps des aménagements internes» (p. 69 ss), dans lesquelles nous voyons, peu à peu, se préciser et se concrétiser le double projet de Bucer: relancer la Réforme et réactiver l'Église par des communautés professantes.

La seconde partie du livre est consacrée à *l'ecclésiologie fondamentale de Bucer* (p. 85-249). La théologie et la pratique du Réformateur étant ancrés dans la Bible et dans l'exégèse biblique, G. Hammann commence par relever les textes-clés de l'ecclésiologie bucérienne (p. 89 ss). Dans un second chapitre, il analyse la nature de l'Église qui est, à la fois, œuvre du Saint-Esprit et manifestation du règne du Christ, avant de relever sa pérennité (ce que pose le problème Écriture/Tradition), son unité et sa mission «en route vers la gloire» (p. 103 ss). La vision dynamique et spirituelle qu'il a de l'Église n'empêche pas Bucer de s'attacher aussi très fortement à l'aspect visible et humain du Corps du Christ, et c'est ce qui apparaît dans le troisième chapitre, consacré à l'«Église communauté humaine» (p. 149-174), qui conduit tout naturellement l'auteur à traiter, dans un quatrième chapitre, des «marques» de l'Église et donc de la Parole, des sacrements et... de la discipline (p. 175-249).

Dans la troisième partie de son étude, G. Hammann aborde *l'ecclésiologie appliquée* (p. 251-397). Le premier chapitre de cette partie est consacré au «ministère de l'Église et aux ministères dans l'Église» (p. 253 ss). Illustré par un excellent «tableau schémati-

que» (p. 255), ce chapitre montre comment Bucer équilibre le sacerdoce universel des croyants et les différents ministères, avant d'insister sur l'imposition des mains, dans laquelle le Réformateur de Strasbourg voyait l'acte sacramentel qui, à la fois, consacre le croyant au sacerdoce universel (et cela sous la forme de la confirmation) et les ministres de l'Église à leur service particulier (et cela sous la forme de l'ordination). Un second chapitre définit la place que Bucer attribuait à l'autorité civile dans la vie de l'Église, sans cacher les difficultés que le Réformateur rencontra dans l'application concrète de son projet (p. 309 ss). C'est cependant le troisième chapitre qui fait sans doute apparaître le plus nettement l'originalité de Bucer, puisqu'il parle des «lieux communautaires de son ecclésiologie» (p. 337-386). Tout en maintenant intégralement l'«Église de multitude», dont les «lieux» privilégiés sont l'école et la paroisse, Bucer a, en effet, reconnu la nécessité d'autres espaces ecclésiaux qui, *mutatis mutandis* jouent un peu le même rôle que les monastères catholiques romains de la grande époque, en exprimant et en favorisant tout à la fois la progression de l'Église dans la sainteté. Dans ce domaine, Bucer attache une grande importance à la famille, qui représente pour lui une sorte de trait d'union entre l'Église de multitude et l'Église de professants que le Réformateur tente de créer en fondant les *christliche Gemeinschaften* (communautés chrétiennes) au sein des paroisses.

Un excursus sur «quelques influences et convergences de l'ecclésiologie bucérienne» prolonge cette troisième partie (p. 387-397). En quelques pages qui auraient pu être développées davantage, G. Hammann précise de manière critique par rapport à d'autres auteurs les relations que l'on peut déceler entre la pensée de Bucer et celle de théologiens aussi divers que les Pères de l'Église, Thomas d'Aquin, Érasme, les humanistes, les mystiques rhénans et les «collègues Réformateurs» du Strasbourgeois, Martin Luther en particulier.

La dernière partie du livre est intitulée: *Bilan et perspectives* (p. 399-426). Elle a un double mérite: d'une part, elle résume d'une manière lumineuse les grands traits de l'ecclésiologie bucérienne, définie comme «une ecclésiologie sous le signe d'une christologie de la gloire» (p. 401 ss) et comme «une ecclésiologie globale, dynamique et équilibrée» (p. 407 ss), mais «hypothéquée par ses ambivalences» (p. 414 s); d'autre part, elle développe de manière concise et suggestive «l'activité de l'ecclésiologie bucérienne» (p. 418 ss).

On se doute qu'il est impossible de donner ici, sur le contenu de l'étude de G. Hammann, des indications plus détaillées que cette re-

production à peine développée de la table des matières (p. 479-483). Qu'il nous soit juste permis, avant d'en venir à quelques considérations d'ordre plus général, de signaler aux lecteurs les pages qui nous ont semblé particulièrement importantes et dignes de nourrir la réflexion. Elle concernent des thèmes très divers : unité et pluralité (p. 131 ss), comment reconnaître « les élus » dans la « masse » des chrétiens baptisés (p. 169 ss), le baptême des enfants, principalement légitimé par analogie avec la circoncision (p. 206 ss), la présence réelle et la foi eucharistique (p. 213 ss), la pénitence (p. 240 ss), les ministères, leur pluralité et le sacerdoce universel (p. 256-258 et 269-276), l'imposition des mains comme geste sacramentel (p. 297 s), la confirmation (p. 300-303), la famille (p. 356), ainsi que les *Christliche Gemeinschaften*, leur création et ... leur échec (p. 369-386).

D'une façon plus générale, nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'enthousiasme avec lequel G. Hammann expose les idées théologiques et les intuitions pratiques du Réformateur strasbourgeois. Cet enthousiasme communicatif n'est pourtant jamais celui d'un « inconditionnel », et ce n'est pas le moindre des mérites de notre auteur que d'apercevoir et de mettre en lumière les lacunes et les faiblesses de l'œuvre de Bucer. Celles-ci ne sont pas dues seulement au caractère toujours évolutif et à l'ambivalence, voire à la relative obscurité de la pensée bucérienne. Elle ne proviennent pas non plus seulement des difficultés que le Réformateur alsacien a rencontrées quand il a tenté d'appliquer concrètement ses idées, difficultés qu'un certain idéalisme primesautier lui avait longtemps cachées. La « paille » dans la pensée de Bucer se situe à un niveau beaucoup plus profond, et G. Hammann montre pertinemment qu'elle provient d'un déséquilibre certain de la christologie de Bucer. Les pages dans lesquelles l'auteur confronte la christologie de Luther, centrée sur la croix, et celle de Bucer, qui fait la part trop belle au règne du Christ et à sa gloire, comptent parmi les meilleures du livre (p. 401-407). Si nous avons un regret à formuler — mais nous savons bien que l'auteur ne pouvait pas tout faire ! — ce serait celui de ne pas voir G. Hammann développer plus amplement tout au long de son étude la manière dont Bucer s'est fondé sur un certain nombre d'acquis luthériens pour les systématiser, les développer et les traduire dans la pratique.

Au fond, le génie de Bucer, tel qu'il nous apparaît dans ce livre, a consisté en ceci que, valorisant plus que Luther la théologie du Saint-Esprit et celle de l'Église, le Réformateur strasbourgeois a su

se garder de tomber dans l'«enthousiasme» des sectaires et des sacramentaires, sans pour autant reléguer à l'arrière-plan le Saint-Esprit. Alors que les circonstances historiques contraignaient Luther à tirer à boulets rouges sur l'«enthousiasme» débridé, Bucer a réussi à intégrer les valeurs positives du «spiritualisme» dans sa vision des choses. Il a réussi ce tour de force parce que sa théologie est demeurée fortement ancrée dans l'Écriture, parce qu'il a conservé à l'Église et au ministère leur place essentielle dans cette théologie, et parce que son sens pratique autant que son attachement à l'Église de multitude, complétée et prolongée par les *Christliche Gemeinschaften*, l'ont préservé de tout sectarisme.

Les considérations de G. Hammann sur l'actualité permanente de la pensée bucérienne méritent, à elles seules, est-il besoin de le dire?, une étude approfondie (p. 418-426). Nous n'en retiendrons ici que deux idées, à titre d'exemples : d'une part, la vision que le théologien strasbourgeois avait de la nécessaire pluralité des ministères, et, d'autre part, sa fonction relative à la nécessaire pluralité des «lieux d'Église». Église de multitude et Église de professants sont deux cercles concentriques, les communautés de professants étant le levain dans la pâte, qui entraîne la masse sur le chemin de l'approfondissement de la foi. Si l'essai, tenté par Bucer à Strasbourg, a été finalement voué à l'échec, ce modèle fonctionne cependant, aujourd'hui encore, dans le travail commun et concerté entre les Églises luthériennes d'une part et les organisations chrétiennes en Norvège ou certains mouvements de réveil à Madagascar, de l'autre.

On se sent quelque peu gêné en relevant quelques rares bavures dans le livre que nous venons de recenser et qui bénéficie par ailleurs d'une présentation excellente. Signalons cependant quelques fautes d'impression, comme Glapion, qui se trouve doté de deux «p» (p. 145 et 456), ou Mélanchthon, qui se trouve privé d'un «h» (p. 338). Disons également qu'une certaine incertitude règne dans le texte quant à l'orthographe correcte du mot «saint» qui prend une majuscule lorsqu'il figure dans le nom d'un bâtiment ou d'une institution (cf. p. 72,80). Et disons enfin que «faire escale» (p. 70 et 78) et «ristourner» (p. 126) sont des expressions impropres dans le présent contexte, alors que le mot «chablon» (p. 120) ne se trouve pas dans les dictionnaires courants et mérite d'être remplacé par «mou-dèle» ou «patron».

Mais ce sont là des vétilles en comparaison avec les richesses d'un ouvrage dont on ne peut que recommander une étude attentive, et dont les nombreux index (de citations bibliques, p. 451-453 — de

noms de personnes et de lieux, p. 455-459 — de mots matière, p. 461-466 — de références aux écrits bucériens, p. 467-477), ainsi que l'abondante bibliographie (p. 435-449) suffiraient à attester, s'il en était besoin, le sérieux d'un auteur dont les lecteurs de notre revue auront déjà apprécié le travail grâce aux articles substantiels qu'il a récemment donnés à *Positions luthériennes*.

Albert GREINER
pasteur de l'Église Évangélique Luthérienne de France.

Maurice Leenhardt

Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie

James Clifford

Éditions Jean-Michel Place, 1987

12, rue Pierre et Marie Curie, 75005 Paris,

269 pages

Un chercheur américain vient de publier une étude sur le grand missionnaire et ethnologue français. Les événements montrent l'actualité de ses vues sur le peuple canaque et la « Grande Terre ».

Ce modeste pasteur devait occuper en Sorbonne une chaire, illustrée avant lui par Levy-Bruhl et Marcel Mauss, où lui succédera Claude Lévi-Strauss. Ethnologue universitaire, il enseigna de 1933 à 1951 à l'École des Hautes Études, à l'Institut d'ethnologie et au musée de l'Homme : l'un de ses premiers étudiants y fut le poète et ethnographe Michel Leiris qui devint son ami. Septuagénaire, Maurice Leenhardt fut encore désigné pour créer, à Nouméa, l'Institut français d'Océanie et en être le premier directeur.

Cette longue carrière, il l'avait commencée au début du siècle comme premier missionnaire français protestant de Nouvelle-Calédonie, où son ministère s'exerça de 1902 à 1926. Les spécialistes considèrent aujourd'hui que ses recherches sur le terrain, en Mélanésie, poursuivies presque jusqu'à sa mort (survenue en 1954), ont entièrement renouvelé l'anthropologie et la sociologie française des années 30, en ouvrant la voie aux approches culturelles modernes et, d'une certaine manière même, à l'interprétation structuraliste.

Pourtant, ce savant qui fit école, et ce missionnaire novateur, a été méconnu dans son propre pays. Il a fallu qu'un Américain, James Clifford, découvrant par hasard son œuvre écrite, le tire récemment de l'oubli par la publication, à l'université de Californie, en 1982, d'un remarquable ouvrage qui vient d'être traduit en français. Je ne

puis qu'en recommander la lecture passionnante à tous ceux qui s'intéressent à la tragédie actuelle de la Nouvelle-Calédonie.

Lorsqu'en 1902, Maurice Leenhardt débarqua à Nouméa, la situation démographique et morale du peuple canaque était à peu près sans espoir. Le maire de la capitale accueillit d'ailleurs le jeune missionnaire par ces mots : « Que venez-vous donc faire ici ? Dans dix ans, il ne restera plus un seul Canaque ». Depuis sa conquête par la France en 1853, la Nouvelle-Calédonie avait, en effet, perdu la moitié de sa population autochtone par suite de la colonisation : introduction de l'alcool et des maladies vénériennes, installation des bagnards, expropriations massives des terres fertiles au profit des colons, parage des « indigènes » dans des réserves impropres à la culture, tous ces événements avaient contribué à décimer les Canaques, à tel point que Leenhardt écrivait, quelques mois après son arrivée : « le fier Canaque, vaincu, préfère ne pas avoir d'enfants plutôt que de les voir exploités par les Blancs ».

À cette époque, les habitants de la région d'Hienghene — devenue tristement célèbre aujourd'hui — avaient été brutalement expulsés de leurs terres et leurs villages brûlés, pour faire place aux grands troupeaux des éleveurs blancs. Le souvenir très vivace de cette action abominable provoqua, en 1913 et 1917, des troubles qui furent cruellement réprimés. Maurice Leenhardt s'efforça, tout ensemble, de calmer les Canaques et d'incliner l'administration coloniale à la compréhension. Malgré l'hostilité des colons, les calomnies de certains missionnaires catholiques eux-mêmes, et la suspicion où le tenait le gouvernement, le missionnaire protestant appelé à la barre du procès obtint, par la force et la hauteur de son témoignage, que la justice fût sereine et rendue avec équité. S'étant toujours refusé, selon ses propres termes, à être « l'auxiliaire de la colonisation », Maurice Leenhardt adressait, après son retour définitif en France, un douloureux memorandum au président de la Société des Missions de Paris, où il exprimait ses craintes pour l'avenir : une structure étrangère avait été imposée aux coutumes des autochtones et l'effet ne pourrait en être que désastreux à long terme. Prophète étonnamment lucide, il concluait : « Seul est spirituel ce qui façonne sa propre forme ». Ces quelques mots résument tout ce qu'il s'était efforcé humblement de comprendre et d'apprendre lui-même en un quart de siècle d'existence parmi les Canaques.

Penser comme un Canaque

Le missionnaire n'a donc jamais cédé à la tentation de substituer à la mentalité « indigène » une culture européenne qu'il aurait estimé seule capable de véhiculer le message évangélique. Il s'est efforcé, selon sa propre expression, de « penser comme un Canaque ». Pareille attitude ne fut guère comprise ni appréciée, à l'époque, par la direction de la Société des Missions : elle se méfia toujours de la méthode non conformiste de ce missionnaire qui osait écrire : « les païens doivent avoir, au fond de leurs croyances, une obscure révélation de Dieu sur quoi trouve pied la prédication de l'Évangile. Il ne faut donc pas rejeter tout le fatras de leurs dieux pour leur donner un dieu nouveau avec un nom étranger, mais chercher dans leur langue quel est le mot, même le plus étrange, où pourrait être traduite l'expérience de Dieu ». Ce fut ce long apprentissage de l'autre, dans sa spécificité culturelle, qui lui conféra à la longue une autorité morale telle qu'elle est demeurée intacte, chez les Canaques, un quart de siècle après sa mort.

La démarche qui avait été celle du missionnaire fut aussi celle du traducteur, s'efforçant de transcrire simplement ce qu'il avait suscité ou surpris dans le langage et la pensée de son interlocuteur autochtone, quitte à utiliser parfois l'énonciation même d'un mythe totémique. Ce type d'approche a caractérisé toute son œuvre scientifique et lui a donné l'originalité novatrice qu'on lui a unanimement reconnue : exercice de transcription de la mentalité archaïque, à partir des documents naïvement rédigés par les Canaques eux-mêmes (légendes, chants, discours rituels) auxquels il faut garder leur fluidité non conceptuelle. « Le vieux pasteur a recherché loin, loin derrière, dira un grand chef canaque, alors je retrouve ce que nos vieux ont dit, l'histoire de la coutume avant que le Blanc arrive... C'est ancien, c'est pur aussi... oui, c'est pur ».

Tout cela n'est pas sans rapport avec le drame actuel de la Nouvelle-Calédonie. Au lieu de chercher à réduire l'héritage ancestral selon les critères de la raison occidentale et à tirer le profit économique maximum, Leenhardt estimait qu'il fallait « développer dans les coutumes indigènes ce qui est du patrimoine de l'humanité, et y introduire des données nouvelles mais adéquates à la mentalité indigène ». Si l'Européen apprenait à voir le Canaque tel qu'il est et à l'accepter, alors il se comporterait en co-occupant d'une terre partagée avec d'autres dont il doit préserver et respecter les capa-

cités, les aspirations et les intérêts légitimes. Tel est, sans doute, le secret d'une interdépendance authentique: elle pourrait être le prélude à une indépendance ultérieure qui se développerait alors dans la dignité et le respect réciproque.

C'est dans ce sens qu'œuvre aujourd'hui l'Église évangélique de Nouvelle-Calédonie, héritière pour une large part de la pensée de Maurice Leenhardt. Si nos gouvernants qui l'ignorent pouvaient en être informés et s'en inspirer pour prendre leurs décisions politiques, comme tout serait changé dans le climat de méfiance et d'hostilité qui empoisonne actuellement les rapports humains sur la Grande Terre, livrée hélas! aux violences stériles...

Albert GAILLARD
pasteur de l'Église Réformée de France.

Nous vous recommandons deux ouvrages de Maurice Leenhardt, parmi ses nombreuses publications:

- **«Gens de la Grande Terre. Nouvelle-Calédonie»**,
Paris, Gallimard, 1937, 214 pages.
- **«Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien»**,
Paris, Gallimard, 1947, 259 pages.

Dieu au pays des mille collines Quand l'Afrique rencontre l'Évangile

André Karamaga

Éditions du Soc, Lausanne 1988

82 pages

Combien d'idées toutes faites circulent-elles en Europe sur la vie religieuse des Africains? Mais voici qu'André Karamaga, théologien africain, en parle à son tour, avec la compétence de celui qui a été pasteur sur quelques-unes des «mille» collines du Rwanda, avec aussi une grande reconnaissance d'une part à l'égard des siens qui depuis son enfance lui ont parlé d'*Imana* (le nom de Dieu dans sa langue) et d'autre part à l'égard de ceux avec lesquels il cherche à mieux connaître Jésus-Christ.

Par des proverbes, des contes et des légendes, avec amour et aussi avec humour, André Karamaga fait pénétrer son lecteur européen dans un univers dont celui-ci ne mesure pas souvent la richesse et la subtilité.

On croyait connaître l'importance du «soi-disant culte des ancêtres» en Afrique, et voici qu'un dicton rwandais nous arrête: «Ce que les vivants sont incapables d'accomplir, ce ne sont pas les défunts qui pourront l'accomplir» (p. 30). André Karamaga suggère ensuite qu'à l'arrivée des colonisateurs et des missionnaires, «de nombreux Rwandais (privés de liberté dans la sphère visible de la réalité vitale) ont investi l'essentiel de leur énergie psychique dans l'univers des ancêtres, qui seul pouvait échapper à la maîtrise de l'envahisseur.» (p. 31)

On croyait savoir qu'en Afrique il y a beaucoup de sorciers, et voici qu'on lit: «Magie et sorcellerie ne constituent qu'un phénomène secondaire de notre véritable culture traditionnelle.» (p. 41)

On croyait légitime de considérer les Africains comme des gens très religieux, et voici que dans le Rwanda traditionnel «on ne remarque ni temple, ni prêtre, ni liturgie rassemblant des fidèles, ni prières adressées à la divinité.» (p. 43)

L'essentiel est ailleurs, dans une conception de la vie où chacun

est appelé à rechercher une harmonie qui rassemble les vivants, les morts, la nature et les animaux, tout ce qu'Imana a voulu et créé: «Y a-t-il un culte plus sérieux que celui qui est rendu tout au long de la vie?» (p. 45)

L'auteur ne cherche pourtant pas à idéaliser la tradition de son pays: «Jamais le Rwanda n'a été un pur paradis sans haine ni tensions entre les individus et les groupes!» (p. 22). Il ne veut pas non plus la récupérer dans une vaine tentative de prouver que par leur conception d'un Dieu unique les Rwandais auraient été mieux préparés à recevoir l'Évangile que nos ancêtres européens polythéistes. Mais il se refuse également à faire table rase du passé pour mieux annoncer un Évangile qui n'aurait alors plus de sol où s'enraciner.

Son propos est ailleurs. Il veut aider l'Église à mieux vivre sa foi en Dieu qui est à la fois le Créateur et le Sauveur.

En nous aidant à découvrir la richesse et la subtilité d'une culture différente de la nôtre, André Karamaga se fait d'abord le témoin de la joyeuse diversité de la création: il n'y a pas qu'une manière de comprendre le monde, et c'est tant mieux! En nous parlant de son pays, il ne manque pas d'ailleurs de nous interroger sur notre propre culture: par exemple, ne sont-ce pas les Européens plus que les Rwandais qui se fabriquent des intermédiaires (prêtres, saints,...) entre les hommes et Dieu? Et nos bibliothèques ne sont-elles pas signes de la vénération pieuse accordée à des ancêtres dont les mots et la pensée nous marquent encore aujourd'hui?

Mais André Karamaga se veut aussi témoin d'une parole qui vient d'ailleurs. Il sait qu'Imana est silencieux et que les Rwandais n'attendent pas qu'Imana entretienne avec eux des relations suivies. Et il confesse que la Bible — dont il refuse de remplacer l'Ancien Testament par la tradition rwandaise! — nous raconte l'histoire d'un «Dieu entrant en relation avec des hommes ordinaires, aux prises avec les difficultés de leur temps» (p. 61). Il sait que les Rwandais peuvent se réjouir d'apprendre qu'Imana lui-même est venu, en Jésus-Christ, rendre visite aux hommes (acte fondamental de solidarité selon la tradition rwandaise), mais il sait aussi que pour les Rwandais, comme pour les autres peuples de la terre, c'est une folie et un scandale d'affirmer que Dieu s'est fait serviteur et qu'il en est mort sur une croix: «Celui-là s'est prétendu fils d'Imana, et son Père l'a abandonné sans le sauver!», se sont indignés les auditeurs du pasteur Johanssen, premier missionnaire protestant au Rwanda en 1907.

Au pays des mille collines, accueillir l'Évangile n'est ni plus facile

ni plus difficile qu'ailleurs. Une conversion est nécessaire, mais une conversion qui ne nie pas le passé: «Le rejet pur et simple du passé débouche sur un syncrétisme inconscient.» (p. 70)

Il s'agit donc de s'expliquer avec son passé, et pour cela de le connaître. Le livre d'André Karamaga nous aide finalement à comprendre que nos cultures traditionnelles et nos héritages religieux sont autant de champs à fertiliser: l'Évangile peut les pénétrer pour y prendre racine et y porter des fruits qui transforment de l'intérieur nos pratiques et nos croyances.

Avant de conclure par une prière à «Yavhé», Imana d'Abraham, de Jacob, de Moïse et de tous les hommes», l'auteur signale trois produits du territoire africain qui, renouvelés par l'Évangile, pourraient nourrir aussi des chrétiens d'ailleurs: une forte tradition de vie communautaire; une grande sensibilité au lien qui unit les générations et qui par là-même valorise les personnes âgées; un souci de vivre en harmonie avec la nature qui doit être respectée puisqu'Imana l'a créée.

En refermant ce livre, issu d'une heureuse collaboration entre les Éditions du Soc et les Éditions du Moulin, on a envie de reprendre la méditation de l'hymne au Christ dans Colossiens 1:15-20: «Tout a été créé par lui et pour lui!»

Jacques et Hélène KÜNG

Jacques et Hélène Kung ont travaillé pendant six ans (1980-1986) comme envoyés des Églises protestantes de Suisse romande au service de l'Église presbytérienne au Rwanda, Église dont André Karamaga est pasteur. Jacques est actuellement pasteur de l'Église Évangélique du Canton de Vaud (Suisse), à la paroisse de la Sallaz, Lausanne.

Deux livres sur la Namibie

La Namibie vue de l'intérieur

Paris, Berger-Levrault, 1985.

Namibie, les derniers colons d'Afrique

Paris, L'Harmattan, 1987.

L'actualité troublée de l'Afrique australe fait réapparaître régulièrement dans nos quotidiens le nom de la Namibie. Mais quel pays est-ce donc ? Deux livres récents de Christine von Garnier, l'actuelle secrétaire romande de « Pain pour le Prochain », viennent nous renseigner de la meilleure manière possible.

Le premier est une reprise, mais allégée de ses lourdeurs académiques, de la thèse de doctorat que Christine von Garnier avait présentée en sciences sociales à l'Université de Neuchâtel : *La Namibie vue de l'intérieur* (Paris, Berger-Levrault, 1985). L'auteur, née dans les montagnes neuchâteloises, a vécu quelque vingt ans dans ce pays. Elle l'a d'abord découvert en jeune épouse d'un colon allemand de la deuxième génération, et en mère de famille. Puis elle a voulu accéder à une connaissance plus objective des réalités sociales, économiques et culturelles auxquelles elle était confrontée. Cela nous vaut un remarquable ouvrage d'information sur ce pays méconnu, sur son histoire, sur ses habitants, sur ses ressources, sur sa situation politique et sa redoutable dépendance de l'Afrique du Sud, etc. L'ayant lu, on a le sentiment de mieux comprendre de nombreux aspects du drame qui se joue là-bas autour de l'apartheid et en fonction d'elle.

Le deuxième livre, tout frais sorti de presse, est un complément presque indispensable du premier, — celui en tout cas qu'il faut lire si l'on redoute (mais on aurait bien tort) de se plonger dans deux livres portant sur un même pays : *Namibie, les derniers colons d'Afrique* (Paris, L'Harmattan, 1987). Si Christine von Garnier, dans son

premier ouvrage, s'est efforcée d'être objective et s'en est donné les moyens par le biais des enquêtes qu'elle a menées sur place, elle laisse ici parler son cœur. Ces 190 pages se présentent sous la forme de lettres à son frère jumeau resté en Suisse, depuis son arrivée à Welgelegen en juillet 1967 à son retour en Suisse, sous la contrainte des événements, en 1986. C'est saisissant. Page après page, on suit l'itinéraire de cette femme débarquant en Afrique sans en rien connaître, ou presque, mais tout portée par l'amour de l'homme qu'elle a épousé, et découvrant pas à pas les splendeurs et les servitudes d'un pays qu'elle nous donne envie de visiter, tout en faisant cruellement pressentir la souffrance qui s'y manifeste.

Un ami auquel j'ai donné ce livre à lire et qui a vécu les derniers soubresauts de la présence française en Afrique du Nord me disait retrouver dans le portrait troublant que Christine von Garnier esquisse des «derniers colons» et de leur psychologie, l'équivalent exact de ce qu'il avait alors constaté parmi les «pieds-noirs». N'ayant ni vécu ni connu cela, je reste fasciné par l'amour effrayé que Christine von Garnier porte à ces «derniers colons» qu'elle continue à aimer et à comprendre, mais dont elle ne peut plus partager les aberrations sociales et politiques. Ce livre n'est pas un manifeste politique. Il est un grand témoignage humain, dont le mérite principal est de nous aider à mieux comprendre ce qui est en train d'advenir — et de le faire en sollicitant la compréhension du cœur aussi bien que celle de l'intelligence.

Bernard REYMOND
Professeur de théologie systématique
à la faculté de théologie protestante
de Lausanne — Suisse.

